

ISSN 2072-8549



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ

2011 / № 3

СОДЕРЖАНИЕ

МГОУ 80 лет: поздравления с юбилеем.....	7
--	---

РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

<i>Бондарева Я.В.</i> Методологические традиции всеединства и православного энергетизма в поисках онтологической целостности (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии).....	16
<i>Голубева Н.А.</i> Диссимметрия и диалектика (онтологический аспект)	22
<i>Дороднов Е.А.</i> Математическое моделирование как средство математизации исторического знания	30
<i>Лахвицкий А.Н.</i> Философское осмысление понятия «исторический текст»	42
<i>Штумпф С.П.</i> Смысловые поля понятия «духовность»	48

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

<i>Базыкин Д.В.</i> Технологический детерминизм и теория постиндустриального общества ...	54
<i>Бахтин М.В.</i> Кризис европейской культуры начала XX века и историческое познание.....	60
<i>Гун Г.Е.</i> Художественная культура города: опыт исследовательских стратегий	66
<i>Жукова М.Е.</i> Законотворчество как социальная эстафета	70
<i>Истомина О.Б.</i> Философско-социологический анализ уровня мозаичности национального состава как фактора этнокультурного взаимодействия (на примере Иркутской области)	76
<i>Картавцев В.В.</i> Философема как элемент культурного кода	81
<i>Клименко И.И.</i> Идеи свободы и необходимости в эпоху переходного общества и реформирования российской системы образования	87
<i>Короткий Г.А.</i> Концепция «радикального» мультикультурализма	92
<i>Недугова И.А.</i> Взаимосвязь культурных диссипатий и иллюзий сознания	100
<i>Нехай В.Н.</i> Глобализация: проблема концептуальной и исторической эволюции	106
<i>Павельева Т.Ю.</i> Трансформация содержания деятельности научно-образовательных школ в условиях смены научных парадигм.....	113
<i>Рыжков Д.Л.</i> Отношения владения капиталом в системе транснациональной иерархии технологий.....	119
<i>Севостьянов А. В.</i> Тенденции современного развития: техносферный и ноосферный аспекты	125
<i>Серебрянская В.Н.</i> Гендерная репрезентация в социальной коммуникации.....	128
<i>Царева Е.А.</i> Символ – смысловой феномен социокультурных практик.....	132

Шаов А.А. Человек экономический: аксиологическое измерение	139
Яблонская Л.М. Деонтологический характер личной моральной философии служащих полиции	146

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

Бондаренко С.А. Философско-антропологические воззрения К.Д. Ушинского: проблемы свободы, воли, счастья, жизненной цели.....	150
Гурьевская Л.А. Образ философа шотландской школы в социокультурном контексте эпохи Просвещения	156
Дьяченко О.Н. Экзегеза в контексте средневековой философии: А. Августин	163
Мардиев Т.К. Концепт «дружба» во взглядах философов-мыслителей эпохи античности и возрождения.....	168
Милованова Т.С. Творческая личность М.Ю. Лермонтова в оценке философов русского космизма В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова	172
Чан Тхи Ким Оань Буддизм в эпоху правления династии Чан	178

**РАЗДЕЛ IV.
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ**

Ахмадиев Ф.В. Проблемы свободы слова и ответственности журналистов в западной литературно-журналистской социокультурной среде	184
Вырская М. С. Предпосылки возникновения британской экономической науки	188

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Совещание Совета ВФО.....	194
НАШИ АВТОРЫ.....	196

CONTENTS

Congratulations to Moscow State Region University (MSRU) on the 80th Jubilee	7
--	---

SECTION I.

QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

<i>Ya. Bondareva.</i> Methodological traditions of All-unity and The Orthodox Philosophy of Energy in the quest for ontological wholeness	16
<i>N. Golubeva.</i> Dissymmetry and dialectics (ontological aspect)	22
<i>E. Dorodnov.</i> Mathematical modeling as a means of mathematization of historical knowledge	30
<i>A. Lakhvitskiy.</i> Philosophical comprehension of the concept of «historical text»	42
<i>S. Shtumpf.</i> The Content Spheres of the Notion «Spiritual outlook»	48

SECTION II.

QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

<i>D. Bazykin.</i> The concept of a technological determinism and the theory of a postindustrial society	54
<i>M. Bakhtin.</i> The crisis of european culture of the early twentieth century and historical cognition	60
<i>G. Gun.</i> City's artistic culture: research experience	66
<i>M. Zhukova.</i> Legislation as a social relays	70
<i>O. Istomina.</i> The level to mosaic staff national as the factor of ethnocultural communication	76
<i>V. Kartavtsev.</i> Philosopheme as an element of the cultural code	81
<i>I. Klimenko.</i> Ideas of freedom and necessity in the epoch of changing society and georganization of russian education system	87
<i>G. Korotky.</i> Conception of «radical» multiculturalism	92
<i>I. Nedugova.</i> The relationship of cultural dissipative and illusions of consciousness	100
<i>V. Nekhai.</i> Globalization: the problem of conceptual and historical evolution	106
<i>T. Pavelieva.</i> The transformation of the content of scientific and educational schools in changing scientific paradigms	113
<i>D. Ryzhkov.</i> Relations of capital possession in system of transnational hierarchy of technologies	119
<i>A. Sevostyanov.</i> Development trends: technospheric and noosphere aspects	125
<i>V. Serebryanskaya.</i> Gender representation in social communication	128
<i>H. Tsareva.</i> Symbol is a conceptual phenomenon of sociocultural practices	132
<i>A. Shaov.</i> Economic man: axiological dimension	139

L. Yablonskaya. Deontological nature of personal moral philosophy police	146
---	-----

SECTION III.

QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF OTHER PHILOSOFICAL DISCIPLINES

S. Bondarenko. Philosophical and Anthropological Views of K.D. Ushinsky on Basic Phenomena of Human Being: Freedom, Will, Happiness, Life Purpose	150
L. Gourievskaya. Scottish school philosopher's image in social and cultural context of enlightenment	156
O. Dyachenko. Exegesis in the context of medieval philosophy: Augustine.....	163
T. Mardiev. Концепт friendship in sights of philosophers-thinkers of the epoch of antiquity and the Renaissance	168
T. Milovanova. Lermontov's personality appreciated by russian cosmist philosophers V.S. Solovyev and N.F. Fyodorov	172
Chan Thi Kim Oanh. Buddhism under Chan dynasty	178

SECTION IV.

PHILOSOPHY OF CULTURE, SCIENCE AND TECHNOLOGY

F. Akhmadiev. Problems of freedom of speech and responsibility of journalists in western literary and journalistic socio-cultural environment	184
M. Vyrskaya. Grounds of British economics' origin.....	188

SCIENTIFIC LIFE

Meeting of the Council of Military Philosophical Society.....	194
OUR AUTHORS	196

МГОУ – 80 ЛЕТ: ПОЗДРАВЛЕНИЯ С ЮБИЛЕЕМ

**Уважаемые преподаватели, студенты, выпускники
областного университета! Дорогие друзья!**



Сердечно поздравляю Московский государственный областной университет с замечательным юбилеем – 80-летием!

Путь от МОПИ им. Н.К. Крупской до МГОУ – это 80 лет упорной работы, творческого поиска, заслуженного признания. Созданный в 1931 году институт, а теперь университет, был и остаётся флагманом системы подготовки высококвалифицированных специалистов в Московской области.

Сегодня в университете обучается более 12 тысяч студентов, и в вашем вузе к каждому находят индивидуальный подход

Показателен тот факт, что известные ученые, руководители, общественные деятели и, конечно же, педагоги получили образование именно в МОПИ – МПУ – МГОУ. Вклад выпускников вуза трудно переоценить – он поистине колоссальный!

Сегодня университет является крупнейшим вузом Московского региона, дающим современное качественное, востребованное обществом образование. Синтез учебного процесса с научными исследованиями, интенсивное использование инновационных технологий, широкий спектр

реализуемых образовательных программ, а также активное участие в общественной жизни страны позволяют вашим выпускникам достигать больших высот в различных сферах и областях деятельности и плодотворно работать на благо национального процветания.

Коллектив университета по праву гордится своей славной биографией, уникальными научными школами, именами преподавателей и выпускников, среди которых – заслуженные деятели науки Российской Федерации, лауреаты Госпремии СССР, России и премии Президента РФ, академики и члены-корреспонденты российских и международных академий, профессора, доктора и кандидаты наук, известные ученые, общественные деятели, руководители, известные педагоги, члены профессиональных союзов, олимпийские чемпионы.

Правительство Московской области высоко ценит вклад Московского государственного областного университета в развитие инновационного, интеллектуального, трудового и экономического потенциала нашего региона.

Деятельность преподавателей и сотрудников университета является ярким примером преданного служения благородному делу образования, высокой компетентности и профессионализма.

Желаю университету долгой истории и крепких традиций, коллективу преподавателей, сотрудников, студентов и аспирантов – доброго здоровья, новых творческих свершений на благо высшей школы и российского образования, удачи и успехов!

Губернатор Московской области

Б.В. Громов

Уважаемые коллеги, дорогие друзья!



Сердечно поздравляю весь коллектив Московского государственного областного университета со знаменательной датой – 80-летним юбилеем! Примите мои поздравления и глубокую благодарность за неоценимый вклад, внесенный вами в дело просвещения и науки! Позвольте пожелать исполнения самых заветных желаний, успехов в реализации самых смелых замыслов, счастья и радости, пытливых, талантливых студентов, аспирантов, докторантов.

Особенно приятно это сделать еще и потому, что старейший вуз Московской области мне очень близок. Я сама окончила МОПИ им. Н.К. Крупской, и некоторое время преподавала здесь, всегда помню прекрасных людей, с которыми мне посчастливилось встретиться в стенах вуза и у которых я удостоилась чести учиться. Их отличал и отличает высокий профессионализм и лучшие человеческие качества. Уверена, что своими научными и практическими успехами я в значительной степени обязана тому прочному профессиональному фундаменту, который был заложен моими Учителями – учеными и педагогами МГОУ (МОПИ).

Сегодня Московский государственный областной университет – крупнейший университет региона. Пройденный его коллективом славный путь от МОПИ – МПУ до МГОУ являет собой поистине яркий пример верности и преданности избранному делу и долгу.

В учительском корпусе Подмосковья большинство составляют выпускники университета. Это элита работников народного образования. Среди выпускников вуза – заслуженные учителя России, отличники образования, победители профессиональных конкурсов различного уровня.

МГОУ по праву является научно-педагогическим центром Московского региона. Университет обрел и удерживает это право благодаря высокому профессионализму и творческому потенциалу преподавателей, эффективной работе советов по защите докторских и кандидатских диссертаций, активной научно-исследовательской работе по приоритетным направлениям науки, в том числе по нанотехнологиям, широким международным связям в области образования и науки.

Мы гордимся лидерами научных школ МГОУ, продолжающими научный поиск и демонстрирующими новые достижения в области подготовки высококвалифицированных кадров для Подмосковья, а также высокими результатами нашей совместной деятельности, связанной с реализацией различных проектов, направленных на развитие и углубление образовательных процессов в регионе.

Традиционно много внимания в университете уделяется воспитанию студентов, культурно-массовой, спортивно-оздоровительной работе с молодежью, что, бесспорно, является очень важным с учетом современных тенденций, наблюдающихся в общественной жизни. В настоящее время вузы страны должны вести постоянный поиск новых форм и методов работы, современных образовательных технологий, базирующихся на новейших открытиях, нестандартных подходах к воспитанию студенческой молодежи. МГОУ – одно из тех образовательных учреждений, на которое следует равняться в процессе поиска путей достижения целей, связанных с молодежной политикой.

Как отметил Президент Д.А. Медведев, «модернизация и инновационное развитие – единственный путь, который позволит России стать конкурентным обществом в мире 21-го века, обеспечить достойную жизнь всем нашим гражданам. В условиях решения этих стратегических задач важнейшими качествами личности становятся инициативность, способность творчески мыслить и находить нестандартные решения, умение выбирать профессиональный путь, готовность обучаться в течение всей жизни...». Именно эти качества вы, дорогие коллеги, преподаватели и сотрудники университета, формируете и развиваете у ваших студентов.

Уверена, что решение этих и других важных задач по плечу вашему дружному, работоспособному коллективу.

Сегодняшний юбилей – это праздник всех, кто в разные годы получил путевку в жизнь из МОПИ – МПУ – МГОУ. Сердечно поздравляю преподавателей, сотрудников, аспирантов, студентов, выпускников разных поколений с 80-летием Московского государственного областного университета! Высокая оценка профессиональных, деловых и личностных качеств, ваш богатый опыт, обширные знания снискали вам заслуженный авторитет и уважение у представителей всего образовательного сообщества. Большого вам человеческого счастья, крепкого здоровья, успехов в труде и процветания!

Желаю любимому вузу сохранения и преумножения традиций отечественного образования, новых свершений на общее благо Московского региона и нашей страны!

Министр образования Правительства Московской области,
член-корреспондент РАО, д.п.н., профессор

Л.Н. Антонова

Дорогие друзья!



Примите самые искренние и сердечные поздравления по случаю 80-летия со дня основания Московского государственного областного университета.

Эта юбилейная дата служит ярким примером успешного и уверенного движения отечественной системы образования по пути прогресса. Результаты социально-экономического развития страны в полной мере зависят от деятельности высшей, общеобразовательной и профессиональной школы, формирующей высококвалифицированный кадровый состав для всех сфер обеспечения жизнедеятельности государства и общества.

Московский государственный областной университет по праву можно отнести к числу лидеров российского образования и науки. Вуз внес значительный вклад в становление среднего и высшего образования. Это замечательная кузница педагогических кадров, обеспечивающая надёжными специалистами общеобразовательные школы, профессиональные училища и среднетехнические учебные заведения не только Московской области, но и других регионов страны. На протяжении восьми десятилетий плодотворной работы университета в его стенах сформировалась целая плеяда крупных ученых, признанных в стране и за рубежом.

Многие из них удостоены высоких государственных наград.

Ваш коллектив всегда откликался на сложные вызовы времени и добивался успехов в решении поставленных задач. Сегодня университет сделал серьёзную заявку на современную реорганизацию своей структуры и широкое внедрение информационных технологий в обучение и научную деятельность. Залогом успеха в столь важном деле служит устойчивое стремление студентов и преподавателей вуза добиваться высоких результатов в своем труде.

Желаю преподавательскому составу, аспирантам, студентам, всему коллективу Московского государственного областного университета благополучия и личного процветания, новых успехов в повседневной работе и ярких научных свершений.

С уважением

Президент Российской академии наук, академик

Ю.С. Осипов



ПРАВИТЕЛЬСТВЕННАЯ ТЕЛЕГРАММА

Уважаемый Павел Николаевич!

Поздравляю Вас, в Вашем лице – ветеранов профессорско-преподавательский состав, студентов, аспирантов и всех сотрудников со знаменательной датой – 80-летием со дня образования Московского государственного областного университета!

Все эти годы вуз пользуется заслуженным авторитетом как крупный образовательный центр, подготовивший тысячи высококвалифицированных педагогических кадров, славится своими богатыми традициями, сильным профессорско-преподавательским коллективом.

Выпускники МГОУ, обладающие глубокими знаниями и практическими навыками, внесли значимый вклад в развитие российской науки и образования.

Среди них также есть известные телеведущие, спортсмены, поэты и писатели, государственные и общественные деятели.

Уверен, что плодотворная научная, образовательная, культурно-воспитательная работа и впредь будет служить визитной карточкой университета.

Желаю всем крепкого здоровья, успехов во всех начинаниях, благодарных студентов, силы духа и веры в Россию!

Депутат Государственной думы
Федерального собрания РФ

В.А. Малашенко

Уважаемый Павел Николаевич!

От имени издательства «Просвещение» искренне поздравляю коллектив Московского государственного областного университета.

Юбилей – это радостный праздник, время подведения итогов, строительства планов на будущее. Вы по праву можете гордиться достигнутыми результатами. Со дня основания Университет – это проводник в мире образования и воспитания для всех педагогов нашей большой страны.

Велика значимость колоссальной работы, которую ведут преподаватели Вашего университета по подготовке молодых учителей, по внедрению в жизнь новых эффективных научных и образовательных концепций и технологий, по повышению престижа профессии педагога.

Примите искренние слова благодарности за преданность, честное и благородное служение делу образования и просвещения.

Желаю Вам дальнейшего процветания и развития!

С уважением,
Управляющий директор
ОАО Издательство «Просвещение»



А.М. Кондаков

Дорогие друзья!

Руководство и профессорско-преподавательский состав Академии Федеральной службы безопасности Российской Федерации сердечно поздравляют Вас со знаменательным событием в жизни вашего учебного заведения — 80-летием!

За время своего существования вы воспитали и подготовили тысячи высококвалифицированных педагогов, преданных делу воспитания и обучения подрастающего поколения, способного к прогрессивному развитию и созиданию.

Среди ваших выпускников — педагоги-практики и педагоги-ученые, известные научно-педагогической общественности России и зарубежных стран, внесшие значительный вклад в развитие методической мысли России. Уже много лет подряд Московский государственный областной университет (первоначально – МОПИ имени Н.К. Крупской) отвечает вызовам времени.

Ваш университет — это более, чем просто вуз подготовки преподавателей школы и вуза, а ныне — и специалистов других профессий, соответствующих требованиям времени, — это институт формирования крепкого нравственного стержня профессионала.

Вы воспитываете у студентов лучшие качества российской интеллигенции: любовь к Родине, высочайший профессионализм, преданность делу, трудолюбие, справедливость и честность.

Труд коллектива университета и вклад в науку его ученых снискали глубочайшее уважение и почтительное отношение к вашему учебному заведению в обществе.

Желаем коллективу университета дальнейших творческих успехов, здоровья, благополучия и процветания!

Руководство Академии ФСБ России

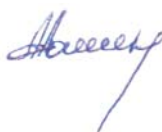
Дорогие друзья!

Коллектив Института микробиологии Национальной академии наук Азербайджана шлёт руководству и всему профессорско-преподавательскому составу Московского государственного областного университета свои самые искренние поздравления с 80-летием образования университета.

Авторитет университета неизменно высок и в России, и далеко за ее пределами, а его диплом – свидетельство фундаментальных и прикладных знаний, широкого кругозора, основательной профессиональной подготовки. Важно, что вы стремитесь следовать лучшим традициям, заложенным несколькими поколениями выдающихся ученых и наставников, и развивается как высшее учебное заведение современного, инновационного типа.

Желаем вашему университету дальнейшего процветания и стабильности, а всем вашим коллегам – доброго здоровья, сил и упорства в работе на благо университета. Пусть реализация ваших планов приносит стабильный доход и новые перспективы!

Директор Института микробиологии
НАН Азербайджана, д.б.н., проф.,
действительный член НАНА



М.А. Салманов

Дорогие друзья!

Ректорат, профессорско-преподавательский состав и студенты Хмельницкого национального университета поздравляют коллектив Московского государственного областного университета со славным 80-летним юбилеем!

Желаем успешно развиваться, уверенно идти по избранному вами пути, крепкого здоровья, благополучия, счастья и новых творческих побед!

Надеемся на плодотворное сотрудничество в сфере образования и науки!

Проректор по международным связям
Хмельницкого национального университета,
к.т.н., профессор



Н.А. Иохна

Уважаемый Павел Николаевич!

Коллектив Пятигорского государственного лингвистического университета рад присоединиться к многочисленным поздравлениям, звучащим в адрес Московского государственного областного университета в связи со знаменательной датой – 80-летием со дня основания!

За долгие годы своего славного существования университет подготовил сотни тысяч выпускников, которые успешно трудятся во всех без исключения регионах России и за рубежом. Университет заслуженно пользуется авторитетом не только на Родине, но и далеко за ее пределами благодаря высокому профессионализму профессорско-преподавательского состава, его опыту и огромному творческому потенциалу, верности богатейшим традициям, заложенным десятилетиями, и умению идти в ногу со временем.

Поздравляя Вас и ваш коллектив с юбилеем, мы от всей души желаем всем, чья жизнь связана с МГОУ,

сохранять и приумножать высокий научный потенциал своей Alma Mater, поддерживать славные традиции, заложенные многими поколениями преподавателей и студентов. Крепкого всем здоровья, счастья, мира и благополучия!

Ректор Пятигорского государственного
лингвистического университета, профессор,
академик АПСН, председатель
Общественного Совета г. Пятигорска



А.П. Горбунов

Уважаемые коллеги!

Сердечно поздравляем Вас с замечательным юбилеем!!!
Ваш творческий путь – путь могучей кузницы кадров – широко известен не только в нашей стране, но и далеко за ее пределами!!!
Вы являетесь флагманом для сотен высших учебных заведений и путеводной звездой для тысяч молодых сердец!!!
От души желаем Вам крепкого здоровья, благополучия, новых достижений и успехов в труде на благо нашей Родины!!!

Коллектив Калужского государственного университета

Первый проректор



В.Б. Королев

Уважаемые коллеги!

Коллектив Курского государственного университета сердечно поздравляет преподавателей и студентов Московского государственного областного университета с юбилеем зрелости и мудрости – 80-летием со дня основания!

Научно-педагогические традиции и достижения Московского государственного областного университета, заложенные в далекие тридцатые годы XX века и творчески развиваемые современным поколением сотрудников, позволяют говорить об университете как о современном научном, научно-методическом и научно-организационном центре подготовки кадров специалистов-профессионалов высшей квалификации.

Желаем коллективу Московского государственного областного университета творческих успехов и достижения новых высот в научной деятельности и в деле подготовки новых поколений специалистов на благо России.

Проректор по научной работе
Курского государственного университета,
доктор педагогических наук, профессор



В.А. Кудинов

Уважаемые коллеги!

Ректорат и профессорско-преподавательский состав Поволжской государственной социально-гуманитарной академии шлют руководству и всему коллективу Московского государственного областного университета сердечные поздравления со славным 80-летним юбилеем вуза, глубоко ценя его огромные заслуги в подготовке высококвалифицированных кадров для разных областей народного хозяйства, образования, науки и культуры; среди выпускников факультетов и аспирантуры МГОУ есть и сотрудники нашего вуза.

Неоценимый вклад, внесенный коллективом МГОУ в дело просвещения и науки, делает ваш вуз весомой частью драгоценного культурного достояния страны.

В этот знаменательный день примите самые теплые пожелания дальнейших успехов в вашем благородном труде на ниве возрождения величия нашего Отечества.

Ректор Поволжской государственной социально-гуманитарной академии, доктор филол. наук, проф.



И.В. Вершинин

Дорогие коллеги!

80-летний юбилей вашего учебного заведения – значимое и радостное событие для всего российского образования! Позвольте присоединить к блестящему каскаду поздравлений наши теплые и искренние слова.

От Московского областного педагогического института образца 1931 года до современного университета XXI века пролегли долгие 80 лет. Этот путь – целая эпоха, вместившая в себя массу разномасштабных событий, находок, достижений, а иногда – трудностей и потрясений. Многое преодолено, многое достигнуто. И главное достижение – это целое созвездие блистательных выпускников, среди которых известные поэты, писатели, драматурги, редакторы известных изданий, народные артисты, политики, заслуженные учителя Российской Федерации, работники министерств, лауреаты различных премий. 80 лет вашими выпускниками формируется и укрепляется интеллектуальная элита России!

Ваш коллектив – дружное сообщество мастеров своего дела самой высокой пробы, которые всю свою профессиональную жизнь ищут, совершенствуют, стремятся, открывают, познают, и все это – с самым высоким градусом напряжения интеллектуальных, душевных, физических сил, невзирая на уже приобретенный солидный возраст и авторитет.

В истории нашего молодого сибирского вуза и в благодарной памяти его сотрудников навсегда останутся имена заведующего кафедрой педагогики Василия Ивановича Журавлева, декана факультета повышения квалификации Валентина Петровича Симонова, начальника отдела аспирантуры Галины Александровны Белинской. Их помощь в формировании высококвалифицированного профессорско-преподавательского состава нашего учебного заведения неоценима.

За свою насыщенную событиями 80-летнюю историю ваше учебное заведение трижды меняло свое название. Но неизменной оставалась его уникальная академическая атмосфера, сформированная подвижнической деятельностью многих талантливых ученых и педагогов, сумевших объединить лучшее из педагогического и классического университетского образования – Заслуженный деятель науки РФ, профессор, доктор филологических наук Наталья Михайловна Васильева, профессор, доктор филологических наук Людмила Петровна Пицкова, воспитавшие и продолжающие воспитывать вот уже несколько поколений романистов, преподавателей, учителей, исследователей, в духе высокопрофессиональной научной лингвистической школы, созданной в вашем вузе много лет назад под руководством профессора, доктора филологических наук Нины Алексеевны Катагощиной, память о которой останется в наших сердцах, а научных дух её исследований – в трудах всех последователей.

Ваш коллектив всегда достойно преодолевал соблазн искушения «новомодными инновациями». Вы мудро определили для себя курс: модернизация, но с опорой на традицию. Ваш вуз внес неизмеримо значительный вклад в подготовку педагогических кадров нашей большой страны. Вспоминая слова из-

вестной песни, можно с полным правом сказать, что ваш адрес – «не дом и не улица», ваш адрес – Советский Союз!

Меняется облик российской высшей школы, все более успешно решаются задачи модернизации отечественной системы образования, и в этом есть огромный вклад коллектива Московского государственного областного университета.

Уверены – мудрость, талант, творческая энергия и повседневный кропотливый труд вашего коллектива всегда позволят вам достигать тех высоких целей, которые вы ставите перед собой.

Примите от нашего молодого Сургутского государственного педагогического университета самые сердечные поздравления с юбилеем! Пусть и впредь авторские находки и профессиональные поиски, преданность делу и вдохновенное творчество будут главными в деятельности вашего учебного заведения. Пусть легко покоряются самые высокие вершины, а любые замыслы находят успешное воплощение. Пусть каждый ваш день будет светлым, каждое начинание – успешным! Крепкого вам здоровья, стабильности, удачи, профессионального и творческого долголетия всему вашему творческому коллективу преподавателей и сотрудников!

Коллектив Сургутского государственного
педагогического университета

Дорогие коллеги!

Сердечно поздравляем Московский государственный областной университет с 80-летием! Вы по праву можете гордиться богатой историей вуза и тем, что в настоящее время он по-прежнему остается одним из ведущих образовательных учреждений страны.

В этом большая заслуга администрации и коллектива Университета, всех его подразделений, журнала «Вестник МГОУ», который издается в стенах Московского государственного областного университета уже более 10 лет!

В эти праздничные дни, пожалуйста, примите пожелания дальнейшего процветания Университета! Желаем Вам новых научных достижений, успехов в образовательной деятельности, а также надеемся на дальнейшее плодотворное сотрудничество!

От имени коллектива Института
Экологических проблем Севера УрО РАН
директор, д.х.н., проф.



К.Г. Боголюбов

Уважаемый Павел Николаевич!

Поздравляем Вас и возглавляемый Вами коллектив Московского государственного областного университета, как одного из членов Ассоциации Московских вузов, со знаменательной датой – 80-летием со дня основания.

За прошедшие годы Вашему коллективу удалось достичь заметных успехов в подготовке высококвалифицированных научно-педагогических кадров для российского образования. На сегодняшний день в этой области вы являетесь одним из ведущих вузов.

Желаем Вам успехов в сложной и ответственной работе, реализации всех намеченных планов.

Желаем коллективу здоровья, счастья и новых творческих свершений.

Ректор Московского физико-технического института

Н.Н. Кудрявцев

Уважаемый Павел Николаевич!

Совет Военно-философского общества Национальной Ассоциации объединений офицеров запаса Вооруженных Сил «Мегапир» от всей души поздравляет заслуженный коллектив Московского Государственного областного университета со знаменательным событием в его жизни, 80-летием со дня образования.

За годы своего существования в стенах вашего университета были подготовлены десятки тысяч высококвалифицированных специалистов для народного хозяйства, образования, культуры и науки нашей страны.

В годы суровых испытаний тысячи ваших выпускников и сотрудников сражались на фронтах Великой Отечественной войны, внося свой весомый вклад в достижение Великой Победы, а многие из них отдали свои жизни за независимость и свободу нашей Родины.

В 1981 г. за достигнутые успехи в подготовке кадров ваш вуз решением советского правительства был награжден орденом Трудового Красного Знамени.

И сегодня, продолжая и приумножая славные традиции старших поколений, профессорско-преподавательский состав университета, его воспитанники делают все зависящее от них, для приумножения славы Вашего вуза, который по праву является одним из ведущих учебных заведений Российской Федерации.

В этот замечательный день, мы от всей души поздравляем Вас и ваш коллектив с этим замечательным юбилеем, желаем всем вам крепкого здоровья, счастья, новых творческих успехов на благо нашего великого Отечества.

Уважением,
Председатель Совета Военно-философского
общества Национальной Ассоциации
объединений офицеров запаса Вооруженных
Сил «Мегапир»
доктор философских наук, профессор,
заслуженный деятель науки РФ,
лауреат Государственной премии СССР,
генерал – майор



С.А. Тюшкевич

РАЗДЕЛ I.

ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 1(09)

Бондарева Я.В.

Московский государственный областной университет

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ВСЕЕДИНСТВА И ПРАВОСЛАВНОГО ЭНЕРГЕТИЗМА В ПОИСКАХ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)

Ya. Bondareva

Moscow State Regional University

METHODOLOGICAL TRADITIONS OF ALL-UNITY AND THE ORTHODOX PHILOSOPHY OF ENERGY IN THE QUEST FOR ONTOLOGICAL WHOLENESS

Аннотация. В статье анализируется соотношение двух методологических традиций в рамках русской религиозной философии – традиции всеединства, основанной на субстанционально-сущностных отношениях, и традиции православного энергетизма, основанной на принципе синергии, – по-разному решающих фундаментальную философскую задачу поиска оснований онтологической целостности, осмысления взаимодействия божественной сущности и природного мира. Рассматриваются пути и результаты методологического синтеза, включения элементов энергийной методологии в сферу всеединства с образованием синтетической категории «энергетического всеединства».

Ключевые слова: методологическая традиция, всеединство, православный энергетизм, субстанционально-сущностные отношения, принцип, синергия, энергетическое всеединство, софиология.

Abstract. The article analyses the correlation of two methodological traditions of Russian religious philosophy: the tradition of All-unity and the tradition of The Orthodox Philosophy of Energy that solve fundamental philosophical problem of search of the basis of ontological unity and grasp the communication of God's essence and the process of creating the synthetic category of «energetical all-unity».

Key words: methodological tradition, All-unity, The Orthodox Philosophy of Energy, essential relations, the principle, energetical All-unity, Sophiology.

Анализ концепций русской религиозной философии приводит к выводу о существовании в её рамках двух методологических традиций, ставящих перед собой общую задачу (философский поиск онтологической целостности, осмысление путей проникновения Бога в мир

и последующего преобразования природного бытия), но по-разному её решающих.

Одна из них – традиция всеединства, наиболее ярко выраженная в философии Вл. Соловьева, – ищет онтологическую целостность на основе субстанциально-сущностных отношений, в результате чего приобретает спекулятивный характер с присущими ему чертами: наиболее общими онтологическими представлениями платонизированного христианства; слабовыраженным конфессиональным характером; невниманием к догмату, непризнанием за ним какой-либо философской ценности [11, 85]. По типу онтологии всеединство представляет собой вариации пантеизма и панентеизма – позиции, согласно которым Абсолютное есть единство самого себя и своего противоположного, либо мир и его явления обладают пребывающей в Боге сущностью. Однако русская православная духовность не получает в них адекватного выражения, понятийный аппарат спекулятивной философии входит в конфликт с религиозно-философской задачей – трансформацией православно-религиозного опыта в философскую систему. Кроме того, спекулятивное конструирование предполагает подчинение всех положений системы её стержневому принципу (в данном случае – принципу всеединства), что наносит ущерб её религиозному содержанию, ограничивая это содержание какой-либо одной стороной. Так, методология всеединства, претендуя на создание потенциально универсальной, всеобъемлющей системы, построение основ исчерпывающего познания реальности, сколь широкой не оказалась бы сфера «реального», всё же не в состоянии охватить сферу духовной практики, духовной аскетики и православной антропологии в целом.

Другая методологическая традиция – традиция православного энергетизма, раскрытая в святоотеческой мысли, в богословии исихазма и, в особенности, у его главного теоретика Григория Паламы, – в отличие от всеединства, имеет не субстанциально-сущностный, а энергийно-коммуникативный характер и основывается на принципе си-

нергии как энергийной связи в «онтологически расщепленной реальности» [11, 57]. При этом христианская принципиальная база (креационизм, трансцендентизм) остается неизменной. Принцип синергии раскрывает скорее не тип устройства бытия (пребывающее бытие), а, являясь динамическим принципом, описывает взаимопревращение бытия и небытия. Энергетизм преодолевает отвлечённый характер спекулятивной философии, изживает «умножающее сущность» метафизическое конструирование, предлагая взамен феноменологическую методологию, позволяющую значительно лучше раскрыть смысл православия. При этом феноменальной основой философствования становится не теология, а полнота всей религиозной жизни – от догмата как феноменальной почвы для философии до культа как практической области религиозного содержания.

Методология всеединства, взятая за основу Вл. Соловьевым, явилась своеобразным откликом на призыв И. Киреевского развивать самобытное православное мышление, преодолевающее спекулятивный характер западной «отвлеченной» философии, неполноту и односторонность христианского платонизма. Однако предложенная Вл. Соловьевым метафизическая система, основанная на понятии сущего, которое, по мнению С.С. Хоружего, по своей философской сути «отвлеченное» не меньше других «отвлеченных начал» [11, 83], представляет собой философию всё того же спекулятивного типа. Представители философии всеединства (П. Флоренский, С. Булгаков, Е. Трубецкой, Н. Лосский, С. Франк, Л. Карсавин) вслед за Вл. Соловьевым создавали философские системы, облечённые в форму христианских понятий, но не свободные от спекуляции. Между тем философское освоение православного опыта требовало перехода на новые методологические позиции, в данном случае – позиции православного энергетизма, далекого от платоновской онтологии и западной рационалистической гносеологии, что не могло не осознаваться русскими религиозными мыслителями.

В концепциях философов, «исповедующих» всеединство, наряду с первой методологической традицией, присутствуют более или менее выраженные элементы энергийной методологии [8], что приближает эти концепции к православной почве, усиливает их конфессиональную направленность. В то же время, на данном методологическом фундаменте не было построено законченных философских систем, православный опыт осваивался в «урезанном» виде, когда, углубляясь в отдельные его области, философы упускали из виду другие, не менее значительные его разделы. Кроме того, философы, будучи не в силах отказаться от всеединства, осуществляли попытки совместить его с энергетизмом, что приводило не к целостному воспроизведению православия в философских формах, а лишь к возникновению «христианского неоплатонизма» [11, 51] с центральной синтетической категорией «энергетического всеединства». Рассмотрим проблему данного методологического синтеза более детально.

По определению С.С. Хоружего, *всеединство* «есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, «трансрациональное единство раздельности и взаимопроникновения», как сформулировал С.Л. Франк» [10, 54]. Именно в таком виде предстаёт всеединство в философии Вл. Соловьева, который, безусловно, не был первым в разработке этого принципа, так как в русской философии уже славянофилы говорили о всеединстве как о соборном начале, а впервые эта идея возникает в глубокой античности. Тем не менее, именно у Вл. Соловьева на почве всеединства осуществляется оригинальный синтез, с одной стороны, пантеизма в духе Спинозы и Шеллинга и, с другой – христианского учения о Богочеловечестве, философской дедукции Троичного догмата, что порождает двой-

ственность его метафизики, передавшуюся по наследству его преемникам.

Центральную проблему философско-богословской мысли – проблему соотносённости Бога и мира – Вл. Соловьев решает, исходя из принципа единосущия: Абсолют как последняя основа всякого бытия не отделён от космоса, а усматривается «сквозь мир» как Единое, в котором заключено «всё», и, как следствие, Абсолют есть всеединое, соотносительное космосу, т. е. единосущное с ним. Всеединое понимается как «субстанция всего» и, таким образом, дано не только в явлениях предметного мира, но и «внутри нас самих как наша собственная основа» [9, 702]. Не мысля существование мира без его абсолютной основы, а Абсолютное – вне мира, Вл. Соловьев фактически заменяет догмат о творении мира (креационизм) идеей двуплюсности Абсолюта, включающего Абсолютное сущее и Абсолютное становящееся.

С субстанциально-сущностных позиций подходил к проблеме «Бог-мир» и Н.О. Лосский, называвший бытие «субстанциальным деятелем», наделённым творческими возможностями. Отвергая причинно-следственные связи между Богом и миром, Н.О. Лосский утверждает, что мир творят «субстанциальные деятели», и через их творчество Бог проявляется в творении как основная субстанция: «сам по себе как Абсолютное Бог сверхсубстанциален, но в отношении к миру он есть субстанция» [6, 412].

Понятие субстанции, трактуемое в неоплатонической традиции как причинность, использовалось и С.Л. Франком при разрешении вопроса об отношении идеального бытия к реальному бытию единичного; субстанция соотносится (хотя и не отождествляется) с причиной как неизменностью в изменениях. В то же время православный энергетизм в объяснении причинности исходит не из субстанциальности, а из энергийного проявления сущности, когда энергии являются её нетварными следствиями. Различая сущность Бога и его энергии, энергетизм в его паламитской трактовке исходит из утверждения, что Бог творит иное бытие

своими энергиями, природными исхождениями сущности. Божественные энергии, *действования*, являются причиной существования тварного мира. Это – особый тип причинности: мир как живое целое, наделённое творческой энергийной способностью, сам выступает в качестве причины происходящих в нём изменений. Не субстанциональное, а энергетическое единство мира приводит к представлению о нём как живом гармоническом целом с присущей ему пронизанностью логосами вещей, отблесками божественного Логоса.

Однако, несмотря на принципиальное различие всеединства и энергетизма, между ними существуют точки соприкосновения. Одной из них является проблема соотносённости сущности Бога и божественного «иного» как его потенциальности. Философия всеединства, начиная с Вл. Соловьева, исходит из двуполюсности Абсолюта, в котором первое начало (полюс) понимается как Абсолютное само по себе, сущее; второе его начало трактуется как сила, мощь бытия, его потенция, становящееся Абсолютное (у Соловьева – *materia prima*). Так же и С.Л. Франк видел в божественном «ином» его потенциальность, «чистый стихийный динамизм», тождественный с Абсолютом по природе. В богословии энергии эта мысль формулируется как единство Бога в его сущностном и энергийном модусах бытия как нетварность, т. е. одноприродность энергий с сущностью.

Но паламизм разделял метафизику абсолюта и метафизику бытия, в то время как у С. Франка произошло их резкое сближение – в определённом смысле творец и творение оказываются одноприродными, так как в творении Бог творит не «из ничего», а из материала, который есть «иное» самого Бога, противопоставленного Богом самому себе. В паламизме энергии несут потенцию бытия: «Бог обладает всесильной энергией. И по отношению к твари говорится, что Он имеет «возможности» [1, 54]. Пантеизм всеединства С. Франка фактически «ликвидировал» проблему творения, так как творит сама реальность, объёмлющая всё и состоящая из процесса самотворчества.

Принцип трансцендентности заменяется антиномическим «нераздельно-неслиянным» двуединством творца и творения, но в силу непостижимости этого отношения оно не может быть выражено категориально. И всё же у С. Франка, по мнению И.И. Семаевой, «энергетический аспект всеединства при его терминологической невысказанности присутствует как некая внутренняя идея, наполняющая глубинным смыслом философские построения» [8, 40].

В меньшей степени энергетизм оказался присущ системе всеединства Л. Карсавина, не приемлющего никаких «трансцендентных сил, как бы их не называли: душою, разумом, энергией или еще как-нибудь» [3, 87]. Вопрос присутствия Бога в мире решается им пантеистически: Бог присутствует не в творящих факторах (энергиях), а в самих фактах мира, чем утверждается свойственное всеединству единосущие Бога и мира.

Главной трудностью в понимании русскими философами энергийного отношения Бога и мира представляет тезис о несовпадении, но одноприродности божественной сущности и энергии. Энергии, замечал Григорий Палама, это то, чем Бог обращён к миру, что «видится в тварях, т. е. премудрость, художество и сила Божья» [1, 288]. Наиболее адекватно этот тезис был воспринят в философии А.Ф. Лосева, опиравшегося на принцип апофатизма: сущность непознаваема, но проявляема, она выражается в ином как энергия сущности [5, 17]. При этом данный постулат, выраженный в духе энергийной философии, А.Ф. Лосев переводит в плоскость всеединства, утверждая тождественность вещей природного мира (меона) и энергии, и, следовательно, тождественность природного и божественного миров. Именно такое единство является основой «энергетического всеединства» тварного и нетварного, порождая представление о творении, отличное от христианской догматики: «внебытийственное, дологическое, сверх-смысловое самое-само неизвестными путями породило из себя бытие» [4, 523]. Это «из себя», а не «из ничего» привносит пантеистический отте-

нок в энергетизм Лосева, который усиливается его учением об иерархии энергийности, напоминающей иерархию аристотелевых форм. Разная степень наполненности фактов мира энергиями, разные формы энергийного выражения сущности выстраиваются в лестницу восходящих типов «просветления тьмы», «энергем»: органической, ощущающей, ноэтической, соединяющихся в единый организм в слове или имени. Космос, по мысли А.Ф. Лосева, есть «лестница разной степени словесности» [5, 127]. Диалектика апофатического и катафатического принципов, движение от неименуемости к именованию было воспринято А.Ф. Лосевым из святоотеческого богословия: и у каппадокийцев, и у Ареопагита, и особенно у Григория Паламы отчетливо звучит мысль об именовании непостижимого Божества по его энергиям. Паламистский тезис «имя есть энергия» был развёрнут А.Ф. Лосевым в формулу «слово есть энергия сущности» [8, 34], и поэтому имена энергии соединены общей природой, проникают друг в друга, активно взаимодействуя. Материя-меон, не обладая энергийностью, но оказываясь средой для проявления в ней сущности, приобретает способность причинно-энергийного действия. Таким образом, в философии А.Ф. Лосева идея всеединства, оплодотворённая энергийной методологией, представлена в форме наиболее разработанной, логически обоснованной системы. Именно у него наиболее отчётливо проявляется зарождение новой фундаментальной парадигмы для русской мысли, идущей на смену прежней пантеистической парадигме.

Иерархизм, свойственный философии всеединства, находит своё энергийное выражение у П. Флоренского и С. Булгакова. Если С.Л. Франк говорит об иерархии уровней всеединства как выражении множественности в составе всепронизывающего единства, не обращая напрямую к термину «энергии», то у П. Флоренского и С. Булгакова энергетический аспект выражен более рельефно, будучи включённым в софиологический концепции.

Софиология одновременно являлась и своеобразной интерпретацией идеи всеединства, и преодолением недостатков этой разновидности классического идеализма. Софийный идеализм развивался в противоречивом единстве мистического и рационального подходов к миру и человеку, синтезе православного энергетизма и пантеизма всеединства. Софиологические искания связаны с попыткой раскрыть, с одной стороны, некий образ бытия Бога вне его сущности, а с другой – обрести основание, сближающее дух и материю, Бога и мир.

Современные исследователи разделились в своих мнениях по поводу обоснованности введения софиологической проблематики в философские концепции. С.С. Хоружий видит здесь лишь заключительный аккорд всё того же всеединства в его софиологическом проявлении, несмотря на усилия философов избежать пантеистических крайностей, но так и не сумевших по-настоящему войти в православный энергетизм. Увлечение же софиологией, свойственное для эклектичного Серебряного века, ушло, фактически, в прошлое [11, 142]. Л.А. Гоготишвили, напротив, усматривает в софиологии имплицитное содержание православного энергетизма [2, 893].

С.А. Нижников, пытаясь определить место софиологии в методологических традициях всеединства и энергетизма, задаётся вопросом: возможна ли вообще разработка такого варианта софиологии, который бы не противоречил принципу трансцендентизма? Исследователь предлагает воздержаться от однозначных ответов, исходя из неисчерпанности, незавершённости софиологии, содержащей противоречивые элементы как пантеизма, так и энергетизма. Софиология, с его точки зрения, явилась неким ответом на односторонности мировоззрения, основанного на трансцендентных началах. А проблемы, которые обнаружились в её недрах, можно рассматривать и как болезни роста. С точки зрения С.А. Нижникова, проблема софиологии по сей день остаётся открытой и требует для своего развития новых идей и мыслите-

лей. Однако это развитие может пойти как по пути возврата к традиционному всеединству, так и в направлении возврата утраченного сознания трансцендентности Абсолюта, и, возможно, именно П. Флоренский, С. Булгаков и А.Ф. Лосев указали продуктивный путь для интегрирования софиологии в православный энергетизм [7, 249-251].

Но каковы бы ни были оценки софиологии в рамках двух методологических традиций, их объединяет признание необходимости дальнейшего философского осмысления православного энергетизма, особенно в его исихастской трактовке, необходимости дать ответ на вопросы, поставленные, но не раскрытые Паламой: что же есть энергия как таковая? каково соотношение и взаимодействие энергий божественных и человеческих? Интерес современности к энергийной методологии создаёт предпосылки для возобновления русской религиозной философией работы, прерванной социально-политическими катаклизмами I половины XX века.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Гр. Паламы. – Париж, 1950. 450 с.
 2. Гогтишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма.// Лосев А.Ф. Миф-Число-Сущность. М., 1994. С. 1-20.
 3. Карсавин Л.П. Философия истории. Берлин, 1923. 325 с.
 4. Лосев А.Ф. Самое само.//Миф-Число-Сущность. М.: Мысль, 1994. 919 с.
 5. Лосев А.Ф. Философия имени. Из ранних произведений. М.: Изд-во Московского университета, 1990. 271 с.
 6. Лосский Н.О. Мир как органическое целое //Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. 432 с.
 7. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: Изд-во РУДН, 2001. – 356 с.
 8. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М.: МПУ, 1993. 244 с.
 9. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. Сочинения в 2-х тт. Т.1. М.: Мысль, 1990. 560 с.
 10. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева// Начала. № 1. 1994. М., 1994. С. 38-56.
 11. Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.
-

УДК 122/129

Голубева Н.А.

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

ДИССИММЕТРИЯ И ДИАЛЕКТИКА (ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

N. Golubeva

Russian State Distance-Learning Institute of Finance and Economics (the Kaluga branch)

DISSYMMETRY AND DIALECTICS (ONTOLOGICAL ASPECT)

Аннотация. В данной статье явление диссимметрии рассматривается с позиций материалистической диалектики. Обращая внимание на диалектическую сущность явления и подтверждая факт его универсальности, автор вводит понятия D (правое) и L (левое) в состав атрибутивных (онтологических) категорий. На основе этого автор впервые использует феномен диссимметрии в построении атрибутивной модели «материального объекта вообще». Данная модель, выражая онтологический статус явления диссимметрии, позволяет построить атрибутивную модель *диссимметрического*, или реального «объекта вообще», находящегося в состоянии развития и трактующегося как *диссимметрическая система*.

Ключевые слова: правое, левое, диссимметрия, диалектика, диалектико-логический алгоритм, диссимметрический «объект вообще».

Abstract. This article analyzes the phenomenon of dissymmetry from the perspective of materialist dialectics. Paying attention to the dialectical nature of dissymmetry and proving the fact of its universal character the author introduces the notions D (right) and L (left) into attributive (ontological) categories. It is for the first time when the phenomenon of dissymmetry is used for constructing an attributive model of "material object in general". This model expressing the ontological status of the phenomenon of dissymmetry allows of building up an attributive model of *dissymmetrical* or real "object in general" which is in the state of constant development and may be called a *dissymmetrical system*.

Key words: right, left, dissymmetry, dialectics, dialectical algorithm, dissymmetrical "object in general".

Наиболее плодотворные исследования в философии, связанные с проблемой диссимметрии, отражают соотношение последней с диалектикой. Об этом говорят, в частности, истоки проблемы, в согласии с которыми первичная её постановка носила диалектический характер, так как касалась феномена противоположностей, выраженных в категориях *правое* (D) и *левое* (L). Естествознание в лице Л. Пастера и П. Кюри также внесло свою «лепту» в понимание D и L как фундаментальных противоположностей, но если Л. Пастер и И. Кант понимали под *диссимметрическими объектами* лишь отдельно D- и отдельно L-объекты, то Кюри расширил эти представления, включив в число диссимметрических и DL-объекты. Более того, он утверждал, что «когда некоторые действия проявляют некоторую диссимметрию, то эта диссимметрия должна обнаруживаться и в причинах, их порождающих», и что «необходимо, чтобы некоторые элементы симметрии отсутствовали» [11, 102-101]: «Это и есть та диссимметрия, которая создаёт явление» [11, 102-101].

Соотнесение диссимметрии с развитием, осуществлённое Кюри, сильно повлияло на учение о *правом* и *левом*, особенно во второй половине XX в., когда возник интерес к процессам симметризации—диссимметризации. Так, согласно А.В. Шубникову и В.А. Копцику, «симметризация и диссимметризация – суть процессы взаимосвязанные и одновременно протека-

ющие на различных структурных подуровнях материальных целостных систем. Такова с точки зрения симметрии объективная диалектика развития структурных объектов» [27, 312]. Если рассматривать диссимметрию с позиций учения о развитии, появляется возможность уточнения присущего данному явлению отражения законов диалектики. Во-первых, закона единства и борьбы противоположностей – когда под «D» и «L» понимаются взаимозависимые характеристики системы, а их взаимодействие определяет статус системы как развивающейся (понятия D и L в случае трактовки взаимозависимых противоположных процессов в системе в этих терминах приобретают условный характер). Во-вторых – закона перехода количественных изменений в качественные – при сравнении минимальных и максимальных значений степеней диссимметризации системы. В-третьих – закона отрицания отрицания, отражающемся в различных отклонениях в процессах развития системы, характерными случаями которых могут быть явления неотения и атаксизма [2; 22]. Явление диссимметрии, таким образом, понимаемое как учение о D-, L- и DL-объектах, их «неконгруэнтноподобных» формах (в случае отдельно взятых D- и L-форм), но и понимаемое как учение о развитии систем (их симметризации – диссимметризации), обладает диалектическими принципами. Последние, выраженные отражением данным явлением основных законов диалектики, обнаруживают свойственную ему онтологическую функцию. Вполне очевидно также, что, так как с позиций учения о диссимметрии любой материальный и (или) пространственно-представимый объект является либо D, либо L, либо DL [23; 24], правизна – левизна может рассматриваться как неотъемлемый признак, «всеобщий момент», присущий материальным и идеальным объектам [5; 9; 13; 25; 26]. В свою очередь, «универсальные, всеобщие моменты, атрибуты, закономерности материи» являются предметом интереса онтологии, т. е. «с точки зрения материалистической диалектики «онтологический» ...

значит «объективно-универсальный»» [8, 17-18]. В этой связи логично представить феномен правизны-левизны (обладающий универсальностью) наделенным не только диалектическими принципами, но и имеющим непосредственное отношение к построению атрибутивной (онтологической) модели («мини-теории») «материального объекта вообще». Последний должен обладать диссимметрическими признаками и представлять собой диссимметрическую систему с универсальными характеристиками (правизной-левизной), а также отражать законы диалектики.

Как известно, «материальный объект вообще – это то общее, что есть в самых различных конкретных объектах действительности, будь то явление природы или социальное образование» [8, 30]. В каждом из случаев, к какой бы области не относился «материальный объект вообще», необходимо начинать с изучения фактов, способствующих выявлению *атрибутов* материального объекта. В качестве таких атрибутов могут выступать свойственные всем без исключения объектам признаки, разделённые на парные противоположности, например, количество и качество. Взятые все вместе атрибуты и представляют собой «материальный объект вообще». При создании атрибутивной модели материального объекта рассматриваются такие известные атрибуты, как: сущность, явление, качество, количество, необходимость, случайность, причина, следствие, движение, пространство, время и т. д. Правое и левое, возможно, также могут войти в состав атрибутивных (онтологических) категорий, так как являются универсальными характеристиками объективной реальности и существенность этих свойств (характеристик) трудно подвергнуть сомнению [14]. В пользу такого утверждения говорит, в частности, та роль эмпирического базиса, которую данный базис играет в процессе построения онтологической теории материального объекта. Ведь именно на эмпирических фактах, накопленных на протяжении всего времени изучения определённого феномена (опреде-

лённых универсальных свойств), присущего конкретным объектам, и строится теория «материального объекта вообще». При этом зафиксированные историческим опытом факты обобщаются на основе: а) выявления понятий, используемых в различных областях человеческого знания применительно к любому из объектов и согласующихся с исследуемым феноменом; б) анализа философских воззрений в истории философии, предлагающих «понятийные инварианты» применительно к изучаемому феномену; в) исследования результатов научных экспериментов относительно изучаемого феномена и возможности «экстраполяции» этого феномена (этих свойств) на все материальные объекты [8, 54]. В случае с диссимметрией вышеуказанные три пункта могут выглядеть следующим образом.

1. Понятия, используемые в различных областях человеческого знания применительно к любому из объектов и согласующиеся с феноменом правизны-левизны, это: система, элемент, структура, отношение, обращение. Из понятий, также применимых к различным объектам и согласующихся с феноменом правизны-левизны, но еще недостаточно проникших в научное сознание, можно выделить: дисфактор, диссизомер, *дисполиморфизм* [3; 4; 23; 24]. В свою очередь, анализ логики понятия «диссимметрия» [6] показывает, что последнее наравне с понятием «симметрия» является общенаучным и представляет интерес с точки зрения «перехода» в число философских категорий (термин «симметрия» может рассматриваться как философская категория [10; 16; 17; 18; 19; 20; 21]).

2. «Понятийные инварианты» применительно к феномену правизны-левизны согласуются со следующими философскими воззрениями: 1) правое и левое как понятия присущи философии Пифагора и пифагорейцев, а также философии И. Канта (для обеих философских систем данные понятия играют существенную роль); 2) в качестве «понятийных инвариантов» правого и левого можно также трактовать кантовские «неконгруэнтноподобные» объекты, «обра-

щенные» объекты Г. Лейбница и С. Кларка, И. Ньютона, пифагоровскую и неоплатоническую «диаду», «отражающие, как зеркала» универсум, «монады» Лейбница [7].

3. Исследование результатов научных экспериментов относительно феномена правизны-левизны и возможности «экстраполяции» этого феномена на все материальные объекты обнаруживают, что правизна-левизна является неотъемлемым свойством всех материальных и пространственно представимых объектов. В качестве серьезных результатов, предложенных в подтверждение этого вывода, берутся во внимание разработанные Ю.А. Урманцевым: 1) новое обобщающее определение диссимметрических объектов; 2) теория дисфакторов; 3) определение диссизомерии; 4) определение *дисполиморфизма* [23; 24].

Таким образом, из фактов, зафиксированных историческим опытом как в естествознании, так и в философии, действительно вытекает исключение частного характера феномена правизны-левизны и признание за ним универсальности, присущей материальным и идеальным объектам.

Построение «материального объекта вообще», в свою очередь, подчиняется диалектической логике, которая может трактоваться как с точки зрения онтологии, так и с точки зрения гносеологии. Оба подхода к диалектической логике правомерны, так как «всеобщие категории и законы диалектики, обладая онтологическим содержанием, выполняют при этом гносеологические, методологические функции и необходимо используются логикой и теорией познания» [8, 20]. В общем же, диалектическая логика, как «особая «картина мира», может выступать в качестве «теории особого рода операций», вычлняющей и изучающей «схемы умственных действий, интегрированных в *парные* (курсив наш. – Н.Г.) (рефлексивные) категории...» [15, 242]. Обусловлено это тем, что диалектическая логика оперирует теми интеллектуальными процедурами, которые направлены на «проникновение «внутрь»» и «выход «наружу»» (внутреннее – внешнее, сущность – явление)», а также на то, что способно «определить силу воздей-

ствия одного на другое (причина – следствие, необходимое – случайное)» [15, 242]. Как помним, построение атрибутивной модели «материального объекта вообще», или его содержательной философской теории, как раз и сводится к вычленению *указанных парных категорий*, являющихся признаками всех без исключения объектов (т. е., в нашей ситуации, D- и L-объектов). С точки зрения материалистической диалектики, анализ и синтез объекта и его атрибутов также должен происходить не по принципу случайности, а в согласии с «раздвоением единого и познанием противоречивых частей его» [12, 316]. Это «раздвоение» должно представлять собой разделение на «противоположные моменты, и притом такие, которые противоречат друг другу и поэтому исключают всякое обособленное (существующее наряду с ними) третье» [1, 29].

Определённая «жесткость» заданных правил при построении атрибутивной модели диктует определённую схему её построения. В качестве одного из приемлемых вариантов такой схемы может выступать «диалектико-логический алгоритм» [Д.В. Пивоваров, 1993], задающий для каждой парной категории «свое место» и в то же время достаточно раскрывающий суть содержательной философской теории «материального объекта вообще». При этом атрибутивная модель, построенная в согласии с диалектико-логическим алгоритмом, может выглядеть как: а) «дополняющая» связь противоположностей и б) «конкретизирующая» эту связь. В обоих (нижеприведённых) случаях (рис. 4, 5) модель будет выступать в роли модели объекта как целого и как характеристика «любого объекта вообще» – материального или идеального, рассмотренного с позиций явления диссимметрии и, в соответствии с этим, в терминах «правого» и «левого». Диалектико-логический алгоритм опирается в данном случае на так называемые «эннеады» как «относительно законченные формы» этого алгоритма и является геометрической моделью «любого объекта вообще», отражающей его универсальные атрибутивные стороны [15].

Общая схема эннеады, данная Д.В. Пиво-

варовым, отражает объект, разделённый на противоположные предикаты, вытекающие один из другого и предполагающая некий центр М, означающий центральную категорию – меру (не имеющую парной категории (своей противоположности)), а потому выступающий в роли «синтеза сближаемых пар», как «их «целое». Процесс построения диалектико-логического алгоритма имеет постепенный характер и состоит из трёх шагов, где первому шагу соответствует негативное определение противоположностей, основанное на их различии – А не есть не-А, затем – позитивное определение, основанное на их тождестве (с учётом их различий, согласно диалектической логике). Найденное тождество будет выступать в роли М, т. е. меры, где А есть не-А. Второй шаг повторяет первый, но характеризуется привлечением ещё одной пары категорий – В и не-В, с которой проделываются те же действия, что и с А и с не-А. Итоговой процедурой второго шага является опять же нахождение меры тождества, но уже не отдельно В и не-В, а обеих пар противоположностей – А и не-А, В и не-В. Третий шаг завершает построение содержательной философской теории привлечением следующих двух пар категорий – С и не-С, Д и не-Д, мера М при этом остаётся на месте, приобретая более развёрнутую характеристику. Общая схема диалектико-логического алгоритма, выраженного через эннеаду, выглядит следующим образом (рис. 1):

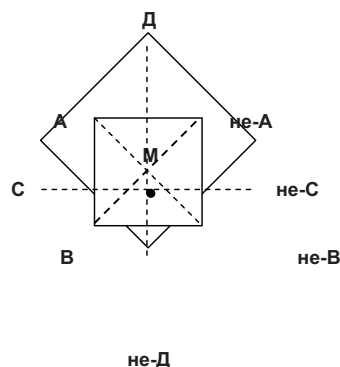


Рис. 1. Общая схема эннеады по Д.В. Пивоварову.

Для того чтобы диалектико-логический алгоритм отражал «материальный объект

вообще», без учёта его правизны-левизны, а также показывал связь противоположных категорий, необходимо вместо абстрактных обозначений (А и не-А, В и не-В и т. д.) поставить диалектические категории: явление – сущность, тождество – различие и т. д. Представляющие собой вершины начального квадрата, данные категории объединяются допускаемой мерой их тождества, остающейся на месте и в случае привлечения дополнительных четырёх категорий, находящихся в вершинах описывающего квадрат ромба. Но если в первом случае в роли меры М выступает понятие «идеал», то во втором случае мера М – «противоречие». При этом мера «идеал» характеризуется как «существенное явление, представляющее собой тождество различных внутри единого целого», а мера «противоречие» – как «существенное различие явлений в рамках их (субстратного) тождества» (Гегель), цит. по: [15, 243]. Ниже мы приводим две эннеады, которые можно построить согласно логике Пивоварова (рис. 2, 3):



Рис. 2. Диалектико-логический алгоритм, выраженный посредством эннеады и соответствующий содержательной философской теории объекта с мерой «идеал».

Необходимо отметить, что данный диалектико-логический алгоритм является универсальным в смысле его возможностей «диалектико-логического анализа объекта», в связи с чем, по мнению Д.В. Пивоварова, парными противоположностями могут выступать *любые* противоположности гносеологического, методологического, общеполитического и т. д. характера.



Рис. 3. Диалектико-логический алгоритм, выраженный посредством эннеады и соответствующий содержательной философской теории объекта с мерой «противоречие».

Исходя из этого, содержательная философская теория объекта или атрибутивная модель «материального объекта вообще», с учётом правизны-левизны и построенная по принципу диалектико-логического алгоритма посредством эннеады Пивоварова, приобретает следующий вид (рис. 4):

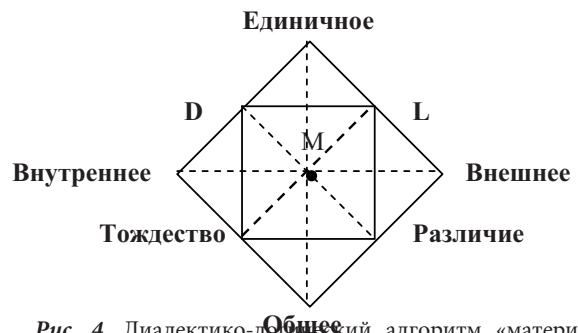


Рис. 4. Диалектико-логический алгоритм «материального объекта вообще», отражающий онтологический аспект явления диссимметрии и выраженный посредством эннеады с учётом универсальных характеристик правизны и левизны.

Данная модель отражает связь противоположностей, посредством которых производится анализ объекта, никак не определяя при этом сами противоположности; мы также никак в данном случае не определяем меру, обозначая её здесь лишь буквой «М»

(мерой в данном случае может служить как понятие «идеал», так и понятие «противоречие»).

Эннеадой, конкретизирующей связь противоположностей (а не дополняющей, как в предыдущем случае), выступает следующий диалектико-логический алгоритм (рис. 5). Его особенность сводится также к тому, что он представляет собой содержательную философскую теорию (или атрибутивную модель) *диссимметрического* «объекта вообще», не ограниченного материальной природой, а учитывающую и возможную идеальную природу диссимметрического объекта, проявляющуюся в случае принадлежности объекта к идеальной сфере – социальной, культурной и т. д. Построение атрибутивной модели диссимметрического «объекта вообще» позволяет обнаружить не только взаимосвязь противоположных универсальных категорий, но и выявить ее конкретное содержание. Более того, приводимая ниже атрибутивная модель конкретизирует итоговый вывод Ю.А. Урманцева, согласно которому «любая теория о правом и левом автоматически становится теорией всех материальных объектов, хотя и в терминах «правого» и «левого»» [23, 180]. Исходящая из предпосылок диалектической логики, данная модель рассматривает диссимметрический объект как развивающийся, с точки зрения теории познания – как отражение в мышлении развития объективного мира.

Дефиниции, возникающие при конкретизации связи указанных в эннеаде противоположностей, могут быть следующими:

а) диссимметрический объект – это движущаяся материя или материя в движении (нарушающем симметрию) и существующий в пространстве и во времени;

б) диссимметрический объект может быть D, L, или DL (в последнем случае он может пониматься как симметрический, так как при отражении в зеркале переходит сам в себя, хотя процессы, происходящие в нем, могут быть (и, в общем-то, есть) диссимметрическими), а также материальным или идеальным;

в) диссимметрический объект есть выражение единства пространства, времени, материи и движения;

г) диссимметрический объект обладает своим пространством и временем;

д) материя существует в D, L, или в DL форме;

е) материальные процессы могут быть D, L или DL;

ж) идеальные процессы могут быть D, L или DL;

з) движение может отражать материальные и (или) идеальные процессы в D-, L-, или DL-объектах.

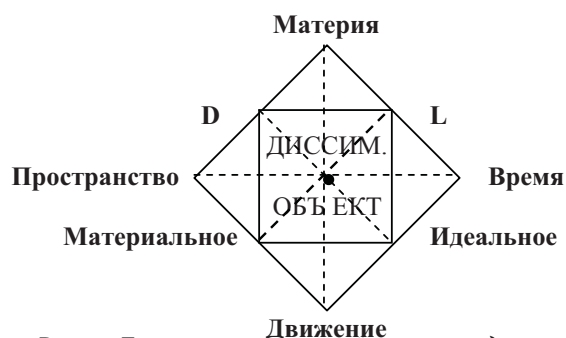


Рис. 5. Диалектико-логический алгоритм диссимметрического «объекта вообще», построенный на основе эннеады Д.В. Пивоварова.

Таким образом, атрибутивная модель «материального объекта вообще», с позиций учения о диссимметрии, согласно которому в природе нет объектов, кроме как D, L и DL, превращается в атрибутивную модель *диссимметрического* «объекта вообще», отражающего универсальные характеристики, присущие всем материальным и пространственно-представимым объектам. Выводом по отношению к вышеизложенному может служить следующее заключение: данный диалектико-логический алгоритм представляет собой содержательную онтологическую «мини-теорию», раскрывающую суть материального и (или) идеального, а в общем – *реального* «объекта вообще», находящегося в состоянии развития (где противоположно направленные и взаимозависимые процессы

(характеристики) также могут быть выражены в терминах «правое» и «левое») и являющегося в связи с этим *диссимметрическим*. Реальный объект, следовательно, предстаёт как *диссимметрическая система*, а термин «диссимметрическая система» – как концепт, выражающий идею организационной нестабильности объекта. Эта нестабильность проявляется на его различных структурных уровнях в процессах самоорганизации и отражает принцип всеобщности развития или глобального эволюционизма, являющегося, в свою очередь, конкретизацией принципов диалектики. Для философского же заключения о наличии диссимметрической (развивающейся) системы достаточно отметить ее непрерывное симметрическое изменение (на разных структурных уровнях), т. е. *диссимметрическое состояние*. Последнее неизбежно приводит ко второму (по значимости) закону диалектики – переходу количественных изменений в качественные. Развитие может приостановиться, если противоположные векторы информационно-энергетической (диссимметрической) напряжённости уравняют друг друга. Но этого, как правило, не происходит, так как вступает в силу третий закон диалектики – отрицание отрицания, и развитие продолжается практически до бесконечности. Благодаря этому в каждый момент времени установленный факт состояния диссимметрической системы, а равно и значения её любых физических характеристик, представляет собой относительную истину как один из этапов познания системы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бранский В.П. Философское значение «проблемы наглядности» в современной физике. Л.: Изд-во ЛГУ, 1962. 192 с.
2. Голубева Н.А. Диалектические принципы явления диссимметрии // Материалы Всероссийской научно-технической конференции. Т.3. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2007. С.160-164.
3. Голубева Н.А. Диссизомеризм тотальной симуляции // Материалы Всероссийской научно-технической конференции. Т. 4. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2009. С. 156-161.
4. Голубева Н.А. Постмодернизм: диссимметрия пространства и времени // Казанская наука. № 9. Вып. 1. 2010 г. Казань: Казанский издательский дом, 2010. С. 564-569.
5. Голубева Н.А. Структурализм: структура как диссистема // Материалы Всероссийской научно-технической конференции. Т.4. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2009. С. 167-172.
6. Голубева Н.А. Феномен диссимметрии: к вопросу о логике понятия // Известия Волгоградского педагогического университета («Социально-экономические науки и искусство»). № 8 (32). 2008 г. С. 12-17.
7. Голубева Н.А. Философские аспекты диссимметрического развития реальных объектов: Монография. Калуга: Эйдос, 2007. 266 с.
8. Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики / Под ред. В.В. Ильина, Д.А. Гущина. Л.: Изд. Ленинградского университета, 1985. 302 с.
9. Кизель В.А. Физические причины диссимметрии живых систем. М.: Наука, 1985. 120 с.
10. Короткова Г.П. Принципы целостности. Л.: Изд-во ЛГУ, 1968. 162 с.
11. Кюри П. О симметрии в физических явлениях / Кюри П. Избранные труды. М. – Л.: Наука, 1966. С. 95-113.
12. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 29. Философские тетради. М.: Издательство Политической литературы, 1973. 783 с.
13. Морозов Л.Л. Поможет ли физика понять, как возникла жизнь? // Природа. 1984. № 12. С. 35-48.
14. О принципах построения атрибутивной модели материального объекта в диалектической концепции объективной реальности // Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики / Под ред. В.В. Ильина, Д.А. Гущина. Л.: Изд. Ленинградского университета, 1985. С. 34-37.
15. Пивоваров Д.В. Диалектико-логический алгоритм // Современный философский словарь / Под общ. ред. д.ф.н. профессора В.Е. Кемерова. Лондон: Франкфурт-на-Майне; Париж: ПАН-ПРИНТ, 1998. С. 242-244.
16. Позднева С.П. Категория симметрии в системе общенаучных понятий // Анализ системы научного знания. Изд-во Саратовского университета, 1976. С. 101-106.
17. Принцип симметрии: Историко-методологические проблемы / Отв. ред. Кедров Б.М., Овчинников Н.Ф. М.: Наука, 1978. 400 с.
18. Свечников Г.А. Причинность и связь состояний в физике. М.: Наука, 1971. 304 с.
19. Свидерский В.И. О диалектике элементов и структуры. М.: Соцэкгиз, 1962. 276 с.

20. Свидерский В.И., Зобов Р.А. Новые философские аспекты элементарно-структурных отношений. Л.: Изд-во ЛГУ, 1970. 128 с.
 21. Таммару Ю.В. К вопросу о философском содержании понятия симметрии // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1965. С. 65-71.
 22. Толстомятенко А.И. Формообразование и репродуктивная способность лесных древесных пород в связи с их структурной диссимметрической организацией: Автореферат дисс. ... докт. биол. наук (03.00.05). Москва, МСХА им. К.А. Тимирязева, 1999. 33 с.
 23. Урманцев Ю.А. О природе правого и левого (основы теории дисфакторов) // 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. Фесенко О.П. Диссимметрия фразеосферы дружеского эпистолярного дискурса пушкинской поры // Вестник Томского государственного университета. 2009, № 323. С. 52-56.
 26. Шатин Ю.В. Языковая диссимметрия и Винни-Пух // Дискурс. № 3-4, 1997. Новосибирск. С. 21-27.
 27. Шубников А.В., Копчик В.А. Симметрия в науке и искусстве. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Наука, 1972. 339 с.
-

УДК 165.18

Дороднов Е.А.

*Московский государственный областной
социально-гуманитарный институт*

МАТЕМАТИЧЕСКОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ КАК СРЕДСТВО МАТЕМАТИЗАЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

E. Dorodnov

Moscow Region State Institute of Humanities and Social Studies

MATHEMATICAL MODELING AS A MEANS OF MATHEMATIZATION OF HISTORICAL KNOWLEDGE

Аннотация. Статья посвящена относительно новому разделу историко-эпистемологической познавательной структуры, связанному с проблемами математизации исторического знания, роли в этом процессе метода математического моделирования. Рассмотрены принципы, этапы и эффективность применения различных типов математических моделей в современных исторических исследованиях. Актуальность заявленной проблематики связана с попыткой преодоления кризиса познания в исторической науке и распространением новых взглядов на принцип историзма. Автором проделана работа по выявлению значимости формализации и математизации исторической науки.

Ключевые слова: математизация, формализация, принцип историзма, теоретизация, математическое моделирование, модель, междисциплинарность, познание, изоморфизм, идеализация, дедукция, аналогия, историческая динамика.

Abstract. The article is devoted to a relatively new section of the historical and epistemological cognitive structures associated with the problems of mathematization of historical knowledge, their role in this process, the method of mathematical modeling, consideration of principles, stages and the efficiency and types of mathematical models in modern historical studies. The topicality of the given problems is associated with the development of the crisis of knowledge in historical sciences and the need of new views on the principle of historicism. The author of the work attempts to identify the need for formalization and mathematization in historical science.

Key words: mathematization, formalization, the principle of historicism, theorizing, mathematical modeling, model interdisciplinary, cognition, isomorphism idealization, deduction, analogy, historical dynamics.

В историческом познании, как и в развитии научного познания в целом, осуществляется движение от методов наблюдения, измерения описания, анализа и синтеза к методам более высокого порядка: абстракции, идеализации, формализации и моделирования. Данные тенденции и стремление исторической науки к достижению максимально истинного знания о прошлом, помимо всего прочего, в значительной степени связаны с относительно новым разделом исторической эпистемологии, занимающимся вопросами использования математических методов в историческом познании.

Исследователи признают, что история состоялась и фактически исчерпала свой потенциал, как «описательная» наука [27, 219]. Физика и другие естественные науки в начале XX в. уже совершили переход от «описательной» к теоретической, «объяснительной» науке, как и многие другие общественные и гуманитарные дисциплины (философия, экономика, социология, антропология, лингвистика и др.), используя универсальный язык математики. Данный процесс в теории познания определяется как «математизация научного знания». Важно

отметить, что математизация понимается в двух значениях, как приём и как метод научного познания. Первое – это совокупность математических операций, позволяющих получить свойства объекта, субъекта, явления или процесса на математическом языке. Второе предполагает применение математического аппарата для анализа действительности и подготовки выводов о свойствах, закономерностях и связях объектов, систем, процессов в виде формализованных описаний. В связи с этим важнейшим способом математизации научного знания служит математическое моделирование. «Большинство научных дисциплин по существу являются упорядоченным множеством математических моделей, построение которых сопровождается обоснованием корректности отображения ими свойств исследуемых явлений и процессов» [5, 11]. И, по сути, все естественные и общественные науки, применяющие математический аппарат, в основном пользуются именно математическим моделированием. Таким образом, в рамках данной статьи нас интересует второе значение понятия *математизации*.

Учитывая специфический характер исторической науки, отличающий её от других общественных наук, возникает вопрос: *справедливо ли рассматривать математическое моделирование как средство математизации истории?* Для ответа на данный вопрос представляется необходимым подробно рассмотреть типологию и опыт применения историко-математических моделей, очертить некоторые границы этого метода в историческом познании. Понять, достаточно ли они широки, чтобы определить математическое моделирование средством математизации исторического познания.

Говоря о значимости и актуальности заявленной проблематики, прежде всего, необходимо обратиться к более общим аспектам, связанным с познанием явлений и процессов прошлого в их развитии и связи с порождающими их условиями, т. е. с принципом историзма. И в настоящее время, и в самом начале формирования этих проблем существовала

критика принципиальной возможности данного подхода. К примеру, апологетами данной критики являлись такие философско-исторические концепции, как «крочеанство» (Б. Кроче), «философия жизни» (В. Дильтей), «экзистенциализм» (К. Ясперс), прагматизм, неогегельянство, а также теории последователей этих концепций в сфере конкретных наук, так называемой «исторической школы» в политической экономии, «позитивной школы» в истории и др.

Наиболее последовательными в критике принципа историзма были представители фрейбургской школы неокантианства. В. Виндельбанд – ведущий деятель этого философского направления, говоря об эпистемологическом статусе истории и естественных наук, считал, что «одни из них есть науки о законах, другие – науки о событиях» [12, 319-320], одни из них – «номотетические» (устанавливающие законы), другие – «идеографические» (описывающие особенное). «Первые учат, что всегда имеет место, последние – тому, что однажды было» [12, 324]. По его мнению, общественные науки, в том числе и история, призваны выполнять лишь две функции: описывать происходившие в прошлом явления и давать им оценку с точки зрения этических и культурных ценностей.

Скептических взглядов на рациональность исторического процесса придерживался также один из влиятельнейших философов XX в. К. Поппер. Он отрицал существование объективных законов исторического процесса и возможность социального прогнозирования: «... вера в историческую необходимость является явным предрассудком, и невозможно предсказать ход человеческой истории... научными методами». По его мнению, «историцизм – это бедный метод, который не приносит результатов» [28, 49].

Установка на принципиальный отказ, нежелание искать и изучать эволюционные процессы в исторической действительности представляется нам неперспективной, создающей фундамент для нивелирования закономерностей исторического развития и дискредитирующей историческое познание.

В целом точка зрения сторонников данного подхода примерно схожа – «история не имеет объективных законов, кроме тех, которые придумывают пишущие» [14, 25]. Однако нам представляется, что вектор развития исторической науки должен быть направлен именно в сторону выявления подобных законов. Поскольку без стремления к этому успех исторического исследования возможно определить только литературным талантом автора, его учёным авторитетом или соответствием выводов идеологическим установкам, доминирующим на данный момент в обществе. К тому же развитие фундаментального знания требует теоретизации, которая невозможна без определённых законов.

Понимание необходимости этого высказывалось в рамках материалистического взгляда на развитие исторического процесса. Выражая сущность марксистского понимания принципа историзма, В.И. Ленин писал: «...Не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь» [25, 67]. К. Маркс на основе материалистического понимания истории сформулировал принцип историзма, согласно которому любое явление следует рассматривать с учётом его генезиса, и не просто из движения объективного мира или его изменчивости во времени, а именно из его развития. Введение понятия *общественно-экономической формации* впервые позволило рассмотреть эволюцию общества как естественно-исторический процесс. А основным средством выявления внутренней сущности исторического процесса признавалось его представление в чистой, логической форме, т. е. в такой, в какой он может существовать лишь в теоретическом сознании. Как указывал Ф. Энгельс, логическое есть «не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме...» [26, 497]. Высшим же выражением абстрактного в научном познании, как из-

вестно, является математизация. Подчёркивая значимость процесса математизации, П. Лафарг приводит слова К. Маркса: «Наука только тогда достигает совершенства, когда ей удаётся пользоваться математикой» [23, 66]. Таким образом, был обозначен курс на развитие формализации и математизации исторического знания.

Роль количественного, а следовательно – и необходимости математического – подхода в понимании истории подчёркивали многие исследователи. К ним можно отнести Ф. Броделя, создателя «количественной истории позднего средневековья». В работе «Структуры повседневности» он задался, казалось бы, простыми вопросами о людях: сколько их было, что они ели, куда ходили и т. д. И количественные ответы на них позволили взглянуть на историю в свете объективной причинности. Ф. Бродель призывал искать теоретические принципы сближения различных наук для решения сложных проблем. По его мнению, «...такими ориентирами являются математизация, анализ отношения социальных феноменов к географическому пространству и долговременная историческая перспектива» [10, 142]. Особого внимания заслуживают представители «новой» экономической истории – направления, оформившегося как «клиометрика». В этом отношении следует упомянуть нобелевского лауреата 1971 г. по экономике С. Кузнецца, уделявшего пристальное внимание проблемам экономического роста на столетнем масштабе и применению точных математических и статистических методов. Это направление является основой исследования нобелевских лауреатов 1993 г. Р. Фогеля и Д. Норта, получивших эту награду за цикл работ по истории американского рабства [40; 41] и ставших, по сути, основателями «клиометрии».

В отечественной историографии методологическим проблемам применения математических методов и моделей в исторических исследованиях посвящено большое количество работ. Данный круг проблем относится к сфере интересов И.Д. Ковальченко [16; 17; 15; 18], Л.И. Бородкина [6; 4;

3], Н.Б. Селунской [34; 32; 33], К.В. Хвостовой [36; 38] и др.

Таким образом, идеи математизации являются результатом многолетней работы большого круга серьёзных исследователей. Результаты их работы позволяют предположить, что «историческая наука, дающая описание социальных событий во всей их специфике и индивидуальности, духовной неповторимости, вместе с тем опирается на закономерности развития, прежде всего экономические» [21, 15]. Это не случайно, поскольку история, интегрируя в себя социальные и экономические знания, стремится вместе с ними к теоретизации. В качестве важного условия данного процесса выделяют «развитие специализированного языка, который открывает возможность конструирования и оперирования идеализированными моделями. Построение такого языка преимущественно связано с применением категориального аппарата соответствующей научной дисциплины, а также формально-знаковых средств математики и логики» [21, 58].

Существенный вклад в интеграцию категориального аппарата исторической науки и формально-знаковых средств математики принадлежит Л.И. Бородкину. Исходя из опыта математизации научного знания, он выделяет три этапа (формы) процесса математизации. «Первый этап состоит в «численном выражении изучаемой реальности для выявления количественной меры и границ соответствующих качеств» [17, 316], с этой целью проводится математико-статистическая обработка эмпирических данных, предлагается количественная формулировка качественно установленных фактов и обобщений. Второй этап заключается в разработке математических моделей явлений и процессов в рассматриваемой области (отражает основную форму математизации научного познания). Третий этап – использование математического аппарата для построения и анализа конкретных научных теорий (объединение частных построений в фундаментальную теоретическую схему, переход от модели к теории), т.е. формализация основных итогов самого научного знания» [1, 42].

На наш взгляд, второй этап (по классификации Л.И. Бородкина) является связующим звеном для двух остальных и определяет развитие математизации исторического знания. Сбор данных и их численное выражение всё-таки оставляет историческую науку на феноменологическом уровне, хотя и привносит в неё принципиальные изменения. А основой для переосмысления существующих теорий и создания новых концепций как раз является математическое моделирование, именно оно даёт пищу для теоретической истории. Л.И. Бородкин справедливо говорит об этом методе как об основной форме математизации научного познания. Математическое моделирование выступает в качестве структуры, объединяющей различные математические методы и соответствующие им разделы математики. Значимость этого процесса обусловлена тем, что проблемы исторического познания носят комплексный, системный характер; к тому же на разных этапах исторического исследования требуются различные математические методы и модели. Если математика – это абстрактный, универсальный язык науки, то математическое моделирование – это универсальное средство получения при помощи данного языка нового знания. Главное преимущество данного метода состоит в замене исходного объекта соответствующей математической моделью и в дальнейшем её изучении (экспериментированию на ЭВМ) с помощью вычислительно-логических алгоритмов, с целью углублённого анализа свойств, функций и развития объекта моделирования. Это становится возможным по двум причинам. Во-первых, анализ теоретически допустимых параметров модели даёт информацию о диапазоне возможных состояний рассматриваемых явлений и процессов. Во-вторых, математическая обработка системы количественных показателей, характеризующих конкретное состояние этих явлений и процессов, позволяет получить новую, явно не выраженную в исходных данных информацию о них. Сущностно-содержательный анализ и той, и другой ин-

формации значительно углубляет изучение объектов моделирования. Подобный подход чрезвычайно важен, учитывая особенности объекта познания в исторической науке. Для того чтобы понять, каким образом математическое моделирование выполняет данные функции и выступает в качестве средства математизации исторического знания, необходимо хотя бы кратко затронуть проблему определения в современной науке понятия *математической модели*.

Математические модели являются основным типом знаковых моделей. Согласно общепринятому определению, это система математических отношений, описывающих изучаемый процесс или явление. По сути, такая модель является множеством символических объектов и отношений между ними. Как отмечает Г.И. Рузавин, «в конкретных приложениях математики чаще всего имеют дело с анализом величин и взаимосвязей между ними. Эти взаимосвязи описываются с помощью уравнений и систем уравнений» [29, 48]. В силу чего математическая модель обычно рассматривается как система уравнений, в которой конкретные величины заменяются математическими понятиями, константами и переменными, функциями. «Как правило, для этого применяются дифференциальные, интегральные и алгебраические уравнения. Получившаяся система уравнений вместе с известными данными, необходимыми для ее решения, называется математической моделью» [31, 27]. Однако развитие новейших разделов математики, связанных с анализом нечисловых структур, опыт их использования в социально-гуманитарных исследованиях показали, что рамки представлений о языке математических моделей должны быть раздвинуты, и тогда математическую модель можно определить как любую математическую структуру [30, 50]. Расширение границ математического моделирования позволяет выделить данный метод на фоне общей математизации исторического знания и задаться вопросом об его определяющей роли в данном процессе. Выяснить это представляется затруднитель-

ным без обращения к типологии и опыту применения историко-математических моделей.

В.В. Косолапов выделяет следующие основные разновидности исторических математических моделей: «модель как имитация определенным способом некоторых исторических событий при помощи электронно-вычислительной техники на основании предварительно составленных программ – «моделей»: ...модель как результат исторического исследования при помощи использования математических методов и способов построения исторической гипотезы..., модель как способ уточнения и развития ранее построенных исторических гипотез без использования математических методов» [22, 363-364]. Также В.В. Косолапов не исключает использование всех значений понятия «историческая модель». В зависимости от особенностей функционирования связей в исторической науке он выделяет «историко-математические и историко-статистические» модели [22, 365].

К.В. Хвостова, особое внимание уделяет проблеме частичной формализации теоретических концепций и их математическому моделированию. Частичная формализация означает запись постулатов и выводов теоретической концепции с помощью математических (обычно дифференциальных) уравнений. Решение этих уравнений позволяет, по её мнению, получить коэффициент, посредством которого можно измерить степень интенсивности или уровень развития изучаемых отношений. По наблюдению К.В. Хвостовой, «сложность формализации теоретических построений заключается не в осуществлении математического моделирования..., а в разработке постулатов и выводов предметной теории на качественном уровне её рассмотрения, точнее, в нахождении того уровня «аксиомы», которое можно записать с помощью дифференциального уравнения» [37, 78].

К.В. Хвостова считает, что в истории следует различать два типа математических моделей: «фактические и нефактические».

Первые отражают наиболее характерные черты реальной действительности, реконструированной на основе сохранившихся источников. В сущности, эти модели представляют собой математические уравнения, изоморфно отражающие существенные стороны явления. «Нефактическая модель имеет не конкретно-историческую, а социологическую интерпретацию..., она отражает некоторый предел, к которому стремятся реальные отношения и которого они не достигают. Использование такой математической модели позволяет определить, в какой мере конкретно историческое развитие отличается от предельного состояния соответствующих отношений, явлений, процессов» [20, 56]. Модель, имеющая социологическое, обобщающее содержание, представляет собой «нефактическую ситуацию», отражающую усреднённую действительность, её наиболее типичные черты, лишённые случайных проявлений.

Значительный вклад в определение методологии математического моделирования исторических процессов принадлежит И.Д. Ковальченко. Исходя из принципа познавательной цели моделирования, И.Д. Ковальченко выделяет два типа математических моделей в историческом исследовании: «отражательно-измерительные и имитационно-прогностические» [17, 365-366; 18]. Сфера первых – распространение и анализ реального и в объекте исторического познания, и в самом историческом знании, вторых – изображение возможного или допустимого в изучаемом объекте. Завершающей стадией применения математических методов в историческом исследовании является содержательно-историческая интерпретация результатов математической обработки и анализа количественных данных и обобщение полученных выводов. Типология, предложенная И.Д. Ковальченко, на наш взгляд, более широко охватывает область применения математических моделей в исторических исследованиях; типы моделей, предложенные В.В. Косолаповым и К.В. Хвостовой, могут быть приняты как её элементы.

Отражательно-измерительные модели различных явлений и процессов отвечают одной из ведущих задач истории – раскрытие сущности и особенностей реального хода исторического развития. Этот тип моделирования основан на выявлении и анализе статистических взаимосвязей в системе показателей, характеризующих изучаемый объект. Здесь речь идёт о проверке сущностно-содержательной модели с помощью методов математической статистики. Роль математики, таким образом, сводится к статистической обработке эмпирического материала. Модели данного типа, как правило, используются для верификации гипотез. Их главный познавательный эффект состоит в том, что они позволяют установить количественную меру соответствующих качественных свойств и состояний объектов моделирования.

Примерами такого подхода являются работы И.Д. Ковальченко по социально-экономическому строю крестьянского хозяйства Европейской России в «эпоху капитализма» [19, 224], корреляционная модель капиталистической и отработочной систем в помещичьем хозяйстве России конца XIX в., принадлежащая Н.Б. Селунской, и др.

В современной классификации данные модели относятся к классу статистических историко-математических моделей [6, 8]. В этом отношении особого внимания заслуживает подход, предложенный известными американскими специалистами по моделированию исторических и социальных процессов – Дж. Р. Холлингсвортом и Р. Ханнеманом [42; 43]. Авторы, выделяя «статистические» математические модели, подразумевают класс моделей, которые описывают различные линейные и квазилинейные процессы. Как правило, в данном типе моделей используются методы математической статистики: регрессионные модели и модели факторного анализа. Основная цель статистических моделей – выявление и отбор факторов, влияющих на результат. Критерием верификации является процент отклонений выходных характеристик относительно предыдущих результатов.

Параметры модели выводятся статметодами, непосредственно из исходных данных. Статистический подход даёт обоснованные оценки, однако нет гарантии, что значения выбранных параметров являются оптимальными. Отсюда высокие требования к данным. Статистические математические модели имеют малое число уравнений, большое число переменных, более сложные связи между ними и, как следствие, серьёзные затруднения при исследовании обратных связей.

Предположения для построения модели могут быть очень сложными для выполнения и проверки. Данный тип моделей предполагает ограниченные формы динамических связей. Модели имеют индуктивный характер, дедукции из них достаточно тривиальны. Однако имеются тенденции к построению сложных измерительных теорий, предполагающих статистические (недетерминированные) связи. Необходимым условием является достаточное большое число проверок модели (для уменьшения степени погрешности), только так возможно понять её статистическую устойчивость.

Обратимся к имитационно-прогностическим моделям. Они представляют собой сочетание формализованных, неформализованных и технических средств исследования. Данные модели прежде всего используются для изучения социально-экономических процессов. Их применение не ограничивается обработкой данных источника. Целью таких моделей может быть анализ альтернатив исторического развития, теоретическое исследование возможного поведения изучаемого явления (или класса явлений) по построенной математической модели, реконструкция отсутствующих данных о динамике изучаемого процесса на некотором интервале времени.

В соответствии с этим И.Д. Ковальченко отмечает три типа задач, которые пытаются решить на основе этого типа моделей. Первый – моделирование альтернатив. В рамках данной задачи предполагается установка предположения о возможности альтерна-

тивного развития исторических событий в соответствии с исходными данными, что позволяет выделить определяющие факторы исторического процесса.

Второй тип задач заключается в построении моделей контрфактических исторических ситуаций, конструируемых историком для использования их в качестве эталона оценки реальной исторической действительности. В данном случае альтернативная модель должна давать возможность для имитационных экспериментов, т. е. обладать способностью воспроизводить объективно возможные, но реально не существовавшие и потому контрфактические состояния объекта моделирования и давать информацию об этих состояниях. Отметим, что данная задача может иметь смысл только в том случае, если историческая действительность содержала возможность иного исхода, т. е. когда объективно существовала альтернатива реально осуществившемуся варианту развития [17, 74].

Рассмотрим опыт решения данных задач, в исследованиях одного из ведущих отечественных клиометристов – Л.И. Бородинки. Прежде всего – это статья по вопросу моделирования социальной динамики крестьянства в годы нэпа [7]. Данная работа является продолжением исследования альтернатив аграрного развития России в конце 1920-х – начале 1930-х гг. [11, 190-192; 9, 105-121; 8, 348-365]. И ставит в новую плоскость вопрос о том, был ли «великий перелом» исторически предопределённым шагом в реструктуризации хозяйственной системы нэпа, или же была возможность развития экономики по пути углубления товарно-денежных отношений и развития рынка. В качестве исходных данных использовались результаты динамических переписей крестьянских хозяйств. Была построена имитационная модель на основе марковских цепей¹.

В результате исследования было сделано несколько важных выводов. На протяжении

¹ Цепь Маркова (названа в честь А.А. Маркова-старшего) – это процесс, находящийся в одном из n -состояний. При этом если он находится в состоянии с номером i , то он перейдёт в состояние j с вероятностью P_{ij} . Матрицу $P = ||P_{ij}||$ называют *матрицей переходов*.

нии 1920-х гг. на территории страны не было ни одного региона, где бы интенсивно шёл процесс дифференциации крестьянства и образования полярных групп; следовательно, даже длительное сохранение условий хозяйственной деятельности, характерных для периода нэпа (ретропрогноз делался на 10 лет вперёд), не могло бы привести к существенному углублению расслоения в деревне. Л.И. Бородин опроверг известное теоретическое положение, что неизбежным следствием существования рынка является дифференциация и поляризация мелких товаропроизводителей. Таким образом, построенная имитационная модель позволяет сделать вывод о том, что политика нэпа не привела бы ни к взрывному росту аграрной экономики, ни к хозяйственному хаосу и социальным катаклизмам в деревне.

Следующая работа посвящена марковским моделям «жизненного цикла» частных торговых предприятий [5] и изучает характер социальной динамики в частном секторе в годы нэпа. Делается попытка проследить на примере предприятий Украины в 1920-х гг. рост капиталистического предпринимательства из мелкого производства в процессе анализа социальных перемещений нэпманов, поскольку характер, направленность и интенсивность социальной динамики служат показателями этого роста. Для этого использовались данные об уплате частными и промышленными заведениями Украины промыслового налога за 1926-1927 гг., особенно данные о том, патенты какого разряда выбирали частные торговцы в предыдущем окладном периоде. А отсутствующая в источниках информация об открытии и разорении торговых заведений была рассчитана из общего числа патентов, выданных за каждый окладной год. В итоге была построена матрица переходов. Для предсказания изменения количества торговых заведений различного типа была построена математическая модель, основанная на марковской цепи, было рассчитано среднее время существования торгового заведения в каждом разряде (оказалось, что это вре-

мя – не более полутора лет, что заставляет сомневаться в опасности капитализма для власти). Также был сделан пятилетний прогноз изменений в структуре частной торговли, выявленной социальной динамики. Он показал, что максимальный размер капиталистической группы будет достаточно незначителен, даже если предположить благоприятное для частного сектора развитие на пять лет. Потребовались бы десятилетия для превращения крупных хозяйственников в реальную силу.

Важно отметить значительные разработки в области имитационно-прогностического моделирования Л.Е. Гринина, С.Ю. Малкова и А.В. Коротаева, связанные с разработкой модели среднесрочного экономического цикла и современным глобальным кризисом [13], работу О' Рурка о причинах демографического бума в Ирландии в конце XVIII в. – XIX в. [44]. Целая серия математических моделей была предложена в работах Ю.П. Бокарева, рассматривающих анализ функционирования экономики в 1919 – начале 1921 гг. [2, 148-167] и др.

В современной классификации задачи моделирования альтернатив и контрфактических исторических ситуаций сгруппировались вокруг аналитического историко-математического типа моделей. В них используется математический аппарат дифференциальных уравнений и марковских цепей. Результаты получают путём решения систем уравнений либо аналитически (в общем виде), либо численно (с помощью ЭВМ). Их основная цель – анализ динамики на основе теоретических предположений о связях между переменными. Верификация моделей производится статистическими методами. Характерно использование данных разного качества. Параметры модели либо выводятся из исходных данных, либо задаются статистическими методами. Основные предположения для построения модели строятся на упрощённом представлении о переменных и связях между ними.

Аналитические модели имеют малое число уравнений и переменных, обратные связи

в данном типе моделей трудны для исследования. Однако наблюдаются различные формы динамических связей. Модель имеет дедуктивный характер.

Третий тип задач имитационно-прогностических моделей – это имитация исторических явлений и процессов, для отражательно-измерительной характеристики которых отсутствуют конкретные исторические данные. Данный тип задач в настоящее время оформился в имитационное историко-математическое моделирование. В имитационных моделях используется математический аппарат конечно-разностных уравнений. Моделирующий алгоритм позволяет по исходным данным, содержащим сведения о начальном состоянии процесса (входной информации) и его параметрах, получить сведения о состояниях процесса на каждом последующем этапе.

Основная цель имитационных моделей – анализ динамических процессов, слабо поддающихся аналитическому изучению. Говоря об уровне верификации данного типа моделей, можно утверждать о возможности проведения сильных эмпирических тестов. Характерной особенностью данного типа моделей является возможность использовать данные низкого качества для подтверждения надёжности модели. Параметры модели (так же, как в статистических и аналитических моделях) либо выводятся из исходных данных, либо задаются статистическими методами. Основные предположения для построения модели строятся на приближённом воспроизведении изучаемого процесса, причём имитируются элементарные явления, составляющие процесс, с сохранением их логической структуры и последовательности протекания во времени.

Имитационные модели имеют большое число переменных, уравнений и связей между ними. Несмотря на это, полученное решение всегда носит частный характер, отвечая фиксированным значениям параметров системы, входной информации и начальным условиям. Данный тип моделей предполагает как детерминированные, так

и статистические связи и имеет тенденцию к построению сложных эмпирико-дедуктивных теорий.

Одним из ярких примеров разработок в этом направлении в настоящее время является теория исторической динамики, разрабатываемая П.В. Турчиным и его коллегами. Выделяя в качестве основного предмета исследования динамику социальных процессов, П.В. Турчин формирует теорию исторической динамики (автор определяет эту дисциплину как «клиодинамика»), исследуя территориальную динамику государств.

Необходимо отметить значимость направления, связанного с теорией динамического хаоса, согласно которой понятие «хаоса» характеризует структуру систем, где элементы динамичны, но их поведение ни в малейшей степени не согласуется друг с другом [3, 24]. Л.И. Бородкин утверждает, что для историка изучение хаотической компоненты в исследуемом динамическом ряду может иметь принципиальное значение – в этом случае можно говорить о внутренней неустойчивости процесса, когда небольшие воздействия или случайные флуктуации способны привести к резкому изменению характера изучаемого процесса [26]. Группа учёных: А.Ю. Андреев, Л.И. Бородкин, М.И. Левандовский – провела исследование динамики стачечного движения в России 1895 – 1913 гг. В динамический ряд включались помесечные данные о количестве стачек в России. Для этого ряда вычислялся так называемый «показатель Ляпунова»: если он принимает положительное значение – значит, система вошла в состояние хаоса. В частности, было обнаружено, что система вошла в состояние хаоса ещё до событий «Кровавого воскресенья» 1905 г. [39].

Рассмотрев три основных класса математических моделей, применяющихся в настоящее время в исторической науке, мы пришли к следующим выводам. Статистический, аналитический и имитационный подходы в историко-научном моделировании, по большому счёту, лежат в основе разных типов теорий, имеют различные сильные стороны,

но вместе с тем и немало сложных и неоднозначных моментов, определяющих рамки использования метода математического моделирования в историческом познании. Прежде всего, это высокие требования к используемым источникам. Приемлемы массовые, или в достаточной мере формализованные источники (этим объясняются значительные успехи в исследованиях по социально-экономической истории). К тому же, чем проще модель (т. е. чем меньше уравнений, переменных и связей), тем больше сущностных аспектов она может объяснить. С усложнением количество рассматриваемых явлений и взаимосвязей резко возрастает, а следовательно – падает общий вес этих взаимосвязей для объяснения особенностей системы. Однако парадокс заключается в том, что чем проще модель, тем в более узких границах её можно применять для объяснения (например, при условии, что какой-то из показателей не изменяется). Детальное обсуждение границ сложности математических моделей рассматривается в рамках эпистемологии сложности и в настоящее время активно ведётся в среде историков-квантификаторов и философов. Однако это проблемы выходят за пределы данной работы.

Таким образом, в данной статье мы попытались определить роль метода математического моделирования в процессе математизации исторического знания. Несмотря на дискуссионность и продолжающуюся разработку данного метода, сделанные выводы позволяют говорить о его существенной роли в процессе математизации исторического знания. Во-первых, математическое моделирование помогает использовать точный язык формул и уравнений, задействовать различные разделы математики, применение которых позволяет открывать новые связи и отношения, анализировать развитие общества, отыскивать новые, более эффективные пути и способы исследования исторических явлений. Если неформальные модели для изучения их поведения в различных условиях требуют для каждого модельного эксперимента наличие реального исторического прототипа,

то в математической модели нужные выводы (в том числе и о недостатке информации) мы получим, варьируя переменные и параметры уравнений. Во-вторых, рассмотрев типологию и опыт применения историко-математических моделей, мы обозначили некоторые границы применения данного метода в историческом исследовании. Несмотря на определённую специфику некоторых типов моделей, выявленные ограничения и соответствующие параметры моделей позволяют утверждать о передовой роли метода математического моделирования в математизации исторического знания. В-третьих, выделенные аналитические и имитационные модели относятся к моделям дедуктивного типа, в отличие от статистических (измерительно-отражательных) моделей, при построении которых преобладает индуктивный подход.

Известно, что математические модели дедуктивного типа позволяют выводить новое знание путём анализа построенной модели как математического объекта. Это даёт возможность более основательно проанализировать роль факторов, вызвавших смену тех или иных тенденций, и приблизиться к ответу на вопрос о вероятности дальнейшего функционирования прерванной тенденции, а следовательно – к ответу на вопрос о случайном или закономерном характере факторов, вызвавших прекращение развития исторических процессов. Наконец, это позволяет пересмотреть важнейшую проблему эволюционного взгляда на исторический процесс и связанную с этим задачу определения исторической науки, что подтверждает ведущую роль математического моделирования в процессе математизации исторического знания.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алексеев И.С. Этапы и закономерности математизации науки // Математизация науки: предпосылки, проблемы, перспективы. М., 1986. С. 42-49.
2. Бокарев Ю.П. Социалистическая промышленность и мелкое крестьянское хозяйство в СССР в 20-е годы. М., 1990. 427 с.
3. Бородкин Л.И. История, альтернативность и теория хаоса // Одиссей. Человек в истории. Исто-

- рия в сослагательном наклонении? М., 2000. С. 21-27.
4. Бородин Л.И., Таранин М.В. О типологии математических моделей исторических процессов // Математическое моделирование исторических процессов. М., 1996. С. 12-19.
 5. Бородин Л.И., Свищев М.А. Марковские модели «жизненного цикла» частных торговых предприятий // Проблемы математической истории: Историческая реконструкция, прогнозирование, методология. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 248 с.
 6. Бородин Л.И. Методологические проблемы применения математических методов в историко-гуманитарных исследованиях // Математизация современной науки: предпосылки, проблемы, перспективы. М., 1986. С. 24-32.
 7. Бородин Л.И. Моделирование социальной динамики крестьянства в годы нэпа: альтернативный ретропрогноз // История и математика. Концептуальное пространство и направление поиска. М.: ЛКИ, 2008. С. 99-123.
 8. Бородин Л.И., Свищев М.А. Ретропрогнозирование социальной динамики доколхозного крестьянства: использование имитационно-альтернативных моделей // Россия и США на рубеже XIX-XX столетий (Математические методы в исторических исследованиях). М.: Наука, 1994. С. 27-57.
 9. Бородин Л.И., Свищев М.А. Социальная мобильность в период нэпа: к вопросу о росте капитала из мелкого производства. История СССР (5). М.: Наука, 1990. С. 105-121.
 10. Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. М.: Наука, 2000. С. 243-254.
 11. Бородин Л.И., Свищев М.А. Динамика социальных перемещений в 1920-е годы: результат имитационного моделирования / V Всесоюзная источниковедческая конференция: Перестройка в исторической науке и проблемы источниковедения и специальных исторически дисциплин (30 мая – 1 июня 1990 г.). Киев: Изд-во КГУ им. Т.Г. Шевченко, 1990. С. 33-49.
 12. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб.: Изд. Д.И. Жуковского, 1904. 374 с.
 13. Гринин Л.Е., Малков С.Ю., Коротаев А.В. Математическая модель среднесрочного экономического цикла и современный глобальный кризис // История и математика. Эволюционная историческая макродинамика. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 233-285.
 14. Карацуба И.В., Курукин И.В., Соколов Н.П. Выбирая свою историю: Развилки на пути России. М.: Колибри, 2006. 638 с.
 15. Ковальченко И.Д. Место количественных методов в исторических исследованиях // Историческая наука. Вопросы методологии. М.: Наука, 1986. С. 15-28.
 16. Ковальченко И.Д. Количественные методы в исторических исследованиях. М.: Высшая школа, 1984. 290 с.
 17. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. 441 с.
 18. Ковальченко И.Д. О моделировании исторических процессов и явлений // Количественные методы в советской и американской историографии. М., 1983. С. 20-31.
 19. Ковальченко И.Д., Моисеенко Т.Л., Селунская Н.Б. Социально-экономический строй крестьянского хозяйства европейской России в эпоху капитализма (источники и методы исследования). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1988. С. 189.
 20. Ковальченко И.Д. Математические методы в исследованиях по социально-экономической истории. М.: Наука, 1975. С. 321.
 21. Коршунов А.М. Мантатов В.В. Диалектика социального познания. М., 1988. 382 с.
 22. Косолапов В.В. Методология и логика исторического исследования. Киев: Высшая школа, 1977. 308 с.
 23. Лафарг П. Воспоминания о Марксе и Энгельсе. М.: Изд-во полит. литературы, 1956. 424 с.
 24. Левкович-Маслюк Л. На кромке хаОса и хаОса // Компьютерра, 1998. № 47. С. 180-201.
 25. Ленин В.И. Полное собрание сочинений в 55 томах. 5-е изд. Т. 39. М.: Изд-во полит. литературы, 1975. 509 с.
 26. Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии. М.: ЛКИ, 2010. 178 с.
 27. Миронов Б.Н. История в цифрах. Л.: Наука, 1991. 161 с.
 28. Поппер К.Р. Ницета историцизма. М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993. 188 с.
 29. Рузавин Г.И. Математизация научного знания. М.: Наука, 1984. 208 с.
 30. Рузавин Г.И. О природе математического знания. М.: Мысль, 1968. 304 с.
 31. Самарский А.А. Что такое вычислительный эксперимент? // Наука и жизнь, 1979. № 2. С. 21-31.
 32. Селунская Н.Б. Методологические разработки по курсу «Количественные методы в исторических исследованиях». М., 2003. 249 с.
 33. Селунская Н.Б. Проблемы методологии истории. М., 2003. 190 с.
 34. Селунская Н.Б. Основные направления применения количественных методов // Количественные методы в исторических исследованиях. М., 1993. 310 с.
 35. Тютин В.С. Отражение, системы, кибернетика. М.: Наука, 1972. 333 с.

36. Хвостова К.В. Гносеологические предпосылки современной количественной истории // Россия и США на рубеже XIX-XX столетий. (Математические методы и моделирование в исторических исследованиях). М.: Наука, 1992. С. 11-19.
37. Хвостова К.В. Некоторые аспекты теоретического подхода к средневековой социально-экономической истории // Вопросы истории. 1980. № 4. С. 70-80.
38. Хвостова К.В., Финн В.К. Проблемы исторического познания в свете современных междисциплинарных исследований. М.: РГГУ, 1997. 255 с.
39. Andreev A., Borodkin L., Levandovski M. Using Methods of Non-linear Dynamics in Historical Social Research: Application of the Analysis of the Worcer's Movement in Pre-Revolutionary Russia // Historical Social Research, 1997. Vol. 22. № 3/4. P. 241-249.
40. Fogel R.W. Without Consent or Contract The Rise and Fall of American Slavery. N.Y., 1991. 540 p.
41. Fogel R.W. Stanley L. E. Without Consent or Contract: Conditions or Slave Live and the Translation to Freedom. N.Y, 1992. 371 p.
42. Hanneman R. and Hollingsworth J.R. Modeling and Simulation in Historical Inquiry // Historical Methods, 1984. Vol. 17. № 3. P. 150-163.
43. Hanneman R. Computer-assisted theory building. Modeling dynamic social systems. – Sage. N.Y., 1988. 43 p.
44. O' Rurk, Did K. The Great Famine Matter? // The Journal of Economic. Vol. 51. 1991. № 1. P. 50-71.
-

УДК 101.1:316

Лахвицкий А.Н.

Волгоградский государственный университет

**ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ
«ИСТОРИЧЕСКИЙ ТЕКСТ»**

A. Lakhvitskiy

Volgograd State University

**PHILOSOPHICAL COMPREHENSION OF THE CONCEPT OF
«HISTORICAL TEXT»**

Аннотация. В статье выявляется потенциал исторического текста в социальном конструировании, определены основные каналы его актуализации в социальном пространстве и роль в коммуникативном процессе. Рассмотрены механизмы функционирования исторического текста в социокультурном контексте, способы трансляции социально значимой информации во времени. Представлен возможный путь разрешения аксиологического кризиса на примере обращения к традиции и её синтеза с новациями. Дана характеристика природы исторического текста как формы социального сознания.

Ключевые слова: социальная коммуникация, традиция, социальный механизм, мимесис, исторический текст.

Abstract. The article reveals the potential of the historical text in social designing and defines the basic channels of its actualization in social space and its role in communicative process. Mechanisms of functioning of the historical text in socio-cultural context, ways of translation of socially significant information in time are considered. The possible way of overcoming the axiological crisis is presented by example of reference to tradition and its synthesis with innovations. The historical text is characterized as a form of social consciousness.

Key words: social communication, tradition, social mechanism, mimesis, historical text.

В контексте культуры постмодерна актуализируется проблема поддержания традиции и устойчивости социального развития, фиксации в знаково-символической форме и закрепления новаций. Современные исследователи в своём стремлении сформировать осмысленное комплексное знание о социальной реальности в её пространственно-временном движении полагаются на синкретическое взаимоотношение исторического и философского научных сообществ. Это объясняется тем, что философия истории рассматривает те условия, нормы, принципы, которые позволяют называть знание о прошлом историей. Она оценивает соотношение формальных и содержательных параметров текстов историков с целью выявления наиболее репрезентативных работ. В свою очередь, история даёт материал для социальной рефлексии, определения вневременных оснований бытия.

В данной статье исторический текст показан как отражённая матрица социального, где в качестве проблемы выступает соотношение герменевтического потенциала исторического текста и социальной реальности. Нашей целью является рассмотрение исторического текста как социального феномена, выполняющего функции организации социального пространства, координации социальной деятельности, селекции, консервации, трансляции, преобразования и интеграции в систему социально-гуманитарного знания социально значимой информации.

Понятие «исторический текст» наполняется различным смысловым содержанием в зависимости от того, в какой страт социального пространства он интегрирован, также его вза-

имодействие с субъектом детерминировано собственными индивидуальными свойствами субъекта. Восприятие человеком действительности меняется на протяжении всей его жизни. Умственные и возрастные показатели особенно важны для определения степени влияния на читателя любого сообщения, в том числе такого, как «исторический текст». В повседневности по мере взросления человека происходит информационное наполнение его личного жизненного пространства.

Смысловое поле сообщений субъекта постоянно корректируется в процессе их трансляции, в результате взаимодействия с другими субъектами коммуникации и сообщениями. Знание возрастной психологии, биологических особенностей, понимание влияния ценностного аспекта, индивидуальной и социальной памяти, специфики ситуативного восприятия, селективного (объективно и субъективно) характера оперируемой информации, – осознание и учёт всех этих констант позволяют снять некоторую релятивность и получить инвариант генерируемого знания.

Между прошлым и историком стоит текст, в котором это прошлое зашифровано. А между историческим текстом и исторической действительностью существует различие, заключающееся в ограниченном потенциале описания субъектом действительности [1, 72-73]. Исследователь реконструирует набор кодов, которыми, как полагает Ю.М. Лотман, пользовался автор текста, соотнося с используемыми им самим кодами. Исследователю необходимо установить, что есть факт для автора текста, каким образом он зашифрован в тексте. Для каждой эпохи существовал свой набор фактов, подлежащих фиксации в тексте, причём он был релятивен даже в пределах эпохи и зависел от жанра текста. Важно учесть, что сам факт – это всегда результат выбора и отбора [6, 337].

Г.-Г. Гадамер предложил конструкцию, согласно которой история не только воплощается в текстах, но и сама историческая реальность есть текст, положенный к постижению [2, 246]. Вероятно, это должно было снять

ограничения для познающего субъекта в его дешифровке сообщений прошлого, поскольку в этом случае вся история человечества представляется как обладающий смыслом и внутренним единством текст. Это предположение справедливо, учитывая уже то, что история возможна для нас благодаря тексту, но и текста не существует без истории. Время в интеракции передаётся с помощью письменности, фиксации темпоральных изменений графически, символически, *знаково*. Без письменности настоящий момент времени («сейчас») длится бесконечно. Прошрое превращается из реальности в сон, отчуждается.

Но и в последовательности письменных текстов время разорвано, каждый текст фиксирует «настоящее» автора, даже если он говорит о прошлом или будущем. Из множества текстов складывается дискретное множество, сливающееся в единый поток и актуализируемое в практиках чтения. Без истории нет текста: он фиксирует изменения, «сегодня», отличное от «вчера», необходимое для передачи в «завтра».

Динамические социальные трансформации (быстрый переход социума из одного состояния в другое) создают перед обществом необходимость осмысления происходящего посредством критики и дистанцирования от прошлого с целью обращения к нему и выражению того нового, что от него отделилось (в условиях цензуры обращение к истории – попытка языком прошлого говорить о проблемах настоящего).

Сознательное построение текста для целенаправленного воздействия на психо-эмоциональное состояние человека, возможно, и ведёт к некоторому «сплавнению» временных или жизненных миров объектов повествования и читателя, но ментальное «родство» не способно окончательно преодолеть разницу контекстов их существования, отличия между сконструировавшей и сконструированной в тексте реальностью и реальностью читателя.

Всякая дешифровка сообщения проходит через определение используемых автором, можно сказать, «точек координат», – всех ос-

новых понятий и вербальных средств, понимаемых автором как данность, само собой разумеющихся, не требующих разъяснений. Эта процедура позволяет значительно сузить границы возможных смыслов и, таким образом, при определённой интенции читателя, увеличить точность понимания сообщения.

Каждый текст служит материалом, который вне деятельности историка не имеет большого значения для социального конструирования и восстановления картины прошлого. Мифическая, религиозная, научная картины мира являются фоном или средой, формирующей специфически организованную информацию. Элементы, присущие каждой из них, переходят в новую картину мира, сливаясь с её элементами. Многие элементы исторически утративших доминирующее положение картин мира существуют и в современной, в различных подсистемах и элементах подсистем социальной реальности.

Элементы духовной и материальной культуры не только при эволюционных, но и при революционных изменениях в обществе сохраняются, возможно, и в видоизменённом состоянии. Так, некоторые свойства мышления и прочие структуры ментального мира «человека прошлого» продолжают функционировать как основание или «материал» для «человека настоящего».

Исторический текст как социальный феномен выполняет функцию социокультурной трансмиссии (в античности, впрочем, как и позднее, это выстраивание дескриптивного отношения между определённым сообществом, к которому принадлежит историк, и остальными социальными группами с целью осмысления социальной реальности), саморефлексии и самоидентификации социальной общности.

Постижение текста (направленность познающего субъекта на поиск истины, нового знания) предполагает возможность наличия в самом объекте искомой сущности, на основании которой историк восстанавливает картину мира прошлого (но их проявлений бесконечное множество, полностью всю со-

вокупность воссоздать невозможно), его работа результируется в новом тексте. Каждый раз, переписывая историю, мы выхватываем из бытия, не озвученного до тех пор, новые смыслы.

Процесс «смыслотворчества», «улавливания значений», их фиксации усложняется тем, что история коммуницирует с другими научными дисциплинами, аккумулируя в себе все смыслы социокультурного пространства. Любой таким образом созданный текст аккумулирует иную комбинацию семантических единиц, дополняя прошлый. Происходит историческое творчество, способное изменить представление о мире.

Этот феномен резонирует ещё и с тем фактом, что нарратив истории запечатлевал важное, запоминающееся, выделявшееся на фоне повседневности, акцентировался на новом, становящемся бытии. Наряду с творческим характером исторического текста важное место занимает закрепление и повторение новой информации.

Как указано выше, формирование адекватности и эффективности механизмов организации коммуникативного пространства в группе людей происходит, помимо прочего (то есть не исключительно), в процессе вступления каждого из них в единый текстуальный дискурс. Приобщение к унифицированному в данной группе кругу текстов генерирует нормальную работу междисциплинарного восприятия и понимания.

Развитие виртуальных (или аудиовизуальных) образов в направлении конструирования субъектом познаваемого объекта ведёт к устранению допущения истинности значений таким образом репрезентируемого объекта (в кино, фото, играх, давая волю воображению в заполнении лакун в истории, мы меняем саму историческую реальность, и она теряет истинность), затрудняя тем самым выполнение указанных выше задач.

Письменная традиция в некоторых сферах жизни воспроизводила в каждом новом поколении людей законсервированные в ней образцы поведения и мышления (особенно это касалось искусства и религии). В повсед-

невности же мышление задавалось ситуативно, было связано с окружающим миром [9, 273]. Именно на повседневном уровне, мыслимом и осознаваемом в коротких временных промежутках, «случайно» фиксированные (закодированные) в историческом тексте структуры ментального мира, живое, становящееся, не статичное, творческое, – всё это переходило в разряд исторического, консервировалось для будущих поколений. При этом, конечно, «историографическим материалом подобное (наличные остатки – А. Л.) может стать постольку, поскольку оно по своему особому способу *быть* имеет миро-исторический характер» [8, 440]. Основным системным элементом любой конкретной исторической эпохи являются культурные ценности, нормы и средства воспроизводства социально значимой информации, постоянно становящаяся традиция (статичная лишь в монохроническом срезе).

Таким образом, процесс становления традиции происходил через это приращение к основной её линии новаций, закрепление смыслов «сегодняшнего» дня в историческом тексте, который впоследствии станет свидетельством диахронического знания (переходящего из одного времени в другое) через наслоение времён. Заклѳченные в традиции и историческом тексте установки не статичны, они содержат огромный эвристический потенциал, обращаясь не столько к рациональным сторонам человеческой экзистенции, сколько к её эмотивным, подсознательным, витальным параметрам, продуцируя на неосознаваемом (не вычлѳняемом рационально и, значит, непреодолимом, не защищѳнном) уровне культурные и жизненные установки [2, 43].

Осознание своего прошлого даёт возможность ориентироваться в настоящем, осмысленно проецировать будущее. Конструирование в историческом тексте последовательности конкретно-исторических форм социальной реальности, отличных друг от друга и в то же время генетически связанных между собой, позволяет представить целостную картину прошлого во

всей пестроте её культурных модификаций, ценностных и экзистенциальных установок. Воспроизведение каждой из них возможно при наличии исторических текстов, воплощающих в себе конкретно-историческую эпоху. Такие свойства исторического текста, как отражение и консервирование структур социальной организации, а также проецирование и воспроизводство запечатлѳнных и создание новых структур, формируют устойчивую связь между традицией и новацией, между прошлым и будущим. Совокупность исторических текстов служит источником национальной и религиозной идентичностей.

По мнению представителя американского прагматизма Дж. Дьюи, предмет и проблемы исследовательского текста во многом обусловлены стрессами и напряжениями общественной жизни, рассматриваемые проблемы «меняются вместе с переменами человеческой жизни» [3, 7], которые происходят всегда и которые иногда приводят к кризисам и поворотным моментам человеческой истории. Философия вновь и вновь переживает, пытается сохранить прошлое.

Историк создаѳт свою реальность, локализованную во времени и пространстве; воображаемые им конструкции находятся в определённых отношениях с историческими свидетельствами и встраиваются в реальный мир, а не есть «миры в себе» [4, 234-235]. Инструментами подобного конструирования выступают воображение и память. Воображаемое не есть реальное, но позволяет это реальное достраивать, не отвергая её претензии на истинность [4, 230]. Индивидуальная память восстанавливает прошлое как прошедшее, история – прошлое как существующее в настоящем.

Эта ошибка («додумывание» истории) в определённой степени объясняется тем, что та или иная историческая тема поднимается по мере того, как складываются располагающие к этому условия в настоящем [5, 34], создающие собственное контекстное поле вокруг реконструируемого события. Любое знание неразрывно связано с порождающей

его реальностью, актуально и может быть понято во всей полноте лишь в её контексте.

В социальном пространстве существует универсальная историческая и сущностная для всех сфер человеческой жизни проблема перевода реальности в информацию. Мотивацией данной деятельности в обществе на раннем этапе его существования являлась, на наш взгляд, имманентная психическая и интеллектуальная потребность человека в организации и упорядочении окружающего пространства. В философии науки задачу теоретического осмысления, построения и организации связей, выявления отношений между элементами научного знания, перевода материальных объектов в знаково-символическую форму, помимо прочего, решают концептуализация и дескриптивная археология.

Каждый историк в отдельности и всё историческое сообщество в целом структурируют, упорядочивают, выражают в знаково-символической (текстовой) форме информационный мир, параллельный реально существовавшему или существующему. При этом на исследование или на факт всегда накладывается отпечаток трёх измерений времени (прошое, настоящее, будущее), если брать за отправную точку «сейчас-субъекта», что объясняется общим детерминизмом пространственно-временного континуума. Эта форма фиксации выполняет роль социального конструкта, концентрата целевых установок, социальных регулятивов, скрытых футурологических ожиданий отдельных представителей определённых социальных групп; отражение современных её тенденций и исторического сознания неопределимо. Вбирая в себя всё вышеперечисленное, она находит своё воплощение в деятельности историка и через это начинает бытие в социальной реальности.

Любые артефакты (предметы материального мира, в которых опосредованно или непосредственно отражается деятельность человека) в своей совокупности представляют своеобразную матрицу взаимодействия общества и природы, осуществляющую,

кроме прочего, социализаторскую функцию. Так, археологические памятники несут в себе двойную смысловую нагрузку: они являются элементами единого текста истории общества и в то же время могут содержать дополнительные знаково-символические системы. Например, изображённые на них геометрические символы «представляют собой фрагменты универсальных языков описания мира» [7, 107]. «Орнамент как искусство порядка организует вещи нашего практического мира. Он соотносит целое с его частями, членит однородное, не имеющее собственной структуры» [7, 107]. То есть все объекты структурированы и реализуют во взаимодействии друг с другом связи различной силы. В этом и находит своё выражение стремление человека к упорядочению окружающего его мира и созданию изменяющейся во времени его информационной модели – истории, переводу вещественного/ невестественного, определённого во времени и пространстве, социального бытия в текстовую форму.

Исторический текст «связывает» людей, которые попадают в поле его актуализации; другими словами, тот, кто прочёл текст, пополняет свой «вербальный мир» (совокупность языковых форм выражения действительности) его смыслами, попадает под власть текста, корректирует своё знание о реальном мире. Но текст и связывает, и разделяет: демаркация происходит во время практики чтения, устной передачи или иных способов воспроизведения текста и заложенных в нём смыслов. Вся совокупность вариантов и комбинаций текстов формирует единое информационное пространство, но в зонах влияния локализованных групп текстов, их конкретной последовательности и конфигурации создаются уникальные и неповторимые миры.

Осмысление и объяснение исторических фактов в социальном контексте (с позиции социальной реальности артефакта, с позиции социальной реальности исследователя, с позиции отношения этих констант) имеет своей целью связывание времён в социальном сознании в единый поток, «достраива-

ние» социального пространства. История как наше знание о бытии социума во времени и пространстве складывается из совокупности всех трудов, которые и составляют впоследствии единый эпистемологический и герменевтический континуум. Именно при рассмотрении истории как целостного явления более явной становится её гипертекстуальность и дискурсивный характер.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры: Пер. с англ. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 496 с.
2. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. Дьюи Дж. Реконструкция в философии: Пер. с англ. М.: Логос, 2001. 168 с.
4. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории: Автобиография: Пер. с англ. М.: Наука, 1980. 486 с.
5. Кроче Б. Теория и история историографии: Пер. с ит. / Науч. ред. М.Л. Андреева. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 192 с.
6. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2000. 704 с.
7. Петров Ф.Н. Геометрия, орнаменты и символы «стран городов» как универсальный язык описания мира // Аркаим. По страницам древней истории Южного Урала. Челябинск: Крокус, 2004. С. 105-110.
8. Хайдеггер М. Бытие и время: Пер. с нем. – Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
9. Хейзинга Й. Осень Средневековья: Пер. с нидерл. М.: Айрис-пресс, 2004. 544 с.

УДК 130.122

Штумпф С.П.

Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева

СМЫСЛОВЫЕ ПОЛЯ ПОНЯТИЯ «ДУХОВНОСТЬ»

S. Shtumpf

Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafiev

THE CONTENT SPHERES OF THE NOTION «SPIRITUAL OUTLOOK»

Аннотация. В статье рассматривается понятие «духовность» в различных содержательно-смысловых полях: традиционном – религиозном и современном – общечеловеческом (светском), в том числе в качестве элемента виртуального пространства. Духовность как общественная ценность и непереносимый атрибут социального бытия анализируется в контексте социальных трансформаций, происходящих в современном российском обществе. Выявление составляющих понятия «духовность» смысловых и сущностных компонентов позволяет определить базовые характеристики, присутствующие во всех трёх названных измерениях (аспектах).

Ключевые слова: духовность, религиозное, общечеловеческое, виртуальное измерение, ценностно-нравственное содержание.

Abstract. The article analyzes the notion «spiritual outlook» in different content spheres: traditional – religious, modern – universal (temporal) and as an element of the virtual space. The spiritual outlook as a social value and an essential attribute of social being is analyzed in the context of social transformations occurring in modern Russian society. Revealing the elements of the concept «spiritual outlook» allows of defining the essential characteristics typical for the three dimensions (aspects) mentioned above.

Key words: spiritual outlook, religious, universal, a virtual dimension, axiological morality content.

Исследование духовности имеет давние традиции и достаточно сложную культурно-историческую судьбу. Из истории философской мысли известно, что данный феномен на разных этапах исторического развития общества то возносился на вершину неоспоримой социальной значимости, то, напротив, нивелировался, низводимый до забвения и элиминации. Отличающая современную ментальность ситуация деидеологизации, деперсонификации вновь разворачивает нас лицом к Человеку, приводит к востребованности общечеловеческих начал и универсалий, а значит, и к увеличению такой общественной ценности, как духовность, без чего немыслимо присутствие человеческого в человеке. Однако возникают вполне закономерные вопросы: что стоит за этим всем известным многозначным понятием? какие смыслы и содержательные поля открываются при восприятии духовности? в какой мере и каким образом современная ситуация трансформирует традиционное восприятие данной дефиниции?

История существования человеческого общества позволяет проследить интерес к анализу содержательной компоненты духовности, причём последняя оказывается тесно связанной с попытками постичь закономерность бытия человека и условий достижения максимального уровня развития его сущностных сил. В настоящей работе приоритетным будет рассмотрение понятия «духовность» в разных содержательно-смысловых полях, детерминированных общеисторическими и мировоззренческими установками человеческого бытия. Выделим три аспекта этого понятия, определяющих контекст наших дальнейших рассуж-

дений, – религиозное восприятие, общечеловеческое (светское) понимание и, в качестве авторского допущения, – в виде артефакта виртуального мира.

Термин «духовность» широко употребляется для характеристики внутреннего бытия человека. С ним «работают» философы, теологи, историки, культурологи, психологи. Однако до сих пор не существует единого определения духовности. Оно остаётся дискуссионным, до конца не изученным, не отрефлексированным философским сознанием, требующим для своего постижения взаимодействия различных пластов познания.

Исследование понятия «духовность» целесообразно начинать с выявления конституирующих оснований. Для этого обратимся к справочной литературе. Очевидно, что этимологической основой духовности служат понятие «дух» и родственное ему – «душа». В древнерусском языке, по данным Этимологического словаря, слово «дух» означало: 'дуновение, ветер', 'настроение', 'душа', 'бесплотное существо', 'жизненное начало'. Оно было родственно другим языкам – украинскому, белорусскому, польскому, чешскому, словацкому, старославянскому, болгарскому, литовскому [8, 215-218]. С.И. Ожегов также обращает внимание на множественность трактовок понимания духа: 'психические способности', 'побуждение к действию', 'начало, определяющее поведение'; 'внутренняя моральная сила'; в религиозно-мистических представлениях – 'сверхъестественное бесплотное существо', 'содержание, истинный смысл, отличительная особенность чего-нибудь'; 'дыхание, воздух, запах' [4, 179-180].

В Оксфордском словаре встречаем мнение, что латинское слово «*anima*», греческое «*psyche*» выражают исторически изменявшиеся формы воззрения на психику и внутренний мир человека [5, 78-79], то есть принятие человеком своей телесной и духовной сущностей, осознание себя как существа смертного и бессмертного, во всей противоречивости и одновременно гармоничности собственного бытия. Современные отече-

ственные философские справочные издания не включают в категориальный каркас понятие «духовность». До последнего времени из-за семантической близости с религиозной окраской оно не использовалось в философских энциклопедических изданиях советского периода.

Духовность человека в нашей культуре имплицитно воспринималась в сопряжении с религиозностью. Это поле сакрального осмысления (восприятия) понятия «духовность». Долгое время церковные служители в России назывались *духовенством*, поскольку отвечали за приобщение верующих к миру Святого Духа. Соответственно, сложился первоначальный смысл рассматриваемого нами термина. Такое понимание основано на идее о наличии божественной частицы (искры) в каждом человеке, бессмертии его души. Благодаря этому религиозная трактовка духовности включает вечные, неизменные цели бытия человека и нравственные основания его индивидуальной жизни, общественных отношений, исходящие из постулата сотворённости человека по образу и подобию Божию.

Теологи рассматривают духовность как Божественное откровение: Бог есть дух. Духовная жизнь – это жизнь в Боге и с Богом. Здесь духовность понимается как причастность к Божественному посредством веры, открытости человека божественному слову, божественной мудрости. В жизни с Богом реализуется стремление человека к выходу за чувственные пределы объективного бытия. И в то же время это искание, направленное вовнутрь, в глубь человека, благодаря которому оно достигает области духа и развивается там. Пространство верующих – это не пространство разума, а пространство безусловной веры. Создатель воспринимается вначале душой, затем постигается духом, и это восприятие, безусловно, абсолютно для всех и всегда.

В то же время религиозное понимание духовности накладывает на человека бремя ответственности за свои мысли, слова и действия. Человек всегда стоит перед страхом

наказания за грехи свои. Это чувство придаёт эгоистический характер его побуждениям. Религия лишь освещает моральные принципы, которыми должен руководствоваться человек. В религиозном измерении постижение духовного и приобретение духовности возможно для каждого свободного духом, чистого сердцем, не отягощённого материальными «ценностями» человека. Это путь, направленный от овладения собственной природой к единению с Богом. Осваивая его, человек творит себя, выбирая между добром и злом.

Общечеловеческий (светский) контекст понимания духовности, на первый взгляд, весьма отличается от религиозного толкования: другие доказательства, иные мотивы, формы приобщения и реализации. Однако при детальном рассмотрении становится очевидным, что аксиологическая и нравственная мотивация и в этом смысловом поле является основным компонентом духовности. В этом аспекте проявляется его философское, расширительное толкование. Универсальные общечеловеческие гуманистические начала – человеколюбие, красота, совершенство, гармония, истина, нравственность, любовь, вера, надежда – предстают перед нами как высшие, непреложные основания жизни любого человека, вне его связи с религией. И такой взгляд на духовность вполне объективен.

Совершенно определённо можно утверждать, что классическое философское понимание духа, души и их производной – духовности – означает невещественное начало, в отличие от природного, материального. Несомненно также, что духовность, имея энергичную, двигательную природу, проявляется лишь в акте сопричастности с человеком, в его жизнотворчестве. Её внешнее выражение реализуется в душевном отношении к другим людям. Она предполагает, что цели и смысложизненные ориентиры личности укоренены в системе надындивидуальных ценностей. Духовность в общечеловеческом измерении понимается как особое внутреннее качество человека, соединяющее его

интеллектуальный потенциал, нравственные принципы и эстетизм. Оно обретается в стремлении к совершенствованию души и духа с целью найти собственную неповторимую природу и жить в гармонии с миром и самим собой. Всё это является результатом усилий самого человека и одновременно средством его саморазвития. В последующем каждый индивид, благодаря коллективной природе человеческого общежития, становится причастным социокультурной стороне духовной жизни общества, будучи включённым в коллективную деятельность, труд, бытие. И тогда духовность можно принимать как меру социальности человека.

Обозначив основные положения онтогенетического (по сути) и социокультурного (по содержанию) императива духовности, считаем целесообразным проанализировать ещё одно смысловое поле современного толкования данного понятия – пространство виртуального мира, – выявить противоречия, открывающиеся при анализе данного явления в условиях реалий наших дней.

Век двадцатый – это время осуществления научно-технической, техногенной революции, вызванной успехами естественных дисциплин и массированными техническими достижениями, которые поражают темпами и масштабами изменений. Сам человек коренным и радикальным образом изменяется под влиянием этого процесса. Происходит переход к «механическому» и «роботизированному» складу жизни, что создаёт новую форму зависимости и рабства. Машины приобретают «страшную власть» над человеком и природой [1, 116-132]. Это время вооружённых агрессий: фашизма, терроризма, экстремизма, разного рода девиаций, в которых рациональные средства используются во имя иррациональных целей и где даже не вспоминаются такие дефиниции, как духовность, душевность, культура, гуманность. Все эти процессы отодвигают на задний план человеческие проблемы, мы отмахиваемся от них, как от несущественных и мало что определяющих на фоне происходящих в мире катаклизмов. Постепенно места

общечеловеческим ценностям, духовности, гуманистическим началам в механистическом, компьютерном, технотронном мире остаётся всё меньше и меньше.

Чтобы понять и прояснить смысловое наполнение духовности в наши дни, представляется возможным его рассмотрение в пространстве виртуального мира на технической основе – в виртуальной сфере, представив его в качестве технического артефакта. Такой взгляд допустим, поскольку в условиях современности виртуальная реальность играет всё большую роль в жизни человека. Возникший в недрах физики термин «виртуальная реальность» расширяет пространство своего действия и постепенно приобретает статусное положение в общенаучном категориальном аппарате [10; 9].

Виртуальная реальность чувственно достоверна, бестелесна, она дана человеку лишь в его ощущениях. Это субъективное психическое переживание конструируемого, возможного мира. Известно, что объекты виртуальной реальности воспринимаются субъектом как реально существующие. Но они возникают и существуют (проявляют себя) только в акте и времени взаимодействия человека с техническими средствами. Их особенность состоит в том, что их нет потенциально в других частицах в виде физических элементов, они проявляются лишь в воображении человека и носят эфемерный характер. Виртуальные объекты существуют только «здесь» и «сейчас», выполняя свои функции в ходе интеракции и модификации объектов посредством психического погружения в виртуальный мир. Они никогда не фигурируют в начальных и конечных условиях виртуализации [3; 2].

В виртуальном пространстве субъекту кажется, что он непосредственно включён в события виртуальной реальности и может по своему усмотрению их модифицировать, изменяя точку зрения. Создаётся впечатление, что именно здесь человек может моделировать мир по своему образу и мере. И тогда границы и масштабы размерности человеческого бытия могут расширяться до беско-

нечности, до безграничности запредельного «хочу», без сноски на человеческое «могу». Как следствие – теряется сдерживающий фактор, охраняющий, оберегающий психику, сохраняющий меру здравого смысла в человеке. В этом свете весьма актуальны исследования Р. Фейнмана, который опытным путём в области квантовой физики приходит к выводу о том, что *виртуальным процессом* называется процесс, который может возникнуть лишь в силу временного нарушения законов сохранения [6, 108-112]. Эти слова подтверждают наши сомнения в возможности (степени) сохранности человеческой личности как целостности. Уходя от реалий мира, индивид замыкается в своём виртуальном пространстве, выпадает из общества, не развивается внутренняя сторона коммуникации, и в результате – полное одиночество, ведущее к деградации личности и, как её следствие, к бездуховности. Более того, становится понятно, что взаимодействие человека с виртуальной реальностью может оказывать сильное и далеко не безобидное влияние на психику, социальность и направленность деятельности современного человека.

Вопрос о направленности человеческой активности весьма важен. В ситуации, позволяющей всё без каких-либо ограничений, предоставляющей абсолютную свободу выбора действий, способов и средств достижения целей, невозможно предсказать, какое направление выберет индивид – позитивное или негативное. Можно лишь предположить, что личность, отчуждённая от социума, вряд ли будет считаться с его нормами и законами, а отсутствие духовности, универсальных общечеловеческих ценностей напрямую приведёт её к выбору отрицательного вектора направленности мыслей и действий [7, 64-66]. Негативные последствия влияния виртуальной реальности на самого человека, на его душу, совесть, сердце исправить очень сложно. Рационализация чувственной стороны психики опасна утратой человеческого в человеке. Виртуальность технического характера не даёт выхода на живого человека. С

этой проблемой современное общество уже встретилось, и решать её необходимо и на теоретическом, и на практическом уровнях.

Таким образом, сказанное выше позволяет сделать вывод о безвыходности, «тупиковости» данного допущения, приравнивающего духовность к техническому артефакту виртуального мира. Оно вероятно лишь как теоретическое предположение, согласиться же с ним мы не можем. Используя категорическую форму выражения своей позиции, мы хотим подчеркнуть непреложную значимость системы духовного жизнетворчества личности в индивидуальном и социальном пространстве.

По нашему мнению, духовность в наши дни можно воспринимать как особый духовный виртуал – вектор, раскрывающий её потенциальное состояние в жизни человека и общества. В качестве отправной посылки, объясняющей возможность этого предположения, выступает непреложность возникновения и существования данного феномена в акте и времени взаимодействия с человеком. Именно эти обстоятельства задают условия присутствия или отсутствия (моральную ценность наличия) духовности в реальной жизни. Рассуждая далее, следует признать ещё одну общую черту, присущую виртуальной сфере и сфере духовности. Коллизии современности вносят сумятицу во внутренний мир человека, появляется потребность закрыться, отстраниться от мира внешнего в поиске возможности внутреннего проявления себя. В процессе реализации виртуального состояния характеризуется повышенной энергией, человек ощущает свободу, раскрепощённость, творческий полёт, когда всё получается само собой (гратуал). И это состояние близко по своей сути к состоянию одухотворённости, духовного и душевного подъёма.

Завершая рассмотрение духовности в различных содержательно-смысловых полях, можно прийти к выводу, согласно которому существует общий набор базовых смысловых характеристик, обнаруживаемых для данного понятия во всех трёх про-

анализированных измерениях. К ним мы относим: сопряжение с человеческим жизнетворчеством, определение ценностно-нравственных оснований жизни каждого человека и общества, направленность на общечеловеческие универсальные ценности. Однако мы выяснили, что в условиях виртуального мира человек по психологическим причинам склонен замыкаться в себе, и тогда теряется такая важная черта духовности, как человеческое (душевное) отношение к другому человеку. Также в процессе виртуализации индивид получает полную свободу действий, и создаётся неоднозначная ситуация для проявления себя как в негативе, так и в позитиве.

Назначение предложенного нами вектора духовности связано с потенциальной возможностью проявления рассматриваемого феномена в жизни каждого человека. Вовлечённость в реальный, подлинный процесс общественной жизни в рамках человеческого существования неминуемо заставляет его участников решать проблему выбора системы нравственных ценностей и жизненных стратегий, нацеленных на совершенствование жизни в соответствии с устремлённостью к идеалу (с направленностью вектора духовности), на возвышение и кропотливую проработку различных форм духовной практики.

Однако необходим и ещё один, самый значимый шаг – чтобы привести духовность в состояние реально действующего непреложного императива индивидуальной и социальной жизни человека, необходимо найти пути, способы и формы *развиртуализации* духовного виртуала, введения его составляющих, норм и смыслов в действительную реальную жизнь человека и общества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.
2. Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Человек: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 1999.
3. Грязнова Е.В. Виртуальная реальность: анализ смысловых элементов понятия // Философские науки, 2005. № 2. С. 125-143.

4. Ожегов С.И. Словарь русского языка / под ред. Л.И. Скворцова. М.: Оникс 21 век, 2003. 923 с.
 5. Оксфордский иллюстрированный энциклопедический словарь: в 9 т. / пер с англ., ред. тома Р. Хоггарт. М.: ИНФРА-М; Весь Мир, 2000. Т. 7: Народы и культуры.
 6. Фейнман Р. Теория фундаментальных процессов: пер. с англ. / под ред. Д.В. Широкова. М.: Наука, 1978. 199 с.
 7. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 366 с.
 8. Этимологический словарь / под ред. Н.М. Шанского. Т. 1. Вып. 5. М.: Изд. Московского университета, 1973. 304 с.
 9. Юхвид А.В. Виртуология и виртуальная проблематика: современные концептуальные подходы // Социально-гуманитарные знания, 2001. № 1. С. 285-293.
 10. Яковлев А.И. Диалектика материального и духовного // Социально-гуманитарные знания, 2001. № 1. С. 68-84.
-

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

УДК 101.11:316

Базыкин Д.В.

*Пермская государственная сельскохозяйственная академия
им. И.Д. Прянишникова*

ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ И ТЕОРИЯ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

D.Bazykin

Perm State Agricultural Academy named after I.D.Prjanishnikova

THE CONCEPT OF A TECHNOLOGICAL DETERMINISM AND THE THEORY OF A POSTINDUSTRIAL SOCIETY

Аннотация. В статье рассматривается соотношение теории постиндустриального общества и концепции технологического детерминизма, даётся анализ концептуализации категории «технология» у различных исследователей постиндустриализма. На основе анализа эволюции социальной философии выделяются две традиции в трактовке сущности техники и технологии: идеалистическая и материалистическая; прослежены их проекции в теории постиндустриального общества. Раскрываются концептуальные различия в трактовке технологии Д. Белла и М. Кастельса, обосновывается тезис об усилении материалистической линии в трактовке техники у теоретика второй «волны» постиндустриализма М. Кастельса.

Ключевые слова: технология, техника, технологический детерминизм, теория постиндустриального общества.

Abstract. The article considers the parity of the theory of post-industrial society and the concept of technological determinism. The conceptualization of the category «technology» by various authors of the post-industrial age is analyzed. On the basis of the analysis of social philosophy evolution two traditions in the treatment of the nature of techniques and technology are presented: idealistic and materialistic, their further development being traced in the theory of post-industrial society. The author reveals conceptual distinctions in treatment of technology by D. Bell and M. Castels. The article grounds the thesis of strengthening a materialistic line in understanding the techniques by the theorist of the second «wave» of post-industrialism M. Castels.

Key words: technology, the concept of technological determinism, the theory of post-industrial society.

Современный период развития цивилизации характеризуется в обществоведении как эпоха глубоких социальных, экономических, политических и культурных сдвигов. Адекватное понимание природы происходящих трансформаций имеет критическое значение для

прогнозирования новых сценариев развития человечества.

В качестве одной из «мейнстримовых» и репрезентативных социальных концепций, обладающих существенным эвристическим и объяснительным потенциалом применительно к анализу современного социума, в настоящий момент признаётся теория постиндустриального общества. Тем не менее ряд критиков не вполне справедливо, как представляется, оценивают постиндустриализм как *типичную концепцию технологического детерминизма*, отрицая важность её вклада в развитие социо-гуманитарных наук.

В этой связи вопрос о соотношении постиндустриализма с технократическим управлением требует серьёзного изучения.

Исследование роли техники в ряде факторов общественного развития возникает в античности, переживает новый всплеск интереса в эпоху Возрождения с формированием инженерного мышления, а позднее – с бэконизанской и картезианской традициями. Высокая оценка технического прогресса высказывается позже в работах просветителей, позитивистов, марксистов. Однако явления технологии и техники в наиболее значительной мере стали предметом научного познания лишь в середине XX в. в связи с развёртыванием научно-технической революции. Практически всё двадцатое столетие в общественных науках, как отмечает Ю.Н. Давыдов, прошло под знаком «зачарованности» и «загипнотизированности» техникой [5, 67].

Американский социолог Л. Винер определяет «технологический детерминизм» как метод, принцип объяснения общественных процессов и явлений, согласно которому «изменения в технологии были и, вероятнее всего, будут первостепенной основой изменения институтов, его социальной структуры, политического строя, культуры, практических действий и идей» [16, 75].

В данном контексте техника (технология) принимается как стержневая детерминанта общественного развития, «независимая переменная» – данность, имеющая источник изменений в самой себе; техника с этих по-

зиций – чисто функциональное средство, способное определять тип общества. При этом искажаются процессы взаимодействия между сферами социальной системы. Общественное развитие в этом ракурсе рассматривается как процесс поступательного саморазвития орудий труда и источников энергии, обладающий линейностью: людям приходится приспосабливаться к объективному характеру техники и технического прогресса.

Технологический детерминизм критикуется большинством социальных теоретиков за сведение обусловленности исторического развития к *жесткой, прямой и однозначной зависимости* процессов и явлений общественной жизни от влияния технологии, абсолютизации технического фактора в ущерб другим факторам общественного развития, «фетишизации» вещественных элементов производительных сил.

Тем не менее роль технологического детерминизма в эволюции общественнознания, как представляется, недооценена. Это связано, на наш взгляд, с распространённой в социальной философии упрощённой трактовкой техницистских теорий. Тем не менее, говоря о «технологическом» детерминизме, невозможно не принимать в расчёт качественное и содержательное многообразие подходов к оценке роли техники и технологии в общественной жизни, многозначность определения сущности техники и технологии. Как отмечает авторитетный немецкий исследователь техники Х. Ленк, техника, технология – это «понятийный ориентир, многозначный конструкт, а вовсе не эссенциальное понятие» [15, 210].

Содержательно и гносеологически концепции технологического детерминизма восходят к ряду социо-философских парадигм XIX в.: марксизму (в модифицированной форме заимствуется тезис о важнейшей роли производительных сил), радикальному инженерно-институциональному технократизму Т. Веблена (тезис о технической элите), позитивистской парадигме индустриального (промышленного) общества (А. Сен-Симон,

вающееся, прогрессирующее общество. Источник его развития – технический прогресс, заключающийся в повышении производительности труда, вызываемого техникой. При этом автор подчёркивает второстепенную роль политических, юридических, моральных факторов [14, 89].

Р. Арон в своих работах не даёт строгого научного определения индустриального типа общества. В одном месте он, например, говорит, что «под индустриальным обществом понимает общество с крупной машинной индустрией» [11, 82-83].

Для Дж. Гэлбрейта, выступившего с доктриной «нового индустриального общества», «развитие техники, движение ее внутренним импульсом, служит отправным пунктом всего анализа» [4, 56]. «...Требования, диктуемые техникой и организацией производства, а не идеологические символы – вот что определяет облик экономического общества», – отмечает учёный [4, 42]. Технику он трактует как «последовательное применение научного знания для решения практических задач» [4, 47]. При этом Дж. Гэлбрейт высказывает прогрессивные мысли о том, что «...техника не только вызывает изменения, она в свою очередь испытывает их воздействие» [4, 56].

Для прояснения того, к каким из описанных выше традиций обнаруживает преемственность теория постиндустриального общества, обратимся к реконструкции концептуализации техники и технологии у различных её авторов.

Родоначальник постиндустриализма Д. Белл выделяет в истории человечества три технологических революции: 1) освоение энергии пара в середине XVIII в.; 2) достижения в области электричества и химии; 3) замена механических систем на электронные, миниатюризация, преобразования в цифровую систему всех предыдущих систем представления информации [1, СII – CV]. Тем не менее в понятие «технология» учёный вкладывает совершенно различные (порой, противоположные) смыслы: это и «инструментальный способ рационального действия» [2, 332], и «основной инструмент

управления организациями и предприятиями» [2, 332].

«В... разрыве между настоящим и прошлым, – отмечал исследователь, – технология является одной из главных сил, определяющих характер социального времени, принося с собой новую систему оценок и расширяя контроль человека над природой, она трансформирует наши социальные отношения и всё наше мировоззрение» [2, 254]. А поскольку постиндустриальное общество, согласно Д. Беллу, отличается новая «интеллектуальная технология», в канонической работе («Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования») автор делает акцент на ведущее значение идеальных элементов технологии. Поэтому вместо обычного понимания технологии как физического процесса, относящегося к сфере орудий труда и машин (технологии механической), учёный опирается на понимание технологии Х. Брукса, которым технология определяется как «использование научного знания для нахождения способов делать вещи репродуктивным образом» [12, 13].

Интеллектуальная технология направлена на то, чтобы «реализовать мечту социальных алхимиков... об «упорядочении» массового общества» [1, 43], заключается в использовании новых математических и экономических методов (компьютерное линейное программирование, цепи Маркова, стохастические процессы и т. п.), которые позволяют «находить более эффективные, «рациональные», «подходы к экономическим, техническим и даже социальным проблемам» [2, 332]. Тем самым, она представляет собой способ научного (сознательного) управления обществом, это социальная (гуманитарная) технология – то, что сегодня принято называть «highhume». Данная позиция (принцип первенства теории над эмпиризмом), на наш взгляд, восходит к американскому варианту трактовки технологии, преувеличивавшему в её структуре идеальные факторы.

В более поздней работе учёный всё же выходит на понимание первичности материального фундамента технологии: «Хотя

Постиндустриалисты стремятся уйти от шаблонов «одностороннего детерминизма, как экономического, так и технологического, в объяснении общественных перемен...» [1, 15], расширяя представления о «корнях» социальных перемен за счёт включения политических, экологических и культурных факторов, идею о взаимообусловленности развития технологии и общества.

«Интеллектуальная технология – осевой определяющий (курсив наш – Д.Б.) их <происходящих в обществе изменений> направление фактор, но это отнюдь не означает, что технология является движущей силой всех иных перемен (курсив наш – Д.Б.)» [1, CXLVI], «технология не задает социальные изменения, она лишь предоставляет для этого возможности и инструменты» [1, CIX.], – ещё более подчёркивает дистанцию от технодетерминизма Белл.

Решающий шаг в отмежевании от технологического детерминизма делает М. Кастельс: теоретик считает технологию лишь ресурсным потенциалом развития общества (т. е. условием человеческой жизнедеятельности – Д.Б.), предоставляющим разные варианты социальных изменений, а общество, в свою очередь, оказывается свободным в принятии решений, выборе направления движения [7, 30]. «Конечно, технология не предопределяет развитие общества (курсив наш. – Д.Б.). Но и общество не предписывает курс технологических изменений, ибо в процессе научных открытий, технологической инновации и ее социальных применений вмешиваются многие факторы..., так что конечный результат зависит от сложной структуры их взаимодействий. Общество не задает курс

технологических изменений, он скорее *зависит* (курсив наш. – Д.Б.) от индивидуальных изобретений и новшеств», – заключает Кастельс [7, 26].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 1999. 956 с.
2. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 330-343.
3. Бжезинский З. Между двух веков: роль Америки в технотронной эре. М., 1972. 334 с.
4. Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М.: Прогресс, 1969. 477 с.
5. Давыдов Ю.Н. Техника и бюрократия: на путях к социологической расшифровке техники // ФРГ глазами западногерманских социологов: Техника – интеллектуалы – культура. М., 1989. С. 66-81.
6. Дракер П.Ф. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 67-100.
7. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
8. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. М.: АСТ, 2008. 569 с.
9. Тоффлер Э. Шок будущего. М.: АСТ, 2002. 557 с.
10. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М.: Аспект Пресс, 2004. 400 с.
11. Aron R. Dix-huit leçons sur la société industrielle. – Paris, 1962. 375 p.
12. Brooks H. Technology and the Ecological Crisis (неопубликованный текст: лекция, прочитанная в Амхерсте 9 мая 1971 г.).
13. Ellul J. The Technological Society. N.Y., 1964. 320 p.
14. Fourastie J. Productivité, prix et salaires. Paris, 1957. 115 p.
15. Lenk H., Moser S. Tehne. Technik. Tehnologie. Pul-lach, 1973. 246 s.
16. Winner L. Autonomous Technology. Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought. Cambridge, Mass., 1977. 396 p.

УДК 130.2, 165.3, 165.4

Бахтин М.В.

*Российский государственный педагогический
университет им. А.И. Герцена*

КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАЧАЛА XX ВЕКА И ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ

M. Bakhtin

Russian State Pedagogical University named after A. Hertsen

THE CRISIS OF EUROPEAN CULTURE OF THE EARLY TWENTIETH CENTURY AND HISTORICAL COGNITION

Аннотация. В статье исследуются причины утраты историческим знанием ведущего положения в системе гуманитарного знания в эпоху кризиса европейской культуры в начале XX в. Делается вывод о том, что её основной причиной стала неспособность системы ценностей идеалистического романтизма сформировать элиту, адекватную социальным вызовам. Это привело к социальным потрясениям и масштабной переоценке ценностей. Историческое знание было вытеснено на второй план новыми социальными науками.

Ключевые слова: кризис культуры, историческая эпистемология, историческое знание, социальные функции знания, социальный престиж знания.

Abstract. This article investigates the reasons for the loss of leading position by historical knowledge in the system of humanitarian knowledge during the early twentieth century crisis of European culture. It concludes that its primary cause was in the failure of idealistic romanticism to form elite capable of meeting social challenges. This resulted in social upheaval and massive re-evaluation of values. Historical knowledge was forced out to the backstage by new social sciences.

Key words: crisis of culture, historical epistemology, historical knowledge, social functions of knowledge, social prestige of knowledge.

Для эпистемологии современного социально-исторического знания период кризиса на рубеже XIX – XX вв. является ключевым, поскольку именно тогда сформировалась совокупность культурно-социальных связей, определяющая нынешнее место исторического познания в системе социального знания. Целью настоящей статьи является изучение причин, которые привели к утрате в этот период историческим знанием своего ведущего положения в системе гуманитарных наук и культуры в целом, а также некоторые философские интерпретации этого явления.

Кризис, или упадок, европейской культуры был возведён во второй половине XIX в., прежде всего, Фридрихом Ницше, Фёдором Достоевским и Львом Толстым. Поначалу пророчества кризиса воспринимались как нечто эксцентрическое, однако катастрофа Первой мировой войны и её последствия сделали кризис реальностью для сотен миллионов носителей европейской культуры. Наиболее значимые концепции, в которых обсуждается проблематика кризиса, принадлежат Освальду Шпенглеру, Карлу Ясперсу, Эдмунду Гуссерлю, Арнольду Тойнби, Мартину Хайдеггеру, Хосе Ортеге-и-Гассету, Николаю Бердяеву, Льву Шестову, Реймону Арону, Теодору Адорно, Мишелю Фуко, Юргену Хабермасу, Петеру Sloterdijку. Интерес к эпохе кризиса сохранялся на протяжении всего XX в., сохраняется он и сегодня.

Термины «декаданс» и «модерн» символизировали новое мироощущение, а мотив расставания с прошлым приобрёл однозначно позитивное звучание, имея другой своей сто-

роной энтузиастическое предвосхищение будущего. Представление о том, что «старое» время закончилось, а «новая» современность предвещает ещё более «новое» время – «пост-современность», присутствует уже не только тематически, но повсеместно определяет дискурс, включая сообщения СМИ, рекламу, бытовую коммуникацию и т. д. Вопрос о месте истории и исторического знания с самого начала был одним из центральных вопросов, обсуждавшихся в связи с кризисом. Для того чтобы уяснить себе, почему это так, кратко, даже схематически, охарактеризуем путь исторического знания в европейской культуре, начиная с эпохи Возрождения.

Не подлежит сомнению, что европейская культура Нового времени пользуется историческим знанием и располагает историческим сознанием как фундаментальными основаниями структур своей рациональности и практики. Обосновать это положение можно как экзистенциально-онтологически, так и культурно-исторически. В последнем смысле источником исторического сознания Нового времени является гуманизм эпохи Возрождения, который знаменовал собой коренное обновление идентичности европейского человека. История как наука и как такой производитель сведений о прошлом, который даёт максимально возможное ручательство в их правдивости, получила здесь уникальный статус, который можно сравнить только со статусом философии в древнегреческом полисе. История стала центром и основанием самосознания как индивида, так и общества. Ответ на любой вопрос, касающийся сущности и цели бытия человека, общества и даже природы должен был содержать в себе отсылку к исторической определённости, вне которой этот вопрос просто терял смысл. Рационализм Нового времени, взлёт которого был связан с развитием естествознания, отчасти поставил под сомнение ценность историзма, но в эпоху Просвещения сомнения эти сменились приданием историческому знанию ещё большей значимости как части комплекса идей, обещавших устройство общества на началах гражданского порядка, справедливости и разума.

Романтизм как движение во многом контр-просвещенческое переместил на второй план все те цели историзма, которые могли быть полезными для конституирования естественнонаучного и гражданского разума, сконцентрировавшись на формировании этических и эстетических идеалов. История при этом в рамках предписанной романтическим идеализмом системы образования и воспитания приобрела доминирующий характер.

Здесь придётся принять во внимание ряд социально-политических обстоятельств. К концу XIX в. ценности романтического идеализма вошли в очевидное противоречие как с бурным ростом естествознания и техники, так и с существенными социальными изменениями в странах – лидерах европейской цивилизации. С развитием капитализма наступает кризис старых элит, кризис традиционных устоев общества, а на арену общественной борьбы выходит масса – новый субъект социальной реальности. Появление масс путает все социальные планы вскормленных романтическим идеализмом элит. Масса не готова к восприятию каких-либо идей, ценностей, культурных или социальных навыков в тех сложных формах, в которых они преподносились элитам.

Если ещё Просвещение не было рассчитано на массы, а предназначалось элите и среднему сословию, то социальные установки романтического идеализма менее всего предполагали беспокойство о том, как поведёт себя большинство. Как и в докапиталистические времена, оно не считалось ни заметным, ни влиятельным, хотя уже к середине XIX в. для непредвзятого наблюдателя было очевидно, что ситуация изменилась. Это до такой степени не согласовывалось с господствующими культурно-социальными установками элиты, что многие её представители просто отказывались видеть новую реальность. Раздражение, вызванное эмансипацией масс и капитализмом – как причиной этого явления, – оказывается мотивом, определившим социальные воззрения как Толстого, так и Ницше, как русских славянофилов, так и западноевропейских правых. Некото-

рые политики – представители старой элиты, такие, например, как Отто фон Бисмарк, не скрывали, что мирятся с явлениями новой реальности – парламентаризмом, прессой, с социал-демократическим движением – как с неизбежным злом [6, 112], а другие – политические верхи царской России – до последнего своего часа не желали мириться с ними ни в каком виде. Выходящее за рамки рационального поведения нежелание старых элит принять появление масс как исторически неизбежное явление, и происходящая отсюда, как следствие, неспособность своевременно и правильно реорганизовать социальную и политическую реальность оказались в ряду причин, приведших к той социальной и культурной ситуации, в которой стала возможна катастрофа Первой мировой войны.

Чем объяснить такое поведение элит? На протяжении большей части XIX в. элиты развитых стран воспитывались продуманной и отлаженной системой образования и воспитания в духе препарированного романтизмом Просвещения. В основе этой системы, сформированной, прежде всего, в Германии, Великобритании и Франции, лежало классическое образование. Предполагалось, что с его помощью станет возможным воспитать человека подлинной культуры, т. е. получить гармоническое сочетание совершенного интеллекта, благородного эстетического вкуса и высоких нравственных качеств. Привести к этому должно такое изучение литературы, истории, искусства античности, а также классических языков, которое, развивая интеллект учащегося, приобщит его к «золотому веку» европейской цивилизации, к незамутнённым формам прекрасного и нравственно совершенного. Причём изучение это было отнюдь не ознакомительным. Так, претендент на стипендию для обучения в университете Оксфорда сдавал несколько экзаменов, предполагавших, в том числе, сочинение стихов на древнегреческом и латинском языках [1, 321-417]. Конечно, не все кандидаты сдавали такие экзамены блестяще, но классическое и продолжающее его университетское образование в XIX в. не было образованием

для узкого круга лиц, как это было в XVIII в. и ранее.

В европейских странах, в том числе в России, а также в США, классическое среднее образование и университетское образование на протяжении десятков лет получили тысячи людей. В социальном отношении классическое образование, открывавшее путь к университетскому образованию и, тем самым, к соответствующей карьере, было компонентом соответствующих статусов. По данным, которые приводит американский историк Фриц Рингер, в 1887-1890 гг. число студентов прусских университетов, которые происходили бы из низших слоёв общества или из производительной части среднего класса (торговля и промышленность), составляло менее трети. В 1902 г. эта величина составляет уже почти половину, при том, что общая численность студентов выросла за этот период более чем вдвое [5, 52, 76-78]. Воспитательный и социально-дифференцирующий характер классического образования становится тем более очевидным, если вспомнить, что на протяжении XIX в. преподавание наук в университетах почти полностью перешло на национальные языки.

Отличие этого отношения к историческому знанию от подхода возрожденческого гуманизма состоит, прежде всего, в том, что для гуманиста история – это путь к античной духовной прародине, основополагающий источник его идентификации как личности и источник идей обустройства человеческого сообщества, в то время как в системе воспитания XIX в. историческое знание и сама античность превращаются в инструмент воспитания. Здесь важно учесть, что гуманистов, для которых имело место сказанное выше, можно насчитать несколько сотен, в то время как классическое образование в XIX в. получили сотни тысяч. В силу сказанного, это не неожиданно. Для того чтобы выстроить систему самоидентификации, альтернативную господствующей, необходимо быть персональной экстраординарной, – именно так мы и характеризуем гуманистов Возрождения, – а для того, чтобы пройти классическую гимна-

зию и университет в XIX в., достаточно было средних интеллектуальных данных и волевых усилий, находивших опору в социальном статусе (происхождении) учащегося и, на уровне среднего образования, в телесных наказаниях. Социальная и культурная идентификация шли при этом иными путями, оставляя историю царствовать, но не править, так что случившаяся реальная девальвация исторического знания оставалась спрятанной за фасадом культуры XIX в.

Может показаться, что система массового воспитания элиты и среднего класса, построенная на погружении в древнюю культуру, демонстрирует своего рода вынужденную капитуляцию общества перед современностью, признание своей неспособности выстроить систему действенных жизненных ориентиров в системе координат сегодняшнего дня. Однако это не так. Дело не в неспособности ориентироваться в настоящем, а в отчасти сознательном, отчасти бессознательном нежелании. Как уже говорилось выше, европейское сознание, начиная с эпохи Возрождения, есть сознание историческое, т. е. мыслящее в категориях истории и располагающее индивидуальной и коллективной исторической памятью (коммеморацией). Такое историческое сознание делает прошлое актуальным и действенным, но позволяет при этом чётко различать прошлое и настоящее, историю и современность. Эту черту новоевропейского сознания характеризует Шпенглер: «... Античная культура не обладала *памятью*, историческим органом в этом специфическом смысле. «Память» античного человека ... есть нечто совершенно другое, поскольку здесь отсутствуют прошлое и будущее в качестве упорядочивающих перспектив бодрствующей жизни и всё заполнено с решительно неизвестной нам мощью «чистым настоящим»...» [7, 135]. В европейской системе образования и воспитания античность, получившая сначала от романтизма возвышенный статус идеала, уводящего от филистерской реальности капитализма и государства, была взята с полным осознанием временной дистанции, по сути дела, как

идеологема, представляющая альтернативу и антитезу поиска понимания настоящего и будущего в самом настоящем.

Опасность такого положения ясно осознал Ницше, который первым критически поставил вопрос об историческом знании и его месте в культуре современности. Ницше писал, в частности, что «... историю могут вынести только сильные личности, слабых же она совершенно подавляет» [3, 189]. С его точки зрения, вред историзма состоит в том, что подлинная цель воспитания – учиться жить – теряется за изучением прошлого, а способность самостоятельно принимать решения разрушается привычкой обращаться к прошлому за советом. История должна занимать своё место знания, нужного для жизни [3, 223], но не должна подрывать её, превращаясь в «историческую болезнь» [3, 227]. Рекомендации по преодолению этой болезни, которые даёт Ницше, звучат довольно неопределённо. Речь идёт о необходимости «вернуться к своим истинным потребностям, заглушив потребности мнимые», вновь ощутить и воссоздать культуру не как то, что окультуривает, т. е. служит «маскировкой и прикрытием» на самом деле антикультурного, а как расширение и продолжение самой природы человека [3, 229]. Ниже мы рассмотрим, как у Шпенглера эта мысль получает более конкретное наполнение.

В описанной системе воспитания и образования с классическим наследием почти бесконфликтно сочетались элементы вновь появившихся идеологий, во-первых, националистических, возраставших на протяжении XIX в., и, во-вторых, прогрессистских. Современность неизбежно проникала за барьеры системы образования и воспитания, и очень скоро выяснилось, что это позволяет внедрять выгодную элитам идеологию. Емкую формулировку даёт американский историк и философ истории Алан Мегилл: «В девятнадцатом столетии дисциплина истории была очень тесно связана с расширением мощи европейского национального государства. В Германии, Франции и Англии, как и в Соединённых Штатах, историческая дисциплина,

недавно ставшая профессиональной, имела тенденцию служить идеологической опорой государства. ... В каждом случае имелся свой господствующий нарратив – «мастер-нарратив», – который охватывал всю историю нации, описывая ее развитие с самого начала, через пробуждение и рост национального самосознания, и до текущей борьбы за ее признание и торжество» [2, 117-118].

В известной мере опыт и развитый навык, даже, можно сказать, привычка к историзму сделали очень лёгким распространение идеологий – квазинаучных, но зато доходчивых построений. И если имеющие хорошее образование представители элиты и среднего класса в любой момент могли подвергнуть критике любую идеологию и, во всяком случае, не следовать ей слепо, то только что появившиеся на социальной арене массы не имели против идеологий никакого иммунитета. Ортега-и-Гассет в 30-х гг. XX в. так описал этот социально-психологический феномен: «... Специфика нашего времени не в том, что посредственность полагает себя незаурядной, а в том, что она провозглашает и утверждает своё право на пошлость, ... прежде в европейской истории чернь никогда не заблуждалась насчёт собственных «идей» касательно чего бы то ни было» [4, 322]. Оценка, которую даёт идеологиям Ортега-и-Гассет, однозначна: «... Идеи массового человека таковыми не являются, и культурой он не обзавёлся. Идея – это шах истине» [4, 323]. И далее: «... его «идеи» – не что иное, как словесные аппетиты, наподобие жестоких романсов» [4, 325].

В большом числе случаев элиты не хотели видеть неизбежности процесса эмансипации масс, не могли смириться с приближающейся утратой статуса и прочими культурно-социальными сдвигами, сопровождающими формирование индустриального общества. Признать односторонность и даже бесполезность классического образования, равно как и социальных барьеров на пути в университеты, означало бы признать равную гуманитарным ценность естественных, математических и технических наук, а

вместе с ними – и новых социальных наук – экономики, социологии, политологии. Стоит, однако, разрешить представителям этих наук говорить слишком громко, как сообщаемое ими знание начнёт ставить под сомнение устоявшийся порядок. Поэтому не удивительно, что в то время когда Макс Вебер и Георг Зиммель создавали свои пионерские работы по социологии и политологии, большая часть научно-образовательного сообщества Германии отвергала необходимость эмпирического и практически ориентированного исследования общественных явлений, настаивая на приоритете ценностного подхода к ним [5, 426-438]. Иными словами, историческое знание в ситуации кризиса превратилось в одно из орудий социального и ценностного противоборства.

Сочетание небывалого подъёма наук с расцветом идеологий становится теперь объяснимым. Критически анализируя классическое образование и университет XIX в., мы не должны упускать из вида их необычайную продуктивность. XIX в. – это век поразительного роста европейской науки, и именно в Германии, где описанная выше система образования сформировалась раньше, чем в других странах, были достигнуты такие количественные и качественные успехи, что к началу XX в. Германия была мировым центром всех без исключения наук. Но словесный принцип получения образования и распределения социальных позиций сохранялся, как и предрассудки элиты, и та же Германия даёт нам пример наибольшей подверженности масс идеологическому воздействию и со стороны властей, и со стороны разнообразных оппозиционных политических сил. Наконец, здесь же возникают идеологии, исключительно далеко отходящие от исторической и социальной реальности. Элита продолжает игнорировать эти явления, полагая их малозначащими и будучи убеждённой в том, что идеологии нужны для канализации энергии масс, а массы, продолжая поддерживать существующий социальный порядок и привычно оставляя за элитой властные и экспертные функции, не чувствуют никакой

ответственности при погружении в мир тех или иных идеологических иллюзий. Шанс сформировать общество, представители различных слоёв которого были бы ответственными носителями основополагающих для него ценностей, не был использован, и лишь позже, уже во время и после окончания Первой мировой войны, когда кризис европейской культуры стал очевиден, не могли не возникнуть вопросы о том, почему существенно связанное с историческим знанием гуманистическое образование европейцев, а вместе с ним и их передовая наука плохо сыграли предназначенную им социальную роль, и почему именно в достигшей наибольших успехов Германии их провал оказался наиболее масштабным и драматичным.

Нет ли здесь связи? Ответ, охватывающий всё европейское человечество, дал Шпенглер. С его точки зрения, на рубеже XIX-XX в. Европа оказалась в ситуации «исторического стыка времён, занимавшего *предопределённое в ходе столетий место* в точно установленных границах большого исторического организма» [7, 184]. Этот предопределённый перелом истории – кризис – принадлежит истории как форме движения, т. е. имеет «морфологический» для неё характер, и состоит он, в терминологии Шпенглера, в *органической динамике культуры*, завершающейся состоянием цивилизации как «неизбежной судьбы культуры» [7, 163]. Черты цивилизации Шпенглер характеризует так: это финальное, предшествующее гибели состояние всякой конкретной культуры, это окостенение её форм, это «самые крайние и самые искусственные состояния» [7, 163], не способные уже к производству новых ценностей и реализующие себя в расширении и экспансии, проявлением которых оказывается империализм [7, 170]. Такая характеристика эпохи позволяет правильно расставить приоритеты и понять, что ценно, а что нет. Здесь Шпенглер, следуя Ницше, призывает к радикальной смене ориентации. Действительность, современность, «живая жизнь» объявляются гораздо более ценными, нежели безжизненные проявления цивилизации: «За роскошно ясные, высокоинтеллекту-

альные формы какого-нибудь экспресс-парохода, сталелитейного завода, прецизионного аппарата, изощрённость и элегантность иных химических и оптических процедур я отдам весь стильный хлам нынешних прикладных искусств с живописью и архитектурой в придачу. Я предпочитаю римский акведук всем римским храмам и статуям» [7, 179-180].

Подводя итог проведённого анализа, перечислим существенные для исторической эпистемологии причины, приведшие в период кризиса культуры к утрате исторической наукой и историческим знанием лидирующего положения в системе социально-гуманитарного знания. К ним относятся: эмансипация масс и разрушение сословного устройства общества, распространение идеологий, индустриальный капитализм и формирование общества потребления, империализм (как этап более современной глобализации), развитие науки и техники, в частности, военной и, наконец, обрушение статуса гуманитарного и, в первую очередь, исторического знания с его вытеснением иными формами социального знания и социальной практики. Попытка дать интерпретацию явлению переоценки исторического знания в эпоху кризиса приводит к выводу о том, что на рубеже XIX-XX веков произошло крушение системы культурных ценностей, сочетавшей в себе черты романтического идеализма и Просвещения. Способность рациональности, в том числе в форме исторического знания, давать ответы на ключевые вопросы жизни человека и социума была поставлена под сомнение.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Коллингвуд Р. Дж. Автобиография. Пер. с англ. Ю.А. Асеева / Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. 486 с.
2. Мегилл А. Историческая эпистемология. Пер. с англ. Кукарцевой М., Катаева В., Тимонина В. М.: Канон+, 2007. 314 с.
3. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Пер. с нем. Я. Бермана / Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том 1. М.: Мысль, 1990. 410 с.
4. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Пер. с исп. А.М. Гелескула / Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. 388 с.

5. Рингер Ф. Закат немецких мандаринов: Академическое сообщество в Германии, 1890–1933. Пер. с англ. Е. Канищевой и П. Гольдина. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 326 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2011. 368 с.
7. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность. Пер. с нем. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. – 542 с.

УДК 008(1-21)

Гун Г.Е.

*Магнитогорская государственная консерватория
(академия) им. М.И. Глинки*

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА ГОРОДА: ОПЫТ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ СТРАТЕГИЙ

G. Gun

Magnitogorsk State Conservatoire (Academy) named after M.I. Glinka

CITY'S ARTISTIC CULTURE: RESEARCH EXPERIENCE

Аннотация. Статья посвящена актуальной проблеме изучения художественной культуры города как системы. Актуальность изучения городской художественной культуры как системы связана с процессами урбанизации и возрастающей ролью городов. В настоящее время идёт процесс активного формирования методологической парадигмы, позволяющей рассмотреть город как целостный объект. В статье описываются эвристические возможности системного и урбанистического подходов при его изучении. Рассмотрены стратегии изучения художественной культуры и её внехудожественных аспектов на культурном поле города. Городскую художественную жизнь автор представляет как совокупность институционализированных и неинституционализированных форм производства, сохранения и воспроизведения художественных ценностей. В статье показан методологический потенциал урбанистических подходов для изучения художественной жизни современного города.

Ключевые слова: город, художественная культура, городская художественная культура, системный подход, урбанистический подход.

Abstract. The paper deals with the problem of the study of city's artistic culture viewed as a system. The topicality of the problem arises from urbanization and the influential role of cities in modern world. A methodological paradigm is being formed now to consider a city as a whole object. The article focuses on systemic and urbanist approaches to the study. The author considered the strategies to study artistic culture and its non-artistic aspects in city's cultural field. City's artistic life is viewed as a combination of institutionalized and non-institutionalized forms of production, preservation and reproduction of artistic values. The article also shows the methodological potential of urbanist approaches to study modern city's artistic culture.

Key words: city, artistic culture, city's artistic culture, systemic approach and urbanist approach.

© Гун Г.Е., 2011.

Актуальность изучения художественной культуры города как системы (и/или целостности) связана с процессами урбанизации и возрастающей ролью городов как субъектов политической, экономической и культурной жизни, а также с необходимостью обеспечения их устойчивого социально-экономического и социокультурного развития.

Художественная культура города как объект научного рассмотрения двойственна: с одной стороны, речь идёт о городе и феноменах городской жизни, а с другой – о художественной культуре, сложном, динамичном образовании, существующем в разных модусах. Очевидно, что столь сложный объект должен изучаться на основе междисциплинарного подхода, сочетающего методы разных наук.

Город как объект интересен для историков, социологов, культурологов и искусствоведов тем, что всегда является неотъемлемой частью разных по структуре социальных систем, исторически обусловлен внешними социокультурными факторами, но при этом сохраняет определённую универсально-историческую однородность, что позволяет применить к нему единый термин – «город». В настоящее время идёт процесс активного формирования методологической парадигмы, позволяющей рассмотреть город как целостный, комплексный объект. Город рассматривается современными специалистами как сложный, системный многоуровневый, динамический объект. Так, В.С. Ефимов с соавторами строит несколько моделей города: морфологическую, пространственную, семиотическую, инфраструктурную. В городе им выделяются природно-ландшафтный, архитектурно-коммуникативный, трансгородской, социально организованный, мыследеятельный, нормативно-ценностный модусы [2]. Весьма перспективным представляется подход, в котором исследуется культурный возраст города и строится возрастная периодизация городов. В этом случае город рассматривается как субъект развития, имеющий свой культурный возраст [9].

Л.Б. Коган предлагает выделить базовые процессы, которые приводят к возникновению и дальнейшему развитию городов. Среди них – интеграция и дифференциация производственных, социальных, культурных и других функций между отдельными элементами человеческого сообщества. Действительно, город рождается в этих координатах, но можно также сказать, что и общество в целом является следствием подобных процессов [6].

Исследователь города В.Г. Ильин считает, что в настоящее время в отечественных исследованиях города сложились две парадигмы. Согласно технократическому подходу, представленному в отечественной социологии ещё А. Гастевым, город есть некая конструкция, которую можно спроектировать и воплотить в жизнь вплоть до мельчайших деталей организации производства и быта; городской образ жизни есть функция производственных процессов, а развитие города детерминировано вводом новых предприятий, ростом населения, техническим оснащением городской среды. Согласно органическому подходу, город – это социокультурный организм, имеющий внутренние закономерности развития, выступающий как саморазвивающееся целое; качество городской жизни обусловлено развитием человека, его удовлетворённостью жизнью и возможностью выстраивать её в соответствии с ценностями культуры. Именно этот подход перерастает затем в социокультурную парадигму исследования города как субъекта общественной жизни [4].

Однако существует и иная парадигма города, которую В.Л. Глазычев называет «средовой» [1, 4]. По его мнению, то, что принято обозначать словами «городская среда», представляет собой «особую совокупность застройки и пространств, предметов и знаков, людей, их перемещений и взаимоотношений в повседневной жизни города. Она соединяет всех жителей города и все его учреждения в некоторое целое, позволяет отличить один город от другого и является обозначением искомой целостности» [1, 4-5]. Он пишет:

«Невозможно обнаружить такие проявления культурной жизни горожан, которые не «вписывались» бы в городскую среду так или иначе, не оставляли бы в ней свой след и в свою очередь не испытывали бы совсем зависимости от нее. Обжитое пространство всего города, сложенное из пространств человеческого общения – прямого или косвенного, – всё это городская среда» [1, 5]. Эта исследовательская стратегия сложнее системного подхода, но она отражает целостность города как общности людей и места их проживания и поэтому кажется нам наиболее продуктивной.

Обратимся к проблеме художественной культуры. В современной культурологической науке не завершены дискуссии о методологии изучения художественной культуры, о её периодизации и хронологии, о содержании отдельных понятий. Зачастую методологические подходы опираются на концепцию системно-синергетического подхода в понимании культуры.

Вслед за М.С. Каганом мы определяем культуру как «системную, исторически образовавшуюся многостороннюю целостность специфических способов деятельности и ее опредмеченных плодов – материальных, духовных и художественных...» [5, 47-48].

Развёрнутое понимание художественной культуры как системы предложено А.Я. Флиером [10]. Художественная культура понимается как совокупность духовных процессов и явлений, а также практической деятельности по созданию, распространению и освоению произведений искусства и материальных предметов, обладающих эстетической ценностью, а также включает процессы, обеспечивающие успешное функционирование искусства в обществе. Она является одной из специализированных сфер культуры, функционально решающей задачи отображения бытия в художественных образах, художественной деятельности и различных аспектах обеспечения этой деятельности.

Художественная культура живёт в пространстве и во времени. В социальном пространстве всего человечества, страны, региона, города или иного поселения худо-

жественная культура призвана обеспечить максимальную эффективность процессов творчества, создания художественных ценностей, их сохранения и тиражирования, процессов восприятия публикой в конкретном географическом ореоле.

Хронологическое измерение художественной культуры (т. е. её существование во времени), с одной стороны, обеспечивает сохранение художественных ценностей, передачу их из поколения в поколение и актуализацию каждой новой эпохой. С другой стороны, художественная культура должна обеспечить постоянное обновление искусства в контексте изменений, происходящих во всех сферах общественной жизни, и в соответствии с логикой развития искусства.

Структурная матрица художественной культуры определяется двумя основными измерениями. Первое – духовно-содержательное, подразумевающее специфическое для каждого исторического, этнического и социального образования определённый тип художественного сознания, отражающего картину мира и представления о месте человека в этом мире. Второе измерение художественной культуры – зональное, или морфологическое, – мы обнаруживаем тогда, когда от общей характеристики её духовного содержания переходим к характеристике его особенностей в разных видах искусства. Содержательным ядром художественной культуры, безусловно, является искусство. Целостность художественной культуры общества охватывает многообразие тех форм, в которых творчество выступает в разных видах искусства. Эти виды искусства не просто сосуществуют одно рядом с другим, но образуют некую исторически самоорганизовавшуюся и развивающуюся систему. В определённом пространственном, историческом и социальном контексте она приобретает социальное звучание.

Изучением художественной культуры традиционно занимались философские, исторические науки и искусствоведение. При этом она рассматривалась, в основном, как совокупность нескольких видов искусства, ко-

которые исследовались в разнообразных внутрихудожественных ракурсах познания. Как справедливо замечает А.Я. Флиер [10, 37], внехудожественные аспекты художественной культуры (социальные, функциональные, коммуникативные и пр.), её место в системе культуры изучались явно недостаточно.

Очевидно, что внехудожественные аспекты художественной культуры, её морфологическое измерение удобно рассматривать на исследовательском поле города.

Городскую художественную жизнь можно представить как некую сложную самоорганизующуюся совокупность институционализированных и неинституционализированных форм деятельности по производству, сохранению и воспроизведению художественных ценностей – как на уровне личности, так и на уровне города. Структурообразующим конструктом художественной жизни города являются социальные институты в их материализованной форме: учреждения культуры и искусства, научные учреждения и учебные заведения, творческие союзы и организации, кружки и студии. Центральным элементом институализации художественной жизни является муниципалитет, который координирует и обеспечивает процессы создания, хранения, распространения и потребления ценностей, а также их изучения и воздействия на них через создание соответствующих условий в культурной системе города. Содержательным элементом городской художественной жизни выступают произведения искусства, художники, как создатели художественных ценностей, а также все иные художественные элементы, созданные в городе и вне его пределов, но активно осваиваемые горожанами. Мы имеем дело со сложной многоуровневой системой, которая одновременно является частью других больших и более сложных систем.

Излишняя рационализация подхода к городской культуре, стремление следовать системной методологии, рассматривать лишь те компоненты культурной жизни, что фигурируют чаще всего для описания формальных элементов системы (всевозможные

учреждения и элементы инфраструктуры, отбросив всё то, что не поддаётся такому описанию), упрощает объект до полной примитивности. Культура города в этом случае перестаёт быть сложной целостностью, пропитывающей всю ткань городской жизни. Подчиняясь правилам системного подхода и принципу подчинённости одних элементов системы другим, можно ожидать, что механические изменения в функционировании главного элемента системы (к примеру, районного дома культуры, «головного» для других учреждений, или городской библиотеки) сразу изменят все другие элементы, которые перестроятся сами собой.

Гораздо продуктивнее видеть в культуре города некоторую сложную целостность, в рамках которой заранее невозможно установить сильные и слабые звенья. Вместо видимости стройной системы учреждений и связей «подчинения-координации» между элементами перед нами предстаёт, как пишет В.Л. Глазычев, «совокупность некоторых условий, «поле возможностей» и его ограниченность, многовариантность действий людей и групп, которые могли бы привести к успеху» [1, 7]. Иначе говоря, при анализе проблем художественной жизни города работает методология «средового» подхода. Урбанистическое понимание города учитывает масштаб городских поселений, выделяя в отдельные типологические группы малые, средние и большие города. Понятно, что культурные реалии этих типологических групп разнятся существенным образом. В связи с этим возникает интересный исследовательский сюжет, связанный со сравнительной культурологией городской культуры.

Таким образом, продуктивной исследовательской стратегией может быть рассмотрение художественной культуры во внехудожественных аспектах на культурном поле города как одного из основных территориальных и социокультурных объединений современной жизни. Очевидно, что эти исследования носят междисциплинарный характер. Наиболее перспективной оказывается такая научная парадигма, которая со-

единяла бы «средовой» подход к пониманию города с культурологическим видением художественной культуры.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Глазычев В.Л. Урбанистика. М.: Европа, 2008. – 220 с.
2. Ефимов В.С., Ермаков С.В., Пригожих В.А. Культурно-образовательное пространство города и становление человека: проблемы, проект, реализация / Образование и социальное развитие региона. Барнаул, 1999. № 3-4.
3. Иконников А. Художественное искусство в городском ландшафте. М.: Аванта+, 2000. 224 с.
4. Ильин В.Г. Город как концепт культуры. Дис... доктора социол. наук. Ростов н/Д, 2004.
5. Каган М.С. Философия культуры / М.С. Каган. СПб.: Петрополис, 1996. 416 с.
6. Коган Л.Н. Региональная социология. Текст / Л.Н. Коган. Мн., 1991. 103 с.
7. Линч К. Совершенная форма в градостроительстве. М.: Стройиздат, 1986. 264 с.
8. Любовный В.Я. Город и культурные аспекты его существования. М.: Наука, 2009. 325 с.
9. Орлова Э.А. Современная городская культура и человек. М., 1987.
10. Флиер А.Я. Культурология для культурологов. – М.: Академический Проект, 2000. 496 с.

УКД 101

Жукова М.Е.

Смоленский государственный университет

ЗАКОНОТВОРЧЕСТВО КАК СОЦИАЛЬНАЯ ЭСТАФЕТА

M. Zhukova

Smolensk State University

LEGISLATION AS A SOCIAL RELAY RACE

Аннотация. Цель данной статьи – показать применимость философской теории социальных эстафет в процессе законотворческой практики как социокультурного явления. В современных подходах к исследованию законотворчества сложилось представление о нём как о процедуре официального прохождения законопроекта в высшем представительном органе. В данной связи предлагается рассмотреть альтернативную концепцию, позволяющую обогатить традиционную точку зрения на законотворчество и сделать возможным более широкое восприятие данного феномена.

Ключевые слова: законотворчество, куматоид, социальные эстафеты, подражание, новации.

Abstract. This article aims at revealing the possibility to use the philosophical theory of a social relay race in the context of legislative practice as a social and cultural phenomenon. In modern approaches to a law-making examination it is considered as a procedure of an official acceptance of a law project in the main representative body. In this aspect it is offered to examine the alternative concept, which helps to enrich the traditional point of view on legislation and make possible a wider comprehension of this phenomenon.

Key words: legislation, kumatoid, social relays, imitation, innovations.

Человеческое общество априори нуждается в социальных регуляторах, а потому оно породило, пожалуй, самый мощный и эффективный социальный инструмент – закон, то есть нормативный правовой акт высшей юридической силы, принимаемый по наиболее значимым вопросам общественной жизни.

Появлению закона предшествует специальная процедура – предварительная деятельность по подготовке законодательного текста, которая характеризуется сложным поэтапным творческим процессом создания текста будущего закона.

Законотворческая деятельность, будучи урегулированной правом, характеризуется строгой последовательностью определённых действий по созданию закона и выражается в законотворческом процессе как юридической форме. Законотворческий процесс – это специальная юридическая процедура, отличающаяся своим особым статусом, продолжительностью и наличием нескольких стадий, как правило, четырёх: 1) законодательная инициатива; 2) рассмотрение (обсуждение) текста законопроекта в законодательном органе; 3) принятие законопроекта в качестве закона; 4) официальное опубликование закона.

В этой связи понятия «законотворческий процесс» и «законотворчество» не являются тождественными. Законотворческий процесс – это строго регламентированная деятельность, осуществляемая в соответствии с конституционно закреплёнными правилами. Что касается законотворчества, то оно рассматривается как более узкое понятие, имеющее познавательный характер и проявляемое на ранних стадиях законотворческого процесса.

Любой творческий процесс предполагает определённую деятельность, порождающую нечто качественно новое. Философский словарь под редакцией И.Т. Фролова определяет творчество как процесс человеческой деятельности, создающий качественно новые материальные и духовные ценности. Творчество представляет собой возникшую в труде способность человека из доставляемого действительностью материала созидать (на основе познания закономерностей объективного мира) новую реальность, удовлетворяющую многообразным общественным потребностям. Виды творчества определяются характером созидательной деятельности (творчество изобретателя, организатора,

научное и художественное творчество и т. п.) [13, 474].

Таким образом, законотворчество необходимо рассматривать как особый вид творчества, как регламентированную деятельность.

Законодательные тексты создаются в соавторстве депутатов, юристов и специалистов различных областей знания представителями разных гендерных групп в возрасте от 21 до 65 лет в определённый временной период, что позволяет говорить о том, что законодательный текст как продукт законотворчества является результатом деятельности определённой модели соавторов, действующих в соответствии с определёнными правилами создания текста закона.

Законотворчество как деятельность соавторского коллектива по созданию будущего закона предполагает наличие определённых требований, которым должен подчиняться весь процесс создания закона. Однако законотворческая деятельность находится в постоянном процессе самовоспроизведения. Меняются авторы, тексты, с которыми они работают, правовые отношения и ситуации, происходят социокультурные трансформации, но в течение достаточно продолжительного периода сохраняются определённые инварианты, унифицирующие законотворческую соавторскую деятельность. Эти программы нигде не записаны. Но каким образом они существуют?

Модель законотворчества как система правил и образцов может быть содержательно интерпретирована в рамках теории социальных эстафет, разработанной М.А. Розовым [11]. Вслед за Г. Тардом М.А. Розов проводит аналогию между социальными институтами и волной, вводя понятие *социального куматоида* (от греч. *кита* – волна), понимая под ним «объекты, представляющие собой реализацию некоторой программы человеческого поведения на постоянно обновляющемся человеческом и предметном материале» [9, 40].

В основе воспроизведения социальных явлений (в основе социальной памяти) лежит способность индивида и социума действо-

вать по неким образцам, в этом – глубинный и фундаментальный механизм существования культуры, на который опираются все остальные социокультурные программы [8, 32-43]. Любой член социума в своей деятельности руководствуется некоторыми, уже известными ему заранее образцами или представлениями о том, как его деятельность должна выглядеть. Последовательное воспроизведение образцов образует социальную эстафету, которая, подобно волне, несёт социальную информацию от человека к человеку, от поколения к поколению. При этом «... действия каждого участника выступают в двух функциях: с одной стороны, они – образец для подражания, норматив, которому должны следовать остальные участники, но с другой – сами действия тоже нормированы и представляют собой продукт уже состоявшегося акта копирования, реализацию некоторой продукцией нормы» [10, 11].

Характерной особенностью социальных эстафет является их независимость от материала, на котором они образуются. В законотворчестве понятие *социального куматоида* проявляет себя в объединении авторов единой парадигмой, которая представлена в общепринятой практике создания текста закона. Меняются авторы, авторские функции и интенции, но закон остаётся законом. В этом контексте законотворчество действительно напоминает волну – свойства волны не зависят от той среды, в которой она распространяется.

Простейшую эстафету М.А. Розов описывает следующим образом: некто А осуществляет акцию □, которую Б рассматривает как образец и воспроизводит в виде □". А и Б – это актуальные участники эстафеты, они могут быть представлены как разными людьми, так и одним человеком, который воспроизводит свои собственные образцы.

Передача образца может происходить путём непосредственного подражания, воспроизведения действия или следованием описанию способа действия, и, таким образом, акт деятельности представляет собой связь «образец – реализация» и несёт собой опыт

деятельности (в том числе и поведения) от человека к человеку и от поколения к поколению [12, 296]. При этом «социальные эстафеты вовсе не исключают свободы человека, не исключают возможности творчества»; «человек является актуальным или потенциальным участником огромного множества эстафет. Он может выбирать ...» [1].

Основываясь на понимании базовых механизмов социальной памяти как некой социальной эстафеты, которая в упрощённой форме является цепочкой актов определённой деятельности, теория социальных эстафет представляется развитием деятельностного подхода в исследовании законотворчества.

Понятие волны, «социального куматоида», задаёт определённую онтологию понятия повторяемости, воспроизведения форм поведения и деятельности по непосредственным образцам. Некогда прачеловек взял в руки палку и выделил её из окружающей его среды особым образом, сделав этот предмет инструментом – посредником между собой и природой. Но если бы палку взял только один прачеловек, это вряд ли привело к известным нам эволюционным последствиям. Возможно, благодаря тому, что за его примером последовали остальные, подражая ему, его действиям, прачеловек сделал из себя человека. Таким образом, деятельность человека в мире опосредована не только орудиями, к числу которых психологическая традиция, вслед за Л.С. Выготским, относит и язык, но и образцами воспроизведения действия. Как отмечает в «Философских исследованиях» Л. Витгенштейн, «невозможно, чтобы правилу следовал только один человек и всего лишь однажды. Не может быть, чтобы лишь однажды делалось сообщение, давалось или понималось задание и т. д. Следовать правилу, делать сообщение, давать задание, играть партию в шахматы – все это практики (применения, институты)» [2, 335]. В теории подражания Г. Тарда развитие общества, иерархия людей и существование каст, – всё это результат подражания, воспроизведение образцов, социальной традиции. Уже Ч. Дарвин

обращал внимание на роль подражания в развитии речи у детей [4]. Социальные эстафеты «обеспечивают закрепление и трансляцию первых трудовых навыков и технологий» [8]. Известно, что каждый отдельный индивид застаёт мир как историческое, уже организованное единство, объемлющее собой индивида, который вынужден приспособливаться к нему, репродуцируя в своём сознании и поведении известные образцы [5].

Согласно теории социальных эстафет, все наши действия, в том числе и когнитивные, выполняются по образцам, которые передаются от одних носителей к другим, обеспечивая межгенерационную связь. Причём у каждого образца есть свои образцы, у которых, в свою очередь, есть свои и т. д. Так, действия каждого участника законотворчества являются образцами для подражания, которым будут следовать другие участники законотворческой эстафеты, или, наоборот, отрицательными образцами, закрепляющими отрицательный, маргинальный опыт. Воспроизведение образцов, их межиндивидуальная и межгенерационная передача и образуют социальную эстафету.

Таким образом, законотворчество как особый вид творчества является сложным процессом, который не является автономным, замкнутым, независимым, но встроен в систему социальных эстафет, он возникает и транслируется в соответствии с определённым набором вербальных или невербальных дискурсивных правил и образцов.

Однако процесс воспроизведения образцов в законотворчестве и в законодательном дискурсе в целом – это не есть слепое подражание в силу того обстоятельства, что даже самый тривиальный и стандартный акт перформативности совершается в постоянно изменяющейся ситуации, в разном контексте, разными субъектами. Это строительство по имеющимся образцам новых текстов, влекущих новые последствия. *Старые концепции, старые теории живут в составе современной науки, но живут в новом контексте, а следовательно, приобретают новый смысл, новое содержание; итак, сохранить – значит*

видоизменить – так звучит общий закон социальных эстафет.

Борис Пастернак писал: «Новое возникает не в отмену старому, как обычно принято думать, но совершенно напротив, в восхищенном воспроизведении образца» [7]. «Мыслить – в примитивном состоянии (доорганическом) значит отстаивать известные формы, как у кристалла. Самое существенное в нашем мышлении – это включение нового материала в старые схемы (прокрустово ложе), уравнивание нового» [6]. Сегодняшнее понимание механизмов преемственности в культуре предполагает, что «... специфике традиции как социальной связи людей в процессе деятельности составляет обязательность истолкования субъектом транслируемых образцов применительно к изменившейся ситуации деятельности» [3]. Таким образом, копируя, воспроизводя образец определённой деятельности, каждый участник неосознанно и видоизменяет его частично; искажения этого образца в совокупности могут носить существенный характер. Воспроизводится не первоначальный образец деятельности, а непосредственно предшествующий, который может существенно отличаться от изначального. Автор-участник законотворческой эстафеты постоянно меняет её контекст, воспроизводя с изменениями образцы предыдущей деятельности. Такое понимание приводит к необходимости воспользоваться понятием «новация», или «инновационная деятельность».

Законотворчество – достаточно сложный процесс, состоящий из нескольких стадий порождения текста закона, а сам закон постоянно переживает множество разнообразных изменений. Однако, в отличие от науки, где новации могут иметь эвристический характер, где есть место фундаментальным открытиям, в законотворчестве основную массу новаций образуют изменения «правовой повседневности». Эти новации имеют не радикальный, а совершенствующий характер и осуществляются в рамках определённых программ, ничего в них не меняя по существу, но из таких повседневных изменений и

складывается весь законодательный дискурс в целом. Таким образом, возникают новые социальные программы в рамках уже существующего социального организма – законодательного дискурса.

В законотворчестве уже заложена не только возможность, но и потребность в новациях. Любые новации неизбежны постольку, поскольку любая эстафета постоянно расширяет поле своих реализаций, даже в том случае, если терпит неудачи, так как неудача – это новая программа. Так, признанный утратившим силу закон порождает программу признания утратившими силу всех последующих законодательных текстов, вносящих в него изменения. Помимо этого, функционирование любых программ приводит к побочным результатам, которые влекут за собой реализацию новых программ. Например, реализация нового закона порождает новые результаты и побочные явления, которые также нуждаются в определённом правовом регулировании.

В то же время инновационная деятельность становится новацией тогда, когда приобретает определённую фиксацию, практику, некоторый «тираж», то есть когда опыт осуществления этой деятельности становится доступным другим. В этот момент происходит закрепление и рефлексия инновационного опыта, его культурное оформление, стереотипизация, что приводит к превращению новации в устоявшуюся социальную практику – прецедент, образец, традицию восприятия или использования. Понятие прецедента в процессе познания, как правило, наводит на представление о существовании некоего образца, с помощью которого осваивается неизвестное. Новация в своей начальной фазе, безусловно, противоположна тому, что в последующем будет признано в качестве социально закреплённой традиции. В этом смысле законотворческая традиция представляет собой обширное поле социальных эстафет, охватывающее всё «унаследованное» законодательство и обеспечивающее законотворческую преемственность. На данном основании можно говорить о наличии

в механизме воспроизведения социальной эстафеты таких регуляторов, как традиция и новация. Теория механизмов, обеспечивающих постоянное развитие социума, позволяет исследовать законотворчество как социальное явление.

Если понимать любую деятельность, в том числе законотворческую, как социальную эстафету, то здесь нет противостояния традиции и новации, а напротив, традиция включает в себя новацию как источник и необходимый компонент единого механизма преемственности, а следовательно, и развития законотворчества.

Одна из причин сегодняшней недостаточной изученности законотворческой деятельности как специфического вида творчества видится в том, что «главная трудность, на которую натолкнулось в своей эволюции социальное познание, – это принципиальная невозможность в русле существовавших традиций конструировать формы научного познания социальной реальности, учитывая присущий ей аспект сознания и свободы» [12]. Эта трудность может быть преодолена посредством понимания того, что базовые механизмы законотворчества представляют собой цепочку актов деятельности законотворцев, возникающую и существующую в рамках определённой социальной среды, в рамках эстафетного универсума.

Таким образом, опираясь на теорию социальных эстафет М.А. Розова, представляется возможным исследовать законотворчество как особый вид творчества, основанный на эстафетном принципе трансляции знаний и законотворческой практики воспроизведения образцов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Беседа проф. А.Г. Егорова и М.А. Розова // На тёмной стороне... Новосибирск: Сибирский хронограф, 2004.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 335-336.
3. Власова В.Б., Данилина Е.А. Стабилизирующая и инновационная функции традиции как формы преемственности культуры // EVA-2008: Ма-

- териалы XI Ежегодной межд. конф. URL: http://conf.cpic.ru/eva2008/rus/reports/report_1407.html. (дата обращения 01.04.2010).
4. Дарвин Ч. Биографический очерк одного ребенка // Собр. соч. Т. 5. М., 1953. С. 937-938.
 5. Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М.: Канон, 2008. 544 с.
 6. Ницше Ф. Воля к власти. ПСС М., 1910. С. 231.
 7. Пастернак Б. Охранная грамота // Пастернак Б. Воздушные пути. М., 1982. С. 256-257.
 8. Розов М.А. К методологии анализа рефлектирующих систем // Проблемы рефлексии. Современные комплексные исследования: Сб. ст. / Отв. ред. И.С. Ладенко. Новосибирск: Наука, 1987. С. 32-43.
 9. Розов М.А. Наука как социальный куматоид // Розов М.А. Феномен социальных эстафет: Сб. статей. Смоленск: СГПУ, 2003. С. 40.
 10. Розов М.А. Понятие исследовательской программы // Исследовательские программы в современной науке. Новосибирск, 1987. С. 11.
 11. Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М.: Новый хронограф, 2008. 352 с.
 12. Розова С.С. Теория социальных эстафет в эпистемологических и философско-научных исследованиях // На теневой стороне... – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2004. С. 296-297.
 13. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. 5-е изд. М.: Политиздат, 1986. 590 с.
-

УДК 800.732

Истомина О.Б.

Ангарская государственная техническая академия

**ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ УРОВНЯ
МОЗАИЧНОСТИ НАЦИОНАЛЬНОГО СОСТАВА КАК ФАКТОРА
ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
(НА ПРИМЕРЕ ИРКУТСКОЙ ОБЛАСТИ)**

O. Istomina

Angarsk State Technical Academy

**PHILOSOPHICAL AND SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF NATIONAL
MOSAIC-LIKE COMPOSITION AS FACTOR OF ETHNOCULTURAL
COMMUNICATION (BY THE EXAMPLE OF THE IRKUTSK REGION)**

Аннотация. Статья посвящена теме межнационального взаимодействия в условиях многонационального региона. В работе для описания ситуации в Иркутской области использована методика профессора М. Джунусова. Соотношение по числовому критерию национальных групп в регионе определяет индекс мозаичности национального состава. От мозаичности зависит степень вероятности вступления национальностей в межэтнические контакты. Результатом таких контактов является региональный тип культуры, синтезирующий определённые черты культуры каждого этнотипа, представленного в территориальном объекте.

Ключевые слова: межнациональный контакт, мозаичность национального состава, интенсивность межэтнического взаимодействия.

Abstract. The article is devoted to the problem of international interaction under the conditions of multinational region. The author used professor M. Djunusov's method to describe the situation in the Irkutsk region. The parity of national groups in the region by numerical criterion defines the index of mosaic-like national composition. This index influences the degree of probability of international contacts. The result of such contacts is a regional type of culture synthesizing the lines of culture inherent in each local ethno-type.

Key words: international contact, mosaic-like national composition, intensity of inter-ethnic communication.

Современные российские регионы представляют типологию социально-территориальных общностей, гетерогенных по своему составу, но консолидированных по ряду объективных признаков, среди которых, например, наличие тесных исторических, социально-экономических и культурных связей. Именно эти критерии сегодня во многом определяют процессы социокультурного развития страны и, конечно, являются основанием для самоидентификации общества. Наличие фактора неоднородности в социокультурных условиях определяет диспозиционные отношения, которые способствуют самоопределению как индивидуальной культуры, так и культуры этнических групп. Социальные процессы современного общества демонстрируют сложные формы деструктивного взаимодействия гетерогенных групп, выявляя признаки социальной, политической, конфессиональной, этнической напряжённости. К деструктивным можно отнести гипертрофированные формы проявлений этнической идентичности: «этноэгоизм», «этноизоляция», «этнофанатизм». Данные формы допускают разные степени выраженности и опасности для социального окружения, проявляются в этнопсихологии как желание сохранить генотип этнической группы «чистым», утверждают принципы пуризма, могут ставить интересы «своего» народа выше прав индивида, «могут

предполагать напряжённость и раздражение в общении с представителями других этнических групп» [2]. Проявления деструктивных форм этнической идентичности определяют актуальность изучения вопросов межнационального взаимодействия, форм, уровней и механизмов межэтнических контактов.

Виды межкультурных коммуникаций и степень интенсивности межнациональных контактов в регионе напрямую зависят от количества национальностей, представленных в социально-территориальной общности, от пропорции численного соотношения, иными словами, от уровня мозаичности национального состава региона. Для определения данного показателя в этносоциологии используется методика М.С. Джунусова [1], которая позволяет соединить теоретические исследования и практически ориентированные методы, что способствует созданию многомерного анализа. Формула для определения индекса мозаичности межнациональных контактов оперирует понятиями «число национальностей», их доля в национальном составе, «вероятность вступить в контакт», сумма этих категорий, а также разность данной суммы от общего состава населения региона, принятого за единицу, и выглядит следующим образом:

$$P_j = 1 - \sum_{i=1}^m \pi_i (1 - \pi_i), \text{ или } P_j = 1 - \sum_{i=1}^m (\pi_i),$$

где P_j – индекс мозаичности национального состава исследуемого района или индекс интенсивности межнациональных контактов; m – число национальностей в данном районе; π_i – доля (частота) данной национальности во всем населении района; $\pi_i (1 - \pi_i)$ – вероятность вступления в межэтнические контакты данной национальности в исследуемом районе; Σ – сумма. Между мозаичностью национального состава и вероятностью вступления национальностей в межэтнические контакты имеется прямая взаимосвязь: чем больше групп национальностей, чем меньше они по

численности, тем выше этническая мозаичность. Социологами принято условное разделение на высокую (значение индекса 0,600 и выше), среднюю (0,600 – 0,300) и низкую (ниже 0,300) степени интенсивности межнациональных контактов.

Современная Иркутская область представляет собой своеобразный «перекресток» цивилизаций и культур. По итогам Всероссийской переписи 2002 г., население Иркутской области, включая Усть-Ордынский Бурятский автономный округ, составили 2581705 человек более 140 национальностей. На территории Прибайкалья насчитывается более сорока относящихся к различным этнорегиональным группам коренных народов, которые имеют свой язык или диалект, среди них: алеуты, алтайцы, буряты, долгоны, ненцы, тофалары, тувинцы, удэгейцы, чукчи, эвенки, эвены, юкагиры, якуты и другие. Соотношение численно доминирующих национальностей, превышающих шеститысячный барьер, распределяются так: русские (89,9%); буряты (3,1%); украинцы (2,1%); татары (1,2%); белорусы (0,5%); чуваша (0,3%); армяне (0,3%); азербайджанцы (0,2%); другие национальности (2,4%).

Итак, показатели численности национальностей следующие:

$$P_j = 1 - [(0,90)^2 + (0,031)^2 + (0,021)^2 + (0,012)^2 + (0,005)^2 + (0,003)^2 + (0,003)^2 + (0,002)^2 + (0,024)^2] \approx 0,188.$$

Таким образом, индекс мозаичности национального состава Иркутской области, включая Усть-Ордынский Бурятский автономный округ, равен 0,188. Выявленный индекс позволяет констатировать низкую степень интенсивности межнациональных контактов в регионе. Несмотря на широкую представленность распределения населения по национальному составу, а значит, на потенциально заложенную способность к языковым взаимодействиям многочисленных народов, наибольшее распространение получил русский язык, выполняющий большинство коммуникативных функций и

являющийся средством межнационального общения.

Следует отметить, что в круг отдельных территориальных объектов, составляющих регион Прибайкалья, входят национальное автономное объединение, посёлки, в которых уровни интенсивности межнациональных контактов значительно выше, чем у региона в целом. К ряду подобных локальных общностей относится Усть-Ордынский Бурятский автономный округ и большинство составляющих его территориальных единиц, например, Эхирит-Булагатский и Аларский районы, с. Одинск Ангарского района и другие:

$$P_j \text{ Эхирит-Булагатского района} = 1 - [(0,533)^2 + (0,435)^2 + (0,032)^2] \approx 0,526.$$

$$P_j \text{ Аларского района} = 1 - [(0,242)^2 + (0,69)^2 + (0,029)^2 + (0,039)^2] \approx 0,463.$$

$$P_j \text{ с. Оди́нска} = 1 - [(0,70)^2 + (0,15)^2 + (0,15)^2] = 0,465.$$

$$P_j \text{ г. Иркутска} = 1 - [(0,018)^2 + (0,917)^2 + (0,01)^2 + (0,016)^2 + (0,039)^2] \approx 0,157.$$

Картина этнической мозаичности и интенсивности межнациональных контактов в городской среде практически тождественна общим показателям всей области в целом и соответствует низкому уровню. А названные сельские пункты являются примером локализованного распространения областей социального взаимодействия разных этнических групп и софункционирования их языков в ряде сфер общения. Национальные языки, выступающие в целом регионе в виде монофункциональных образований, в отдельных пунктах с высоким и средним уровнями межэтнического взаимодействия обретают статус полифункционального, а в некоторых случаях – универсального образования.

Мозаичность национальной представленности коррелирует с разнообразием национально-языковых картин мира, с широким спектром их особенностей. Национально-

психологические характеристики представителей разных групп обусловлены специфической фенотипа, происхождением, бытовыми привычками, вероисповеданием, культурными и языковыми традициями, влиянием социально-политического развития всей нации или народности.

Следует отметить, что особенности физической, психологической и языковой проксемики носителей северных культур и русских обнаруживают разность восприятия мира. Носители северных культур показывают «экологичное», рефлексивное отношение к окружающему миру, основанное на наглядно-действенном мировосприятии и направленное, главным образом, на формирование особой сенсорной чувствительности и конкретно-образного мышления. Взаимоотношения с природой тождественны взаимоотношениям партнёров, что требует соблюдения определённых норм. В северных культурах особое отношение, отличающееся повышенным вниманием к прагматической стороне коммуникации, также обнаруживается и к слову как к её вербальному коду. Очень важным оказывается смысл, который имеют слова для партнёра по взаимодействию, доминирует интерпретация этих слов.

Высокая степень стереотипизированности действий и тщательная разработанность акционального и предметного кодов в общении носителей сибирских культур коррелирует с незначительной ролью акционального кода в общении русских, с их развитой фатической функцией речи, эмоциональностью и тягой к оценочным суждениям, а также стремлением перейти от формального общения к неформальному. И тем не менее, несмотря на разность типов мышления и особенностей общения, в том числе вербального, коммуникации в регионе характеризуются не только социально-экономическими контактами, но и культурно-языковым взаимодействием русского и коренных сибирских народов.

Очевидно, что этническая мозаичность определяет не только многоязычную ситуацию, но и широкий спектр сформированных

под влиянием исторических факторов типов стратегий и потенциалов этнических групп. Данный потенциал может быть как ассоциативным, то есть проявлять тенденции к интеграции в основное сообщество, так и диссоциативным, направляющим к эмиграции. Примечательно, что у каждой нации свои специфические особенности названного потенциала, например, немцы и евреи, как правило, проявляют склонность к диссоциативному потенциалу, а азербайджанцы, армяне, буряты, татары – к интегративному. В процессе межэтнического взаимодействия эти различия могут служить причиной неадекватного восприятия поведения партнёра. Но открытость реципиентов диалогу, их готовность принять партнёра другого этноса с иным потенциалом этнической группы, а также близость культур в языковом и хозяйственно-культурном отношениях позволяют коммуникантам рефлексировать над стереотипами и моделями самого общения. Кроме того, учёт национальных коммуникационных особенностей, а также знания общественных норм и правил позволяют построенные в соответствии с ними сообщения воспринимать и интерпретировать адек-

ватно. Опыт многонациональных обществ показал, что межнациональное согласие достигается в том числе путем обеспечения интересов национальных общностей.

Языки разных этнических групп, «столкнувшись» в сферах коммуникации, составляют систему функционально распределённых языков многонационального общества. Формой такого сосуществования, или софункционирования языков в рамках одного речевого коллектива является двуязычие. Ввиду ареально-хронологического характера причин сближения народов сложившееся языковое явление, вызванное необходимостью общения, уместно назвать контактным двуязычием. Частота языковых контактов увеличивалась в соответствии с ростом экономических, торговых отношений. Контактное двуязычие постепенно переросло в культурное.

С применением данной методики на основании авторских исследований языковой ситуации в регионе рассматривается степень интенсивности контактов численно доминирующих групп (русские, буряты) с точки зрения языкового поведения в условиях двуязычия (табл. 1, 2).

Таблица 1

**Языковое поведение городских жителей Прибайкалья
в различных сферах деятельности, %**

Ситуации	русский язык	бурятский язык	интенсивность контактов
При оформлении документации	99	1	0,0198
Дома, в семье	57	43	0,4902
На работе	95	5	0,095
В общении с друзьями	72	28	0,4032
В личной переписке	88	12	0,2112
В сфере обслуживания	90	10	0,18

Таблица 2

**Языковое поведение сельских жителей Прибайкалья
в различных сферах деятельности, %**

Ситуации	русский язык	бурятский язык	интенсивность контактов
При оформлении документации	94	6	- 0,2436
Дома, в семье	26	74	0,3848
На работе	62	38	0,4712
В общении с друзьями	34	66	0,4488
В личной переписке	86	14	0,2408
В сфере обслуживания	83	17	0,2822

В данном регионе отмечены только средний и низкий уровни индекса этнической мозаичности и интенсивности межэтнических контактов. В официально-деловой сфере общения отмечены тенденции унификации, использования единого языка, принятого на территории всего государства. Именно поэтому для деловой сферы деятельности как городских, так и сельских жителей, а также для письменной речи характерно преобладание монолингвизма (как правило, «престижного» языка). Для бытового жанра характерна противоположная картина. Свободное варьирование двумя, несколькими языками в неофициальной обстановке определяет достаточно высокий уровень межэтнического общения. Следует отметить, что показатель этнической мозаичности выше в сельской местности. Особенности общения селян в быту распространяются и на деловую сферу. А урбанизация, напротив, влечёт за собой отчуждённость жителей, снижение уровня бикультурных коммуникаций, в то время как взаимосвязь культур в определённой географической местности определяет то, чему одна группа научается у другой, а также то, что в лексике каждой группы нуждается в восполнении путём заимствования. Ситуация совместного контакта языков и культур

благоприятствует интерференции лексических и культурных типов.

Итак, Прибайкалье является типом региона с низким уровнем индекса мозаичности национального состава и интенсивности межнациональных контактов, но включающим в себя отдельные территориальные объединения, где названные показатели характеризуются стабильным средним уровнем. Языковые контакты в Прибайкалье определяются как внутрорегиональные типы взаимодействия этнических групп и их языков достаточно широкого спектра степеней родства и форм коммуникаций. Тесные экономические контакты, хозяйственно-бытовые связи детерминируют разные степени проявления интенсивности, масштабы, темп и сферы взаимодействия культур и их языков.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Джунусов М.С. К разработке системы показателей непосредственного общения национальностей // Методологические и методические проблемы применения статистики в социологии: Тезисы докладов / Отв. ред. М.С. Джунусов. М.: ИСИ АН СССР, 1978. 198 с.
2. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. 389 с.

УДК 101.1:316

Картавцев В.В.

Московский государственный областной университет

ФИЛОСОФЕМА КАК ЭЛЕМЕНТ КУЛЬТУРНОГО КОДА

V. Kartavtsev

Moscow State Regional University

PHILOSOPHEME AS AN ELEMENT OF THE CULTURAL CODE

Аннотация. В статье предпринята попытка определения места и роли философемы в системе культуры. С этой целью используется понятие *культурного кода*, который рассматривается с четырёх позиций: онтологической, гносеологической, аксиологической и антропологической. Данная методика позволяет выявить существенные и содержательные признаки философемы, а также той среды, в которой она функционирует. Кроме того, в статье описан характер взаимодействия философемы и идеологемы, представление о котором даёт возможность более детально изучить механику взаимодействия вторичных языков культуры.

Ключевые слова: философема, идеологема, культурный код, концепция культуры, семиотический подход.

Abstract. The article attempts to analyze the role and place of philosophemes in the culture system. To achieve this aim the author uses the concept of cultural code, which is regarded from four perspectives: ontological, epistemological, axiological and anthropological. This technique allows for the possibility of fully revealing the essential and substantial evidence of philosophemes, as well as the environment in which it operates.

Key words: philosopheme, ideologeme, cultural code, the concept of culture, semiotic approach.

Первый шаг, влияющий на всю дальнейшую процедуру анализа некоего феномена действительности, есть определение того, к какому классу явлений относится данный феномен: идеальному или материальному.

Содержание основополагающих философских категорий «материальное» и «идеальное» обычно определяется через их взаимное логическое противопоставление и, пользуясь этим критерием, мы вправе отнести философему к классу явлений идеальных, так как не можем помыслить её существование вне и независимо от сознания. Однако было бы неправомерным ограничиться лишь этим утверждением. Дело в том, что вопрос о природе и сущности идеального остаётся дискуссионным, несмотря на то, что внимание отечественной философии было приковано к нему на протяжении всего XX в.

Одним из итогов той большой работы, которая была проведена в данной области, является концепция обобществлённого идеального, которую выдвинул и обосновал А.В. Соколов. Он определял обобществлённое идеальное следующим образом: «Обобществленное идеальное представляет собой исторически сложившееся системообразующее, интегративное свойство общественных систем, сопоставимое в системно-функциональном плане с материально-производительными силами общества. Содержанием обобществленного идеального являются коллективно выработанные и проверенные социальной практикой субъективные образы объективного мира, первоначально порожденные индивидуальным сознанием, затем обобществленные и ставшие таким образом надличностным общественным достоянием» [8, 95].

Исходя из этого определения и анализа уровней обобществлённого идеального, проведённого А.В. Соколовым, мы приходим к выводу, что данное явление в самом общем виде представляет собой специфически человеческий способ создания, передачи и хранения социально-значимой информации. Подобное обобщение подталкивает нас к тому, чтобы отождествить понятия «обобщественное идеальное» и «культура».

Не секрет, что существует великое множество разнообразных подходов к разработке теории культуры. Однако в рамках настоящего исследования нам кажется особенно перспективным применить информационно-семиотический подход, развитие которого связывают с именами Л. Лайта, Э. Кассирера, Ю. Лотмана, Х. Гадамера, А. Моля, В. Степина и др.

По словам А.С. Кармина, краткое определение культуры, согласно информационно-семиотическому подходу, сводится к следующему: «Культура – это мир социальной информации, которая сохраняется и накапливается в обществе с помощью создаваемых людьми знаковых средств» [5, 50].

Несомненным достоинством гипотезы А.В. Соколова является то, что исследователь попытался рассмотреть феномен обобществлённого идеального структурно. В качестве одного из элементов этой структуры он выделил естественный язык и другие знаковые системы, обладающие, помимо материального плана выражений, семантическим планом значений.

Таким образом, основной задачей данной статьи будет попытка проанализировать место и роль философии как элемента определённого уровня обобществлённого идеального. В этом отношении нам кажется необходимым использовать категории знака, знаковой системы, культурного кода и др., подробно исследуемые в рамках информационно-семиотического подхода к анализу культуры.

При определении места, которое занимает философия в культурной среде, нам бы хотелось обратить внимание в первую оче-

редь на понятие *культурного кода*. Анализ сущности этого явления содержится, в частности, в статье Н.В. Букиной «Культурный код как язык культуры» [1]. В своей работе автор рассматривает интересующее нас явление с четырёх позиций: онтологической, гносеологической, аксиологической и антропологической.

Во-первых, с онтологической точки зрения, культурный код неразрывно связан с самой культурной средой, которую можно определить как «внутренне неразрывно взаимосвязанную, самоценную систему содержательных и аксиологических универсалий» [2, 91]. Социокультурный код – своеобразный фонд «фундаментальных символов, продолжающих сохраняться в явной и неявной формах, изменяясь сообразно специфике конкретного реального исторического времени» [2, 91].

Таким образом, философия, рассматриваемая сквозь призму информационно-семиотического подхода, онтологически будет являться элементом социокультурного кода. При этом философия обладает рядом отличительных признаков, позволяющих отграничить её от остальных элементов этого кода. Для философии такими признаками будут, во-первых, неявная форма проявления в среде и, во-вторых, как способность трансформироваться сообразно специфике конкретного исторического момента, так и способность сохранять в пространстве культуры свои предыдущие формы без изменений.

Неявный характер проявления различных философем в культуре обусловлен тем фактом, что философия сочетает в себе различные уровни познания действительности: теоретический и обыденный. Философия вынужденным образом существует в «пограничном» состоянии. Если бы это было не так, то нам бы пришлось говорить либо о содержательно и детально проработанной философской концепции (чисто теоретический уровень), либо о досужем суждении (чисто обыденный уровень). Подобное влияние формы обуславливает тот факт, что философии не встречаются в «чистом»

виде, находя своё выражение в содержании самых разнообразных артефактов культуры, при помощи которых субъект пытается осмыслить реальность, нащупывая ответы на вопросы мировоззренческого и экзистенциального плана.

Об этом свойстве философом упоминал ещё Г.В.Ф. Гегель в своих «Лекциях по истории философии». По его мысли, изложение истории философии затруднено тем обстоятельством, что философское по своей сути содержание может быть найдено в смежных философии областях: искусстве, мифологии, религии. Гегель писал так: «Если оно [изложение истории философии – В.К.] будет входить в рассмотрение богатств культуры вообще и научной культуры в особенности, если оно к тому же будет входить в рассмотрение мифов и *скрыто* (выделено нами. – В.К.) содержащихся в них философем, в рассмотрение самих религиозных мыслей, которые уже являются мыслями спекулятивного содержания, обнаруживающегося в них, то оно сделается безбрежным...» [3, 56].

Второй важной особенностью философемы как элемента культурного кода является возможность как сохранять на протяжении длительного времени своё исходное содержание, так и трансформироваться вместе с изменением конкретного исторического момента. Причём в случае одной и той же философемы эти процессы могут происходить независимо друг от друга, что позволяет нам говорить о *вариантах* одной и той же философемы. Эта особенность связана с тем, что ядром всякой философемы, на наш взгляд, является попытка ответа на вопрос специфически-философского характера. Специфика таких вопросов обусловлена тем, что философские проблемы имеют два особенных качества: во-первых, «длительности», т. е. протяжённости во времени (другими словами – постоянства); во-вторых – всеобщности [11, 40-41].

Эти качества философских проблем имеют своим следствием тот факт, что культурный ответ на них с неизбежностью даётся заново всякий раз, когда с ними сталкивается

мыслящий субъект. Соответственно, в зависимости от конкретной исторической ситуации, данные проблемы могут решаться очень по-разному, что, конечно, не отменяет того обстоятельства, что предыдущие решения сохраняются в культуре и могут быть реактуализированы в тот или иной момент.

Данную точку зрения мы бы хотели сопроводить словами Э.Г. Юдина, занимавшегося вопросами соотношения философии и науки. Хотя сама его концепция, как нам представляется, не является бесспорной – это предмет специального исследования, – в данном тезисе наши позиции совпадают. По его наблюдению, «лицо» философии в значительной мере определяется тем, что «в ней всегда есть совокупность проблем, которые относятся к области предпосылок всякого мышления, его исходных постулатов и антиномий...» [10, 166].

Во-вторых, с гносеологической точки зрения, культурный код может быть определён как средство познания окружающей действительности, т. е. как средство для получения информации.

Основополагающими по данному вопросу стали разработки отечественных культурологов Ю.Н. Солонина и М.С. Кагана. Эти учёные всесторонне проанализировали первичные и вторичные знаковые системы, отнеся к первичным естественные языки и знаковые системы, образующие семиотическое поле, а ко вторичным – такие семиотические системы, «с помощью которых строятся модели мира или его фрагментов» [6, 128]. Вторичные семиотические системы, по мнению этих исследователей, иначе могут быть названы «вторичными знаковыми системами», «вторичными языками культуры» или же – «культурными кодами».

Обычно под *вторичными семиотическими системами* в рамках информационно-семиотического подхода понимаются такие явления, как язык науки, язык философии, язык кинематографа, язык танца, язык литературного произведения и т. п. Подходя же к анализу философемы как элемента культурного кода с гносеологических позиций,

мы должны выделить один весьма значимый момент: являясь формой познания мира, философема *никогда* не представляет собой единицу какого-то одного культурного кода. Философема *всегда* – сочетание языка философии и какого-либо другого возможного языка из набора существующих: например, языка философии и языка литературы, языка философии и языка науки, языка философии и языка живописи и т. д. Благодаря этому свойству философема успешно выполняет свою интегративную функцию.

Исходя из сказанного выше, мы приходим к выводу, что вся динамически развивающаяся совокупность философем, исполняя роль медиатора между различными культурными кодами, одновременно является самостоятельным культурным кодом. В качестве такового корпус философем имеет собственный набор значимых единиц (отдельные философемы), а также свод правил для их комбинации, позволяющий составлять культурные сообщения. На наш взгляд, это положение позволяет приблизиться к пониманию того, каким именно образом в рамках культуры («обобществленного идеального») происходит передача, усвоение, хранение и переработка социально значимой информации определённого рода.

В случае с языком философем, содержание которого обязательно мировоззренчески окрашено (поскольку, как мы писали выше, ядро всякой философемы – это тот или иной ответ на вопрос экзистенциального плана), сложно говорить об институализированных практиках по обучению ему, как это возможно в случае языка науки, литературы, компьютерного языка и т. п. Это и понятно: не существует социально закреплённых институтов, которые занимались бы обучением тому, как «взирать» на мир, как расценивать всё в нём происходящее. Эту роль в обществе исполняет идеология во всем многообразии своих видов.

Таким образом, мы приходим к ответу на вопрос о том, что первично: философия или идеология, философема или идеологема. Обобщая сказанное, мы склонны считать,

что идеологема по отношению к философеме является социальным продолжением последней. Однако мы не склонны отрицать и факт их обратного взаимодействия: преломляясь в социальной среде, философемы вызывают к жизни определённые идеологемы, которые, с неизбежностью видоизменяясь, начинают требовать к себе самого пристального внимания философии.

В-третьих, с аксиологической точки зрения, культурные коды представляют собой ценностно-значимые для определённой группы лиц образования. Содержание философем, рассмотренных с этой точки зрения, является, безусловно, ценностно нагружено. Именно факт наличия ценностного измерения отличает философему как тот структурный элемент культуры, который может быть преобразован в социальной среде в идеологему.

В-четвёртых, антропологический подход определяет культурный код через субъективный фактор. Иначе говоря, система культурных кодов каждого субъекта является образованием неповторимо индивидуальным.

В случае с индивидуальными культурными кодами язык философем, а также отдельные философемы, выполняют уже указанную выше функцию медиатора, позволяя соотносить различные культурные коды как друг с другом, так и с реальностью.

Рассмотренная в данном аспекте, философема выполняет верифицирующую функцию, предоставляя индивиду возможность ориентироваться в гигантском мире культуры. Вектор этой ориентации во многом будет зависеть от того, насколько полон индивидуальный тезаурус языка философем.

Здесь нам хотелось бы особенно подчеркнуть тот факт, что количественное освоение языка философем ещё не гарантирует плодотворной, эвристически богатой культурной ориентации индивида. В связи с тем, что, как мы писали выше, философемы способны сохраняться в культуре в неизменном виде, всегда существует возможность усвоения такого их набора, который будет, как минимум, малоприспособлен для конкретной исторической

ситуации современности, а максимум – деструктивен. В этом плане мы можем говорить о парадигмальности философии, объединяя вышерассмотренные подходы.

На наш взгляд, по этому основанию весь корпус существующих философем можно разделить на две группы: в первую войдут те из них, чьё содержание продолжает сохранять актуальность на сегодняшний день, а во вторую – те философемы, содержание которых атавистично. Наше предположение здесь сводится к тому, что содержание философем, понятое как попытка ответа на вопрос экзистенциального плана, может утратить положительную эвристику в том случае, если данный ответ не соответствует более уровню развития как самой философии, так и других наук о природе, обществе и человеке в конкретный исторический период. Конфликт между архаическими по своему содержанию формами мышления (а мы установили, что философема является формой философского мышления о самых общих вопросах бытия) и наличествующей действительностью может приводить к сколь угодно серьёзным социальным последствиям.

Данные последствия возможны благодаря нескольким объективным предпосылкам.

Во-первых, если рассматривать всю совокупность философем не просто как разрозненное множество, а как вторичный язык культуры, в определённой мере обуславливающий гармоничное взаимодействие других вторичных языков, то философемы-атавизмы будут являться в этом языке теми элементами, которые не выстраивают связей. Следовательно, будут нарушены правила «грамматики» культурного кода, что повлечёт за собой сбой в работе всей системы связей между набором вторичных культурных языков субъекта.

Во-вторых, как и любые другие философемы, философемы-атавизмы сохраняют способность транслироваться в социальную среду, получая в этой среде вид идеологем. Последние, в свою очередь, образуют собственные конгломераты, напрямую влияя на сознание субъекта.

В-третьих, философемы-атавизмы представляют собой своеобразный «вирус сознания» в силу того факта, что субъект не защищён от них «интеллектуальным иммунитетом». Данный вид иммунитета просто не имел возможности выработаться, так как атавистичные философемы появились задолго до самого субъекта.

В-четвёртых, по мнению многих современных философов, человеческая культура предстаёт перед исследователем как мир смыслов. Исследователи выделяют три основных вида смыслов: знания, ценности и регулятивы [5, 50; 4; 7; 9]. Философемы способны транслировать все три вида смыслов, причём последний из них – регулятивы, или программы поведения, – проявляется самым активным образом в социальной среде. Понятно, что в том случае, если субъект усваивает комплекс неких атавистических философем, которые содержат регулятивную информацию, не являющуюся приемлемой для общества на определённом этапе его развития, то последствия могут быть крайне неприятны.

На наш взгляд, механика инфильтрации архаичных (атавистических) форм мышления о мире в общественное сознание современности, вступающих в конфликт с наличествующей на данный момент исторической реальностью, заслуживает пристального внимания социальной философии.

Как нам представляется, общие выводы относительно сущности философемы как структурного элемента определённого уровня обобществлённого идеального, которые можно сделать на основании проведённого анализа, таковы:

- 1) философема представляет собой массив культурно закреплённой информации, содержанием которой является попытка ответа на тот или иной вопрос мировоззренческого и, шире, экзистенциального плана;
- 2) философема является особенной формой познания, сочетающей в себе теоретический (философский) и обыденный уровни мышления;
- 3) философема всегда сочетает в себе

- элементы языка философии и какого-либо иного языка, понятого как вторичная моделирующая система;
- 4) философема в подавляющем большинстве случаев существует в неявном виде, т. е. содержится в определенном контексте имплицитно;
 - 5) значение и содержание философемы способно как трансформироваться со временем, отвечая развитию философии и других наук об обществе, природе и человеке, так и сохраняться без каких-либо изменений;
 - 6) исходя из предыдущего пункта, мы заключаем, что существуют варианты одной и той же философемы;
 - 7) исходя из того же, пятого, пункта, мы заключаем, что могут существовать философемы-атавизмы, являющиеся архаичными формами познания действительности;
 - 8) философемы-атавизмы, при условии их активной инфильтрации в общественное сознание, способны вызывать нежелательные последствия в социальной среде;
 - 9) вся динамически развивающаяся совокупность философем может быть представлена в виде культурного кода, значимыми единицами которого будут являться отдельные философемы, обладающие правилами сочетаемости друг с другом и структурными единицами других культурных кодов;
 - 10) по отношению к другим культурным кодам, язык философем выступает медиатором интегрирующим их содержание в гармоническое единство;
 - 11) своё социальное продолжение философемы находят через посредство идеологем;
 - 12) для набора индивидуально-неповторимых культурных кодов язык философем выполняет верифицирующую функцию, предоставляя субъекту возможность ориентироваться в мире культуры.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Букина Н.В. Культурный код как язык культуры // Вестник Читинского государственного университета. 2008. № 2 (47). С. 69-73.
 2. Васильева К.К. Стадиальность социокультурных кодов // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2002. № 5. С. 82-92.
 3. Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений в 14 т. Т. 9. М.: Институт Маркса-Энгельса-Ленина. 1932. 314 с.
 4. Демина Л.А. Парадигмы смысла. Монография. М.: Изд-во МГОУ, 2005. 210 с.
 5. Кармин А.С. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы // Вестник Российского философского общества. 2005. № 2 (34). С. 49-62.
 6. Культурология / Под ред. Ю.Н. Солонина, М.С. Кагана. М.: Высшее образование, 2007. 566 с.
 7. Павиленис Р.И. Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка. М.: Мысль, 1983. 286 с.
 8. Соколов А.В. Идеальное: проблемы и гипотезы // Вопросы философии. М. 1987. № 9. С. 93-102.
 9. Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000. 512 с.
 10. Юдин Э.Г. Отношение философии и науки как методологическая проблема // Философия в современном мире. Философия и наука. М.: Наука, 1972. С. 146-180.
 11. Kekes J. The Nature of Philosophy. L., 1980. 358 p.
-

УДК 130.2, 165.3, 165.4

Клименко И.И.

*Российский государственный педагогический
университет им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург)*

ИДЕИ СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ В ЭПОХУ ПЕРЕХОДНОГО ОБЩЕСТВА И РЕОРГАНИЗАЦИИ РОССИЙСКОЙ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

I. Klimenko

Hertsen Russian State Pedagogical University (St. Petersburg)

IDEAS OF FREEDOM AND NECESSITY IN THE EPOCH OF TRANSITIONAL SOCIETY AND REORGANIZATION OF RUSSIAN EDUCATION SYSTEM

Аннотация. В статье раскрывается методологическая роль философского осмысления свободы и необходимости для решения проблем современного реформирования российской системы образования. Анализируются различные парадигмы образовательной деятельности. Намечаются основные направления выхода из кризиса современной образовательно-воспитательной системы. В статье даётся авторская классификация возможностей. Свобода рассматривается как осознанный выбор между двумя или несколькими возможностями. Анализируется соотношение понятий «свобода» и «случайность».

Ключевые слова: свобода, необходимость, традиция, инновация, мера, возможности, ценностные ориентации, информационное общество, образование, воспитание.

Abstract. The article considers the methodological role of philosophical understanding of freedom and necessity in order to solve the problems of modern reorganization in Russian education system. Different problems of educational activity are analyzed. The author points out the main directions used to overcome crisis of modern educational and upbringing system. The article presents the author's classification of possibilities. Freedom is understood as a conscious choice between two or several possibilities. The author analyzes the terms "freedom" and "fortuity".

Key words: freedom, necessity, tradition, innovation, measure, possibility, axiological orientations, information society, education, upbringing.

Продолжающееся усиление дегуманизации культуры мотивирует концентрацию усилий философов, учёных, деятелей образования и культуры на изучении вопросов природы и познавательного значения методологических, концептуальных и терминологических средств наук о человеке и обществе. Осуществление такой работы представляется особенно важным, если учитывать факты, свидетельствующие о превращении познавательного аппарата гуманитарных наук в систему чисто технических, "инструментальных" средств организации жизнедеятельности человека для достижения целей частного, сугубо эгоистического или группового интереса.

Преодоление очевидного кризиса в развитии современного социо-гуманитарного познания немислимо, если оно не опирается на изучение теоретико-познавательных методов исторического исследования.

Одним из базовых понятий философии является понятие *свободы*. Со времён Б. Спинозы свобода понимается через противопоставление своей парной диалектической категории – необходимости – и определяется как осознанная необходимость. Данный подход представляется не совсем корректным, так как не раскрывает самой сути понятия "свобода", не по-

зволяет дать качественную характеристику её наличия или отсутствия в конкретном социальном событии.

Нам представляется методологически правильным подход к определению свободы, предложенный проф. В.В. Балахонским, в соответствии с которым сущность категории “свобода” раскрывается не через понятие “необходимость”, а через соотнесение с категорией “возможность” [1, 92]. Свобода – это мера возможностей субъекта. В этом понимании свобода противопоставляется необходимости, означает выход, “прорыв” из её рамок. Чем выше степень свободы (больше реальных возможностей), тем меньше влияние необходимости и, наоборот, чем больше влияние необходимости, тем меньше степень свободы. Любой исторический процесс содержит в себе компоненты свободы и необходимости, речь может идти лишь о пропорциях их представленности. К тому же свобода в социуме проявляется в сфере не только случайности, но и закономерности, поскольку та носит статистический характер.

Свобода раскрывается лишь в единстве возможностей двух уровней: **объективных** и **субъективных**.

К объективным относятся: физические, правовые, финансовые, политические, историко-ситуационные и т. п. возможности. Отсутствие хотя бы одной из них резко ограничивает степень свободы субъекта и не позволяет применять к нему в полном объёме качественную оценку, выраженную в понятии “свободный”. Так, нельзя назвать свободным в полном объёме этого понятия бесправного раба, хотя бы и отличающегося огромным физическим здоровьем (т. е. возможностями), или бездомного нищего, или парализованного миллионера.

Субъективные возможности – это способность социального субъекта осмыслить, проанализировать, понять реальные варианты своей деятельности. Данный вид возможностей предполагает наличие следующих достаточных оснований, определяющих выбор социального субъекта: информированности, способности адекватного анализа ситуации

и способности преодоления негативных влияний эмоционально-чувственного фактора.

Социальный субъект даже при наличии целого ряда реальных возможностей действия, предоставляемых ситуацией, может не осознавать их, вследствие недостаточной информированности или собственной неспособности их осмысления. В этом случае реальные возможности как бы перестают существовать для субъекта, он их не воспринимает, хотя объективно они и продолжают оставаться фактором ситуации, но не увеличивают степень его свободы. Элементарный пример, используемый в своё время Гегелем, иллюстрирующий это, – существование юридического закона, предоставляющего человеку определённые возможности действий, и невостребованность этих возможностей человеком при выработке решений вследствие его неинформированности о данном законе [2, 118].

Фактор эмоционально-чувственных возможностей субъекта определяет его психологическую способность принимать определённые решения. Этот фактор может резко ограничить приемлемый для субъекта выбор возможностей действия влиянием страсти, непреодолимых для него симпатий и антипатий, нравственных и религиозных чувств и т. п. Действие данного фактора особенно сильно на уровне исторической свободы индивида, но оно оказывает своё влияние и на уровне массовых исторических действий, субъектами которых выступают политические или религиозные организации, общественные движения и т. п. [4, 18].

Минимальным условием свободы является наличие выбора между двумя возможностями.

Рассмотрение свободы как противоположности необходимости в рамках социальных процессов обосновывает определение самих этих процессов как “свободно-необходимых”.

В обществе действует не только необходимость, которая проявляется в виде определённых закономерностей, но и случайность, обусловленная способностью человека при-

нимать любые возможные решения (включая нерациональные, ошибочные, идущие во вред ему самому) и пытаться своими действиями воплотить их в реальность. Это свидетельствует о том, что собственно “случайность” является одним из проявлений свободы человека.

Рассматриваемое нами понимание свободы позволяет полнее раскрыть специфику инновационного подхода к самоорганизации образовательного пространства переходного общества.

Традиционная концепция образования подчинена развитию рационального, преимущественно логико-вербального, мышления, овладению основами наук. Главное внимание в ней обращается на логическое распределение и последовательность в предметах преподавания. Процесс обучения заключается в составлении учебников, разделённых на логические части, расположенные в известной последовательности, и в преподавании этих частей обучаемым таким же определённым и последовательным образом, что проявляется в жёсткой регламентации жизни учебных заведений, в догматизации преподаваемых знаний, в формальном вопросно-ответном методе обучения [3, 212].

Характерный для этой парадигмы авторитарный стиль отношений между учителем и учащимися гасит познавательную инициативу ребёнка. Это неотвратимо ведёт к жёсткой регламентации деятельности обучаемого. В результате преподаватель, исполняющий свой гражданский и профессиональный долг, становится частью учебной машины, её передающим устройством. Его инициатива и творчество строго нормированы, что ограничивает возможности стимуляции познавательных интересов обучаемых.

В таких условиях внедрение инноваций происходит только централизованным путём, а педагогическая наука и педагогическая практика оказываются в значительной мере ограниченной в самостоятельности, что лишает их способности к саморазвитию.

В отличие от традиционного понимания образования, инновационные концепции

строятся по принципу самоорганизующейся системы, основанной на нелинейности протекающих в ней процессов и ориентированной на придание обучению творческого характера.

Можно выделить четыре основных направления выхода из кризиса современной образовательно-воспитательной системы:

1. ценностную ориентацию образования на формирование культуры во всех сферах жизнедеятельности личности;
2. гуманизацию процесса образования;
3. введение инноваций лишь при тщательном сохранении традиций воспитания;
4. использование интуитивных возможностей восприятия в процессе обучения.

Рассмотрим каждое направление с целью выяснения его инновационного педагогического потенциала.

Возможности использования интуитивного восприятия в процессе обучения базируются, в первую очередь, на достижениях современной психологии и кибернетики. Ускоренное обучение иностранным языкам, основанное на так называемом “эффекте 25 кадра”, методики введения информации в подсознание человека, минуя его сознание, уже сейчас находят широкое применение не только в сфере обучения, но и в рекламе, политике и т. д.

Компьютеризация познавательного процесса обогащает возможности сознания осуществлять эмоционально-интуитивные оценки нового. Возникает, по существу, иная ситуация в познании, определяемая перераспределением отношений между отражением и творчеством, интеллектом и интуицией, логикой и воображением, рациональным и иррациональным, содержательным формализованным мышлением и эмоциями, реальным и искусственным, возможным и действительным.

Актуализация взаимодействий посредством компьютерных технологий позволяет вывести образование на уровень активного социального творчества, что, с одной стороны, расширяет возможности развития человека, с другой – способствует интеграции и

переработке различного рода информации в социальной системе.

Необходимость такого инновационного направления, как ценностная ориентация образования на формирование культуры во всех сферах жизнедеятельности личности, обусловлена разрушением прежних, традиционных общественных идеалов, что привело к образованию своеобразного духовного вакуума.

Российская высшая школа, потеряв идейные ориентиры, всё чаще и чаще отказывается от своей воспитывающей функции. В таких условиях создаются опасные предпосылки для формирования отклоняющегося поведения у обучаемых, которые объективно оказываются в ситуации информационного и ценностного отчуждения как от национальных, так и от общечеловеческих приоритетов, что порождает проблемы, затрудняющие социокультурную адаптацию личности.

В связи с этим особо значимыми представляются проблемы ориентации обучаемых в окружающем их мире объективных ценностей, в себе самих, своих возможностях, в событиях прошлого, настоящего, в построении образа будущего и своей жизненной перспективы.

Явление, обозначаемое термином «ценностные ориентации», выступает одним из факторов, характеризующих личность, и детерминирует её отношение к миру, людям, обществу, к самому себе. Ценностные ориентации представляют устойчивое, социально обусловленное, внутреннее избирательное отношение человека к совокупности материальных и духовных благ и идеалов, которые рассматриваются как предметы, цели, средства для удовлетворения потребностей жизнедеятельности личности.

Введение в образовательную парадигму ориентации на культурные ценности возможно лишь на основе формирования соответствующей концепции смысла жизни. В качестве составных элементов комплексного представления о смысле жизни могут выступать власть и богатство, творчество и профессиональные достижения, свобода и

служение Богу. Причём нередко один из этих элементов воспринимается человеком как главный смысл жизни, основной стержень существования.

Следует отметить, что в настоящее время в обществе прогрессирует явление, которое можно охарактеризовать как потерю смысла жизни. Примером этого является ощущение огромным числом людей бессмысленности той жизни, которую им приходится вести. Это является отражением кризиса культурных ценностей общества, отсутствия культурологической ориентации воспитания, так как именно благодаря приобщению к миру ценностей жизнь отдельного человека приобретает смысл.

Другим важнейшим направлением инновационной коррекции существующей системы образования выступает её гуманизация. При этом понимание гуманизма наполняется новым содержанием. На современном этапе развития информационного общества человек рассматривается как свободная, открытая система, что соответствует позиции ведущей идеи конца второго тысячелетия – идеи коэволюции. Человек – не центр Вселенной, он частица Социума, Природы, Космоса [5, 29]. В концепции гуманизации выражены два основных направления, а именно: личностно ориентированный подход в обучении и воспитании; акцентирование целей образования на человеке как разносторонне развитой, свободной личности.

Подводя итоги изложенного в данной статье, можно сделать следующие обобщающие выводы:

1. философской основой современной российской педагогической парадигмы выступает понимание свободы как меры возможностей субъектов образовательного процесса;
2. инновационные педагогические концепции строятся по принципу самоорганизующейся системы, ориентированной на придание обучению творческого характера;
3. важнейшими направлениями выхода из кризиса современной российской образовательно-воспитательной системы долж-

ны выступать: ценностная ориентация образования на формирование культуры во всех сферах жизнедеятельности личности, гуманизация процесса образования, введение инноваций лишь при тщательном сохранении традиций воспитания.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Балахонский В.В. Объяснение истории: Историко-философский, методологический и гносеологический аспекты. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 1997. 199 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Наука, 1990. 322 с.
3. Гершунский Б.С. Философия образования. М.: Высшая школа, 2000. 414 с.
4. Губин В.А. Социальная психология. СПб.: Лад, 2009. 356 с.
5. Кокорин А.А. Анализ: аксиоматическое эссе. М.: МГОУ, 2003. 305 с.
6. Пигров К.С. Образование как космическое событие // Философия образования. Сборник материалов конференции. Серия "Symposium", Вып. 23. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 27-35.

УДК 130.2

Короткий Г.А.

Московский государственный открытый университет

КОНЦЕПЦИЯ «РАДИКАЛЬНОГО» МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

G. Korotky

Moscow State Open University

CONCEPTION OF «RADICAL» MULTICULTURALISM

Аннотация. Статья посвящена одному из новых направлений критической социальной теории – «радикальному мультикультурализму». Показано, что внутри теории построения мультикультурного общества можно выделить особое направление «радикального» мультикультурализма. В отличие от либеральных мультикультуралистов, радикалы требуют не формального правового уравнивания существующих социальных культур, а радикального отказа от западных ценностей, призывая к развитию самобытных форм жизни этнических меньшинств и постколониальных народов. Автор кратко эксплицирует теоретические взгляды мыслителей данного направления и делает ряд критических замечаний в их адрес.

Ключевые слова: мультикультурализм, деколонизация, постколониальная мысль, девестернизация, критическая теория.

Abstract. The article is devoted to a new trend of critical social theory – “radical” multiculturalism. As it is shown in the article one can mark a special trend of “radical” multiculturalism within the theory of multicultural society construction. Unlike liberal multiculturalists the radicals strive not only to achieve formal legal equality of social cultures, but to reject radically western cultural values. They call for the development of original forms of life of ethnic minorities and post-colonial peoples. The author shortly explicates the main points of radical multiculturalists and also makes a few critical remarks to them.

Key words: multiculturalism, decolonization, postcolonial thought, de-westernization, critical theory.

Учитывая общий возрастающий интерес к проблематике мультикультурализма в социальном дискурсе, специального анализа заслуживает то его направление, которое можно назвать концепцией «радикального мультикультурализма». Для представителей данного направления характерно то, что практическая реализация мультикультурализма им видится не в поиске форм сосуществования культур – как это предлагают либералы – а в нахождении точек возможного разрыва с доминирующей сегодня глобальной культурой.

В частности, с точки зрения сторонников данной концепции, деколонизация народов «Третьего мира» должна заключаться не только в проведении независимой внешней и внутренней политики, но и в решительном отказе от унаследованной культуры колонизаторов.

Этот отказ должен содержать в себе:

- восстановление доколониальных форм жизни с присущей им особой картиной мира;
- реконструкцию докапиталистической экономики;
- обращение освободившихся народов к исконным культурным корням.

Отсюда же логически следует требование критики как политического либерализма, так и марксистской теории «всесильного», отвечающего «за все и вся» государства, поскольку эти соперничающие идеологии, так или иначе, являются продуктами культурного развития западного общества и, в силу этого, не могут служить политическими ориентирами народов, имеющих другую культурную и социальную историю.

© Короткий Г.А., 2011.

Как замечает аргентинский философ Вальтер Миньола, следует обращать внимание не только и не столько на разницу в экономическом и политическом развитии, сколько на различие этнических и национальных культурных матриц жизни.

В языковой картине мира определённых *незападных* этносов отсутствуют даже такие привычные для европейца мировоззренческие категории, без которых сам процесс мышления представителя западной культуры кажется затруднительным. Например, язык мексиканских индейцев таков, что в нём даже «не существуют ни категории «природы» и ни категории «других», концептуализированные как объекты» [6]. И если для западного индивидуума характерно мышление в перспективе, в которой доминируют субъект-объектные отношения, а остальные действующие лица остаются за горизонтом событий, то для индейцев такая ситуация является принципиально невозможной. Мысль, выражаемая европейским предложением, состоящим из субъекта действия, действия и объекта действия, у индейцев выражается с помощью двух отдельных предложений. Предложение «я рассказал тебе (им)» на языке индейцев тололобал звучит: «я сказал это, ты (они) услышали это», что отражает представление о соприсутствии всех членов общества рядом друг с другом.

У индейцев невозможна и ситуация существования абстрактных «третьих лиц» или какого-то «молчаливого большинства». Все присутствующие являются полноправными участниками социальной коммуникации по самому факту своего присутствия. Они не могут восприниматься как посторонние «другие». Они не те, чьи права следует защищать и за чье включение в общество следует бороться. Они уже обладают полными правами, поскольку находятся рядом с тобой. И как только эти «другие» начинают жить в индейской общине, они сразу начинают восприниматься не как «чужие», а как полноценные «свои».

Отсутствует у индейцев и концепция «демократии». В перспективе индейского виде-

ния социального мира – «правь и повинуйся в одно и то же время» – политический принцип, «присущий самой intersubjectивной логике языка» [6]. Поэтому, если бы испанские конкистадоры начали гипотетически объяснять туземным мудрецам политическую философию Аристотеля, она вызвала бы у них не интеллектуальный восторг, а величайшее недоумение. Индейские старейшины не нашли бы в этой философии ничего универсального и подходящего для их социального строя, строящегося на других основах – на основах, которые не постулируются и не дедуцируются, а являются глубоко укоренными в самом образе индейской жизни.

Принимая всё это во внимание, оказывается, что основной недостаток западного мультикультурализма заключается в узости его теоретического кругозора. Вся активность либералов сводится к констатации факта присутствия в обществе *Другого* и требованию признания прав этого *Другого* (прежде всего – права на свою идентичность), тогда как культурные основы самой западной системы остаются незывлемыми. Идея о том, что социальная жизнь может основываться и на других культурных принципах, либералами даже не рассматривается. Поэтому вся их «прогрессивность» заключается лишь в навязчивом декларативном провозглашении отвлечённой «этики дискурса» и не идёт сколько-нибудь дальше этого. И эта ограниченная умеренность является общей даже для таких разных мыслителей, как Чарльз Тайлор и Юрген Хабермас.

При этом упомянутые мыслители не замечают, что провозглашаемое ими дискурсивное пространство является чрезвычайно абстрактным конструктом. Они не осознают того факта, что, во-первых, реальный «другой» вряд ли будет иметь возможность воспользоваться своей дискурсивной свободой, а, во-вторых, сами «приглашенные» участвовать в публичных дискуссиях совсем не обязаны. Они могут и не пожелать «участвовать в столь щедро предлагаемой им новой вербальной игре».

Поэтому, если освободившиеся народы ставят своей целью реальное освобождение, им вовсе не стоит следовать тем образцам «универсальности», которая так дорога западным теоретикам. В противовес этой «псевдоуниверсальности» они могут разрабатывать и собственные социальные и культурные проекты.

«Эти контрпроекты..., – пишет Миньола, – развиваются не из некоторых абстрактных универсальностей (христианство, либерализм, марксизм, ислам), но противопоставляют себя идентичностям, созданным имперскими/колониальными (и патриархальными) дискурсами, нацеленными на девальвацию и контроль людей, которые не отвечают Модели Человека, выдуманной европейскими христианами и гетеросексуалами... Люди, поверьте мне, способны думать без изучения Аристотеля, Св. Фомы, Канта, Маркса или Шмитта» [7].

В общем же виде проект радикального мультикультурализма содержит в себе следующие пункты.

1. Радикальные мультикультуралисты отказываются от западной универсальности в любой из её исторических форм (христианская, либеральная, марксистская).

Эти формы различны, но все они – «головы одного и того же западного дракона». Так, проблематичной является сама претензия на применение западных норм по отношению к культурным меньшинствам, которая, так или иначе, чувствуется в текстах западных теоретиков.

«С усердием сродни колонизаторской цивилизаторской миссии..., – пишет американский мультикультуралист Хоми Баба, – либеральная повестка дня артикулируется без тени какого-либо сомнения, за исключением, пожалуй, признания её последовательных провалов в практике повседневной жизни. Если неудачи либерализма столь явны и всегда «практические», то на какое «совершенство» либеральные принципы могут претендовать?» [5].

Частная жизнь в рамках западного государства отнюдь не является идеально сво-

бодной. Государство пытается так же активно регулировать её, как это делается в любой этнической общине. Принимая это в расчёт, становится непонятным, что же конкретно обеспечивает «универсальность» западных культурных норм, помимо политической воли?

Или, сопоставляя западную культуру и культуру индейцев до прихода колонизаторов, немецкий мультикультуралист Сейла Бенхабиб обращает внимание на странную и необъяснимую уверенность колонизаторов в том, что их нормы социальной жизни – в противоположность индейским – являлись абсолютно «правильными».

С точки зрения здравого смысла, однако, культурные представления индейцев о том, что правом на землю обладают все члены общины, живущей в данной местности, могут быть, как минимум, не менее верными, чем представления европейцев о том, что земля должна быть поделена и юридически закреплена за теми лицами, которые ей владеют. И те, и другие представления культурно-исторически обусловлены, и процесс искусственной «универсализации» одних из них полностью неправомерен.

С отказом от западной универсальности логически связана и критика западной культуры *модернити*. Как подчёркивают радикальные мультикультуралисты, проекту деколонизации не удастся такой критики избежать, поскольку европейская культура во многом ответственна за самые тёмные стороны современной жизни.

Начавшее формироваться в XVII в. *Общество Модерна* сразу конструировалось как общество глобального контроля, присвоения, сословного и расового ранжирования людей, эксплуатации. Как показала история, такому обществу оказалась свойственна логика траты человеческих жизней и насилия человека над человеком. Фактически целые социальные слои оказывались инструментом в руках определённых властных групп, осуществляющих над ними свой идеологический и даже чисто физический контроль. Тотальное насилие начинается уже в Новое

время. Оно начинается с возрождения в XVI в. работоторговли и заканчивается миллионными убитых в мировых войнах и газовых камерах концлагерей.

Культура модернити – это специфическая культура именно такого общества и несёт на себе долю вины за все его преступления.

«Одним из следствий колониальной логики... – приводит пример Миньола, – был расизм, ранжирование людей по степени их человечности... Этим путем колониальная логика «сотворила» черных, индейцев, мавров и евреев как недолюдей (“sub-human”) по отношению к белым христианам. И она сотворила женщин и гомосексуалистов – как недолюдей по отношению к гетеросексуалам» [7].

Описанную логику разделения и сегрегации ощущают на себе сегодня и прибывающие в страны Запада иммигранты, которые рассматриваются лишь как «дешевая» рабочая сила, культурную специфику которой приходится скрепя сердце терпеть.

Отсюда культуре модернити и логике универсализма следует противопоставить новую логику «диверсализма», согласно которой мировая культура состоит из целого множества локальных миров, каждый из которых равен другому. «Здесь главное... – как формулирует данное положение российский исследователь Мадина Тлюстанова, – политика воплощения и конструирования локуса провозглашения, а не разнообразие репрезентаций, являющееся продуктом различных пространств, создающих нарративы и строящих теории. Плюритопическое понимание означает, что хотя понимающий субъект и должен предполагать истину познаваемого и понимаемого, он также должен предполагать и существование альтернативной политики локала с равными правами на истину» [4].

2. Другим важным пунктом радикального проекта является эпистемологический разрыв со старыми схемами западного мышления и производства знания.

Этот эпистемологический разрыв не сводится исключительно к хронологии эпистем Фуко или концепции смены научных парадигм Т. Куна и является, скорее, не

темпоральным, а «пространственным разрывом». Является он также и отходом от евроцентричной тео- и эго-политики познания. «Эпистемологические разрывы, – настаивает Миньола, – это не парадигмальные изменения в хронологии западного знания, но парадигмальные изменения в пространственном измерении колониализма с точки зрения перспективы до этого подчиненного и маргинализированного знания» [6].

Теополитика производства знания была связана с гносеологической парадигмой, господствовавшей в Европе вплоть до начала Нового времени, включая период Ренессанса. Возникновение же эгополитики ассоциируется, прежде всего, с именами Декарта, Гоббса, Локка, Маркса, которые поочередно развивали концепцию познающего себя и мир субъекта.

«Я предложил бы..., – пишет Миньола, – что нам следует начать с перенаправления... функции знания, которое мы производим, с одаривания благами государства и корпораций... к выгоде сегментов населения в различных частях мира. К выгоде тех, кто страдает от последствий заговора между Государством, Рынком и западным Гражданским Обществом, которое необходимо для Государства и Рынка (т. е. Государству необходимы граждане, чтобы голосовать, а Рынку необходимы потребители, чтобы покупать)» [7].

Необходимо провести и глобальную трансформацию системы образования. Проблема заключается в том, что западное образование всё дальше отходит от высоких идеалов кантовско-гумбольдтовской университетской модели и становится соединённой с корпоративными ценностями и требованиями глобальных трестов, а также традиционно выполняет роль активного проводника государственной идеологии. Естественно, ни о какой «объективности» преподаваемого знания, в большинстве случаев, говорить не приходится и не приходилось.

Девестернализация производства знания заключается в отказе от старых образова-

тельных стандартов. Образование должно перейти к тому, что можно назвать творением «нового горизонта жизни», к эпистемологической «плюверсальности».

М. Глостанова отмечает: «Возникает глубинная задача – не просто поменять форму упаковки знания, набор курсов, эффективность обучения или список модных сегодня компетенций, но деконструировать сами основания знания и обучения. И здесь опыт незападных космологий, систем генерирования знания и культурно-эпистемологических моделей может оказаться гораздо важнее для XXI столетия, чем исчерпавший себя западный...» [4].

3. Наконец, ещё одним немаловажным пунктом радикального проекта является неприятие единства мировой истории.

Теория единства исторического процесса заменяется концепцией, согласно которой человеческая история дискретна и реализуется во множестве отдельных гетерогенных историко-структуральных моментов и геосторических узлов.

«Важно..., – настаивают радикальные мультикультуралисты, – вырваться из христианского исторического нарратива, описывающего мир от творения до его конца, и из гегельянской секуляризации этой же идеи посредством выдумки нового персонажа – мистера Духа... Идею однонаправленного, гладкого и гомогенного (триумфального) шествия истории, в котором темная сторона остается за кадром, как «плохие вещи», необходимо скорректировать» [7].

Надо говорить не о какой-то Истории с большой буквы, а о клубке отдельных историй, которые реально случаются «здесь и сейчас» у конкретных групп людей. Эти реальные истории – только их истории, и они могут быть слабо или совсем не связаны с событиями, которые происходят в других группах. Множество этих историй также не должно механически суммироваться и обобщаться в некое абстрактное историческое движение, логику которого можно постичь. Такой общей истории не существует. Она – теоретически вымышленная абстракция.

Интересно, что данный тезис, выраженный не в столь категоричной форме, находит своих сторонников и в среде американской академической культурологии. Американский антрополог Дэвид Бидни отмечает, что концепции единства культурного развития и прогресса, в сущности, имеют очень локальный характер и уходят своими корнями в партикулярное иудео-христианское предание о едином человеческом роде, обладающем общими мифическими предками. Это сомнительное представление подкрепляется также верой в Высший Промысел, которая характерна для ряда авраамических религий.

Таким образом, идея прогресса оказывается основанной на допущении гипотетической однородности человеческой природы и преемственности человеческого опыта, соотносимого с единой нормативной базой, необходимой для определения «прогрессивности» того или иного культурного или исторического факта.

В отличие от такой примитивной схемы, реальная эволюция может иметь и совсем другой характер. Она может оказаться не такой уж «прогрессивной», как хотелось. Убеждение в том, что она обязательно должна быть прогрессивна и ведёт лишь к совершенствованию и процветанию человека, к возрастанию образованности, человечности и счастья, – не имеет иных априорных оснований, кроме метафизической веры в грядущий лучший мир.

«Усмотрев в основных институтах современных культур элементы, как подобию, так и различия..., – пишет Бидни, – мы вынуждены выискивать их и в доисторических, и в первобытных культурах... Гипотеза о единообразии путей культурной истории на данной стадии развития представляется нам необоснованной и может быть названа «эволюционистским заблуждением» [1].

Радикальные мультикультуралисты поэтому принимают и концепцию «конца истории». Они соглашаются с Ф. Фукуямой в том пункте, что современный мир действительно переживает определённый переломный момент, который можно именовать «концом

истории». Однако, этот «конец истории» означает прямо противоположное тому, что под этим подразумевает Фукуяма и другие либералы. «Конец истории» означает не победу универсальной демократии в её западном варианте, а крушение тех глобальных проектов, которые появились в мире с момента зарождения христианства. «Конец истории» – это крушение любого универсализма, любого поступательного прямолинейного развития.

Вместо глобального универсализма на повестку дня должны выйти локальные культурные и социальные проекты, способные «обеспечить ускользание из темпоральной гегелевской диалектики; то есть из ощущения линейной прогрессии... (от) концептуализации новизны скорее в темпоральном, чем в пространственном измерении» [6].

Следует отметить, что определенный вес вышеперечисленным теоретическим конструкциям радикальных мультикультуралистов придаёт тот факт, что не все из них являются чисто умозрительными. Некоторые из радикальных мультикультурных теорий сегодня пытаются быть реализованными на практике. К попыткам такой реализации можно отнести и вооружённую борьбу повстанцев-сапатистов в Мексике, и культурную политику правительств Боливии и Эквадора, и организацию университета альтернативного образования *Amawtay Wasi*.

Как проявление радикального мультикультурализма можно также рассматривать ту критику западных ценностей, которую можно найти в работах многих европейских и российских публицистов. «Исламский мир...», – пишет, например, российский публицист Шамиль Султанов, – в силу, прежде всего, религиозных факторов и причин, оказывается способным к цивилизационному сопротивлению, отказываясь стать винтиком глобального социально-экономического миропорядка... Почему столь настойчиво западные идеологи и политики выступают в защиту прав мусульманских женщин, требуя их “эмансипации”, “равных прав”, “допуска их на рынки труда” и т. д.?... Если разрушить

фундаментальные исламские принципы и нормы, расшатать мусульманский социум, то освобождается огромное экономическое пространство для экспансии западной потребительской цивилизации» [3].

Очевидно, что радикальный мультикультурализм в наши дни – в соответствии с декларируемой им логикой диверсальности – принимает самые разнообразные и причудливые формы. И цели индейских повстанцев, конечно, не совпадают со стремлениями радикальных мусульман или задачами, которые ставят перед собой «антизападно» настроенные российские авторы, выступающие в защиту самобытности национальной культуры. Тем не менее всё это – проявления одного и того же процесса.

По нашему мнению, концепции радикальных мультикультуралистов обладают *и рядом существенных недостатков*.

За одну из исходных посылок своей критики западной культуры радикальные мультикультуралисты берут констатацию наличия тесной связи между колонизаторской политикой европейских держав и культурой модернистской. При этом реальное существование такой связи в значительной степени преувеличивается. Политика колониальных захватов и освоения новых земель, с сопутствующим порабощением или культурной ассимиляцией коренного населения, проводилась на протяжении всей человеческой истории, и увязывать такую политику с особенностями одной европейской культуры очевидно некорректно.

Колониальным захватам можно дать и другое причинное объяснение. Их можно объяснить экономическими интересами определённых социальных групп, амбициями правящих элит, избыточностью населения в некоторых частях Европы, романтикой освоения новых земель, человеческим стремлением к «фронтиру».

В работах радикальных мультикультуралистов присутствует также и крупная методологическая ошибка.

С точки зрения реалистичного подхода к культуре, локальные культурные миры ни

в коем случае не могут рассматриваться как целостности, существующие параллельно и вне взаимодействия друг с другом. Как указывают многие исследователи, отдельные исторические культуры находятся в процессе постоянного взаимного влияния и диффузии. Взаимодействие партикулярных культур всегда происходило в истории, и прекратить его можно только путём строгого изоляционизма. Даже если бы туземные народы не подверглись культурной «шлифовке» со стороны колонизаторов, вероятность того, что они сохранили бы свою традиционную культуру без изменений при интенсивных контактах с европейцами, крайне мала. Американский культуролог Альфред Кребер заметил: «Столкновение культур происходит всегда, и в результате культура рано или поздно исчезнет под влиянием процессов вытеснения или культурной гибридизации... Культура, которой удаётся выжить в конкуренции с другими, по существу является более жизнеспособной, благодаря чему мы и считаем ее высшей, хотя при различных обстоятельствах качества, сообщающие ей превосходство, бывают самими разными» [2].

Данное положение становится особенно ясным в том случае, если сама культура начинает рассматриваться не как некая самодостаточная абстрактная псевдосущность – онтологическое образование, – тяготеющая над определённым народом и определяющая его жизнь и судьбу, но как определённая совокупность взаимосвязанных ментальных элементов и социальных институтов, часть из которых может обладать достаточно продолжительным существованием, а другая – весьма краткосрочным.

И, соответственно, «чужеродные» культурные элементы могут не только навязываться какому-либо этносу извне, но и заимствоваться добровольно, исходя из тех или иных индивидуальных или общественных потребностей, а также по множеству других самых неожиданных причин. Так, какая-нибудь молодая религия может легко «перешагивать» границы культурных ареалов, стано-

ваясь важнейшим элементом жизни народов, стоявших на достаточно большой исторической дистанции друг от друга, а затем оказывается важнейшей частью их собственного культурного наследия. Кроме этого, отдельные культуры могут содержать в себе не только элементы, которые стилистически коррелируют, но и определённые внутренние противоречия, что порождает общую противоречивую картину культурной жизни.

В частности, анализируя процесс взаимодействия европейской и африканской культуры, Бронислав Малиновский подчёркивал, что сами культуры не представляют из себя воображаемой многими исследователями гармоничной целостности, и влияние на африканцев христианских миссионеров может оказаться прямо противоположным тому действию, которое оказывали на них европейская *Realpolitik* и вовлечение в мировую экономику.

Очевидна и другая теоретическая ошибка радикальных мультикультуралистов. В их работах постоянно акцентируется общая позитивность традиционных форм жизни по сравнению с негативностью европейских. В этой связи возникает закономерный вопрос: на каком основании западный образ жизни следует рассматривать как полностью негативный? Не будет ли более верен дифференцированный подход к западной культуре, позволяющий отделить культурные достижения европейцев от сопутствующего им исторического «шлака» и «мусора»? Наличие в западной культуре определённых негативных черт ещё не означает того, что вся культура модернизировать в целом является неким «метафизическим злом», которого народам Земли следует всячески опасаться и чураться. Само выделение негативных черт культуры модернизировать подразумевает существование неких универсальных критериев, на которых такое выделение может основываться. Но как быть в таком случае с тем, что именно на существование таких критериев направлено основное острие критики радикальных мультикультуралистов? Ведь, с их точки зрения, каждую культуру следует оценивать,

лишь исходя из присущего ей «локального локуса провозглашения», а не с позиции универсального добра и зла.

Следовательно, и в данном пункте у радикальных мультикультуралистов возникает непреодолимая теоретическая трудность. Верно акцентируя внимание на определённых отрицательных моментах евроцентризма и теоретических просчётах культурологов «эволюционистов», они впадают в неоправданную критическую крайность, недооценивая реальные успехи и достижения западной культуры и цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бидни Д. Антология исследований культуры. Москва – Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. 388 с.
 2. Кребер А. Антология исследований культуры. Москва – Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. 483 с.
 3. Султанов Ш. Запад против Ислама / Газета «Завтра». 2005. № 47.
 4. Тлостанова М. Как «научиться разучиваться», или какой университет нужен в XXI веке? [Электронный ресурс] [2010]. URL: <http://conf.rudn.ru/internalization/res/tlostanova.pdf> (дата обращения: 07.01.2010).
 5. Homi K. Bhabha A respond to Is Multiculturalism Bad for Women? [Электронный ресурс] [2010]. URL: <http://www.bostonreview.net/BR22.5/bhabha.html> (дата обращения: 03.07.2010).
 6. Mignolo W. The Zapatistas's Theoretical Revolution. [Электронный ресурс] [2010]. URL: <http://translated.by/you/the-zapatistas-s-theoretical-revolution-its-historical-ethical-and-political-consequences> (дата обращения: 10.09.2010).
 7. Mignolo W. Towards a Decolonial Horizon of Pluriversality. [Электронный ресурс] URL: http://waltermignolo.com/publications/#articles_english (дата обращения: 12.09.2010).
 8. Žižek S. A Leftist Plea for Eurocentrism. [Электронный ресурс]. URL: <http://acloudofdust.typepad.com/files/zizek-leftist-plea.pdf> (дата обращения: 15.07.2010).
-

УДК. 123.1

Недугова И.А.

Южно-Уральский государственный университет (филиал в г. Миассе)

ВЗАИМОСВЯЗЬ КУЛЬТУРНЫХ ДИССИПАТИЙ И ИЛЛЮЗИЙ СОЗНАНИЯ

I. Nedugova

South Ural State University (a branch in the city of Miass)

THE RELATIONSHIP BETWEEN CULTURAL DISSIPATIONS AND ILLUSIONS OF CONSCIOUSNESS

Аннотация. В статье представлен авторский подход к анализу культурных процессов. Дано определение диссипативных процессов в культуре. Автор определяет динамику динамических систем, находящихся в состоянии, удаленном от равновесия, формирует диссипативные процессы. Иллюзорное сознание есть результат смешения выраженных в сознании предметных уровней человеческого бытия (принятие одного за другой). В статье представлена классификация диссипативных процессов в культуре на основе степени распылений культурных процессов. Автор представляет целостную систему философской рефлексии диссипативных процессов в культуре и причин формирования иллюзорного сознания.

Ключевые слова: культура, диссипатия, сознание, иллюзии, предметность.

Abstract. This article presents the author's approach to the analysis of cultural processes and her definition of a dissipative process in culture. The author determines the dynamics of the dynamic systems which are in non-balanced condition and forms the dissipative processes. The illusory consciousness is the result of confusing the material layers of human existence reflected in consciousness (taking one for another). The article also presents the author's classification of dissipative processes in culture based on the degree of scattering of cultural processes. The author introduces the integral system of philosophical reflection of dissipative processes in culture and the reasons for illusory consciousness formation.

Key words: culture, dissipation, consciousness, illusions, objectness.

Тенденции развития современной культуры складываются так, что в сознании данные процессы отражаются как враждебные сознанию или порождающие иллюзии сознания. Для анализа культурной динамики выработаны две основные теоретические модели – эволюционная (линейная) и циклическая. И с позиции эволюционизма (Г. Спенсер, Э. Тейлор, Дж. Фрезер, Л. Морган) [14; 15; 17; 10], и с позиции циклического подхода (О. Шпенглер, А. Тойнби, Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, П.А. Сорокин, Л.Н. Гумилев) [18; 16; 4; 7; 2], развитие культуры рассматривается скорее как поступательное движение от первоначального к зрелому развитию и заканчивающееся угасанием, разумеется, с различными критериями такого развития. В рамках нашей же работы рассматриваются культурные процессы на основе нелинейного подхода. Сочетание философской рефлексии предметных форм сознания с принципами изучения внутренней динамики сложных систем позволяет выработать действенный подход к анализу взаимной зависимости культурных процессов и сознания.

Целью нашей работы стало рассмотрение наиболее сложных процессов культурного существования — это диссипативные процессы.

Задачами исследования являются:

- исследовать природу диссипативных процессов в культуре;
- концептуально представить специфику взаимосвязи диссипатий культуры и иллюзорного сознания;

— исследовать механизм формирования диссипативных процессов в культуре;

— представить концептуальную модель философской рефлексии диссипативных процессов.

Динамика динамических систем, находящихся в состоянии, удалённом от равновесия, формирует диссипативные процессы. К этим процессам обычно относятся процессы рассеяния, т. е. превращения энергии в менее организованную форму, которые обычно трактуются как необратимые.

Причинами появления диссипативных явлений в культуре являются колебательные процессы системы культуры. Данные процессы имеют две формы.

Процесс растяжения системы культуры – это процесс, при котором уровни предметности (вещи, знаки, символы и неопредельные знаки) сближаются настолько, что подменяют друг друга.

Процесс растяжения – это процесс, при котором каждый предметный уровень содержит в себе переходные формы. Вещь – не просто вещь, а имеющая определённые признаки: территориальные, этнические, смысловые, символические. Обозначение чего-либо формируется в разнообразных, гипертрофированных формах. Порождение последнего времени – демотиваторы как форма псевдофилософствования на принципах иронии, порождающая иллюзию некоего смысла, понятного всем, но при этом и скрытого от всех. Ускользающий знак, неуловимый символ, бесформенная вещь – вот признаки данного этапа. Все диссипативные процессы в культуре так или иначе порождают иллюзии сознания. Иллюзорное сознание есть результат смешения выраженных в сознании предметных уровней человеческого бытия (принятие одного за другой). В процессе опредмечивания формируется иерархия предметных уровней: вещь – знаки – символы – неопредельные знаки. Каждый последующий уровень обладает большей степенью истончения предметности (Платон, Г. Гегель) [11; 1, 391].

Диссипативные процессы в культуре имеют три стадии:

1) первая стадия характеризуется эффектом дисбалансирующей противоречивости культурных явлений;

2) вторая стадия содержит в себе предпосылки «выпрыгивания из сознания и из культуры», системное отрицание культуры и сознательности;

3) третья стадия – это открытое отрицание культуры через её разрушение и, тем самым, «катарсис» сознания.

Стадия первая. Диссипативные процессы в культуре, порождаемые многообразующим рассеиванием, порождают закономерное замещение, наложение друг на друга, подмену культурных явлений.

Возникает ситуация, что всё уже сказано, что нет ничего нового, всё лишь цитирование, повторение, рефрен. Современное искусство отвечает на это единственным способом актуализации – иронической серьёзностью. Это становится последней возможностью вырваться из контекста, сохраняя контекст. Так, например, Ф. Рам, создавший инсталляцию «Внутренность погоды» (2008) [19], представил зрителям белую камеру с помещённой в ней осветительной аппаратурой. Новое искусство порой прячется за материалом от необходимости дать осмысление реальности. Надежда, что материал сам создаст имя, оправдывается нечасто: субстанция выглядела аналогом субъекта только с ушедших на дно жидкой современности высот метафизики. Производство способно к созданию собственной онтологии, намечая возможный мир, эфемерный и неповторимый, не связанный с местной идентичностью. Нередко автор оставляет форму произведения открытой (Н. Кенелл: инсталляция «Случай тоскующей скотины» (2007) представляет собой 250 литров воды, ведра, тазы, кастрюли, паропроизводящие машины, акриловая краска на куске полиэтилена [19]). Быстрое восприятие, сводя произведение к высказыванию, отрывает произведение от собственно процесса про-из-ведения, рассеивая

эффект искусства на массовых форматах потребления. Требование быстрочитаемости заменяет эффект на театральный трюк и рекламный слоган. Диссипативный процесс формирует гиперсимволический взгляд на произведение, замечающий лишь нейтрально-популистские темы: «прозрачность», «сила», «пространство». Отличительная черта диссипатий в эпоху постмодерна – это их вездесущность в культуре. Сегодня даже забытый на полу в галерее зонтик выглядит как искусство. При диссипативном состоянии системы любой товар неотличим от знака, знак неотличим от вещи. В идеале архитекторы XX в. не отражали отличия между внешним и внутренним пространством, между стеной, полом и потолком, между горизонталью и вертикалью.

Стадия вторая. Как известно, при воздействии на систему в последней возникает сопротивление. Чем сильнее воздействие, тем сильнее сопротивление. После воздействия система, наоборот, сопротивляется, продуцируя силу первоначального воздействия. Возможно, в этом лежит причина культурной аномалии. Так и в культуре происходит намагничивание на определённое воздействие. Ситуация изменяется, а система продолжает продуцировать прежнее поле. То есть причина кризисности культуры лежит не в культурных универсалиях, а в инверсионном поле. Культурные универсалии не устаревают, а просто инверсионное поле не совпадает по вектору с системой. Искусственное сжатие или вытягивание одной из частей ведёт к возникновению сопротивления. Так, получается, стремление принизить высокое и возвысить низкое – не в природе человека, а есть просто закон развития любой системы. Можем ли мы вычленить данный процесс в культуре? Прослеживается ли данный процесс применительно к отношению часть – целое? Культура, являясь системой, испытывает ли воздействие со стороны части себя?

Можно выделить две тенденции: «бегство от культуры» и «бегство от сознания». Согласно концепции психофизического вза-

имодействия, негативный опыт рефлексии есть признак дисбаланса к предметной деятельности.

Нарушение структуры отражения сознанием культуры отражается в перемещении акцентов в праксеологическом аспекте. Асимметрия трех родовых видов деятельности связана со степенью их реальных преобразующих возможностей. В среднем, последние наиболее высоки у материально-практической деятельности. Следующей по этому критерию является социально-технологическая деятельность, а на третьем месте располагается духовно-теоретическая деятельность.

Предметность и предметная деятельность, так или иначе, неизбежно транслируется во всех видах деятельности человека, но только замкнутость в этом предметном круге (предметном – знаковом – символическом) становится основой иллюзорности сознания. Некоторые объекты представляются в сознании только как объекты, но при этом они же при других условиях и вне зависимости от того, как они воспринимаются, могут характеризовать в нашем сознании как совсем иные (иначе «окрашенные»), потенциально «другие» предметы. Таким образом, в естественной установке повседневной жизни нас занимают лишь некоторые объекты, находящиеся в соотношении с другими, ранее воспринятыми, образующими поле самоочевидного, не подвергающегося сомнению опыта. Результат избирательной активности нашего сознания – выделение индивидуальных и типических характеристик объектов.

Культура постмодерна сменяется новой архаикой. В отличие от многофакторных символов постмодерна, символы новой архаики носят более мистический характер. Восхождение к неопредельному уровню предметного бытия осложняется редуцированным, подменной вещественной или знаковой формой. Именно поэтому в современном массовом тезаурусе особое место занимают жанры, представляющие современному человеку уникальную возможность опредмечивания коллективных фобий, чаяний,

надежд, ожиданий и изживания их через осмеяние, пародирование, снижение статуса, профанирование или же идентификацию с их персонажами. Преобладающее большинство из этих жанров выступает как совокупный современный миф со всеми его атрибутами и особенностями оформления. В данном случае – «бегство от сознания» – в культуре проявляется новая архаика.

Стадия третья. Переход к третьей стадии диссипативного развития сопровождается отрицанием культуры самой себя. Данное отрицание может быть прямым, а может выступать в форме искажённого, упрощённого повторения. Как, например, присутствующая формальность этнических мотивов, граничащая с примитивизмом. Ещё одним поворотным моментом является выпячивание какой-либо одной черты культуры, возводящая её в стадию гротескного отрицания. Выходцы из французских колоний, взяв за основу существования в инородном поле культуры принципы французской свободы, ожидают полного воплощения данного принципа по отношению к себе извне, при этом внутри этнических сообществ живут по традиционным правилам. Е. Деминцева отмечает: «Иногда, видя, что самим справиться с отбившимися от рук отпрысками им не под силу, родители – «магрибинцы» отправляют детей на «историческую родину», якобы на каникулы, а затем забирают у них документы, оставляя там «на перевоспитание». Чаще всего, такие приемы применяются к девушкам» [5].

Ещё одно противоречие, влекущее иллюзорность сознания и разрушение культуры – это межличностные отношения. Ведя беспорядочную сексуальную жизнь, люди продолжают культивировать парные связи и испытывать соответствующие ожидания верности, взаимного уважения и т. п.

Черты последней стадии диссипативного развития культуры можно наблюдать в феномене «Серебряного века» начала XX в. Иллюзия культуры заключалась в самом факте русского религиозного Ренессанса, построенном на отрицании самой жизни, культе

умирания (декаданс). Культурная диссипатия проявилась как двойное отрицание или отрицание второго порядка, при котором первоначальные связи, меняя направленность, вновь отрицаются, как неструктурные, и приводят систему в равновесие. Равновесие упрощающихся культурных систем достаточно условно. В системах – сжатие культуры. Внешняя составляющая заменяет собой внутреннюю. Вещественная сторона культуры замещает собой символическую и знаковую. Так же и в неравновесных психологических системах (включающих и внеязыковую реальность) в момент взрыва, бифуркации, определяющим фактором будущего развития является не случайное, а вполне закономерное движение. Естественным является процесс, при котором возмущение внешней среды провоцирует реакцию в психической системе, и наоборот. Культура, как самый важный адаптивный механизм человека, в данной ситуации выступает с обратной ролью, ролью разрушения возможности адаптации. Изменчивость культуры идёт одновременно с изменчивостью личности. Однако следует заметить, что этот процесс, как правило, описывался как каузальная зависимость изменения формы культуры, которое порождает изменение личности.

Человеческое бытие и есть не что иное, как способ целесообразного, деятельного отношения к объективному миру, т. е. оно есть осознанное бытие. Открытая система должна быть достаточно далека от точки термодинамического равновесия (Ю.М. Лотман, И. Пригожин) [9; 12]. В точке равновесия сколь угодно сложная система обладает максимальной энтропией и не способна к какой-либо самоорганизации. В положении, близком к равновесию и без достаточного притока энергии извне, любая система со временем ещё более приблизится к равновесию и перестанет изменять своё состояние.

Заключение.

В сознании процесс диссипатий выражается в иллюзорное сознание. Главным критерием сознания называется деятельность в предметном значении. Процесс опредмечи-

вания – распредемечивания раскрывается через социальное взаимодействие. Значимый для всех образ действия (со-действия) – это и субъективный образ предмета, на который данное действие направлено; это и чувственно-предметное отражение его объективной роли в общественной жизнедеятельности человека. И именно на основе всеобщего значения предметных образов действительности человек способен корректировать сам свою жизнедеятельность, предваряя её осуществление общественно значимым образом того её результата, который разрешил бы противоречия реальных условий его, человека, жизни. Обязательным сопутствующим элементом деятельности является целеопределение. Опредемечивание – распредемечивание выстраивается через идеализацию. Иными словами, идеальное представление о будущем, предшествующее каждому отдельному виду деятельности и мотивирующее её, формируется на основе общих всем значений предметов, средств и способов деятельности, в которых отражено и выражено знание закономерностей объективного мира. В сознании в отношении средств и форм культуры происходят два противоположных процесса: сужение и расширение. В крайних точках может проявляться пограничность сознания. Естественно, важна роль влияния социальной среды на сознание человека. Использование идеи о барьере психической адаптации и составляющих его механизмах может содействовать более чёткому интегрированному представлению о психической деятельности. Именно в барьере психической адаптации как бы сосредоточиваются все потенциальные возможности адекватной и целенаправленной психической деятельности.

Процесс, при котором происходит перемешивание в сознании различных предметных уровней, можно определить как процесс растяжения культурного поля или же обратный процесс сжатия. Во время растяжения структуры культуры «переворачивается» иерархия предметной деятельности. На место вещи встаёт символ. Достаточно «говорить, а не делать», «казаться, а не быть», «обозна-

чать, а не значить». Плоскостное же время – обратный процесс, при котором вещь становится на место символа и неопредельного знака. Отсюда возникает ощущение «конца истории». В пространстве времени важнейшим становится не его течение, а вовсе не присущая ему значимость.

Другая оценка истории присуща стадии диссипативных изменений. История обретает «конец», утрачивает в сознании потенцию развития. Конечность бытия есть проявление сознательной невозможности распредемечивать, предметного несопрокосновения сознания и культуры. Диссипативная стадия – это стадия окончательного «выскакивания» сознания из культуры, да и из самого сознания.

В момент кризиса, когда система неустойчива, осуществляется наиболее интенсивное «общение» между уровнями – резонансная синхронизация ритмов, специфических для систем разных иерархических уровней. Вообще, «встряска» системы, выброс энергии способствуют тому, что происходит скрепление «дальнеродственных» связей и рождение новых структур. Становление и неизбежно сопровождающий его синтез – это процесс творчества в самом широком смысле слова. Кризисные периоды в истории культуры декларативно тяготеют к синтезу. Сопоставляя эпоху Ренессанса и советскую культуру 30 - 50 гг., А. Лосев писал: «Острые противоречия общественных отношений каждой из эпох не могли не отразиться и на общественной природе художника, рождая драматизм не только его творческого, но и идейно-философского пути» [8]. «Наслоение культурных практик является причиной того, что с развитием истории уровень энтропийности (избыточности) элементов, входящих в состав конкретного типа культуры, возрастает» [6].

Рефлексия над иллюзорным сознанием предполагает учёт предметных уровней бытия. Анализ процессов культурного функционирования и развития позволит выработать систему ценностных ориентиров, направленных на сохранение сознательных процессов в культуре. Детальное рассмо-

трение диссипативных процессов позволит разработать механизм преодоления кризиса сознания.

Однако разнонаправленность культурных процессов сама по себе является, на наш взгляд, элементом стабилизации системы культуры. Проявление крайней стадии диссипативного развития, конечно же, возможно, но, как правило, сглаживается другими культурными процессами.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. 800 с.
 2. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Ленинград: Гидрометеиздат, 1990. 490 с.
 3. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. 1992. – Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С.-Петербург: Глаголь, 1995. – 549 с.
 4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С.-Петербург: Глаголь, 1995. 549 с.
 5. Деминцева Е. Быть «арабом» во Франции // Новое литературное обозрение. 2008. С. 89-100.
 6. Кривцун О.А. Эволюция художественных форм: Культурологический анализ. М.: Наука, 1992. – 533 с.
 7. Леонтьев К. Византизм и славянство. // Восток, Россия и Славянство. Т. 1. М., 1885-1886. 649 с.
 8. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. 688 с.
 9. Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман. – М.: Гнозис, 1992. 687 с.
 10. Морган Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Л.Г. Морган. Л.: Издательство института народов Севера и ЦИК СССР, 1934. 462 с.
 11. Платон. Диалоги. Сочинения в 4 х.т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. 607 с.
 12. Пригожин И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 46
 13. Сорокин П. Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.
 14. Спенсер Г. Философия и религия. Природа и реальность религии. М.: Проспект, 1988. 896 с.
 15. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. 460 с.
 16. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. / Пер. с англ. М., 2002. 688 с.
 17. Фрезер Дж. Золотая ветвь / Перевод с англ. С.А. Токарева. Лондон, 1922. 358 с.
 18. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 2004. 543 с.
 19. Шурipa С. Произведение искусства как эффект когнитивной оптики // Художественный журнал, 2009.–Арриги Дж. Глобализация и историческая макросоциология// Прогнозис, 2008. №2 (14). С. 57-72.
-

го сближения. Факт взаимозависимости был известен ещё задолго до появления термина «глобализация». Ещё Ш. Монтескье в «Духе законов» оптимистически заключает: «Две нации, взаимодействуя друг с другом, становятся взаимозависимыми, если одна заинтересована продать, то другая заинтересована купить; их союз оказывается основанным на взаимной необходимости» [11, 12].

Ряд учёных полагают, что сама глобализация уходит своими корнями ещё в античную эпоху, когда греки, а затем и римляне осваивали соседние территории и проводили успешную колониальную политику в Азии и Северной Африке. В III – VIII вв. н.э., во времена Великого Переселения Народов, затронувшего почти всю Европу и часть Юго-Западной Азии, на Европейском континенте интенсифицировались межэтнические контакты [10]. Интеграция европейцев происходила и в период крестовых походов XII – XIV вв. на идеологической основе. В эпоху великих географических открытий конца XV в. произошло «сближение» двух частей света: Европы и Америки. Одновременно с этим глобализационные тенденции имели место и в азиатской части планеты. Они характеризовались наличием Великого Шелкового пути, торговых отношений между Юаньским, а затем и Миньским Китаем и Европой, арабскими государствами и Персией.

Однако разложение феодального строя и зарождение капитализма в Европе привело к интенсификации международных взаимодействий. С этого периода торговля, промышленность, войны и наука стали агрегатами двигателя, которые, в конечном счете, привели к глобализации во всех сферах жизнедеятельности человечества.

Изучение мира как единого целого, взаимосвязанного социального пространства, представлено в мир-системном анализе, который исследует социальную эволюцию систем обществ, а не отдельных социумов, в отличие от предшествующих социологических подходов, в рамках которых теории социальной эволюции рассматривали развитие, прежде всего, отдельных обществ, а не их систем. В

этом мир-системный подход сходен с цивилизационным, но идёт несколько дальше, исследуя не только эволюцию социальных систем, охватывающих одну цивилизацию, но и такие системы, которые включают в себя все цивилизации мира. Данный подход был разработан в 1970-е гг. А.Г. Франком, И. Валлерстайном, С. Амином, Дж. Арриги, Т. дус Сантусом и отечественным социологом В.П. Илюшечкиным. В качестве важнейшего предшественника мир-системного анализа, заложившего его основы, рассматривается Ф. Бродель, в честь которого назван ведущий центр мир-системного анализа в г. Бингемптоне, при университете штата Нью-Йорк [14].

Само понятие «мир-системы» восходит к идеям Ф. Броделя, а именно к его концепции «мир-экономики», представляющей собой «экономически самостоятельный кусок планеты, способный быть в основном самодостаточным, такой, которому его внутренние связи и обмены придают определенное органическое единство» [5, 14]. Мир-экономики существуют поверх политических, культурных и религиозных границ и характеризуются тремя признаками:

- 1) они занимают определённое географическое пространство, границы которого могут колебаться;
- 2) в них всегда присутствует некий полюс, центр тяготения или экономическая столица;
- 3) вокруг этого центра образуются концентрические зоны: вокруг центра (или ядра) располагаются области «срединной зоны» полупериферийного типа, далее – ближняя и дальняя периферия, наконец, внешнее пространство. Классическими примерами устойчивых мир-экономик являются Средиземноморье, Индия, Россия, Китай [12].

Наибольшее распространение в мир-системном анализе получила концепция американского социолога И. Валлерстайна, согласно которой современная мир-система зародилась в так называемом «длинном XVI веке» (1450 – 1650 гг.) и постепенно охватила весь мир. При этом американский учёный предлагает использовать более широкое определение понятия «мир-системы», чем Ф.

Бродель. Мир-экономика является лишь одним её вариантом, наряду с мир-империями. Первоначально возникли мини-системы, которые были характерны для первобытных обществ. Для сложных аграрных обществ характерны мир-экономики и мир-империи. Мир-экономики представляют собой системы обществ, объединённых тесными экономическими связями, выступают в качестве определённых эволюционирующих единиц, но не объединены в единое политическое образование [8, 35]. Все докапиталистические мир-экономики рано или поздно превращались в мир-империи через их политическое объединение под властью одного государства. Единственное исключение из этого правила составляет средневековая европейская мир-экономика, которая превратилась не в мир-империю, а в современную капиталистическую мир-систему [6, 42-65].

В отличие от И. Валлерстайна, немецкий социолог и экономист, один из основоположников теории зависимого развития, А. Гундер Франк обращает внимание на то, что утверждения о возможности одновременного существования в мире десятков и сотен «мир-систем» во многом обесмысливают само понятие мир-системы. По А. Гундер Франку, речь должна идти об одной глобальной Мир-Системе, которая возникла не менее 5000 лет назад, а затем через многочисленные циклы экспансии и консолидации охватила собой весь мир. В ходе эволюции Мир-Системы её центр неоднократно перемещался, вплоть до его перемещения в XIX в. сначала в Европу [13, 44], а после этого – в Северную Америку. Этот центр многие века находился в Китае. В связи с этим наблюдающийся в последнее время подъём Китая представляет собой начало возвращения центра Мир-Системы на его «естественное» место после кратковременной европейско-североамериканской «интерлюдии» [14].

Итальянский социолог Дж. Арриги отмечает, что формирование современной мир-системы, которую он связывает с глобализацией исторического капитализма, происходит в XVI в. В своём развитии исто-

рический капитализм проходит четыре последовательных цикла, осуществляющихся в формах пространственно-временного перемещения капитала и накопления путём лишения прав владения, вызывая кризисы перемещения капитала. При каждом последующем цикле (волне) эти формы приводили к появлению новой господствующей силы и новой организации системы накопления, меняя географию исторического капитализма. Четыре цикла систематического накопления совпадают по времени с доминированием четырёх исторических гегемонов: Генуэзской республики (XVI в.), Нидерландов (XVII в.), Великобритании (XVIII-XIX вв.) и Соединённых Штатов Америки (XX в.) [2, 56].

Таким образом, как заключает Дж. Арриги, в ходе первой волны глобализации европейские государства постепенно завоевали мир и превратили его в новую, более плотную связанную систему, ядром которой стала Европа. И хотя непосредственный центр расширяющейся системы «мигрировал» и оказался в Северной Америке, он оставался в пределах общей культурной зоны, в которую не входили государства Африки, Латинской Америки и Азии. Поэтому социальные науки оказались «неспособными к осмыслению «современной» мир-системы» и «не готовыми к пониманию того, что может быть ее концом или, по крайней мере, радикальным преобразованием» [1, 70]. Однако вклад теоретиков мир-системного подхода в изучение социально-исторических основ глобализации представляется весьма значительным. Во-первых, начиная с Ф. Броделя, мир-системщики рассматривали мир как систему, состоящую из множества взаимосвязанных элементов, которые, находясь в тесном взаимодействии, порождают новые социальные структуры (государства, нации и т. д.). Во-вторых, практически все представители мир-системного подхода в качестве «осевого времени» для глобализации определили XVI в. С этой позицией солидаризируются теоретики коэволюционного подхода Э.А. Афонин, А.М. Бандурка и А.Ю. Мартынов, полагающие, что со времени открытия Америки

Х. Колумбом (1492 г.) усиливается тенденция к диалогу между западной (европейской) и другими цивилизациями, которые постепенно попадали под колониальный контроль, становясь периферией метрополий. Глобализацию ускорили Великая французская буржуазная революция и Война за независимость в США (конец XVIII в.). Именно в этот период началось формирование структуры индустриального общества [4, 134], которое знаменовало собой «глобализационные» процессы того времени.

Первый глобальный интеграционный цикл проходил в период середины XIX в. – 1914 г. и связан с расцветом Британской империи. На гребне первой волны глобализации мировое хозяйство сформировалось как целостная система. Развитие частных и государственных монополий с присущим им экстенсивным способом хозяйствования, стимулируя имперские амбиции, ускорило процесс борьбы за контроль над мировым рынком.

Второй цикл глобализации имел место в 1914 – 1945 гг., который можно рассматривать как два этапа одной большой мировой войны. Он символизировал собой усиление глобальных тенденций в политической сфере (создание Лиги Наций, а затем и Организации Объединённых Наций (ООН)). Август 1945 г., когда американцы сбросили атомные бомбы на Хиросиму и Нагасаки, позиционируется как символический рубикон возникновения современного глобального человеческого сообщества.

Третий цикл (1945-1970-е гг.) характеризуется дуализмом глобализационных процессов, обусловленным противоборством двух альтернативных общественно-политических систем (социалистической – во главе с СССР и капиталистической – с США) в военно-политической, экономической и идеологической сферах. Поэтому до расцвета «перестройки», в конце 1980-х гг., теоретически существовали два диаметральных пути глобального развития, что соответствовало биполярной системе международных отношений.

С 70-х гг. XX века начался современный цикл глобализации, определяющими факторами которого стали:

- демографо-экологические факторы (демографический взрыв, который стимулировал дискуссию о «пределах роста»);
- глобализация техносферы (научно-техническая революция создала предпосылки для формирования нового постиндустриального общества);
- экономическая глобализация;
- геополитическая глобализация;
- социокультурная глобализация [4, 135].

Отечественный глобалист А.И. Уткин в истории становления глобализации выделяет две фазы, которые привели к формированию её современного облика.

Первая фаза, начавшаяся на рубеже XIX-XX вв., характеризуется вступлением мира в эпоху активного взаимосближения на основе распространения торговли и инвестиций в глобальном масштабе, благодаря пароходу, телефону, конвейеру, телеграфу и железным дорогам. Перед Первой мировой войной мир из «большого» превратился в «средний». Британия со всем своим морским индустриальным и финансовым могуществом выступила в качестве гаранта первой волны глобализации, осуществляя контроль над главными артериями перевозок товаров, проходившими по морям и океанам и тем самым обеспечивая при помощи фунта стерлинга Английского банка стабильность международных финансовых расчетов. Трансатлантический кабель, проложенный в 1866 г., сократил время передачи информации между Лондоном и Нью-Йорком на неделю – в тысячу раз. Телефон довёл время передачи информации до нескольких минут.

Идеологами первых десятилетий глобализации стали Р. Кобден и Дж. Брайт, которые убедительно для многих экономистов и промышленников обосновали тезис о том, что свободная торговля необратимо подстёгивает всемирный экономический рост и благодаря невиданному процветанию, основанному на взаимозависимости, народы позабудут о распрях. Идея благотворного

воздействия глобализации на склонную к конфликтам мировую среду получила наиболее убедительное воплощение в книге Н. Эйнджела «Великая иллюзия» (1909). В ней за пять лет до начала Первой мировой войны автор аргументировал невозможность глобальных конфликтов вследствие сложившейся экономической взаимозависимости мира: до 1914 г. Британия и Германия (основные внешнеполитические антагонисты) являлись вторыми по значимости торговыми партнёрами друг друга, и это при том, что на внешнюю торговлю Великобритании и Германии приходилось 52% и 38% соответственно [11, 12-13].

Но в августе 1914 г. предсказание необратимости глобального сближения наций показало всю свою несостоятельность. Первая мировая война остановила процесс экономически-информационно-коммуникационного сближения наций самым страшным образом [7, 18].

1914-1945 гг. были периодом страшного озлобления и фактической автаркии локомотивов глобализации. Семидесятилетний период между началом Первой мировой войны и окончанием «холодной войны» был промежуточным периодом между первой и второй фазами глобализации. Только в последние десятилетия XX в., после двух мировых войн, Великой депрессии и многочисленных социальных экспериментов, приведших к противостоянию социальных систем, либеральный миропорядок, созданный в XIX в., стал возрождаться в мировой практике. В соревновании с плановой экономикой западная рыночная система экономической организации одержала победу, превращая всю мировую экономику в единую рыночную [11, 14].

Вторая фаза глобализации началась в конце 1970-х гг. на основе революции в совершенствовании средств доставки глобального радиуса действия, в информатике, телекоммуникациях и цифровой технологии. «Смерть» пространства явилась наиболее важным фактором, изменившим мир между двумя фазами глобализации. За последние тридцать лет мощь общего чис-

ла компьютеров удваивалась, в среднем, каждые 18 месяцев. Объём информации на каждом квадратном сантиметре дисков увеличивался на 60% в год, начиная с 1991 г. В результате всех этих изобретений стоимость переноса информации сократилась в 20 раз, и с этого момента огромные объёмы информации могут быть перенесены посредством сотового телефона, оптического кабеля или радиосигналов [7, 181].

Успехи глобализации, развиваемые странами Западной Европы и США, во многом были обусловлены надеждами людей на достижение устойчивого социального прогресса и роста благосостояния в обществе. Предполагалось, что с помощью новых научных открытий и достижений техники будут решены острые социально-экономические противоречия, которые интенсивно усугублялись в мире [9, 130].

В то же время глобализационные процессы не обошли стороной экономическую и политическую сферы. Транснациональные корпорации (ТНК) и неправительственные организации стали легко пересекать национальные границы и осуществлять власть над населением развивающихся стран, поскольку ни национальные правительства, ни локальные власти не способны собственными силами справиться с проблемами, порождёнными растущей взаимозависимостью.

Вторая фаза глобализации характеризуется также широким распространением идей неолиберализма в развитых странах, но прежде всего – в США и Великобритании. Р. Рейган и М. Тэтчер своим неолиберальным законодательством ослабили роль государства, давая зелёный свет глобализации. Значительная доля экономической власти государства оказалась переданной частным компаниям. При этом от идей государственного вмешательства, от идей «великого общества» и взглядов Дж. Кейнса пришлось отказаться. Две самые старые и искушённые элиты двух экономик западного мира пришли к выводу, что существующая система мирового взаимодействия не обеспечивает достаточного простора для экономического роста. В сере-

дине 90-х г. XX в. символом прогресса стала приватизация промышленности и сферы услуг. Международный бизнес, крупный частный капитал в 1980-1990-е гг. овладел всеми возможными ключевыми позициями в национальных экономиках крупнейших западных стран [11, 17].

Третья, современная, фаза глобализации началась в конце 90-х гг. XX столетия. Её выделению в отдельный этап глобализации способствовали кардинальные изменения во всех сферах жизни человечества. Во-первых, мир конца XX вв. существенно изменился. За последнюю треть прошлого столетия реактивная авиация сблизил все континенты. Произошло то, что именуют политическим триумфом западного капитализма. В 1975 г. только 8% мирового населения жили в странах с либеральным рыночным режимом, а прямые иностранные инвестиции (ПИИ) в мире равнялись 23 млрд. долларов. К концу века численность населения, живущего в странах с таким режимом, достигла 28%, а объем ПИИ – 644 млрд. долларов. По мере завершения XX в. всё более очевидным становилось, что мировое разделение труда, экспорт правят миром. Если мировой экспорт в 1950 г. составлял 53 млрд. долларов, то в конце XX в. он превысил 7 трлн. долларов [11, 18].

В целом третью волну глобализации в начале третьего тысячелетия характеризуют шесть мощных сил, меняющих прежнюю картину мира. Первая из них – реализация геополитической мощи главными победителями в «холодной войне» – Соединёнными Штатами Америки, экстраполяция американской мощи на глобальное окружение, создающая однополярную структуру мира. Вторая сила – бурный рост экономики в индустриальном треугольнике мира – Северной Америке, Западной Европе и Восточной Азии, в результате которого развитое меньшинство (страны – члены Организации экономического сотрудничества и развития – ОЭСР) подчиняет своей власти огромное большинство мирового населения. Третий могучий преобразователь – разрушительный

хаос, наступающий на мировое сообщество вследствие ослабления государств-наций на фоне укрепления влияния транснациональных корпораций и негосударственных организаций, создающих нерегулируемые процессы. Четвёртая историческая тенденция – обращение государств к новой идентичности, базирующейся на возврате к традициям, устоям, исконной религии, историческим святыням. Пятая сила – грозящая глобальным взрывом поляризация бедного большинства населения планеты и материально благоденствующего меньшинства. Шестая изменяющих мир сил – феноменальный демографический рост населения Земли, преимущественно – его бедной части [11, 4].

Таким образом, на мир оказывает воздействие шесть неистребимых по своей природе факторов – сила, богатство, хаос, идентичность, справедливость, увеличение человеческой семьи. Результатом взаимодействия этих волн будет новая конфигурация миропорядка, новое соотношение сил, новая геополитическая, экономическая и социокультурная картина мира. Указанные тенденции находят своё отражение в содержании концептуальных подходов к изучению процессов глобализации, которые к началу XXI в. в своих оценках приходят к осознанию единства многообразия всего человечества. И, пожалуй, прав был отечественный социолог Т.И. Афасижев, который в своих трудах последовательно отстаивает идею о равнозначности всех культур, народов и этносов: «Мир многообразен. В этом не только красота и сила, но и наше будущее. Пусть цветут все цветы! Только в этом случае можно удовлетворить людские интересы» [3, 36-37].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Арриги Дж. Глобализация и историческая макро-социология // Прогнозис, 2008. №2 (14). С. 57-72.
2. Арриги Дж. Пространственное и иное «закрепление» капитализма // Социологическое обозрение. 2006. Т. 5. № 1. С. 55-58.
3. Афасижев Т.И. Путь России: единство многообразия / Т.И. Афасижев. Майкоп: ООО «Аякс», 2006. 223 с.

4. Афонин Э.А., Бандурка А.М., Мартынов А.Ю. Великая коэволюция: Глобальные проблемы современности: историко-социологический анализ / Э.А. Афонин, А.М. Бандурка, А.Ю. Мартынов. Киев: Парламентское издательство, 2003. 384 с.
 5. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика, капитализм. XV – XVIII вв. /Ф. Бродель. М.: Прогресс, 1986-1992. Т 3. 624 с.
 6. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире/ И. Валлерстайн. СПб.: Университетская книга, 2001. 416 с.
 7. Глобалистика: Энциклопедия / под ред. И.И. Мазура, А.Н. Чумакова. М.: Радуга, 2003. 1328 с.
 8. Коротаев А.В., Малков А.С., Халтурина Д.А. Законы истории: математическое моделирование развития мир-системы. Демография, экономика, культура / А.В. Коротаев, А.С. Малков, Д.А. Халтурина. М.: КомКнига, 2007. 224 с.
 9. Макеев С.В. Концепции технократизма / С.В. Макеев. М.: Издательство МГОУ, 2009. 254 с.
 10. Соловьева Л.Н. Древние германцы и их языки. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philology.ru/linguistics3/solovyeva-80.htm>. (дата обращения: 30.03.2009).
 11. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление / А.И. Уткин. М.: Логос, 2002. 254 с.
 12. Фисун А.А. Мир-системный анализ как теория геоисторических изменений. [Электронный ресурс]. URL: <http://abuss.narod.ru/Biblio/fisun.htm>. (дата обращения: 23.03.2011).
 13. Gunder Frank A., Gills B.K. The World System: Five hundred years or five thousand? /A. Gunder Frank. NY: Routledge, 1999. 320 p.
 14. Wikipedia, The free encyclopedia. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.en.wikipedia.org/wiki/Globalization>. (дата обращения: 26.07.2010).
-

УДК 00(001)(83)

Павельева Т.Ю.

Московский государственный технологический университет «СТАНКИН»

**ТРАНСФОРМАЦИЯ СОДЕРЖАНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НАУЧНО-
ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ШКОЛ В УСЛОВИЯХ
СМЕНЫ НАУЧНЫХ ПАРАДИГМ**

T. Pavelieva

Moscow State Technological Institute STANKIN

**THE TRANSFORMATION OF THE CONTENT OF RESEARCH
AND EDUCATIONAL SCHOOLS IN CHANGING SCIENTIFIC PARADIGMS**

Аннотация. В статье анализируются трансформационные процессы, происходящие в деятельности научно-образовательных школ в период смены научных парадигм. Автор обосновывает вывод, что в этот период трансформируются предметно-логическая, социальная и личностно-психологическая составляющие данной деятельности. В статье также утверждается, что трансформация деятельности научно-образовательных школ в процессе смены парадигм может стимулироваться и внешними факторами, такими, как идеологическое давление, прямое вмешательство государства в научную деятельность и пр. В статье делается вывод, что дальнейшая судьба научно-образовательных школ после смены парадигм может складываться по-разному: они либо прекращают своё существование, либо находят себя в новой парадигме, либо продолжают сохранять идеи прежней парадигмы.

Ключевые слова: научно-образовательная школа, парадигма, нормальная наука, кумулятивная модель развития науки, некумулятивная модель развития науки, трансформационные процессы.

Abstract. The article analyzes the transformation processes taking place in the activities of scientific and educational schools in a transitional period for scientific paradigms. The author substantiates that it is subject-logical, social, and personal psychological components of research and educational activity that are transformed in this period. The article also argues that the transformation of research and educational schools during the paradigm shift can be stimulated by such external factors as ideological pressure, direct government interference in scientific work, etc. The article concludes that the future development of research and educational schools following the change of paradigms can be different: they may either cease to exist or find themselves in a new paradigm, or continue to maintain the idea of the old paradigm.

Key words: research and educational schools, paradigm, a normal science, cumulative model of science development, non-cumulative model of science development, transformational processes.

Одним из первых, кто проанализировал роль научных школ в разные периоды развития науки, был Т. Кун. Согласно его концепции, допарадигмальный период развития науки характеризуется наличием большого числа научных школ и различных направлений, каждая из которых по-своему объясняет различные явления и факты, лежащие в русле конкретной науки.

Затем на смену допарадигмальной науке приходит зрелая наука. Зрелая наука, по Куну, характеризуется тем, что в ней существует не более одной общепринятой парадигмы. Первоначальные расхождения, характерные для ранних стадий развития науки, с появлением общих теоретических и методологических предпосылок и принципов постепенно исчезают. Их исчезновение обычно вызвано общим признанием положений, разрабатываемых в одной из допарадигмальных научных школ. Господство одной научной школы минимизирует значение и роль прочих школ в данной области. Более того, их активное проявление в этот период

© Павельева Т.Ю., 2011.

лишь свидетельствует о том, что парадигма ещё не установилась полностью и требуется какой-то период для её упрочения.

Период господства одной из парадигм Кун называет периодом нормальной науки («три класса проблем – установление значительных фактов, сопоставление фактов и теории, разработка теории исчерпывают ... поле нормальной науки, как эмпирической, так и теоретической» [3, 55]), который сменяется затем периодом кризиса. Последний либо разрешается методами нормальной науки, либо приводит к научной революции, которая заменяет парадигму. С полной или частичной заменой парадигмы снова наступает период нормальной науки.

Одним из провозвестников кризиса науки выступает все увеличивающееся число научных и научно-образовательных школ, каждая из которых стремится сформировать свою парадигму. Именно в этот период, по Куну, и проявляется наибольшая значимость таких школ.

Кун не связывает смену парадигм с преемственностью в развитии науки. Более того, парадигмы не совместимы.

Подобная модель развития науки сразу же вызвала шквал критики оппонентов. Среди них был и К. Поппер, который дал свою трактовку нормальной науки, рассматривая её как этап, опасный для науки в целом [4, 49-57]. То, что Кун рассматривал как положительную черту нормальной науки, а именно отсутствие разногласий между учёными и, соответственно, научными школами, Поппер воспринимал как её главный недостаток. По мнению К. Поппера, отсутствие научных школ, способных проводить критический анализ тех или иных научных концепций, приводит к полному отсутствию критически мыслящих учёных.

Впоследствии, под влиянием критики, Кун отказался от трактовки научных школ как несовместимых с «нормальной» наукой. Однако проблема трансформации научных школ в периоды смены парадигм так и не получила однозначного решения. В данной статье предпринята попытка представить обобщённый взгляд на эту проблему.

Почему среди всех типов научных школ выделены именно научно-образовательные школы? По нашему убеждению, в них трансформационные процессы в указанный период приобретают более сложный характер, так как в рамках этих школ протекает не только научная, но и образовательная деятельность со своими канонами дидактики и пр. И с этих позиций научный интерес вызывает то обстоятельство, как взаимодействуют между собой эти две составляющие.

Итак, что же происходит в периоды научных революций с научными школами, и, в частности, школами научно-образовательными?

Во-первых, вызывает возражение положение, сформулированное Т. Куном, что все они должны исчезнуть в период нормальной науки, так как свидетельствуют о разногласиях, т. е. о принадлежности к разным парадигмам. Начнём с того, что само выделение одной парадигмы из всех остальных и её сокрушительная победа не всегда наблюдаются в истории науки. Возможна ситуация, когда, действительно, выделяется одна парадигма, но при этом другие не исчезают. Например, в медицине, помимо её классических методов, существует и гомеопатия. И это разные парадигмы, которые в медицинской теории и практике сосуществуют до сих пор. Причём каждую из них репрезентируют определённые научно-образовательные школы.

На наш взгляд, перестают существовать те научно-образовательные школы, чьи идеи явно противоречат установленным фактам, бездоказательны и пр.

Однако переход к новой парадигме отнюдь не означает полного перечёркивания прежней. Возможна такая модель развития науки, когда сохраняется преемственность между старой и новой парадигмами (что, собственно, Кун исключал). Поэтому научно-образовательная школа, вписываясь в новую парадигму, может сохранить своё существование, развиваясь и впитывая всё лучшее, что есть в новой парадигме (при условии, что существует некая преемственность парадигм).

Таким образом, часть научно-образовательных школ при смене парадигм, действительно, перестаёт существовать, при этом другая – остаётся, сохраняя прежние идеи и, наконец, третья – трансформирует свои идеи с учётом новой парадигмы. Эта трансформация может осуществляться на базе слияния нескольких научно-образовательных школ; взаимопоглощения одной школы другой; присоединения разных научно-образовательных школ; разделения школ на несколько и выделения одной научно-образовательной школы из другой.

В связи с этим можно констатировать, что в период смены научных парадигм наблюдаются радикальные организационные изменения в деятельности научно-образовательных школ (конкретно это может выражаться и в смене её руководства).

Во-вторых, существует общая логика развития науки. Она, в частности, проявляется и в том, что есть некая проблематика, которая традиционно рассматривается на протяжении всего периода развития данной науки. Безусловно, вокруг такой проблематики формируются научно-образовательные школы, которые не прекращают своего существования и в периоды коренной трансформации парадигм. Более того, они могут выступать той основой, на которой и формируются новые парадигмы. Однако сказанное отнюдь не отрицает наличия такой ситуации, когда в научно-образовательной школе решается проблема выбора между конкурирующими парадигмами. И результат такого выбора часто предпрешают внелогические критерии. В данной связи трудно не согласиться с Т. Куном, что аргументация за выбор какой-то конкретной парадигмы зачастую «обращается не к логике, а к убеждению» [3, 58].

В-третьих, даже если прежняя научно-образовательная школа и сохранила своё существование в период смены парадигм, то в любом случае теоретические положения, разрабатываемые учёными данной школы, должны быть подвергнуты переосмыслению в соответствии с новой парадигмой. Действительно, как верно отмечал Кун, в резуль-

тате научной революции изменяется взгляд учёных на мир («переключение гештальта») [3, 65]. Это происходит вследствие того, что учёные видят мир своих исследований через призму парадигмы. Однако учёные переключают свой гештальт достаточно медленно, цепляясь за старые взгляды.

Какие изменения в содержательном аспекте деятельности научно-образовательных школ происходят в период смены парадигм?

Отметим, что ещё в 70-е гг. XX в. советским психологом и науковедом М.Г. Ярошевским была разработана весьма продуктивная трёхаспектная модель науки, в том числе вполне применимая к анализу трансформационных процессов, происходящих в научно-образовательных школах в период смены парадигм [7, 28]. Согласно данной модели, ни один феномен науки не может быть адекватно описан вне системы трёх координат: предметно-логической, социально-научной и личностно-психологической. Поэтому применительно к научно-образовательной школе можно утверждать, что в период смены научных парадигм трансформируются её предметно-логическая, социальная и личностно-психологическая составляющие.

Что касается предметно-логической составляющей, то в рассматриваемый период научно-образовательные школы, как правило, начинают делать акцент на проблемах, открывающихся новой парадигмой. Ведя не только научную, но и образовательную деятельность, представители научно-образовательной школы не могут оставить незамеченными те новые проблемы, которые обсуждаются в рамках сформировавшейся парадигмы. Но это вовсе не означает полного отказа от прежней проблематики. Другое дело, что в любом случае эта проблематика должна быть переосмыслена с учётом новой парадигмы.

Кроме того, новая парадигма, как правило, формирует широкое проблемное поле, давая простор для развития разных научно-образовательных школ. Примером может служить парадигма, сложившаяся в

биологии в начале XX в. и связанная с выделением молекулярного уровня в изучении живых существ. В тот период начались интенсивные исследования в биохимии, молекулярной биологии, молекулярной генетики, биофизики живых существ. Только в рамках Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова можно выделить целый ряд научно-образовательных школ, построенных на новой парадигме [5, 19-25]. Например, развитие физико-химической биологии связано с научно-образовательной школой Н.К. Кольцова. Его исследования сократимости клеток, цитоскелета переросли в направление, которое позже будет названо молекулярной генетикой и медицинской генетикой. По его инициативе в университете с 1924 г. С.Н. Скадовским (стал читаться курс «физико-химической биологии», создателем впоследствии собственной научно-образовательной школы).

Важную страницу в истории биологии вписал С.Е. Северин – основатель университетской школы биохимиков. А.Н. Белозерский заложил основы ряда научных школ физико-химической биологии, связанных с изучением нуклеиновых кислот.

Помимо предметно-логической, меняется и социальная составляющая деятельности научно-образовательных школ. Так, с новой парадигмой может поменяться и статус научно-образовательной школы в научном сообществе, а следовательно, и её научный авторитет (это бывает, как правило, в тех случаях, когда данная парадигма разрабатывалась в такой школе). Одним из важных моментов, составляющих мотивацию научной деятельности, является признание вклада научно-образовательной школы другими учёными. Кроме того, общественное признание заслуг научно-образовательной школы может вести к широким социальным следствиям (например, увеличению финансирования, улучшению материально-технической базы и пр.).

И, наконец, под влиянием новой парадигмы меняются и сами учёные, все научное сообщество в целом. Переход к новой парадигме – это сложный и длительный процесс.

Учёные постепенно начинают терять доверие к прежним теориям и задумываться об альтернативах для выхода из кризиса. «Тем не менее, – пишет Кун, – они никогда не отказываются легко от парадигмы, которая ввергла их в кризис» [3, 59].

Действительно, новая парадигма строится на контрпримерах, не объяснимых в рамках прежней парадигмы. Но ведь подобные контрпримеры в науке есть всегда. И любая научно-образовательная школа будет стремиться выработать дополнительные теории, способные защитить прежнюю парадигму от разрушительных воздействий этих контрпримеров. Поэтому эти контрпримеры должны стать чем-то большим, нежели простым противоречием к прежней теории (в частности, подвергать сомнению эксплицитные и фундаментальные обобщения парадигмы, превращать аномалию в источник кризиса и пр.).

Поведение учёных в научно-образовательных школах, по Куну, имплицитно трём моделям исходов кризиса: «... Все кризисы заканчиваются одним из трёх возможных исходов. Иногда нормальная наука, в конце концов, доказывает свою способность разрешить проблему, порождающую кризис, несмотря на отчаяние тех, кто рассматривал её как конец существующей парадигмы. В других случаях – не исправляют положения даже явно радикально новые подходы. Тогда учёные могут прийти к заключению, что при сложившемся в их области исследования положении вещей решения проблемы не предвидится. Проблема снабжается соответствующим ярлыком и оставляется в стороне в наследство будущему поколению в надежде на её решение с помощью более совершенных методов. Наконец, возможен случай, когда кризис разрешается с возникновением нового претендента на место парадигмы и последующей борьбой за его принятие» [3, 80].

Следует обратить внимание и на ещё один аспект деятельности научно-образовательных школ в период смены парадигм, а именно на коммуникативный аспект. Представители этих школ стремятся донести свою позицию научному сообществу, а это невозможно без

усиления интенсификации научных контактов. Стремление упрочить своё положение выражается и в интенсивной издательской деятельности: выпускаются монографии, статьи, учебники и учебные пособия, пропагандирующие идеи той или иной научно-образовательной школы.

Кроме того, встаёт вопрос об изменении стиля работы научно-образовательной школы в период смены научных парадигм. В ряде случаев этот стиль остаётся неизменным. Следует помнить, что научно-образовательная школа существует как относительно автономное объединение, выделяющее себя из окружающего научного сообщества. Это сказывается как в содержании исследовательского подхода, так и в представлениях о научных стандартах и нормах, регулирующих поведение исследователей.

Важно подчеркнуть и ещё один момент: научно-образовательная школа – это не только определённая единица научного сообщества, но ещё и сообщества педагогического. И смена парадигм, касающаяся научных школ, может затронуть не только пласт её научной, но и образовательной деятельности. Кроме того, революционизирующее воздействие на научно-образовательную школу может оказать не только смена парадигм в конкретной науке, но и в педагогической деятельности.

Так, традиционная образовательная система, сложившаяся в XIX в. и обновленная в первой половине XX в., была пронизана императивом подготовки человека знающего, в то время как мир второй половины XX в. стал нуждаться в человеке, понимающем и сознающем себя, общество и культуру, что потребовало перехода к новой парадигме в педагогике. Это отразилось и на деятельности научно-образовательных школ.

Проведённый анализ позволяет сделать вывод, что те научно-образовательные школы, чьи идеи прошли испытание временем, могут существовать достаточно длительный период. Поэтому со сменой парадигм исчезают те школы, в которых имеет место вялотекущая, но не перешедшая в стадию стагна-

ции, научная жизнь коллектива, независимо от причин, предопределивших подобное положение дел (материальные трудности, потеря интереса к научной работе и т. д.).

В трудах современных исследователей философии науки можно встретить такой подход: как минимальную величину, определяющую период становления научной школы, рассматривается время, несколько превосходящее естественный цикл воспроизводства научного (научно-педагогического) сообщества и тяготеющий к временному промежутку, необходимому для подготовки в рамках научного сообщества квалификационных работ (5-10 лет). Для научно-образовательной школы это может быть становление системы подготовки специалистов по новым специальностям (около шести лет) и начало самовоспроизводства школы из числа своих студентов (плюс ещё несколько лет).

Следует также отметить, что определённая замкнутость научно-образовательной школы может привести к её изолированности от научного сообщества, что влечёт за собой сужение научного кругозора, творческих идей, игнорирование других, альтернативных, подходов к решению научных проблем. При этом приверженцы прежних идей просто не замечают или желают не замечать тех изменений в научной парадигме, которые произошли в последнее время.

Незавидна судьба и тех научно-образовательных школ, которые всеми силами пытаются отстоять прежние идеи, не замечая их ошибочности. В тех случаях, когда борьба за выживание своей исследовательской программы и за самосохранение начинают доминировать над творческим подходом и исследовательскими целями, наступает кризис данной научно-образовательной школы, который с неизбежностью приводит к её распаду.

О предстоящем крахе такой школы может свидетельствовать и резкое сокращение её учеников (студентов и аспирантов).

Следует остановиться также на ещё одном аспекте проблемы. До этого смена парадигм рассматривалась нами как внутреннее дело

самой науки. Однако это не так. На этот процесс влияют и внешние факторы. Поэтому трансформация самих научно-образовательных школ в процессе смены парадигм может стимулироваться такими внешними факторами, как идеологическое давление, прямое вмешательство государства в научную деятельность и пр.

Достаточно вспомнить пример из истории, как происходила смена парадигм в науке после прихода к власти большевиков, когда ставилась задача во всех научно-образовательных школах достичь господства марксистской идеологии и сформировать класс соответствующим образом ориентированных учёных. Целью было провести тотальную реконструкцию всего научно-образовательного процесса на базе марксизма и революционной практики, чтобы «прирученные» старые академики мирно существовали с учёными-патриотами («народными академиками»). Однако в действительности это нередко выливалось в полное физическое уничтожение как тех, так и других. В результате научное сообщество было во многом деморализовано и разобщено. Так, об этом свидетельствует вернувшийся из Англии в Россию П.Л. Капица: ему первым делом бросилось в глаза «отсутствие научной общественности», о чём он написал в 1937 г. И.В. Сталину [2, 136].

Вместе с тем этот процесс протекал по-разному в научно-образовательных школах, принадлежащих к разным областям научного знания (например, одно дело – в философии, где после высылки 1922 г. практически не оставалось крупных философов идеалистического толка, другое дело – в физике или

математике, где «буржуазных специалистов» было большинство, а партийная прослойка среди учёных была незначительной) [1, 16]. Как отмечает В.П. Филатов, «здесь сама идея реконструкции этих наук на основе марксизма не могла восприниматься всерьёз нормальными мыслящими учёными» [6, 154].

На указанных примерах становится отчётливо видно, что разные модели смены парадигм в научно-образовательных школах можно объяснить когнитивным строем самой научной дисциплины, которая развивается данной школой, её близостью к идеологии или политической практике, степенью замкнутости научного сообщества этой школы, наличием в последнем учёных радикальной ориентации и пр.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алексеев П.В. Революция и научная интеллигенция. М.: Наука, 1987. 132 с.
 2. Капица П.Л. Письма о науке. М.: Московский рабочий, 1989. 400 с.
 3. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975. 288 с.
 4. Поппер К. Нормальная наука и опасности, связанные с ней // Философия науки. Вып. 3. Проблемы анализа знания. М.: ИФ РАН, 1997. С. 49-57.
 5. Садовничий В.А. Научные школы Московского университета // Сб. О научных исследованиях и научных школах. Евразийское пространство. М.: Издательство Московского университета, 2010. 256 с.
 6. Филатов В.П. Наука и научное сообщество в период культурной революции // Научный прогресс: когнитивные и социокультурные аспекты. М.: ИФ РАН, 1993. С. 141-159.
 7. Ярошевский М.Г. Логика развития науки и научная школа // Школы в науке: Сборник / Под ред. С.Р. Микулинского, М.Г. Ярошевского, Г. Креба, Г. Штайнера. М.: Наука, 1977. 523 с.
-

УДК 02.41.21

Рыжков Д.Л.

Московский государственный горный университет

ОТНОШЕНИЯ ВЛАДЕНИЯ КАПИТАЛОМ В СИСТЕМЕ ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОЙ ИЕРАРХИИ ТЕХНОЛОГИЙ

D. Ryzhkov

Moscow State Mining University

CAPITAL POSSESSION RELATIONS IN TRANSNATIONAL HIERARCHY OF TECHNOLOGIES

Аннотация. Статья посвящена социально-философскому анализу распределения совокупного прибавочного продукта в условиях международного разделения труда. Теоретически обосновываются основания социального противоречия, связанного с преимущественной концентрацией капиталов капиталистических центров в сфере создания новых производственных технологий. Делается вывод о том, что глобализация формирует систему социально-экономических отношений зависимости хозяйствующих социумов в связи с их местом и ролью в единой системе общественного производства. При этом развитие производственных технологий не отменяет человека как единственного носителя живого труда, без которого общественное производство невозможно.

Ключевые слова: капитал, разделение труда, глобализация, социальная зависимость, социальные противоречия, прибавочная стоимость.

Abstract. The article is concerned with the philosophical and social analysis of distribution of the aggregate surplus product under the conditions of international division of labor. The article gives theoretical grounds for fundamentals of social contradiction arising from prevailing concentration of capitals of the capitalist centers in creating new industrial technologies. It concludes that globalization forms the system of social and economic relations of dependence of business entities in connection with their place and role in the unified system of social production. At the same time, the development of production technologies cannot substitute a human being as it is the only medium of live labor indispensable for social production.

Key words: capital, division of labor, globalization, social dependence, social contradictions, surplus value.

На современном этапе развития транснациональных экономических институтов и интернационализации общественного производства социальные противоречия, рождаемые отношениями владения капиталом, нельзя рассматривать только в рамках национальных общественных связей. Выход отношений владения капиталом за пределы наций превращает порождаемые ими противоречия в транснациональные.

Переход системы общественного производства на международный уровень был подготовлен научно-технической революцией, вследствие которой произошло усложнение средств общественного производства до такой степени, что их создание потребовало распределения живого труда по нишам и уровням, располагающимся в разных концах планеты.

Внедрение научных достижений в общественное производство усложняет социальную структуру. В связи с этим дорожает общественный аппарат управления, а потому его содержание не может не быть связано с владением крупным капиталом. При этом множество уровней производственного процесса неизбежно расслаивает не только совокупного работника, но и класс собственников, внутри которого особо выделяются **производители конечного продукта и владельцы технологий** производственных процессов. Первым достаётся довольствоваться абсолютной прибавочной стоимостью, порождаемой присвоением про-

ки таких принципов – и являются наиболее влиятельными субъектами современной мировой экономики, в наибольшей степени контролирующими рынки своей продукции и практически избавленными от внешней конкуренции» [2, 99].

Авторы этого заключения не открывают ничего нового, а лишь констатируют «современную» историческую форму того, на что указывал К. Маркс в третьем томе «Капитала» в разделе под названием «Экономия, достигаемая благодаря изобретениям». Однако, в отличие от цитируемых специалистов по вопросам глобализации, автор критики политической экономии, заглядывая в природу возможностей технологий, говорит о необходимых условиях возникновения потребностей в них. Кроме того, делается краткое замечание, в нашем случае чрезвычайно важное, по поводу распределения выгоды от нововведений производственного процесса:

«Этого рода экономия на основном капитале является, как уже сказано, результатом того, что условия труда применяются в крупном масштабе, короче говоря, результатом того, что они служат условиями непосредственного общественного обобществленного труда, или непосредственной кооперации в процессе производства. С одной стороны, только при этом условии механические и химические изобретения могут быть применены, не повышая цену товара, а последнее обстоятельство является всегда непременным условием. С другой стороны, только при производстве, организованном в крупном масштабе, становится возможной экономия, вытекающая из того, что производительное потребление осуществляется целыми коллективами рабочих. Наконец, только опыт комбинированного рабочего открывает и показывает, где и как надо экономить, как проще всего воспользоваться уже сделанными открытиями, какие практические затруднения приходится преодолевать, следуя требованиям теории, – применяя ее к производственному процессу, и т. д.

Заметим, что следует различать всеобщий труд и совместный труд. Тот и другой играют

в процессе производства свою роль, каждый из них переходит в другой, но между ними существует также и различие. Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обуславливается частью кооперацией современников, частью использованием труда предшественников. Совместный труд предполагает непосредственную кооперацию индивидов» [4, т. 25, 115-116].

Именно всеобщий труд является необходимой предпосылкой для введения технологических новшеств, призванных увеличить размер относительного прибавочного продукта. Понимание причин социальных последствий современной глобализации требует анализа изменений структуры средств общественного производства сквозь призму как того, что К. Маркс называет «всеобщим» трудом, так и того, что именуется им трудом «совместным».

Как видно, современные исследователи феномена глобализации признают не только пирамиду сложности процесса производства технологий, но и **неравенство возможностей хозяев** той или иной ступени данной иерархии. Не отрицается и то, что собственник, в какой бы форме он не был представлен, состоит в отношениях зависимости от другого, а именно – от распорядителя функции управления и контроля вышестоящими ступенями такой пирамидальной системы. Это неравенство, приобретая транснациональный характер, становится общественным неравенством и, следовательно, нуждается в политической воле, стоящей на страже технологического неравенства экономик разных капиталистических центров и периферии. Субъектом такой воли может выступать как государство, так и международные институты. Так, внешняя экономическая политика США направлена на жёсткий контроль международного сотрудничества в области науки и техники. Это закреплено Всеобщим федеральным законом-программой «О торговле и конкурентоспособности» 1988 г., который фактически предусматривает преимущественное право интересов американ-

лучать условия к существованию только при неэквивалентности обмена на предмет природы либо дешевизны рабочей силы.

Такой вывод не противоречит заключениям современных исследователей международного разделения труда: «Каждая национальная экономика, как правило, привязана преимущественно к одному из уровней технологической пирамиды господствующими в ней, то есть наиболее распространёнными и значимыми для неё, технологиями. Поэтому описанная технологическая пирамида, задающая своего рода «иерархию технологий», создаёт тем самым основу международного разделения труда и, соответственно, основу международной иерархии политической влиятельности различных стран.

Каждая страна оказывается в своей «технологической нише», от которой зависит и степень её влиятельности, и ключевые экономические (а значит, и политические) партнёры. Именно таким образом, на этой основе и формируются геополитическая и геофинансовая структуры человечества в целом» [2, 101]. В.Л. Иноземцев также отмечает, что «...не фабричные рабочие, производящие на полуавтоматических линиях электронное оборудование или тиражирующие информационный продукт, а именно его создатели и владельцы соответствующих технологий получают основные доходы» [3, 447], но почему-то забывает, что мир человека состоит не только из одних идей и информации. Он ещё и материален, иначе вряд ли известный исследователь вывел бы из состава создателей общественного продукта представителей более рутинного труда, нежели авторов идеи. Но заключение о смещении распределения общественного богатства нельзя не признать справедливым.

Вслед за установлением экономической детерминанты в формировании международной социальной структуры должно следовать и признание **разделения труда в мировом масштабе**, которое определяет различие положений в системе общественного производства тех или иных носителей живого труда. Отношения социумов по по-

воду средств общественного производства (выступающими в данном случае в виде технологий и научно-исследовательских разработок) определяют способы получения и размеры долей общественного богатства, которыми они располагают. Отнесение к полисам мирового хозяйствования соответствует этой самой технологической иерархии. Об этом свидетельствуют экономические показатели национальной принадлежности расходов на производство новых технологий. Так, на США приходится 35,8% мировых расходов на производство новых технологий. Америка инвестирует в высокотехнологичные области больше, чем вся Европа. Общие американские расходы на исследования и внедрение равны совокупным расходам богатейших стран мира – остальных стран «большой семёрки». При этом «семёрка» расходует на эти цели 90% общемировых расходов на исследования и разработки. На занимающую второе место Японию приходится 17,6%, на Германию – 6,6, Британию – 5,7, Францию – 5,1, Китай – 1,6 [5, 1]. О том же говорит и структура мирового экспорта: «...доля развивающихся стран в общем мировом экспорте постепенно, но неуклонно, повышается. Так, в 1992 г. она возросла до 24,7% против 22% в 1987 году. В середине 90-х годов физический объём их экспорта сохранял тенденцию к росту... Доля промышленных изделий (включая цветные металлы) в экспорте развивающихся стран в начале 90-х годов достигла 57,7% (без учёта минерального топлива – 77,3%)» [1, 237].

Выясняется, что глобализированный мир представляет собой такую систему социально-экономических отношений **зависимости** хозяйствующих социумов, которая формируется в связи с их местом и ролью в единой системе общественного производства, изменение структуры и масштабов которого не отменило значимости **человека как единственного носителя живого труда**. Инструментами реализации такой зависимости на политическом уровне становятся межгосударственные и международные институты, а их деятельность становится формой про-

явления социального противоречия. Институциональная опосредованность действительных человеческих отношений усложняет понимание причинно-следственных связей в природе социальных противоречий.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Авдокушин Е.Ф. Международные экономические отношения: Учеб. пособие. 4-е изд., перер. и доп. М.: ИВЦ «Маркетинг», 1999. 260 с.
 2. Братимов О.В., Горский Ю.М., Делягин М.Г., Коваленко А.А. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. М.: ИНФРА-М, 2000. 341 с.
 3. Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества: Научное издание. М.: Academia – Наука, 1998. 639 с.
 4. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Тт. 1-50. Т. 16 и 25. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955-1981.
 5. OECD, Science, Technology and Industry: Scoreboard of Indicators, 1997. Paris, OECD, 1997. New York Times, May 11, 1999. P. 1.
 6. Omnibus Trade and Competitiveness Act of 1988. Title V: Foreign Corrupt Practices Amendments; Investments and Technology. Title B. Technology Competitiveness Act. Compilation of Public Laws on Science, Space and Technology. Wash., 1993. Vol. III. P. 1354-1439.
-

УДК 141.1

Севостьянов А.В.

ГУ Балашихинский центр занятости населения,
(г. Балашиха Московской области)

ТЕНДЕНЦИИ СОВРЕМЕННОГО РАЗВИТИЯ: ТЕХНОСФЕРНЫЙ И НООСФЕРНЫЙ АСПЕКТЫ

A. Sevostyanov

Government agency of Moscow region, Employment Center of the Balashikha city

DEVELOPMENT TRENDS: TECHNOSPHERIC AND NOOSPHERE ASPECTS

Аннотация. В статье с точки зрения социальной философии рассматривается феномен техносферы и её влияние на современное общество. Изучение техносферы предполагается путём выделения элементов внутренней структуры и внешних составляющих. В основу периодизации подобного развития положен волновой подход Э. Тоффлера. В результате представленного анализа достигается качественно новое понимание техносферы как особой технической действительности, видоизменяющейся на каждом этапе развития общества. Новизной статьи является рассмотрение феномена ноосферы в неотрывной связи с техносферой, как проекта техносферы, проявляющегося на каждом этапе развития человечества.

Ключевые слова: техносфера; ноосфера; техника; техническое изобретение; постиндустриальное общество.

Abstract. From the standpoint of social philosophy the article discusses the phenomenon of the technosphere and its impact on the contemporary society. The study of the technosphere assumes marking the elements of the internal structure and external constituents. The "concept of waves" by A. Toffler is taken as a basis to identify periods in the technosphere development. As a result of this analysis an entirely new understanding of the technosphere is achieved. The latter is treated as a special technical reality modified at each stage of social development. The novelty of this paper is to review the phenomenon of the noosphere in its connection with the technosphere. The noosphere is considered a project of the technosphere, which manifests itself at each stage of human development.

Key words: technosphere; noosphere; technology; technical invention; post-industrial society.

Реалии XX-XXI вв. сделали центральным объектом изучения социальной философии технический аспект бытия: философия обратила внимание на существенное влияние техники на биосферу и социум. Созданная техникой новая сфера жизнедеятельности перерастает в уникальное явление действительности – техносферу. Последняя представляет собой техническую действительность на каждом этапе исторического развития человечества. Процесс становления, развития и доминирующего влияния техносферы на окружающую среду и социум именуется техносферизацией. Изучение техносферы возможно в ситуации определения категориального аппарата как самого понятия «техносфера», так и характеризующих техносферу категорий, структуры и элемента внешнего воздействия.

Особое внимание к проблеме техносферы, как следует из составляющих самого понятия, должно уделяться пониманию категории «техника», имеющей собственную структуру. Изначально «техника» со времён античности понималась как совокупность приёмов, навыков. Начиная с эпохи Возрождения, философия рассматривала технику как единство материально-технических устройств, не существующих в природе и изготавливаемых человеком [4, 3]. Новое время добавило к её значению элемент механизированности. Формационный подход начала XX в. увидел в технике средства человеческой деятельности (труда, знаний),

определённую структуру и элемент внешне-го воздействия. В техносфере преобразуются биосферные ресурсы с целями: 1) избавления человека от выполнения физически тяжёлой или рутинной работы и 2) реализации творческого потенциала человека с целью привлечения к себе дополнительного внимания.

Вышеуказанный процесс техносферизации жизни людей привёл к созданию особой технической реальности. Она сформировалась с появлением первых техносферных артефактов и особенно ускорилась начиная с Нового времени. Техническая реальность – это формируемая техническими изобретениями часть объективно существующего материального мира, возникшая в результате деятельности человека и ответно воздействующая на него. Техническая реальность противопоставляется рассмотренному ранее понятию «фантазия». Осуществлённая техническая **реальность** – это техническая действительность. Попытка применения к действительности неспособных к реализации в данный исторический период технических изобретений (фантазий) у различных авторов приводит к утопии.

Утопические идеи как модели идеально-го, с точки зрения автора, общества, были свойственны всем историческим эпохам. Различают технократические и социальные утопии. Первые отображали попытку построения идеалистического общества на базе современных исследователю надежд на безграничные силы научного прогресса. В отдельных утопиях предполагается возможность изменения людьми не объектного составляющего мира, но непосредственно общества (социальные утопии).

Между тем начало XX в. ознаменовалось появлением особой веры в прогрессивные силы человечества – учения о ноосфере. Ноосфера – это, согласно Новейшему философскому словарю [2, 102], сфера взаимодействия **общества и природы**, в границах которой **разумная человеческая деятельность** становится определяющим фактором развития. Понимаемая буквально как «мыслящая

(разумная) оболочка», во взглядах основоположника этого подхода В.И. Вернадского она представляется новой, высшей **стадией эволюции биосферы**. Ноосферное учение в этом смысле представляет собой сложное явление, относимое как к технократической, так и к социальной утопии, как ожидание позитивных тенденций развития общества внутри техносферы и негативных. В связи с этим представление о ноосфере гораздо шире терминологической трактовки понятия «утопия», так как включает в себя разные грани исследуемого процесса техносферизации. Новизна этого понятия позволяет ввести в него ряд дополнений, наличие которых объяснят сложность явления.

Итак, ноосферное учение есть проект взаимоотношений между человеком, техносферой и биосферой, стремящихся к гармонии и проявляющихся на каждом историческом этапе развития человечества.

В настоящее время в переходе от техносферы индустриального общества к постиндустриальному отмечаются задачи построения индивидуально- (лично-) ориентированного общества, критерием которого является реализация на практике ноосферных стремлений с учётом интересов личности при формировании технико-экономической политики государства. При этом учёт интересов личности будет формироваться в сторону сплочения индивидуумов по общим интересам, что будет отличать данный этап от глобализированного общественного интереса техносферы индустриального общества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Большая советская энциклопедия. Т. 25 М.: Советская энциклопедия, 1976. 922 с.
2. Новейший философский словарь. Под редакцией Грицанова А.А. М.: Книжный Дом, 2003. 896 с.
3. Пуанкаре А. Математическое творчество // Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970. Приложение III. 160 с.
4. Симоненко О.Д. Сотворение техносферы. М.: SvR-Аргус, 1994. 111 с.

УДК 101.1:316.77

Серебрянская В.Н.

Волгоградский государственный технический университет

ГЕНДЕРНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

V. Serebryanskaya

Volgograd State technical university

GENDER REPRESENTATION IN SOCIAL COMMUNICATION

Аннотация. Статья посвящена проблеме пересмотра традиционных гендерных установок социальными субъектами под влиянием современной социокультурной ситуации. Гендерная репрезентация рассматривается как негативная тенденция в общественных отношениях. Определяется роль коммуникации и СМИ в провокации гендерных репрезентаций посредством трансляции и «навязывания» определённых гендерных знаков и символов. Вводится понятие гендерного симулякрума. Сформулированы выводы относительно влияния общественного мнения на явление гендерной репрезентации.

Ключевые слова: гендер, репрезентация, симулякрум, социокультурные аспекты пола, коммуникативные стратегии, мужественность, женственность.

Abstract. The article is concerned with the problem of revision of traditional gender bias by social subjects under the influence of modern social and cultural situation. Gender representation is considered as a negative tendency in public relations. The role of communication and mass-media is considered in provoking gender representations by means of translation and imposing certain gender signs and symbols. The concept of gender simulacrum is introduced. The conclusions are made concerning the influence of public opinion on gender representation.

Key words: gender, representation, simulacrum, socio-cultural aspects of the sex, communicative strategies, male, female, manliness, femininity.

Социально-философские вопросы, связанные с осмыслением роли и сущности гендера и гендерных отношений в обществе продолжают оставаться актуальными, хотя вектор исследований меняется. Сегодня малоизученной областью представляется явление гендерной репрезентации. Данный вопрос связан с гендерным переопределением субъектов под воздействием различных социальных, политических, экономических, культурных и духовных факторов.

Существенным является то обстоятельство, что явление гендерной репрезентации связано с усиливающимся приоритетом информационно-коммуникативных отношений в обществе над практически-деятельностными. Данная ситуация сложилась вследствие того, что в общественных отношениях нарастает доминирование формализации в функционировании некоторых социальных институтов и реализации коммуникативных актов, не совпадающее с потребностями, интересами и целями большинства социальных субъектов (народ, неформальные объединения). Не умаляя значения исследований коммуникативного направления, следует подчеркнуть, что коммуникация – это способ достижения практических целей социальных субъектов, а не самоцель. Иначе говоря, в современном обществе наблюдается тенденция к приоритету коммуникации над практической деятельностью, и социальный субъект переориентируется от субъекта действия в субъект коммуникации. В коммуникативной сфере субъект в угоду ситуации может переопределять свой гендер и презентировать обществу те гендерные характеристики, которые востребованы в данный момент времени при конкретных социальных обстоятельствах. Однако гендерные характеристики социального субъекта входят в фундамент личности и являются базисом социального бытия, их сиюминутные трансформации могут привести к плачевным для общества результатам, та-

© Серебрянская В.Н., 2001.

ким, например, как феминизация мужчин и маскулинизация женщин, нарастание числа социальных групп с нетрадиционной сексуальной ориентацией, уменьшение рождаемости и т. п.

Вопросы гендера, как и репрезентации, рассматриваемые самостоятельно, имеют давнюю философскую традицию. Интегративно проблема гендерной репрезентации представлена в некоторых социально-философских теориях (М. Фуко, Ж. Бодрийяра, М. Мак Люэна, Э. Гоффмана и др.), в отечественных работах: в контексте психологии у Л.С. Выготского, И.С. Кона и др., в лингвистических исследованиях И.И. Халеевой, Е.А. Земской, М.А. Китайгородской, Н.Н. Розановой, Е.И. Горошко и др. Однако, в целом, данная проблема требует дальнейшей всесторонней разработки и уточнения на современном этапе развития общества и социальных отношений.

В первую очередь необходимо прояснить нашу позицию относительно трактовки понятия «гендер». Традиционно в социально-философском дискурсе *гендер* определяется как социально сконструированный пол. Отечественный философ О.А. Воронина, одна из первых обратившаяся к социально-философским исследованиям пола и феномену гендера, определяет гендер как «социокультурный конструкт, который общество надстраивает над биологической реальностью. Не биологический пол, а социокультурные нормы определяют, в конечном счете, психологические качества, модели поведения, виды деятельности, профессии женщин и мужчин» [1, 395].

Гендер есть социальный конструкт, в основе которого лежат три группы характеристик, определяющих статус человека в обществе: биологический пол, полоролевые стереотипы и многообразие проявлений социокультурных составляющих пола. Как отмечает В.В. Макаров, «гендер – это одна из ряда определенностей человека, возникающих на основе биологической дифференциации, выражающихся в его социополовой идентификации на основе социокультурной индексичности, в способах адаптации к со-

циальной жизни и формах участия в ней» [5, 23]. Следовательно, гендер включает в себя определенный тип ментальности и тип социального поведения, в том числе и различные формы коммуникации и позиционирования себя в коммуникативном пространстве.

Соответственно, гендерная репрезентация – это вызванная социальными обстоятельствами перемена уже сформированного гендера, выражающаяся в конструировании посредством коммуникативных знаков и символов желаемого гендера, и трансляция его в социальное бытие. Основная теоретическая нагрузка понятия *гендерная репрезентация* сводится к различению предзаданной биологической реальности, традиционного сформированного гендерного типа и сконструированного, презентуемого социальному окружению гендера в конкретной ситуации. Сама возможность реализации социального бытия базируется на возможности процедур повторения трансляции и считывания гендерных знаков посредством коммуникативных взаимодействий.

Явления гендерной репрезентации и коммуникации оказываются органически переплетены и находятся в состоянии взаимодетерминации. Гендерные характеристики субъекту прививаются посредством коммуникативных взаимодействий, а особенности конкретной коммуникации, в свою очередь, определяются гендерными характеристиками социальных субъектов. Иначе говоря, для дальнейшего исследования необходимо определить понятие «коммуникация».

Способность к производству и поддержанию коммуникативной сферы возникает в процессе создания и роста общества, которое, развиваясь, провоцирует новые и новые коммуникативные отношения, расширяя и усложняя социальное бытие. Происходит взаимодетерминация – общество порождает коммуникацию, коммуникация создаёт определённые условия социального бытия, в котором существует общество. По словам Т. Шибутани, «каждый социальный мир – это культурная область, границы которой определяются не территорией и не формаль-

ным членством в группе, а пределами эффективных коммуникаций» [9, 111]. Под *коммуникацией* мы понимаем непосредственное или опосредованное и целесообразное взаимодействие двух и более социальных субъектов, посредством которого осуществляется социальное бытие. Коммуникация связывает социальные действия субъектов друг с другом и задаёт, каким образом (процессуально, континуально, контекстуально) эти действия могут быть адекватно считаны другими субъектами социальных отношений. Иначе говоря, коммуникация представляет собой социальный конструкт, существование которого базируется на знаках и символах.

Очевидно, что в современном обществе продолжает неудержимо возрастать роль коммуникации. Коммуникация становится той социальной сферой, в которой разворачивается вся жизнедеятельность общества и социальных групп. Коммуникативная сфера общества определяется доступным для большинства социальных субъектов совокупным множеством знаков и символов, его составляющих [4]. Одними из первостепенных символов, определяющих характеристики и особенности коммуникативной сферы, являются символы и знаки, позволяющие идентифицировать гендер социальных субъектов, поскольку любая коммуникация строится, исходя из определённых гендерных моделей взаимодействия. Однако современный уровень развития биотехнологий, социальных и информационных технологий позволяет транслировать тот символ гендера, который в данный момент желает продемонстрировать социальный субъект. Вопрос о подмене символов гендерной идентичности является одним из актуальных вопросов современной социальной теории, поскольку затрагивает глубинные пласты человеческой сущности, социального устройства общества и формирования коммуникативного пространства.

В современном обществе, кроме традиционных гендерных установок и характеристик субъекта, большое значение играют транслируемые по информационно-коммуникативным каналам символы и знаки, которые могут

многократно переопределять гендер, менять его видимость (например, в глобальной информационной сети Интернет, посредством мобильных телетехнологий и т. п.). Кроме этого имеется возможность визуально менять биологические характеристики пола, создавая видимость любого желаемого гендера. Более сложной и зачастую обусловленной психическими и физиологическими болезнями является возможность физической смены пола, этот случай скорее относится к медицинской практике, и мы его глубинных оснований касаться не будем, хотя зачастую в смене пола большую роль играют не физиологические отклонения, а социальные факторы.

Однако из всего сказанного ясно, что гендер в современном обществе многократно репрезентируется и зачастую является маскировкой социального субъекта, что, в целом, можно охарактеризовать как формирование гендерного симулакрума.

Стоит пояснить, что в социальной философии сформировалось два различия значения симулакрума: «в зависимости от репрезентативной и нерепрезентативной моделей применения» [3, 616]. На позициях репрезентативной модели применения симулакрума строится идея Платона о том, что симулакрум есть копия копии, отражение отражения и т. п. Различение же копии от симулакрума базируется на принципе сходства с образцом идеи, иначе копия обладает сходством идеи, а симулакрум – видимостью копии. Нерепрезентативная модель симулакрума исходной имеет посылку о том, что симулакрум изначально вписан в структуру социальной реальности. Однако какую бы модель мы не рассматривали для становления симулакрума, определяющим моментом является наличие другого субъекта, субъекта – наблюдателя. По словам Ж. Делеза, симулакрум включает в себя угол зрения наблюдателя, т. е. сам наблюдатель является составляющей частью симулакрума, и именно в точке наблюдения возможны всякого рода деформации и искажения [2, 56-58]. Иначе, симулакрум обнаруживает себя в бытии только при его считывании и интерпретации другим со-

циальным субъектом, в процессе коммуникативного отношения.

Уместно вспомнить классическую социальную теорию К. Маркса, что каждый человек является субъектом многочисленных отношений, которые принято условно разделять на объективно обусловленные безличным общественным отношением и межличностные [6, 119]. По мнению К. Маркса, «именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало и повседневно воссоздаёт существующие отношения» [7, 25]. Иначе говоря, отношения субъектов всегда опосредованы общественными отношениями и декларируются извне.

Все это в полной мере относится и к гендерной репрезентации, в результате которой в ходе коммуникации создаётся симулякр, направленный на создание некоего кажущегося социального бытия. По мнению И.И. Халеевой, «подход к гендеризму как к реальности, опосредуемой знаками, символами и текстами (т. е. с позиции герменевтики), позволяет определить гендер в качестве своего рода междисциплинарной интриги, в основе которой сплетается множество наук о человеке, о его не только биологической, но и социально и культурно обусловленной специфике, интриге как совокупности обстоятельств, событий и действий, в центре которых находится человек, личность» [8, 10].

Значительные изменения в обозначении пола и идентификации характеристик мужественности и женственности начались с эпохой информатизации и всеобщим распространением компьютерных технологий. Были сформулированы общие принципы гендерных исследований, важнейший из которых – релятивизация пола, признание его социально и культурно конструируемым феноменом – институциональным и ритуализированным, что ведёт и к признанию его конвенциональности, неодинаково проявляющейся в различных социальных и культурных сообществах на различных исторических этапах их развития. Происходит, во-первых, признание гендера социокуль-

турным феноменом, во-вторых, признание его символической конвенциональной сущностью. Эти положения влекут приписывание маскулинности и фемининности статуса символических концептов.

Однако за всеми знаками и символами стоит конкретный человек, вынужденный перестраивать гендерные характеристики в зависимости от социальных условий. Гендерная репрезентация, выражающаяся симулякром, становится постоянным спутником социального бытия общества. С одной стороны, гендерная репрезентация позволяет полнее реализоваться человеческой субъективности, с другой – создаёт помехи в практически-деятельностной сфере. Формальные элементы пола, используемые для его обозначения, транслируемые в коммуникативной сфере, начинают играть первостепенную роль, а действительное сущностное содержание уходит на второй план. Явление гендерной репрезентации неоднозначно и требует всестороннего социально-философского анализа и дальнейшего осмысления.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Воронина О.А. Философия пола / Философия. Под ред. В.Д. Губина. М.: Русское слово, 1998. С. 388-407.
2. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки / Ж. Делез. СПб.: Алетейя, 1990. 190 с.
3. Керимов Т.Х. Симулякр // Современный философский словарь. М.: Академ. проект, 2004. С. 616-618.
4. Леонтьева Е.Ю., Виноградова Н.Л. Социальное пространство в контексте новой онтологии / Е.Ю. Леонтьева, Н.Л. Виноградова // Гуманитарные и социально-экономические науки. Ростов-на-Дону, 2009. № 2. С. 5-8.
5. Макаров В.В., Василенко И.В. Философия и социология пола. – Волгоград: Политехник, 2002. 188 с.
6. Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 7-544.
7. Маркс К. Нищета философии / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. 650 с.
8. Халеева И.И. Гендер как интрига познания // Гендер как интрига познания. Сб. ст. М., 2000. С. 9-18.
9. Шибутани Т. Социальная психология / Т. Шибутани. М.: Прогресс, 1969. 320 с.

ке С.С. Аверинцевым символов византийской традиции, в которой берёт своё начало «язык» русской иконописи, а также к анализу смыслового содержания символики иконы П. Флоренским. Особый интерес представляет статья Е.Н. Трубецкого «Умозрение в красках» – пример глубочайшего по силе мысли обоснования духовного начала иконописи и древнерусского храма. Заслуживает внимания также положение О. Шпенглера о том, что символ и само понимание культуры рассматривается в неразрывной связи с процессами функционирования культурного смысла.

Следует отметить, что в разработку проблемы символической организации культуры был внесён значительный вклад представителями «философии жизни». Так, О. Шпенглер, анализируя разноплановый культурологический материал, рассматривает символ как ключевое семантическое образование культуры с позиций дуализма. С одной стороны, символ выступает как ценностный феномен, упорядочивающий и нормирующий жизнь, с другой стороны, он трактуется как основной инструмент культурного развития, а способность к пониманию символа рассматривается как фактор, формирующий культуру.

В вопросе осмысления ценностной значимости символического фактора заслуживает внимания положение О. Шпенглера о том, что символический строй культуры представляет собой способ смысловой организации эпохи. То есть через символику, постижение которой даёт ключ к проникновению в целостность культуры, О. Шпенглер предлагает открывать и восстанавливать смысл любой эпохи. С нашей точки зрения, это положение представляется актуальным при анализе социокультурной интеграции поколений на основе передачи традиций, трансляции ценностей, а также при осмыслении культурно-исторических процессов в символическом аспекте. Данное положение определяет и вектор исследовательского поиска от символов к смысловому содержанию культуры.

Необходимо также отметить, что трактовка символа О. Шпенглером осуществляется в контексте смысловой оппозиции *ставшее – становящееся* и включает понимание прасимвола. Выстраивая картины мировых культур, О. Шпенглер проникает в характерную для них символику. Более того, размышления о мировой истории автор основывает на идее «всеобъемлющей символики», историческое исследование которой имеет цель определить «чувственное содержание любой действительности, её убегающий образ и установить её типические формы». «Всё, что имеется в нашем сознании, в каком бы то ни было виде: мир и душа, жизнь и действительность, история и природа, законы, пространство, судьба, Бог, будущее, прошлое, настоящее и вечность, – всё это для нас имеет глубокий смысл, и единственное средство сделать это необъемлемое усвояемым... таится в метафизике нового вида, для которой все... имеет характер символа» [8, 231].

Итак, О. Шпенглер утверждает, что «символы суть чувственные единства, глубочайшие, неделимые и, главное, непреднамеренные впечатления определенного значения» [8, 231]. Автор оценивает их как часть действительности. Приводя в пример раннедорический, раннеарабский, раннероманский орнаменты на вазах, на оружии, на портале, О. Шпенглер подчёркивает, что они являются символическим выражением мироучастования тех эпох, и делает важнейший вывод о том, что единство культуры покоится на общем языке её символики [8, 232].

Обосновывая наличие всеобъемлющей символики, О. Шпенглер разрабатывает одно из центральных понятий – прасимвол, который выбирает «душа культуры», когда пробуждается к самосознанию. О. Шпенглер считает возможным дать всеобъемлющее объяснение картины жизни эпохи, путём выявления и «указания» на один основной прасимвол, фиксирующий смысл культуры, её исток и дальнейшее развитие. Прасимвол, с точки зрения О. Шпенглера, недоступен определению, «он присутствует в форме государственного устройства, в

религиозных догматах, культах, в формах живописи, музыки и пластики, в стихосложении, в основных понятиях физики, этики, но не исчерпывается ими. Прасимвол «нельзя понятийно изложить в словах», «ибо язык и формы познания сами – суть производные символа» [8, 249]. Данные рассуждения отражают особый стиль анализа культуры О. Шпенглера, и включают обобщения разнопорядковых культурных феноменов, что является уделом метахудожественного мышления, но именно этот стиль присущ О. Шпенглеру при изучении артефактов, паттернов, конфигураций в рамках построения морфологии культуры.

Любая культура, с точки зрения мыслителя, как исторический феномен, как образ в мировой картине истории, отличается совокупностью составляющих её символов, среди которых прасимвол – основной смысловой феномен. Так, египетское бытие О. Шпенглер характеризует как «бытие странника», и весь язык этой культуры служит олицетворением данного мотива. Для «античного глаза аттическая мраморная статуя в ее чувственном существовании выражает без остатка все то, что называется действительностью» [8, 249-253]. В качестве прасимвола западноевропейской культуры, воплотившей ищущий, беспокойный дух «фаустовского человека», О. Шпенглер называет пространство. Осмысливая центральный мотив знания и труда драмы И. Гете, О. Шпенглер утверждает Фауста символом европейской культуры. Таким образом, «каждая из великих культур обладает тайным языком мироощущения, вполне понятным только тому, чья душа принадлежит к этой культуре» [8, 255]. Как видно, исследуя разнопорядковые явления в экономической, политической, социальной, художественной, а также в технической практике одной культурной эпохи, О. Шпенглер обосновывает их взаимосвязь на основании некой ведущей характеристики, сводя, таким образом, специфику каждой культуры к её первоначальному символу. Можно критически относиться к такому видению культуры, однако нельзя отрицать тот факт, что

каждая культура располагает своей символикой, которая закрепляет, хранит и передаёт от поколения к поколению только ей присущие культурные смыслы.

В анализе прасимволов, насыщенном различными фактами и образными сравнениями, О. Шпенглер обосновывает ещё одно очень важное положение о том, что символика «высоких культур» «происходит» из их внутренней жизни. Современный человек имеет ограниченную возможность проникать в «чужую сферу мыслей», которая «в своей глубине и подробностях» навсегда останется для нас безмолвной, поскольку наше мышление лишено возможности точно пережить «душевный склад» другой культуры. О. Шпенглер приходит к следующему заключению: символика древних культур сохраняет содержание иначе устроенного мира [8, 256-257]. Возникает вопрос о том, почему символы прошлого любой культуры обладают ценностным значением для последующих поколений и участвуют в процессах социокультурной интеграции, передачи смыслов и трансляции ценностей.

Рассматривая символ как знаковое средство культуры, следует обратить внимание на неоднородность его смыслового ресурса. Мы считаем, что смысловое поле любого символа состоит, прежде всего, из инвариантного смыслового ядра. Это огромный пласт культурной семантики, расшифровка которого всегда требует глубинного погружения в неё и нуждается в комплексном исследовании с точки зрения истории, философии, лингвистики и культурологи. Можно предположить, что инвариантное смысловое ядро хранит в себе изначальный смысловой ресурс, тот «первичный смысл», в котором содержатся устойчивые представления, сюжеты и ценностные предпочтения. «Опоясывают», образно говоря, инвариантное смысловое ядро символа подвижные смысловые пласты, которые под влиянием нового контекста трансформируются. При этом символы всегда, независимо от меняющейся историко-культурной ситуации, сохраняют в себе все наработанные в социокультурных

практиках смыслы и, главное, изначальный смысловой ресурс. Этот изначальный смысловой ресурс символы проносят, как считает Ю.М. Лотман, через диахронию культуры [5]. Новая историко-культурная ситуация не уничтожает первичного смысла, а лишь дистанцирует его, «отсрочивает его смерть». Обесцениваясь для последующей эпохи, первичный смысл сохраняется в инвариантном смысловом ядре символа.

Проблема взаимосвязи символов с ценностным пространством культуры является предметом осмысления философии культуры, социальной философии, культурной антропологии. Культура вырабатывает смыслы и значения, благодаря которым люди направляют свои социальные действия. С точки зрения С. Лангер, символотворчество играет конституирующую роль в закреплении и исторической трансформации культурных смыслов [4]. Одна из функций культуры – коммуникативная. Культура постигается и развивается посредством коммуникации. Знаково-символическая деятельность является основой коммуникативного пространства разных уровней, (между представителями одной культуры, между различными культурными эпохами, а также между представителями иноязычных культур). В условиях коммуникации оказывается возможным превращать социальный опыт в индивидуальный опыт человека.

Поскольку бытие символов в социокультурных практиках осуществляется благодаря процессу субъективного прочтения интерсубъективного содержания, способом существования символов является множественность истолкований, интерпретаций и прочтений. Традиционно герменевтический подход обосновывает истолкование (но текста!) как максимальное приобщение к миру замыслов, что гарантирует объективность интерпретации. Модифицируя герменевтический подход, Х.-Г. Гадамер отмечает, что «текст обретает конкретность лишь в истолковании», однако его значение нельзя ставить исключительно в зависимость от идей единичных субъектов, и настаивает на невоз-

можности преодоления исторической ситуации, в которой был создан текст. Подлинный смысл текста, подчёркивает Х.-Г. Гадамер, следует искать за «пределами его буквального смысла». Ввиду дистанции между прошлым и настоящим реконструкция текста неосуществима, но возможна, считает Х.-Г. Гадамер, конструкция его смысла [2, 392-402].

Экстраполируя данные положения на проблему смыслового содержания символов, необходимо отметить, что смысл того или иного символа актуализируется в конкретной историко-культурной ситуации благодаря ещё одному слою. Мы предлагаем называть его *продуктивным смысловым слоем символа*. Таковой возникает и существует благодаря непосредственному, основанному на единстве понимания смысла данного символа представителями одной культуры или эпохи в целом. Ещё одно очень важное положение состоит в том, что изначальный смысловой ресурс и продуктивный смысловой слой символа задаются кодами определённой культуры со своим неповторимым «языком мирочувствования».

С.С. Аверинцев, определяя для всей христианской традиции центральным символом золото, поясняет, что золото обретает свою значимость, поскольку рассматривается как светоносное вещество, пронизанное божественными энергиями. С.С. Аверинцев считает, что данный символ по-разному материализуется в таких социокультурных практиках, как религия и церковное искусство Византии и Запада. Для византийского искусства характерны мозаики с золотыми фонами, Запад создаёт витражи. В мозаике стекло смальты преломляет, но не пропускает свет, его блистание не прозрачно. В витраже наблюдается прозрачность стекла. Какие смысловые коннотации содержат данные характеристики света? На Западе, считает С.С. Аверинцев, мистику света уравнивает схоластика с её стремлением сделать сквозную перспективу бытия просматриваемой, и этому стремлению отвечает прозрачность витража. Золото для византийца – символ света как истины. Горящий в золоте

свет есть солнечный свет, что символизирует царственный отсвет «Золотого века», который был желанным для византийской веры и составлял незыблемую, смысловую основу византийской государственности. Сказочный «Золотой век» ассоциировался для византийцев с библейским раем, не знающим порчи греха. Образ света С.С. Аверинцев рассматривает в качестве духовного символа и выявляет две его грани. С одной стороны, свет – это «ясность, раскрывающая мир для зрения и познания, делающая бытие прозрачным и выявляющая пределы вещей». В этом смысле Евангелие от Иоанна говорит о присутствии Христа как о свете: «Ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма, а ходящий во тьме не знает, куда идет» (XII, 35). С другой стороны, свет – это блистание, восхищающее душу, изумляющее ум, слепящее глаза. В «Книге Исхода» Божья слава понимается, с точки зрения С.С. Аверинцева, как пламенный блеск [1, 406-420].

В византийской традиции, как известно, берёт начало сложный язык иконописи, который использовался русскими мастерами со времён крещения Руси. За многовековую историю православия сложились оптимальные способы выразительного напоминания о горнем мире. Золотой блеск мозаик символизировал сияние Бога и величие небесного царства, иконы также писались позолотой. П. Флоренский, анализируя иконописание на Руси, подчёркивает, что для святоотеческой традиции свет имеет особое значение, если он соответствует иконописному канону: «золотится, то есть является именно чистым светом, но не цветом. Иначе говоря, все изображения возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света. В лоне его «живем и движемся, и существуем», это есть пространство подлинной реальности» [7, 272]. «Всякая краска приближала бы икону к земле и ослабляла бы в ней видение. «...» Процесс воплощения начинается с позолотки света... Золотом творческой благодати икона начинается» [7, 272]. В иконописи «невозможен мазок, невозможна лессировка, как

не бывает полутонов и теней; реальность возникает степенями явленности бытия, но не складывается из частей» [7, 273]. Иконопись, как видно, даёт богатейший материал для изучения и понимания духовной атмосферы того времени.

Икона, отмечает П. Флоренский, «никогда не мыслилась произведением уединённого творчества, она существенно принадлежит соборному делу», в иконе «главное дело в незамутнённости соборно передаваемой истины» [7, 270-271]. Символика буквально наполняет изображение, где мельчайшая деталь имеет своё смысловое значение. Так, крест символизирует мученичество, копье в руках святого – победу над тёмными силами, указующий перст, традиционно изображающийся в правом верхнем углу, означает божественный промысел.

М.М. Касперавичус обращает внимание на процесс взаимопроникновения светской и религиозной символики. Так, широко известный сюжет «Чудо святого Георгия», сведённый до символической сцены гибели дракона под копытами его коня, стал гербом Москвы и вошёл в государственный флаг Российской империи [3, 26].

Размышляя об аскетизме русской иконы, Е.Н. Трубецкой понимает её как «прообраз грядущего храмового человечества» [6, 461]. «И, так как этого человечества мы пока не видим в нынешних грешных людях, а только угадываем, икона может служить лишь символическим его изображением» [6, 461]. Что означает в этом изображении «истонченная телесность»? – задаёт вопрос Е.Н. Трубецкой. Измождённые лики святых символизируют не только «истончённые чувства», но, прежде всего, «новую норму жизненных отношений».

«Скорбно аскетический аспект» русской иконы имеет, с точки зрения Е.Н. Трубецкого, подчинённое значение. «Как совместить этот аскетизм с этими необычайно живыми красками? В чём заключается тайна этого сочетания высшей скорби и высшей радости?» [6, 460]. Раскрыть тайну, считает Е.Н. Трубецкой, значит ответить на вопрос о том,

какое понимание смысла жизни воплощает древняя иконопись. С нашим «незнанием красок» древней иконописи Е.Н. Трубецкой связывает полнейшее непонимание её духа. «Самое существенное и важное, что есть в русской иконе, – та несравненная радость, которую она возвещает миру» [6, 460], радость окончательной победы «Богочеловека над зверочеловеком». Таким образом, иконопись, с точки зрения Е.Н. Трубецкого, «выражает собою глубочайшее, что есть в древнерусской культуре» [6, 459].

Е.Н. Трубецкой находит в иконописи изображение грядущего храмового человечества, или соборного человечества. «Такое изображение должно быть поневоле символическим, а не реальным, по той простой причине, что в действительности соборность еще не осуществлена: мы видим только несовершенные ее зачатки на земле. В действительности в человечестве царствует раздор и хаос: оно не является единым храмом Божиим; чтобы ввести его во храм и осуществить в нем подлинную соборность, нужен «пост и труд и теснота и всякие скорби» [6, 467]. Древнерусские иконописцы с поразительной ясностью и силой воплотили в образах и красках то, что наполняло их душу: иную жизненную правду, иной смысл мира. Е.Н. Трубецкой заключает, что весь пафос символического письма в иконописи невозможно передать словом. «Никакие слова не в состоянии передать красоты и мощи этого несравненного языка религиозных символов» [6, 455].

Сущность жизненной правды Е.Н. Трубецкой видит не только в иконописных изображениях, но в самом древнерусском храме, который заключает в себе идею мирообъемлющего начала и религиозной надежды на грядущее умиротворение человечества. Храм, с точки зрения Е.Н. Трубецкого, – символ иной действительности, небесного будущего, которое манит к себе, но которого человечество ещё не достигло, а форма «купола-луковицы» православного храма является наглядной иллюстрацией религиозной идеи. Смысл и значение этой

религиозной идеи Е.Н. Трубецкой выясняет из сопоставления с византийским куполом. Так, византийский купол символизирует свод небесный, покрывший землю, ««готический шпиг» выражает собою неудержимое стремление ввысь» [6, 455-456]. Наша «отечественная «луковица» воплощает в себе идею глубокого молитвенного горения к небесам, через которое наш земной мир становится причастным потустороннему богатству [6, 455-456]. «Это завершение русского храма – как бы огненный язык, увенчанный крестом и к кресту заостряющийся» [6, 455-456].

Почему из всех возможных способов в древнерусской религиозной архитектуре было избрано завершение храма в виде «луковицы»? Е.Н. Трубецкой объясняет это тем, что такое завершение храма «производило некоторое эстетическое впечатление, соответствующее определенному религиозному настроению» [6, 457]. Во внутренней и в наружной архитектуре древнерусских церквей эти вершины символизируют различные моменты одной и той же религиозной идеи. Внутренняя архитектура церкви выражает идеал мирообъемлющего храма, в котором обитает Бог. В идее «мирообъемлющего храма» заключается «та религиозная надежда на грядущее умиротворение всей твари, которая противопоставляется факту всеобщей войны и всеобщей кровавой смуты» [6, 455-456]. Снаружи, над храмом, есть иной небесный свод, он напоминает, что «высшее еще не достигнуто» и для этого нужен новый подъём, «новое горенье», вот почему «снаружи тот же купол принимает подвижную форму заостряющегося кверху пламени» [6, 458].

Можно согласиться с М.М. Касперавичусом, который подчёркивает, что религиозные символы обладают информацией и эмоционально воздействуют на человека, «порождая общественно полезные ассоциации». Однако утверждение автора о том, что «экология культуры» сохранится только тогда, когда «старые символы, освободившись от приписываемой им сакральной исключительности, станут на службу прогрессивной идеологии»

[3, 31], является небесспорным. Анализ положений П. Флоренского, Е.Н. Трубецкого, С.С. Аверинцева свидетельствует о том, что наиболее убедительно символ как смысловой феномен представлен в практике религиозного искусства и миропонимания.

Исследование иконописания и храмового зодчества в русской культуре позволяет дать определение религиозной символике как системе ценностей, сложившейся в недрах религиозной практики. Религиозная символика в наглядно-чувственной форме отражает представления о сущности божественного, она вбирает смыслы и значения, которые передаются из поколения в поколение, так как совпадают с социальными, эстетическими и эмоциональными потребностями представителей определённой культуры. Можно заключить, что символы – основное средство передачи невербальной информации. Участвуя в процессе трансляции культурных смыслов, они обеспечивают освоение духовных ценностей в социокультурных практиках. Способность к осмыслению и понима-

нию символических комплексов – основной фактор, формирующий социокультурные практики.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Поэтика ранневизантийской культуры. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 404-425.
 2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
 3. Касперавичус М.М. Функции религиозной символики. Л.: Знание, 1990. – 32 с.
 4. Лангер С. Философия в новом ключе. М.: Республика, 2000. 287 с.
 5. Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Учён. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 754. Тарту, 1987. 150 с.
 6. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Тарасов Б.Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. М., 2008. С. 452-481.
 7. Флоренский П. Иконостас // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. М.: Прогресс, 1993. С. 265-280.
 8. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск: ВО Наука, 1993. 592 с.
-

УДК 316. 344.2

Шаов А.А.

Адыгейский государственный университет (г. Майкоп)

ЧЕЛОВЕК ЭКОНОМИЧЕСКИЙ: АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

A. Shaov

Adyghe State University (Maikop)

ECONOMIC MAN: AXIOLOGICAL DIMENSION

Аннотация. В статье рассматриваются основания возникновения и развития через средства социально-философского анализа экономической природы феномена «человека экономического». Выявлены качественные характеристики *экономической идеологии* через специфику её носителей, в том числе через экзистенциальные свойства её идеологической единицы «человека экономического». Установлены место и роль «человека экономического» в процессуальности социального бытия через социально-правовые и культурные последствия идеологической активности «человека экономического» для современной европейской культуры.

Ключевые слова: модерн, просвещение, эконоцентризм, капитализм, традиционные ценности, индивидуализм, человек экономический.

Abstract. The article considers the reasons of occurrence and development through social-philosophical analysis of the economic nature of “economic man”. The characteristics of “economic ideology” were identified through the specifics of its carriers, including the existential property of its ideological unit “economic man”. The author examines the place and role of the “economic man” in social life through social, legal and cultural consequences of his ideological activity for modern European culture.

Key words: modernism, enlightenment, economic centrism, capitalism, traditional values, individualism, economic man.

Общие положения, концептуально сформулированные модерном, обязаны своим появлением эпохе Просвещения, они обозначили «линию разрыва» между доиндустриальным порядком и современными условиями. Впоследствии в связи с накопленным богатым эмпирическим материалом ученые-футурологи к двум стадиям исторического развития – аграрной и индустриальной – добавили третью – постиндустриальную (или информационную).

Идеологи модернизации подверглись серьёзному испытанию, начав с твёрдых убеждений в истинности выбранного пути и связанным впоследствии с этим выбором разочарованием. Современность Просвещения строилась на «трёх китах» – промышленной революции (технологический уровень), секулярно-рациональном подходе (научный уровень) и экономической идеологии (экономический уровень). Что касается политического дискурса модерна, Ян Келлер заметил: «Политическая интенция теории модернизации очевидна. Она предназначена соединить формальную демократию и рыночную экономику с социальной чувствительностью, которая бы, в числе прочего, гарантировала социальное примирение (согласие)» [4]. В основе этой солидарности была вера в безусловный авторитет «экономической идеологии» как инструмента реформирования и гуманизации всего общества, что, на наш взгляд, и станет в будущем основной проблемой западноевропейской культуры.

Приоритет экономической жизни, согласно которому экономика является социальной системой и в качестве таковой должна занимать центральное место во всех сферах общественной жизни, предопределил экономическим явлениям идеологическое измерение. Дли-

Актуализация данной модели человека для истории европейской культуры состоит, прежде всего, в том, что с её помощью политическая экономия избавилась от авторитета религиозных норм и моральной философии, став наукой, предметом которой является деятельность “человека экономического”. Цель этой деятельности – развитие индивидуально-экспансионистских потенций на всех социальных уровнях для развития массовых способностей к ответственному, квалифицированному формированию решений, адекватных усложнению общественных проблем. Однако главная проблема состоит не столько в том, что массовая личность не сумела развить в себе достаточный уровень способностей формулировки и разрешения проблем соответствующей сложности, сколько в том, что у преобладающей части населения присутствует скептицизм к прошлой культурной традиции и нигилизм по отношению к живому религиозному чувству.

Исторически складывалось так, что в борьбе с религиозной традицией мыслители эпохи Просвещения постепенно вытеснили из европейской культуры неоспоримый Божественный закон, и на его место воздвигли несовершенный человеческий разум, субъективную рациональную мораль и сомнительную и непредсказуемую концепцию социального прогресса, выразителем которой стали классические политические идеологии. Сегодня это разные модификации консерватизма, либерализма, марксизма и национализма.

В XX в. мы стали свидетелями их системного кризиса либо полного краха, а проект Просвещения с его недостижимым идеалом в научной литературе всё чаще именуется не иначе как «эпохой Ослепления». Главная идея, объединяющая организаторов проекта Просвещения – это мысль о бесконечном, интеллектуальном и социальном совершенствовании человека, основным критерием и движущей силой которого выступает разум.

Однако, по мнению некоторых исследователей, «вера в прогресс человечества, идущего к все более высокому, совершенному

состоянию, к раю на земле, к «свету» и тому подобное, – одно из самых вредных заблуждений, унаследованных от XIX века» [2, 120].

В рамках традиции Просвещения сложились и существуют в неизменном виде до сих пор познавательные, организационные, институциональные структуры естественных и социальных наук и образования, целью которых, при всех отличиях, было освобождение человека и создание такой единой цивилизации, из которой будет вытеснена мораль, основанная на обычаях, традициях и религиозной вере. Однако распад прежних моральных форм под воздействием мнимой свободы породил лишь прогресс иллюзий, что обернулось в итоге для человека духовным рабством. «На протяжении последних двухсот лет возросло господство рынка, производства и бюрократии над индивидами. Следовательно, нет смысла говорить о каком-либо прогрессе. Наоборот, происходила дегенерация европейского общества и культуры» [5, 303].

Анализ генезиса, этапов развития и сущности «экономической идеологии» находит своё основание в истории европейской цивилизации, о чём, несомненно, достаточно эмпирических данных, подтверждающих этот вид идеологии. Экономическая идеология сформировалась большей частью на источниках Просвещения, в которых идея о человеке как рациональном и автономном индивиде согласуется со всеми институтами возникшего буржуазного общества, впоследствии легитимно встроенного в хозяйственный уклад современного капитализма.

Идеологическая концепция “человека экономического” коренится и, вместе с тем, погружена в просвещенческие аспекты традиции. По существу, она выражает принцип, который уже был обозначен в концепции прогресса Просвещения; она заряжена тем же чувством освобождения, что и Просвещение, и теми же социальными чувствами, “провалами” и недостаточностью. Дело в том, что идея прогресса имеет тенденцию обходить стороной проблему социального аспекта экзистенции человека. Именно в этот

период *человек* был изобретён как объект научного исследования, а последующая специализация “растворила” интегральный принцип как комплекс определённых свойств социального человека. В зависимости от той или иной научной дисциплины, выбор составляющих признаков модели человека определял специфику, характеризующую представление о человеке, о логике его поведения, фиксирующее те его свойства, которые составляют главный интерес для данной дисциплины. В данной статье мы поставили себе цель показать, что выработка специфической модели “человека экономического” лежит в основе обособления отдельных общественных наук и соответствующих им практик от религиозной этики и моральной философии. Причём дискретность экономики носила исторически “наступательный” характер, и это указывает на то, что с приходом фундаментальной парадигмы Просвещения она побуждала её постулировать наличие идеологической функции.

Идеология “человека экономического”, прославляющая экономические и другие утилитарные потребности с его культом полезности, устраняет стремление к общей социальной цели, ибо каждый претендует на то, что его интересы и потребности наиболее верны по той простой причине, что полезны ему. Более того, сформировалась вполне специфическая и совершенно особо субстанциальная, множественная действительность, исключившая из идеологического пространства европейской культуры историю духовных исканий человечества как единого в своем самодвижении. Человек экономический лишён сценария развития будущего и обречён жить в постоянной неудовлетворённости своим настоящим. Его уделом становится бесконечное потребительство, погоня за всё большим комфортом – это подтверждается последними десятилетиями избыточного количества займов.

Английский историк экономики Т. Шанин связывает психоз потребительства с философскими основами западной экономической науки [9, 111]. Однако кризис носит

системный характер, что значит, в том числе, девальвацию этических и правовых норм. Они всё больше теряют свой престиж и ценность, ставя под сомнение свою легитимность. Такое последовательное экономическое измерение общества также несёт в себе значительные последствия. Завершая процесс секуляризации и “развоплощения” мира, характерных для модерна, оно заканчивается “растворением” социального; например, исчезновением народов, потерей их специфических отличительных признаков. В социологическом плане утверждение экономического порядка приводит к социальной стратификации на производителей, собственников и отчуждённые страты. В плане коллективных представлений такой процесс приводит к утверждению на самом почётном месте рыночных ценностей, которые до того во все эпохи воспринимались как самые низкие. Это не случайно, ведь они вызваны низкой жизненной необходимостью. В моральном плане этот процесс реабилитирует дух заинтересованного расчёта и эгоистичного поведения, осуждавшийся во всех традиционных обществах.

Теперь смысл человеческого существования состоит в том, чтобы повышать экономический рост, умножать капитал – и не для целей собственного счастья, а ради самого капитала. При капитализме экономическая деятельность и материальная выгода стали самоцелью. В последние десятилетия буржуазное общество осознаёт в полной мере бесперспективность данного пути развития. Заключительным этапом происходящих процессов стала идея провозглашения самутверждения индивида, его самореализации и самовыражения. Общим представлением считается, что каждый человек обязан совершить какое-то дело в этом мире, которое предназначено ему одному и никому другому. Работа, служба, зарабатывание денег, воспитание детей?! Всё это могут сделать и без нашего участия. Тогда что – то одно, которое должен сделать в этой жизни каждый из нас? – Сознательное и свободное устремление человека к осуществлению своей цели, которая

для него представляет определённую ценность. В капиталистическом обществе это непосредственно связано с достижением успеха. «Человек же охотится за призраком, за иллюзорным счастьем по имени Успех, который каждый раз оставляет его разочарованным, едва ему покажется, что он достиг, наконец, чего хотел» [8, 218].

Жизненно-практические установки людей уже не базируются на какой-либо исходной духовной предпосылке, «большой идее», первичном символе и конечной сакральной ценности, которые придавали бы смысл и согласованность стремлениям и действиям людей. Упразднена религиозная традиция, как система детерминации социальной жизнедеятельности индивидов, в которой отсутствует духовное производство; она заменена современным капиталистическим духом «человека экономического», тем духом, который побуждает его проявлять те стремления, развивать те способности, следовать тем принципам, которые способствуют и санкционируют в нём развитие в основном деловых качеств, а сама «природа» предпринимательского духа обрекает его пребывать в состоянии постоянного желания перерастить своё общественное положение. «В стремлении к успеху заключен, следовательно, тот же момент бесконечности, что и в стремлении к наживе: оба дополняют друг друга...» [3].

К уже привычным для современного общества социальным конфликтам, обусловленным разными условиями существования, жизненными шансами и жестокой конкуренцией, добавится ещё один неразрешимый конфликт, возникший уже внутри самой личности, – это неравенство в распределении способностей, дарований и талантов. Человек, не находя ответа в безуспешных поисках виноватого, в итоге восстанет против самой человеческой природы.

Заброшенный и одинокий, потерявший надежду на обретение смысла жизни «человека экономического» рискует остаться в виртуальном, вымышленном, безжизненном мире, в искусственном мире пустых слов и ложных понятий, лишённый привычного

культурного ландшафта, обдуваемый леденящим ветром индивидуализма в болезненном желании выйти из первоначальной социальной и территориальной среды и самостоятельно определять свой жизненный путь и собственный стиль жизни. Эти изменения приводят к исчезновению приверженности традиционному образу жизни, в том числе и к изменениям в представлениях о роли мужчины и женщины и их занятиях. Появляется разнообразие жизненных стилей и эстетических вкусов. Возрастающая социальная и пространственная мобильность людей и сознание того, что они сами являются «архитекторами» своей жизни, исключает выполнение многих социальных обязательств. Как следствие, уменьшается склонность выполнять обязательства не только по отношению к себе и местным обществам, но и к системе государственного социального обеспечения.

Индивидуализацию специалисты склонны рассматривать как результат экономического процветания послевоенного времени в США и Западной Европе, роста уровня жизни, распространения высшего образования. За это время доля низших классов уменьшилась и образовался новый средний класс, занятый квалифицированным и хорошо оплачиваемым трудом в сфере услуг. Одновременно с ростом благосостояния нового класса индивидуализация стилей жизни стала отражать растущую роль денег в обществе как средства, формирующего социальные отношения и индивидуальные устремления. Современный индивидуализм разрушил органические отношения близости, которые, прежде всего, были отношениями солидарности и взаимопомощи, и привёл к уничтожению всех традиционных форм социальной защиты [1]. Сдвиги и в сознании, и в образе жизни были последствиями демонтажа европейских народов, который и составлял общество, и на согласии которого держалась легитимность западной культуры. Люди стали объектами рациональных монологических исследований, наступило окончание объективирования человека. Разрушение «дегуманизированного гуманизма», отказ от модели

«человека», превращения человека в монологический поверхностный объект.

Все измерения «я» и «мы» были сведены к простому «это», атомистическому или целостному, в зависимости от ваших убеждений, оно обладало только критерием функциональной пригодности. Применение подобной функциональности субъекту нашли в экономической сфере, которая и провозгласила суверенность в отсутствии монополии на смысл и цели бытия.

С потерей сначала религиозной идентичности, а впоследствии и с размыванием границ этничности высвобождалась масса людей, не обладающих надличностным сознанием и коллективной волей. Сегодня социальность трансформировалась в молчаливое большинство, не представляющее собой инстанцию, на которую можно было бы ссылаться, как когда-то на класс или народ. На социальном уровне стабильность общества оборачивается стагнацией, на индивидуальном – незаурядность оборачивается посредственностью. Буржуа, как “человек экономический”, не стремится ни к доброму миру, ни к злему, но к удобному. Современный “человек экономический” – это типичный буржуа, снимающий с себя социальную ответственность по выстраиванию активной позиции. Жёсткая фиксация устойчивых социальных стереотипов, с одной стороны, исключает потребность в социальной коммуникации её человеческого наполнения, с другой – снижает её функциональную значимость для общества в целом. В подобном обществе эгоистическая ориентация индивида в условиях конкуренции, культа денег и успеха обрекает его на одиночество, бесчувственность и – как итог – потерю смысла собственного существования. Вытесненный из своего естественного русла, индивид лишился социального наследования в виде традиционных связей и архаической солидарности, в результате чего социальное утратило свои атрибуты и определённость, всё более маргинализируя социальные слои, усиливая в индивиде подавленность и обостряя в нём чувство «обочины». В результате исчезновения духовных ценно-

стей и религиозной энтропии большинство современных людей утратили связную картину мира; изменения в ценностях повлекли за собой трансформацию внутреннего и окружающего мира социальной реальности. Несоответствие социальных реалий символическим обрекло человечество на закономерную радикализацию обновленческих концепций и запрограммировало социальную практику на последующие столетия к острым социальным конфликтам. Стремление формировать общественный порядок оборачивалось обратным – общественными беспорядками, когда идеология и жизненный мир людей стали всё больше и глубже расходиться между собой.

Для того чтобы полнее раскрыть проблему сущности и границ идеологической активности “человека экономического”, сравним его с определением, данным известным русским социологом П.А. Сорокиным. Отметим сразу, что с содержательной стороной данного определения мы полностью согласны.

По П.А. Сорокину, манифестация «homo oeconomicus» обусловлена чисто экономическим интересом и утилитарной рациональностью, что приводит к «полному исключению неэкономических религиозных верований и неутилитарных моральных убеждений, антиэгоистического альтруизма и не приносящих дохода художественных ценностей, нерациональных нравов и иррациональных страстей» [7, 162].

По мнению А.С. Панарина, “человек экономический”, ориентированный на прибыль, утверждает в правах явно за счёт высших измерений бытия, которые цивилизация всегда тщательно оберегала от профанаций. Последующие нелегитимные и односторонние притязания бизнеса на духовную власть в обществе обосновываются ссылкой на безошибочность рынка как инстанции, отделяющей полезное от бесполезного, компетентное от тривиального. К этому идеалу экономизации приспособляются все жизненные требования и все жизненные формы. Центром рыночной экономики становится сам рынок, то есть про-

цесс образования цен на товары массового спроса, ставок заработной платы, величины процента и их производных – прибылей и убытков. Мы видим, что возникновение и развитие капиталистического духа – стремление к наживе – есть на сегодня общее явление. А.С. Панарин предвидел наступление спекулятивно-ростовщической революции, ставящей в центр экономической жизни не предприятие, а банк, где монополизация экономической власти, с её вездесущими агентами-менеджерами, заявляет о своей претензии на полное и безраздельное господство, и под этим тотальным давлением идеологии экономоцентризма ни один народ, ни одна культура не способны выжить, если в качестве господствующего мотива и императива выступает прибыль [6, 361].

В заключение можно сделать вывод, что, с одной стороны, духовное раскрепощение “замкнуло” человека на самом себе, породив в высшей степени односторонний человеческий тип, который, в конце концов, подверг равновесие человеческих сил серьёзнейшей опасности. С другой стороны, находясь в ситуации тотальной дегуманизации, он “закрывается” в самом себе, и, в отсутствие реального пространства возможностей, homo oeconomicus принимает за самостоятельный центр духовной деятельности свой ограниченный земными реалиями субъективный опыт. Это порождает весьма эфемерные

идейные образования без глубины и каких-либо трансцендентных измерений, которые посредством принудительной динамики глобальных процессов провоцируют на непредсказуемый сценарий системы объяснения мира с неясным исходом.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бенуа Л. Pro and Contra Liberalism. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=875> (дата обращения: 15.02.2011).
 2. Бохеньский Ю. Сто суеверий. М.: Прогресс, 1993. – 187 с.
 3. Зомбарт В. Буржуа. [Электронный ресурс]. URL: <http://bookz.ru/authors/zombart-verner/zombartv01.html> (дата обращения: 23.09.2010).
 4. Келлер Ян. Модернизация – гуманизация общества или коррозия бытия? (критические заметки о теории модернизации). [Электронный ресурс]. URL: http://d.theupload.info/download/tv36vn9nrlmnjbjrk4ccfkin3t7p7h9q/keller_jan_modernizacija_-_gumanizacija_obshestva_ili_korroziya.txt (дата обращения: 20.10.2010).
 5. Макаренко В.П. Главные идеологии современности. Ростов н/Д.: Феникс, 2000. – 480 с.
 6. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: АЛГОРИТМ-КНИГА, 2002. 416 с.
 7. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
 8. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1982. 430 с.
 9. Шанин Т. Формы хозяйства вне систем // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 109-118.
-

УДК 174: 351.74

Яблонская Л.М.

Челябинский государственный университет

ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ЛИЧНОЙ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ СЛУЖАЩИХ ПОЛИЦИИ

L. Yablonskaya

Chelyabinsk State University

DEONTOLOGICAL NATURE OF POLICE OFFICERS' PERSONAL MORAL PHILOSOPHY

Аннотация. В статье на основе оригинальных документов анализируется персональная философия сотрудников современной полиции. Особое внимание уделено ценностям полиции, которые определяют основные жизненные позиции полицейских, реализуются в их действиях и поведении. Автор подчёркивает значение этичности полицейских, служения сообществу, уважения прав и свобод человека. Проведённое исследование показало необходимость создания философского основания социального института полиции и формирования мировоззрения служащих полиции на основе деонтологического подхода. Результаты исследования могут быть использованы при реформировании органов правопорядка России.

Ключевые слова: полиция, этика, личная моральная философия, ценности, служение сообществу, деонтологический подход.

Abstract. Based on original documents the article analyzes personal philosophy of police officers. Particular attention is paid to the values of the police which define the basic life principles of police officers realized in their actions and behavior. The author stresses the importance of ethics in the police, serving the community, respect for human rights and freedoms. The study showed the need for a philosophical foundation of the police and the formation of philosophy of police officers on the basis of a deontological approach. The results can be used in reforming law enforcement services of Russia.

Key words: police, ethics, personal moral philosophy, values, serving the community, deontological approach.

Действия и поведение сотрудников полиции являются своеобразными индикаторами состояния правоохранительной системы в государстве, характеризуя его, так как *полиция является наиболее видимым проявлением государственной власти*. В основе философии полиции демократических правовых государств заложена ориентация на служение населению, поддержание общественного спокойствия и правопорядка; признание ценности основополагающих прав и свобод личности; направленность на предотвращение и борьбу с преступностью, а также предоставление качественных услуг населению. Считается, что сотрудники полиции повышают легитимность государства, если в своей повседневной работе демонстрируют отзывчивость к нуждам и ожиданиям общества, а также используют государственную власть в интересах народа [2, 11-12]. Поэтому в демократических государствах большое внимание уделяется не только философии полиции как социального института, но и развитию персональной философии сотрудников, что самым непосредственным образом влияет на достойное осуществление ими своих должностных обязанностей.

В России, к сожалению, этому аспекту не уделяется должного внимания, следствием чего является целый комплекс проблем в деятельности органов правопорядка, в том числе низкий уровень доверия россиян. Так, по данным Фонда «Общественный вердикт», 55% опрошенных россиян в декабре 2010 г. были недовольны работой сотрудников милиции, а 60% не

верили в то, что милиция способна защитить от преступников. Несмотря на это, более 70% респондентов считали, что граждане должны помогать милиции в её работе, что вызывает надежды на кардинальные изменения в отношениях с общественностью [1]. В связи с этим начавшийся с марта 2011 г. процесс преобразования милиции в полицию даёт шанс установления отношений социально-го партнёрства с населением на основе служения полиции демократической правовой России её гражданам и вызывает надежды на то, что новая российская полиция будет соответствовать международным стандартам. Именно поэтому международный опыт реформирования полиции на основе современной философской концепции и понимания важности формирования персональной философии каждого служащего полиции полезен для России, а тема статьи актуальна.

Отметим, что трудности, с которыми встретились российские органы правопорядка (малоэффективная деятельность, коррупция, преступность сотрудников и т. д.) переживали практически все развитые страны, но комплексное реформирование служб полиции на основе философского видения и с акцентом на повышение этичности, добросовестности, честности, ответственности, профессионализма сотрудников дало положительные результаты практически во всех демократических государствах.

Разработка философии, миссии, ценностей, видения развития, кодексов этики и поведения полицейских и других деонтологических документов является необходимым этапом и условием эффективного служения интересам общества. Без них службам полиции невозможно ныне пройти аккредитацию, которая подтверждает соответствие полицейской организации международным стандартам и свидетельствует о наличии саморегулирования, этичности сотрудников, уважения населения и компетентности. Движение за профессиональную аккредитацию и профессионализацию полиции началось в 60-70-е гг. XX в. в США и предполагало переход к профессиональной полиции [3]. Про-

фессиональная полиция стала опираться в своей деятельности на соответствующую философскую концепцию. Естественно, что от служащих полиции стали ожидать профессионального отношения к делу и профессионального поведения, что невозможно без соответствующего индивидуального философского видения своей роли в профессиональной полицейской организации. Таким образом, стала очевидной необходимость формирования личной философии сотрудников полиции, определения этической роли и обязательств профессионалов.

Личная моральная философия формируется на основе индивидуального мировоззрения служащего полиции. И если для обычного человека совершенно необязательно иметь сформированную личную моральную философию, то для служащего полиции, который уже при выборе профессии совершает моральный выбор, это необходимо. Ведь с выбором профессии он отдаёт предпочтение ценностям профессиональной группы полиции. Они начинают влиять на характер мировоззрения сотрудника, становясь доминирующими, по крайней мере, до тех пор, пока он работает в полиции. Подчеркнём, что профессиональная моральная философия определяется ролью, местом и полномочиями института полиции, созданного для осуществления социально значимых функций, без которых до настоящего времени ни одно общество и государство не обходились. Кроме того, личная моральная философия служащего современной полиции обуславливается системой взглядов общества на полицию как на социальный правовой институт демократического государства.

Напомним, что в демократическом правовом государстве полиция находится на службе сообщества, признаёт верховенство права, уважение прав и свобод человека, необходимость этичности сотрудников полиции. Эти ценности обуславливают основные жизненные позиции служащих полиции, их идеалы, убеждения, оценки, реализуясь в действиях и поведении. Деонтологические по своему характеру, они обязывают, побуждают

их соблюдать, что вызвано особенностями службы. Деонтологический подход, таким образом, предполагает создание условий для должного осуществления полицейским своих должностных обязанностей, среди которых добросовестное служение сообществу находится на первом месте. При нарушении же деонтологических норм и стандартов наблюдается отклонение от должного поведения и даже совершение сотрудниками преступных деяний.

Личную моральную философию можно рассматривать как способ самовыражения человека в профессиональной деятельности, так как сущность профессионала проявляется, прежде всего, в его деятельности. И хотя каждый конкретный сотрудник является носителем философии организации, в которой он служит, важно понимать, что личная философия отражает специфически неповторимые черты его индивидуальности, его знаний, личных ценностей, профессионального опыта. И здесь важно, чтобы они не противоречили институциональным ценностям и носили моральный характер.

В *Руководстве по демократическим основам полицейской деятельности*, составленном Старшим советником Генерального секретаря ОБСЕ по вопросам полицейской деятельности К. Карти, записано, что полиция, чтобы оправдывать доверие населения, должна следовать кодексу профессионального поведения, отражающему наивысшие этические ценности, демонстрировать профессионализм и добропорядочность [2, 11]. Такой кодекс был принят в Европе 19 сентября 2001 г. В преамбуле к Европейскому кодексу полицейской этики говорится: «... доверие населения к полиции тесно связано с позицией и поведением полиции по отношению к этому населению и в особенности с соблюдением полицией человеческого достоинства и основных свобод и прав человека в том виде, в каком они, в частности, закреплены в Европейской конвенции о правах человека» [6].

Ценности составляют основу как групповой, так и личной философии. По данным Ор-

ганизации экономического сотрудничества и развития (Organization for Economic Cooperation and Development, OECD), наиболее упоминаемыми ценностями национальных государственных служб Европы являются беспристрастность, законность, добросовестность и честность, прозрачность, эффективность, равенство, ответственность и подотчётность, справедливость [4]. Эти же ценности принимаются в качестве высших ценностей местными организациями полиции и лежат в основе личной моральной философии.

Формирование личной моральной философии – процесс необходимый и сложный, предполагающий приложение усилий как со стороны служб полиции, так и при активном добровольном участии самих служащих. Без этого процесса современная деятельность полиции невозможна. Именно поэтому Президент Международной ассоциации начальников полиции У. Бергер и Директор Управления общественно ориентированных служб полиции К.Р. Пид отметили: «Этика сегодня продолжает оставаться нашим главным направлением обучения и руководящей необходимостью» [5].

Моральные ценности и принципы, приобретённые в результате получения профессионального образования, работы в профессиональной полицейской среде и с населением, собственный опыт, – всё это влияет на формирование личной философии и, как следствие, на личные стандарты действий и поведения, критическое отношение к действительности. Они используются в процессе принятия решения о действии как морально правильном или неправильном. Выбор для полиции, наделённой усмотрением, должен при этом определяться предпочтением этически правильного и справедливого варианта. Основанием для такого выбора являются ценности, принятые и соблюдаемые сотрудником полиции.

На этических ценностях строится оценка собственного морального поведения и его корреляция с ценностями организации. Это важно, так как сотруднику полиции часто при-

ходится участвовать в коллективных действиях подразделения и, следовательно, уметь строить отношения и эффективную коллективную деятельность. Когда служащий обладает личной моральной философией, его действия и поведение выстраиваются, в основном, согласно принципам справедливости.

В заключение важно отметить, что личная моральная философия обусловлена социальными условиями, особенностями полиции как правового института и моральным выбором самого сотрудника. Осознанная реализация её через действия, поступки и поведение служащих приводит к повышению качества и эффективности работы полиции, о чём свидетельствует международный опыт. Этот опыт, по нашему мнению, следует учитывать при реформировании российских органов правопорядка.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Индекс доверия милиции: 60% граждан не верят в способность милиции защитить их от преступности // Общественный Вердикт. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.publicverdict.org/topics/research/8842.html> (дата обращения: 05.08.2011).
 2. Руководство по демократическим основам полицейской деятельности // OSCE. POLIS Policing OnLine Information System: [Электронный ресурс]. URL: <http://polis.osce.org/library/f/2658/2755/OSCE-AUS-SPM-2658-RU.pdf> (дата обращения: 31.07.2011).
 3. Яблонская Л.М. Место этико-деонтологического подхода в становлении профессионализма служащих полиции // Теория и практика общественного развития. 2011. № 4. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.teoria-practica.ru/> (дата обращения: 26.07.2011).
 4. Building Public Trust: Ethics Measures in OECD Countries // OECD Public Management Policy Brief. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.oecd.org/dataoecd/60/43/1899427.pdf> (дата обращения: 03.08.2011).
 5. Introduction to the ethics toolkit // The International Association of Chiefs of Police (IACP). [Электронный ресурс]. URL: <http://iacp.matrixredesign.net/PoliceServices/ExecutiveServices/ProfessionalAssistance/Ethics/IntroductiontotheEthicsToolkit/tabid/148/Default.aspx> (дата обращения: 08.08.2011).
 6. The European Code of Police Ethics // OSCE. POLIS – Policing OnLine Information System. [Электронный ресурс]. URL: <http://polis.osce.org/library/f/2687/500/CoE-FRA-RPT-2687-EN-European%20Code%20of%20Police%20Ethics.pdf> (дата обращения: 08.08.2011).
-

РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 1 (091)

Бондаренко С.А.

Нижегородский государственный педагогический университет

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ К.Д. УШИНСКОГО: ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ, ВОЛИ, СЧАСТЬЯ, ЖИЗНЕННОЙ ЦЕЛИ

S. Bondarenko

The Nizhny Novgorod State Teachers' Training University

PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL VIEWS OF K.D. USHINSKY ON BASIC PHENOMENA OF HUMAN BEING: FREEDOM, WILL, HAPPINESS, LIFE PURPOSE

Аннотация. Статья посвящена христианским философско-антропологическим воззрениям видного педагога и мыслителя XIX в. К.Д. Ушинского на ключевые феномены человеческого бытия: свобода, воля, счастье, цель жизни. Автор, высказывая мысль о том, что свобода ценна не сама по себе, а лишь направленная на благую цель, отводит ключевую роль в формировании свободы личности воспитателю, педагогу. По Ушинскому, дать счастье человеку – значит сделать его внутренне свободным. В этом – главная задача педагогики.

Ключевые слова: философская антропология, христианство, свобода, воля, счастье, цель жизни.

Abstract. The article deals with the Christian, philosophical and anthropological views of a remarkable educator and thinker of the 19th century K.D. Ushinsky who considered the basic phenomena of human being, such as freedom, will, happiness and life purpose. According to the author freedom is valued not by itself, but being directed at a good purpose and educator's role is a key one in molding the freedom of personality.

Key words: philosophical anthropology, Christianity, freedom, will, happiness, life purpose.

Признанный основоположник научной педагогики в России, великий русский педагог и мыслитель XIX века К.Д. Ушинский при обосновании им принципов воспитывающего обучения подчёркивал, что одна из главных целей воспитания состоит в том, чтобы подчинять силы и способности организма «ясному сознанию и свободной воле человека...» [3, 330].

© Бондаренко С.А., 2011.

Признавая важность в деле воспитания семьи, школы и общества, педагог-мыслитель говорил и о врождённом у человека «стремлении души к самостоятельности (или свободе)», которое, в свою очередь, должно сопровождаться развитием воли [3, 450]. В подтверждение своей мысли К.Д. Ушинский рассматривал феномены воли, свободы и их влияние на человеческое бытие (счастье, цель в жизни) как с философских позиций, так и с позиции собственного христианско-православного мировоззрения. Соглашаясь с Кантом в том, что стремление к свободе является врождённым у человека, Ушинский называл это стремление «самою сильною из всех природных склонностей человека» [3, 326].

Говоря о врождённости стремления к свободе, Ушинский высказывал мысль о том, что нельзя упускать из виду, что это врождённое стремление обнаруживается только в опытах самостоятельной деятельности и потом развивается, так или иначе, именно вследствие этих опытов. Если бы человек с детства никогда не знал, что такое стеснение воли, то он никогда не узнал бы и чувства свободы. С другой стороны, если человека с детства принуждать к выполнению чужой воли, то в нём «не разовьётся стремление к свободе...» [3, 330].

Ушинский замечает, что часто слово «свобода» употребляется только как безграничная свобода выбора между мотивами. В таком, нефилософском смысле, констатирует Ушинский, можно говорить о свободе народа, о любви к свободе, об освобождении раба и пр. Когда говорят, что рабу дали свободу, вовсе не подразумевается, что ему дали безграничную свободу выбора между мотивами его поступков или его желаниями, чего никто ему дать не может; но здесь можно сказать только, что ему дали «возможность сообразоваться в своих поступках со своими желаниями». Точно так же, говоря о любви к свободе, принимают слово «свобода» не в его философском смысле, следовательно, человек любит, чтобы его не стесняли в исполнении его желаний и отвращается от всяко-

го постороннего для души насилия. Во всех этих случаях слово «свобода» употребляется для обозначения воли.

Соглашаясь с А. Шопенгауэром в том, что воля есть «радикал личности» [6, 153] и такое же непосредственное её проявление, как и чувство, Ушинский говорил, что чувство и воля – две стороны личности, и потому понятно, что «всякое стеснение моей воли, откуда бы оно ни шло, заставляет меня страдать». Из этого же отношения воли к личности понятно, что её стеснение может идти только из «внешнего для души мира» [3, 328]. По справедливому утверждению Ушинского, волю человека стесняет или воля других людей, или насилие внешней для него природы. И в том, и в другом случае воля человека стесняется внешним для него насилием. Насилие это не перестаёт быть для человека внешним и тогда, когда оно выражается даже в форме его же органических стремлений: голода, жажды и пр. Но, как далее верно замечает Ушинский, независимо от страданий, которые человек испытывает при неудовлетворении своих органических стремлений, он ещё не испытывает от них тяжёлое стеснение своей воли. Так, человек, занятый любимой своей работой, досаждает на чувство голода, жажды, усталости или просто боли, мешающих ему продолжать вольную деятельность. При таком душевном состоянии человек спешит как попало утолить голод или жажду и радуется прекращению страданий не как прекращению неприятного чувства, но только как удалению стеснения своей воли. Таким образом, автор здесь утверждает абсолютно верную мысль, что воля – это прежде всего внутренний императив, доминирующий над внешними стесняющими обстоятельствами.

Он также подчёркивал, что понятие воли не следует смешивать с тем же понятием свободы, которое имеет своё специальное философское и психологическое значение. В связи с этим мыслитель говорил о философском понимании свободы воли как «безграничной свободы выбора между различными мотивами или желаниями, побуждающими человека к тому или другому поступку» [3, 325].

Так, пояснял Ушинский, если человек увлётся в своём поступке какою-нибудь страстью, то мы говорим о нём, что он действовал не свободно, а под влиянием страсти; но не можем сказать, что он действовал невольно, так как в своём действии он руководствовался своим, а не чужим желанием, своею, а не чужою волей. Следовательно, делает вывод Ушинский, в этом случае мы отличаем понятие «своей воли» от понятия «свободы». Это разделение автором свободы и воления представляется нам достаточно оригинальным.

Далее Ушинский констатирует, что чувство стремления к свободе рождается только как отрицание стеснения, «стеснения своей вольной деятельности», в результате которого человек узнаёт, есть или нет в нём стремления к свободе. «Только тогда, когда кто-нибудь стесняет нашу деятельность, испытываем мы тяжелое, страдательное чувство независимо даже от того, выполнилось или нет наше желание». Хотя бы выполняя чужое желание, человек доставил себе какое-нибудь наслаждение, а выполняя собственное, доставил бы себе страдание. Но в самом выполнении своего желания есть уже наслаждение, которое «вознаграждает меня за то страдание, какое я испытываю, выполняя свое и отвергнув чужое желание». И здесь К.Д. Ушинский предупреждал, что необходимо отличать «истинное» стремление к свободе от «ложного». Последнее отличается тем, что в нём руководит человеком не стремление к излюбленной им деятельности, занятию, ради которого он ищет свободы, делающим это наслаждение безвредным для души, оправданным с точки зрения моральных норм, «законным», но к самой свободе «без всякого содержания, к наслаждениям ею...» [3, 451]. Нельзя не признать ценность данных идей К. Ушинского: истинная свобода – это свобода содержательная; содержательное наполнение свободе сообщает деятельностьный аспект.

Из этих заключений К.Д. Ушинского видно, что стремление к бездеятельной, абстрактной свободе есть фальшивое стремление. Всякое дело, выставляя нам препят-

ствия, есть уже стеснение свободы. Быть же абсолютно свободным – значит быть свободным от всякого дела, т. е. попасть в состояние величайшей несвободы, в котором находится человек, не имеющий никакого дела и теснимый изнутри врождённой душе потребностью деятельности. Сбрасывая все стеснения, мы уничтожаем самую возможность чувства свободы. И далее мыслитель констатирует, что если из ряда многочисленных опытов таких наслаждений своею волею образуется сложное чувственное состояние души, «уже увлекающее своею обширностью», то появляется «своеволие как склонность» и «деспотизм как страсть». Если же, наконец, сбросив все стеснения, человек или даже целый народ начинает отыскивать, придумывать, создавать такие «опыты», то страсть может перерасти в тиранство. Тиранином же может быть «и народ и деспот», когда, не видя более стеснений своей воле, они начинают «выискивать» наслаждение в том, чтобы расширять границы своеволия [3, 329].

Итак, здесь автор справедливо развенчивает миф абсолютной свободы, неизбежно переходящей в свою диалектическую противоположность – духовную зависимость, трансформацию своеволия в деспотизм и тиранию. Нельзя не согласиться с автором и в том, что данные закономерности проявляются как на индивидуальном, так и на общественном уровне.

Мыслитель определяет насилие, которое «идет уже не из внешнего для души мира, но из самой души и от которого потому она не может отделаться; это есть само стремление к сознательной деятельности. Это внутреннее насилие составляет сущность души, оживляющей тело именно потому, что она стремится жить, потому, наконец, что она сама жизнь. Самое стремление к свободе находит своё объяснение и оправдание только в этом стремлении. Если же человек, испытав наслаждение удаления стеснений, хочет испытывать это наслаждение и помимо стремления к деятельности, то попадает на фальшивую дорогу, на дорогу упрямства,

вследствие чего в нем может образовываться склонность к своеволию, или произволу, которую следует строго отличать от врожденного стремления к свободе...» [3, 328]. И, говоря о двух «одинаково гибельных крайностях» – безграничном своеволии и безграничном рабстве, он выделяет средний, истинный путь: путь вольной деятельности, «требующей свободы настолько, насколько есть содержание в самой этой деятельности» [3, 330]. И далее мыслитель констатирует, что «все общественные явления выходят из частных психических явлений, и то, что нам удобно рассматривать в обширной сфере общественных явлений, мы можем, хотя и с большим трудом, подметить в собственной своей душе. И там мы найдем, что только та свобода полезна человеку, которая прямо выходит из потребностей излюбленной им деятельности». Ещё раз автор подчёркивает необходимость деятельностного наполнения свободы: если стремление к свободе так существенно для истинной деятельности, то истинная деятельность столь же существенна, считает он, для свободы. Мы чувствуем свободу, только преодолевая стеснения. «Только задушевная деятельность наша, увлекающая нас все вперед и вперед, заставляет нас беспрестанно стеснять свою свободу, преодолевать преграды и чувствовать свободу... Подвергая себя беспрестанным стеснениям из любви к своему делу, человек вырабатывает себе истинную свободу. Вот почему истинная свобода только и бывает у людей и народов деятельных» [3, 479].

Далее автор утверждает ключевую роль воспитателя, педагога в формировании свободы личности и пресечении проявлений своеволия и произвола: «Уяснив значимость правильного развития в человеке стремления к свободе, показав всю необходимость этого стремления для нравственной, т. е. человеческой, жизни, показав те страшные извращения человеческой природы, к которым приводит как подавление этого жизненного стремления, так и его оторванность от всякой деятельности, без него невозможной, мы уже тем самым показали всю неизмери-

мую важность обязанностей воспитателя в этом отношении. Он должен зорко отличать упрямство, каприз и потребность свободной деятельности и бояться более всего, чтобы, подавляя первые, не подавить последнюю, без которой душа человека не может развиться в себе никакого человеческого достоинства: словом, он должен воспитать сильное стремление к свободе и не дать развиться склонности к своеволию и произволу» [3, 332].

В таком контексте, считая стремление к свободе врождённым человеческим свойством, К.Д. Ушинский говорил, что из этого стремления могут вырасти и высочайшие добродетели, и высочайшие пороки. Всё зависит от того, какова цель, к которой стремится человек. Эта мысль Ушинского представляется нам христианской по сути: свобода ценна не сама по себе, а лишь направленная на благую цель. По убеждению К.Д. Ушинского, христианство поставило идеалом такую личность, которая «живет, действует, страдает и умирает в мучениях, не имея целью никаких личных наслаждений, только увлекаемая любовью к человеку и человечеству». Но такая высота христианского идеала «слишком недоступна для громадного большинства», и мыслитель выводит это причиной, почему в христианские учения «вкрался классический принцип эвдемонизма», разумеющий счастье, блаженство высшей целью человеческой жизни. Но, по мнению Ушинского, эти наслаждения «были перенесены из этой жизни в будущую». Далее, предвосхищая неправильное понимание своей мысли, он замечает, что «дурно понял бы христианство тот, кто принял бы главным его двигателем ожидание будущих наслаждений». И приводит в пример жизнь христианских мучеников, чтобы пояснить, что «главным двигателем христианства было вовсе не ожидание будущего блаженства и страх будущих мучений, но любовь к Учителю и любовь к человеку и человечеству».

Автор верно утверждает, что «любить наслаждения и сильно стремиться к ним можно только вследствие опытов наслаждения..., не тот человек более любит наслаждения, кто

мало наслаждался, а напротив, тот, кто наслаждался много. Герои же христианства по большей части так мало наслаждались в жизни, что «нет никакой психической возможности, чтобы у них образовалось сильное стремление к наслаждению: они просто увлекались деятельностью, которой отдались всею душою, отдались потому, что полюбили ее в лице своего великого образа» [3, 341].

Итак, Ушинский увязывает понятия «стремление к свободе», «свобода воли» с религиозным контекстом. Такие воззрения мыслителя тесно перекликаются с христианско-православным вероучением, ибо «слово «религия» означает «связь», связь с высшей жизнью, с Богом. «Человек, желая свою жизнь возвышать, улучшать, связывает свою жизнь с тем, что лучше ее, крепче ее... А лучше человеческой жизни – Божественная жизнь». Но тогда человек «уже не свободен» – он «передает» свою жизнь в «более надёжные руки» – на «попечение» Богу. Но как, в таком случае, с точки зрения православно-христианского вероучения объясняется «свобода воли»? [1, 329].

Согласно православному учению, под свободой воли подразумевается свобода человека «от греха». Ибо величайший христианский догмат о Христе как Спасителе строится на утверждении, что «настоящее наше состояние – это состояние глубокой поврежденности, причем такой поврежденности, что в личном плане человек сам не может исцелить его». Православие учит о человеке как о «соратнике Бога в своем спасении». Христианство утверждает: эта земная жизнь является только началом, условием и «средством подготовки к вечности». Оно говорит, что необходимо сделать, каким надо быть, «чтобы вступить туда». Приоритет внутренней духовной свободы, понимаемой в христианском контексте, над внешне-юридической позволяет нам мыслить Ушинского в контексте русской философской христианской традиции. Такая характеристика понимания свободы воли может рассматриваться как «безмерная свобода во Христе» [2, 219].

Л.Е. Шапошников объясняет, что в таком контексте понятно, что смирение не проти-

воречит исконно славянскому свободолюбию, но свобода при этом понимается не как своеволие, не как индивидуальное самоутверждение, а как «сознательное следование высшему идеалу, опирающемуся на православное понимание смысла человеческой жизни» [5, 515].

Основываясь на философских и антропологических умозаключениях К.Д. Ушинского, положениях христианско-православного вероучения, мы делаем следующий вывод. Не обладая абсолютной свободой, человек имеет возможность выбора: свободы воли как воздействия извне (внешнее насилие); и свободы воли в Боге – внутреннее стеснение воли. Выбирая второе добровольно, из любви к «идее» свободы в Боге, человек сам беспрестанно добровольно стесняет свою свободу и беспрестанно преодолевает эти стеснения, наложенные на него этим же выбором. Таким образом, он производит постоянные опыты «наслаждения свободой», когда «опрокидывает» те или другие теснящие его препятствия, и опыты отказа от этих наслаждений. В этих бесчисленных опытах, согласно К.Д. Ушинскому, развиваются и крепнут воля, стремление к свободе, умение пользоваться ею и необходимая для этого сила характера. И далее он объясняет: «Вот почему истинная свобода развивается именно у народов предприимчивых и деятельных, которые ищут труда со страстью, которые как бы ищут опасностей, трудностей, лишений, препятствий, чтобы преодолеть их, но ищут не для душевного волнения, но увлекаемые или самою природою, или какою-нибудь идеею... Свобода есть «законная дочь вольного, упорного, неутомимого труда, а вольный труд широко развивается только под покровом свободы...» [3, 331].

Желание человека удовлетворять все свои стремления Ушинский считает подлинным счастьем. Стремление к счастью он считает врожденным, но это уже никак не стремление к наслаждениям, ибо человек «по врожденному стремлению к счастью может стремиться к удовлетворению таких стремлений, удовлетворение которых вовсе не достав-

ляет ему наслаждений» [3, 348]. «Сердцевинной человеческого достоинства и счастья» автор определяет не удовлетворение желаний, а осознанную жизненную цель. Говоря о «стремлении души к самостоятельности (или свободе)», Ушинский констатирует: «Только та деятельность дает счастье душе, сохраняя ее достоинство, которая выходит из нее самой, следовательно, деятельность излюбленная, деятельность свободная; а потому, сколько необходимо воспитывать в душе стремление к деятельности, столь же необходимо воспитывать в ней и стремление к самостоятельности или свободе: одно развитие без другого... не может подвигаться вперед» [3, 450].

Ушинский, подчёркивая творческую сторону всякого труда, подходит к проблеме труда с религиозно-нравственной стороны, определяя его как «свободную и согласную с христианской нравственностью деятельность человека»: «Труд, как мы его понимаем, есть такая свободная и согласная с христианской нравственностью деятельность человека, на которую он решается по безусловной необходимости ее для достижения той или другой истинно человеческой цели в жизни» [4, 11].

Ушинский утверждал, что главная цель воспитания заключается в счастье воспитанника, и это – «основная мысль христианского воспитания», так как христианство ставит индивидуальную душу человека «выше всего мира». Но эта мысль может сделаться руководящей мыслью только в том случае, если воспитатель «не смешивает счастья с наслаждением и в счастье видит свободную, бесконечную и прогрессивную деятельность, соответствующую истинным потребностям души человеческой, а в наслаждениях – только побочные явления, которые могут сопровождать эту деятельность, но могут и не сопровождать ее» [3, 457].

Ушинский радикально отвергает теории, ставящие в центр человеческого бытия наслаждение и в этом контексте рассматривающие труд, деятельность человека. Такова, в частности, теория Канта: «Почему труд есть

наилучший способ наслаждения жизнью? Потому, что это занятие тягостное (неприятное само по себе и приятное только по своим последствиям)... Чувствовать жизнь есть не что иное, как чувствовать себя принужденным выходить из настоящего состояния... Природа вложила в человека страдание затем, чтобы заставить действовать». Ушинский считает: «Научить человека искать себе средства для наслаждений (эвдемонизм, эпикуреизм) значит обманывать человека и заставлять его накачивать Данаидову бочку» [3]. Но, по его убеждению, неверна и иная крайность: «Научить человека пренебрегать наслаждениями и страданиями и искать выше всего свободы (стоицизм) значит тоже обманывать человека и гнать его в безбрежную пустыню» [3]. По его убеждению, должна быть найдена золотая середина, преодолевающая эти антиномии – надо «дать человеку деятельность, которая бы наполнила его душу и могла бы наполнять ее вечно» [3].

Таким образом, Ушинский разделяет кантовское утверждение, что человек не может быть средством, он – высшая цель, всё остальное в этом мире (и государство, и народ, и человечество) «существуют только для человека» [3, 498].

Дать человеку труд свободный, наполняющий душу, и дать средства к выполнению этого труда, – значит дать счастье человеку, сделать его внутренне свободным. В этом мы, вслед за К.Д. Ушинским, видим главную задачу педагогики.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Непознанный мир веры. Сретенский монастырь, 2010. 329 с.
2. Париков О.В. Русская идея: от Древней Руси к Новому времени: монография / под научн. ред. докт. филос. наук, профессора Л.Е. Шапошников. Нижний Новгород: Нижегородская правовая академия, 2005. 219 с.
3. Ушинский К.Д. Педагогические сочинения: В 6 т. Т. 6 /сост. С.Ф. Егоров. М.: Педагогика, 1999. 330 с.
4. Ушинский К.Д. Собрание сочинений. Том 2. Редакционная коллегия: А.М. Еголин, Е.Н. Медын-

- ский, В.Я. Струминский. Москва – Ленинград: Издательство Академии педагогических наук РСФСР, 1948. 11 с.
5. Шапошников Л.Е. Православное понимание святости // Православная духовность в прошлом и настоящем: XII Рождественские православно-философские чтения. Н.Новгород: Ниж. гуманитарный центр, 2003. 515 с.
6. Шопенгауэр А. Избранные произведения. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. 544 с.

УДК 1(091)

Гурьевская Л.А.

*Санкт-Петербургский гуманитарный университета профсоюзов
(Мурманский филиал)*

ОБРАЗ ФИЛОСОФА ШОТЛАНДСКОЙ ШКОЛЫ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

L. Gouriievskaya

Murmansk Branch Saint-Petersburg University of Humanities and Social Sciences

SCOTTISH SCHOOL PHILOSOPHER'S IMAGE IN SOCIAL AND CULTURAL CONTEXT OF ENLIGHTENMENT

Аннотация. В статье рассматривается жизнеописание Томаса Рида – основоположника шотландской школы эпохи Просвещения. Объектом биографического исследования становится личность в социокультурном контексте и периодизация творчества Рида, в котором центральное место занимает проблема здравого смысла. В такой опоре на здравый смысл – несомненная ценность философствования шотландской школы. В философско-биографическом измерении специфика творчества Рида выразила себя также в том, что он посвятил себя защите философии «здравого смысла» от скептицизма Юма и имматериализма Беркли.

Ключевые слова: Томас Рид, философская биография, шотландская школа.

Abstract. The article deals with Thomas Reid's biography – the Scottish school founder of Enlightenment. The object of biographical study is personality and periodization of Reid's art, in which the problem of common sense takes the central place. In such a reliance on common sense is the undoubted value of the Scottish school of philosophizing. In philosophical and biographical dimension Reid's specificity of creativity also expressed itself in the fact that he devoted himself to the protection of common sense philosophy of Hume's skepticism and Berkeley's immaterialism.

Key words: Thomas Reid, philosophical biography, Scottish school.

Вся атмосфера шотландского Просвещения способствовала формированию философии «здравого смысла», связанной с именем Рида. О Риде и его философии написано немало книг и статей зарубежными авторами [9; 13; 14; 15; 16; 20; 22]. В настоящее время довольно небольшое количество отечественных историко-философских исследований посвящено шотландской школе. Наиболее значительные из них принадлежат таким авторам, как М.А. Абрамов, В.В. Васильев, А.Ф. Грязнов, В.Н. Кузнецов, М.И. Микешин, Ю.Е. Милютин, И. Шпилевская [1; 2; 3; 4; 5; 6; 8]. Вместе с тем, в отечественной литературе практически отсутствуют исследования,

в которых была прослежена биография мыслителя. Цель обращения к фактам биографии Рида состоит в восстановлении всех событий в жизни философа с тем чтобы раскрыть основные этапы его развития и попытаться дать реконструкцию личностного своеобразия самого мыслителя. Поэтому основной задачей можно назвать изложение жизненного пути шотландского философа. При этом биографический анализ позволяет глубже понять и саму философию шотландской школы в социокультурном контексте породившей эпохи. Здесь важно, на наш взгляд, указать на особенности Просвещения в Шотландии.

Кульминацией в национальной просветительской истории был удивительный экономический прогресс второй половины восемнадцатого века. Господствовала пресвитерианская церковь, которую ценили, прежде всего, за то, что она была не английской. По всей стране для неимущих слоев населения действовала программа «школа в каждом приходе». Литературу также можно рассматривать как одно из проявлений того, что называется «духом времени» [21, 2]. Характерной чертой «эпохи улучшения» являются университеты. Тенденция проследить связь основополагающих принципов философии с повседневной жизнью, со здравым смыслом приводила учёных-экспериментаторов к пониманию философских проблем в своей области знания и признанию университетских коллег-философов единомышленниками. Шотландские профессора дополнительно к традиционным лекциям организовывали дискуссии (catechizing), излагая материал в форме вопросов и ответов. Успешных преподавателей отличали любознательность, энтузиазм, тщательная подготовка к лекциям, интерес к студентам вне аудитории, истинная ценность проверялась отношением индивида к обществу, потребностью признать свои связи с социальной средой. В университетах сформировались крепкие традиции. Шотландцам случилось жить в быстро меняющемся обществе, нет ничего удивительного в том, что они были так известны в движении Просвещения и

внесли особый вклад в развитие понятной и последовательной философии [17, 261]. Высокий уровень науки в стране был связан с распространением научных сообществ. Следует упомянуть, что спокойная, стабильная политическая ситуация, религиозный мир способствовали распространению Просвещения по всей стране.

Таким образом, Просвещение как передовое, новаторское явление определялось национально-историческими особенностями страны. Та или иная эпоха неизбежно формирует в сознании современников наиболее вероятные константы человеческого облика и жизненного пути. Образ философа, создающийся в общественном сознании, играет немаловажную роль в самом историко-философском процессе. Это определённый аспект феноменологии самой философии, что убедительно доказывает творческая биография основателя шотландской школы, которая возникла и получила распространение в 60–80-х гг. XVIII столетия в шотландских университетах и сыграла неоспоримо важную роль в духовной атмосфере просветительской Шотландии.

Томас Рид (1710–1796) родился 26 апреля 1710 г. на севере Шотландии в Стрэчане (Strachan), в 20 милях от Абердина графства Кинкардиншир (Kincardineshire). Отец, Льюис Рид, работал сельским приходским священником в течение пятидесяти лет. Мать Маргарет была одним из двадцати девяти детей семейства Грегори, в котором самым замечательным ребёнком оказался Дэвид, впоследствии изобретатель зеркального телескопа, профессор астрономии в Оксфорде и близкий друг сэра Исаака Ньютона. Два младших брата, профессора математики, были первыми популяризаторами учения Ньютона в северных шотландских университетах.

Сведения о ранних годах жизни Рида достаточно скупы. Известно лишь, что начальное образование он получил в церковно-приходской школе Кинкардина по месту службы отца. В возрасте двенадцати-тринадцати лет Рид поступил в Маришальский (Marischal) колледж Абердинского университета, сти-

пендию во время учёбы не получал. Изучал классические науки, математику, теологию. Для Рида студенческие годы были годами философских исканий. Убеждение в непоколебимости позиции здравого смысла в философии могло возникнуть у Рида под влиянием трёхгодичного курса Дж. Торнбола (1656–1748), отвергавшего теории, «шокировавшие здравый смысл» [2, 229].

По окончании колледжа в 1726 г. Рид работал десять лет в должности библиотекаря университета, что помогло удовлетворить любознательность трудолюбивого юноши к учению. В этот период он сблизился с Дж. Стюартом (отцом своего биографа), будущим профессором математики, которому обязан, по собственному признанию, любовью к математическим наукам. В 1736 г. Рид в сопровождении Стюарта посещает научные центры Лондона, Оксфорда и Кембриджа в Англии. Пользуясь протекцией своего знаменитого дяди Д. Грегори, молодой человек знакомится с самыми крупными английскими учёными того времени. Этот эпизод имеет прямое отношение к основной проблематике его философского творчества. Предметом особого внимания Рида стали натурфилософия и математика, основанная на принципах, разработанных Ньютоном.

В 1731 г. Рид изучил богословие и получил разрешение проповедовать. В 1737 г. – по представлению колледжа был избран приходским священником пресвитерианской церкви в близлежащей деревне Нью Мэчар (New Machar) около Абердина (1737–1751). Сначала прихожане относились к Риду очень враждебно, но постепенно благосклонность пастора преодолела их предубеждения, хотя до конца они не были удовлетворены его проповедями, которые расценивали как недостаточно творческие: «Мы боролись против д-ра Рида, когда он приехал, и поборолись бы за него, когда он уехал» [12, 250]. По возвращению из Лондона летом 1740 г. в личной жизни Рида произошло важное событие: он женился на своей кузине Элизабет Рид (1724–1792), с которой прожил до самой её смерти.

В 1752 г. Рид становится регентом в Кингз-колледже Абердинского университета. По вековым шотландским традициям, получение звания профессора философии предполагало сохранение пасторского звания. Академическая деятельность Рида продлилась двенадцать лет и завершилась в 1764 г. По воспоминаниям Стюарта, в его ораторском искусстве и режиме обучения не было ничего привлекательного. Его манера чтения не была рассчитана усилить впечатление от созданных произведений. Благодаря простоте и понятности стиля, уравновешенности и авторитета в классе, «его слушали беспристрастно с самым безмолвным и почтительным вниманием» [15, XI].

В 1758 г. Рид вступил в «Клуб мудрых» (Wise Club), где читал лекции по математике и физике. Интеллектуальный потенциал Абердинского философского общества (Aberdeen Philosophical Society, 1758–1773) на северо-востоке страны представляли А. Джерард, физик Д. Скин, Дж. Кэмпбелл, Дж. Битти, Дж. Освальд, которых объединял интерес к экспериментальной науке и методологии, проблемам образования и социальной реформы, в особенности – к философии. *Все результаты научных наблюдений и опытов можно вывести посредством индуктивного метода* [11, 200]. Именно это положение послужило девизом для последующих работ Рида, впервые обнародованных философом в Абердинском обществе. Это был чрезвычайно важный для Рида период знакомства и общения с определённым кругом философов, позднее известных как «шотландская школа».

Уже немало написано о том, какую роль в дальнейшем сыграло творчество Юма в философской биографии Рида. Между тем Рид был старше Юма на один год и довольно поздно включился в философский процесс. В широком спектре научных направлений деятельности Рида значительное место занимала критика скептической философии Юма. В письме Юму 18 марта 1763 г. он сообщает: «... Если Вы не пишете больше об этике, политике или метафизике, боюсь, что мы

потеряем предмет разговора» [10, 155-156]. В ответ на «Трактат о человеческой природе» Юма Рид через двадцать пять лет, в 1764 г. опубликовал «Исследование о человеческом разуме на принципах здравого смысла» (*An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*). Этот в своём роде знаковый труд стал обоснованием основного лейтмотива всех философских построений Рида – темы здравого смысла, определившей в дальнейшем «голос» ридовской философии. Согласно Риду, исключительно здравый смысл спасает нас от скептицизма: «если бы не здравый смысл и принципы воспитания, вероятно, мы бы закончили абсолютным скептицизмом» [7, 98]. Философ остаётся со здравым смыслом, «ибо, на самом деле, Здравый Смысл не содержит в себе ничего философского и не нуждается в помощи философии» [7, 101]. Но с другой стороны, философия имеет своим корнем «принципы Здравого Смысла, вырастает из них и питается ими» [7, 101].

Любая попытка осмысления философии «здравого смысла» Рида не может пройти мимо его теории непосредственного восприятия, которой отведено центральное место. Именно здесь артикулирована специфика здравого смысла, выявлены предпосылки скептицизма и предпринята попытка его опровержения. Концепция восприятия построена на абсолютизации факта относительной непосредственности человеческого познания. Восприятие – это представление объекта и вера в его реальное существование, сопровождаемое, а точнее – предваряемое, некоторым ощущением. Рид видит отличие в том, что у восприятия всегда есть объект, а у ощущения никакого объекта нет. В плане его научных интересов в это время было характерно усиление интереса к вопросам физиологии растений и различения впечатлений и идей, образования детей и роста рождаемости (и отсюда – рабочей силы) через надлежащее законодательство. 14 июля 1761 г. Рид прочитал статью о прохождении Венеры 6 июня того же года. Такое событие вызвало сильный международный резонанс,

так как астрономы могли определить абсолютные размеры Солнечной системы.

Пресвитерианский священнослужитель стал относительно известен в философской среде. Поддавшись на уговоры «охотников за головами» (*head-hunters*) из университета Глазго, Рид переехал на северо-запад и, в конце концов, в качестве преемника А. Смита принял престижную должность профессора моральной философии на университетской кафедре (1764–1780). В свободное от церковной службы время Рид продолжал совершенствоваться в философии, акцентируя внимание на гносеологии, логике и психологии восприятия, моральной философии, а также философских вопросах математики. Обратим внимание на даты. В 1748 г. выходит «Эссе о количестве», в котором Рид критикует идеи популярного в Шотландии философа Хатчесона относительно возможности интерпретации морали в алгебраических терминах.

Семидесятые годы были наиболее плодотворным периодом творческой биографии Рида. В 1785 г. были изданы «Опыты об интеллектуальных способностях человека» (*Essays on Intellectual Powers of Man*). Все первые принципы (истины) «здравого смысла» Рид подразделяет на два вида: контингентные (случайные, или фактуальные) и необходимые (вечные). Например: «Существует все, что я сознаю. Но если меня попросят доказать, что сознание не способно обмануть, то я не смогу дать такого доказательства». Любимым примером первых принципов контингентных истин для Рида является закон всемирного тяготения [19, 456], главный закон природы. Первые принципы необходимых истин Рид делит на следующие классы: грамматика, логические и математические аксиомы, аксиомы вкуса, морали, метафизики, необходимость объекта наших чувств и мыслей, принцип причинности, намерение. Вместе с тем первым принципам необходимых истин философ уделил мало внимания, по сравнению с контингентными истинами, проявив относительно слабый интерес к проблеме необходимого характера знания.

Люди озабочены контингентными истинами более, чем необходимыми, и поэтому философ начинает с них [9, 97]. Понятно, что термин «первые принципы» заменяет термин «принципы здравого смысла» [19, 452].

В это же время Рид написал ещё одну работу (1788 г.), чрезвычайно важную для понимания морально-этической тематики – «Опыты о деятельных способностях человека» (*Essays on the Active Powers of Man*). Рид предстаёт в ней моральным философом, этическая позиция которого – практическая мораль. Обсуждая моральное знание, Рид призывает признать наличие основных принципов морали. «Первые моральные принципы есть безотлагательные веления моральной способности» [18, 242] и представляются «доказательством не меньшим, чем аксиомы математики» [18, 399]. Он выделяет волевые («дейательные») способности человека и, оценивая знание с точки зрения правил морали, систематически разработал концепцию морального чувства (*moral sense*). Именно моральное чувство регулирует все деятельные способности человека, моральное чувство, «общее для всех видов, во всех разновидностях обучения и образования» [18, 253]. Благодаря разуму мы думаем. Обращение к опыту здравого смысла доказывает неизбежность нравственных принципов. «Мы должны предпочитать большее добро, хотя и с трудом достижимое, меньшему добру, а меньшее зло – большему» [18, 371]. Ввиду аналогии с самоочевидными моральными суждениями «тот, кто будет судить о первых моральных принципах, должен посоветоваться со своей совестью или моральной способностью, когда он спокойный и хладнокровный, беспристрастный к увлечению, любви или моде» [18, 242].

В 1781 г. учёный отошёл от активной работы в университете в качестве лектора и педагога, чтобы закончить созданную им цельную философскую систему. Переписка Рида с Дж. Грегори и особенно с учеником и биографом Д. Стюартом свидетельствует, что Рид не выдвигает много оригинальных философских суждений, а позиция его

склонна к реакционности. Об этом он сам пишет Грегори в августе 1790 г.: «Я думаю, вряд ли есть что-нибудь, что можно назвать *моим* в философии разума, которой не легче от выявления этого предубеждения» [13, 211]. В письме Стюарту в 1791 г. Рид уточняет понятие и статус философии: «Операции ума в искусстве и науках в разных эпизодах человеческой жизни есть феномен, из которого знание разума, которое производит эти операции, должно быть получено» [13, 212]. Столь же показательной для всей биографии Рида является решение им проблемы религиозности. По Риду, скептицизм разрушил не только научное знание, но также религиозную веру и принципы здравого смысла, регулирующие повседневную жизнь. Юмовский скептицизм вызвал «мрачный юмор» (*gloomy humour*), потому привёл либо к эпикурейскому атеизму, либо к представлениям о Боге как вредоносном создателе вместо добродетельного Божества.

Под влиянием своих учёных-родственников Рид через всю жизнь пронёс устойчивый интерес и уважение к современным ему естественным наукам. Именно представители естествознания первыми сочувственно отреагировали на философские толкования Рида в отношении разума (*mind*). Внешняя жизнь Рида бедна яркими событиями, а политическая позиция отличалась консерватизмом, приверженностью к старым традициям. Сочинения мыслителя мало говорят нам о нём как о человеке. Вместе с тем, современники считали Рида глубоко нравственным человеком, который, главным образом, совершал поиск истины и полностью контролировал свои страсти и эмоции, а также был тёплым и заботливым другом для многих и глубоко преданным мужем и отцом пятерых детей.

Личность шотландского мыслителя наложила свой отпечаток на всё, что он создал как философ. Вот почему, говоря о творчестве Рида, следует задержать внимание на характеристике личности Рида. Это тем более оправданно, что большинство зарубежных исследователей справедливо отмечают важность личностных характеристик фило-

софа для лучшего понимания его идейного наследия. П. Вуд призывает изучать труды Рида, чтобы «почувствовать разнообразие исследований Рида в таких областях, как математика, естественные науки, так же как моральная философия таким образом, что мы можем смоделировать более глубокий и более свободный образ его жизни и карьеры» [22, 35-36]. Б. Броди констатирует, что «жизнь Рида была гораздо менее интересной, чем у многих философов XVIII в., и сам он был менее интересным человеком, чем большинство этих философов. Тем не менее все это было полностью компенсировано глубиной его философских воззрений» [18]. Х. Патнэм также говорит об «экстраординарной глубине и способности к анализу» мыслителя [14, VI].

Итак, Рид неизменно ориентирован на здравый смысл – ключевое слово приобретает статус философской концепции, применяемой в решении сложных гносеологических задач. В силу всех национальных особенностей шотландской школы главные суждения Рид называет принципами здравого смысла и представляет их первоначальными и необходимыми. Во-первых, философия «здравого смысла» критиковала и моральный, и гносеологический скептицизм с позиции обыденного сознания. Во-вторых, она принимает в качестве отправной точки самоочевидные принципы здравого смысла. «Простые очевидности» регламентируют все виды духовно-практической деятельности, принимаются без всяких доказательств и «руководят нами в обыденной жизни там, где рассудок оставляет нас в потемках» [7, 161]. Совокупность всех этих принципов обозначает то, что обычно называют здравомыслящим взглядом на мир, здравым смыслом, здравым человеческим рассудком, и в качестве такового должен служить руководящей нитью всего философского познания. К традиционным понятиям здравого смысла добавляется новое значение – врождённые априорные принципы здравого смысла или убеждения [16; 20]. Понятие «здравый смысл» Рид интерпретирует, во-первых, как

особую интуитивную способность ума, и, во-вторых, как совокупность общепринятых истин человеческого рассудка, «которые мы вынуждены принимать в повседневности жизни, не будучи способны дать им обоснование» [7, 118].

В XVIII в. были подытожены ценные достижения всего предшествующего развития лингвистической мысли. Решение наиважнейшей проблемы языка в обществе было вызвано необходимостью для образованных шотландцев хорошо писать и говорить по-английски. Рид – один из зачинателей философии языка, «выразительного образа и олицетворения человеческих мыслей», и признаёт его важность в качестве доказательства универсальности определённых убеждений. «Есть общие правила синтаксиса, общие для всех языков. Единообразие в структуре языка демонстрирует определённую степень единообразия» понятий [19, 29].

Из анализа философской биографии мыслителя следует, что выявление биографических факторов, способствующих личностному росту, воссоздаёт атмосферу реальной жизни Рида, является источником знаний об этапах пройденного им жизненного и творческого пути. Такое единство философии и жизни заставляет нас рассматривать философию как личное дело мыслителя, часть его жизни, а жизнь – как реализацию его философии. Изучение историко-философских изысканий Рида позволяет рассматривать роль шотландской школы на широком национально-культурном фоне в формировании философских направлений, которые пытаются «расширить» новоевропейское понимание человека. В философии Рида постоянно присутствует тенденция к осмыслению фундаментальных особенностей философского и научного знания Нового времени, и эта особенность выражена в его работах более полно, чем у многих других британских философов XVIII столетия [3, 72]. Следует подчеркнуть, что основатель философии «здравого смысла» мыслит как профессор во взаимосвязи со своей преподавательской деятельностью. В центре внимания Рида оказывается вопрос об осу-

ществлении личностного синтеза различных форм духовной деятельности (философии, науки, этики, эстетики, религии), отвечающего степени объективной развитости общества и культуры Шотландии в эпоху Просвещения.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Абрамов М.А. Шотландская философия здравого смысла // Новая филос. энцикл. Т. 4. М.: Мысль, 2001. С. 393.
 2. Васильев В.В. История философской психологии. Западная Европа–XVIII век. 2-е изд., перераб. Калининград, 2005. 558 с.
 3. Грязнов А.Ф. Философия Шотландской школы. М.: МГУ, 1979. 127 с.
 4. Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986. 398 с.
 5. Микешин М.И. Социальная философия шотландского Просвещения: дис... д-ра филос. наук. СПб.: РГБ, 2006. 308 с.
 6. Милютин Ю.Е. Философия «здравого смысла» в контексте культуры английского Просвещения: дис... д-ра филос. наук. М.: РГБ, 2003. 224 с.
 7. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / пер. с англ., предисл., примеч. Ю.Е. Милютина. СПб.: Лаб. метафиз. исслед. филос. фак. СПбГУ: Алетейя, 2000. 352 с.
 8. Шпилевская И.В. Спор о скептицизме: Д. Юм и философы шотландской «Школы здравого смысла» // Вопр. Философии, 2001. № 4. С. 129-145.
 9. Annis Rodney. Is Thomas Reid's common sense philosophy compatible with religious belief? Ph.D. dis. Exeter: Exeter univ. press, 1986. 299 p.
 10. Burton John. Life and correspondence of David Hume; ed. by Lewis W. Beck. V. II. Edinburgh: William Fair, 1983. 534 p.
 11. Chitnis Anand. The Scottish Enlightenment: a social history (1660–1843). L.: Croom Helm, 1976. 279 p.
 12. Collected works of Dugald Stewart, the: in 11 vs. / ed. by Sir William Hamilton. V. 10. Edinburgh: T. Constable, 1854–1860; reprinted: a new intr. by Knud Haakonssen. Bristol: Thoemmes Press, 1994. 338 p.
 13. Correspondence of Thomas Reid, the / ed. by Paul Wood. Edinburgh: Edinburgh univ. press, 2002. 356 p.
 14. Daniels Norman. Thomas Reid's Inquiry: the geometry of visibles and the case for realism. N. Y.: Burt Franklin, 1974. 147 p.
 15. Duggan Timothy. Introduction // Reid Thomas. An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense. Chicago; L.: Chicago univ. press, 1970. P. IX–LI.
 16. Michael Fred. Reid and Occam's razor // Reid Studies. Autumn 2001. V. 5. № 1. P. 13–16.
 17. Porter Roy. Enlightenment: Britain and the creation of the modern world. L.: Pion Press, 2000. 728 p.
 18. Reid Thomas. Essays on the Active Powers of Man / intr., ed. by Baruch Brody. Cambridge: M.I.T. Press, 1969. 493 p.; reprint: Cambridge; Cambridge univ. press, 2011. 508 p.
 19. Reid Thomas. Essays on the Intellectual Powers of Man / intr., ed. by A.D. Woozley. L.: Macmillan, 1941. 456 p.
 20. Smith John-Christian. Companion to the works of philosopher Thomas Reid, 1710-1796. Lewiston; N. Y.: Edwin Mellen Press, 2000. 230 p.
 21. Stephen Leslie. English literature and society in the eighteenth century. L., 1994. 224 p.; 2010. 212 p.
 22. Wood Paul. Who is Thomas Reid? // Reid Studies. – Autumn 2001. V. 5. № 1. P. 35–52.
-

УДК 1 (091)

Дьяченко О.Н.

Курский государственный университет

**ЭКЗЕГЕЗА В КОНТЕКСТЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ:
А. АВГУСТИН**

O. Dyachenko

Kursk State University

EXEGESIS IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL PHILOSOPHY: AUGUSTINE

Аннотация. В статье анализируется значение экзегетической практики истолкования доктринальных текстов, которые у Аврелия Августина становятся своеобразной формой осмысления человеческого бытия. Стремление к интерпретации слова с течением времени становится основным ориентиром в мыслительной культуре средневековой эпохи. Истолкование Откровения приводит христианского философа к осмыслению свойств разума и человеческого духа, с помощью которых, по мысли Аврелия, реализуется познавательная активность.

Ключевые слова: Августин, средневековье, экзегеза, разум, слово, Священное Писание.

Abstract. The article is concerned with the significance of exegetic practice in understanding doctrinal texts which Aurelia Augustine turned into an original form of person's life comprehension. Later the aspiration to interpreting the word becomes the fundamental guideline in medieval cogitative culture. The interpretation of Revelation leads Augustine to understanding the properties of human mind and spirit. According to the philosopher, it is through them that cognitive activity is realized.

Key words: Augustine, the Middle Ages, exegesis, mind, word, Scripture.

Философская мысль средневековья эксплицируется в теоцентрические смыслообразующие тексты, вокруг которых создаются всевозможные концепции, образующие так называемый «библейский корпус». Изучающий Библию неизбежно сталкивался с проблемами экзегетического порядка. Как постичь язык Откровения, где были его образы, а где их буквальный смысл, если библейские события, как свидетельствует Августин, – как «...правильно поставленное образование одного человека», так и «образование рода человеческого...», которое «совершалось в известные периоды времени, как бы по возрастам, возводя его от временного и видимого к пониманию вечного и невидимого» [3, 471], то есть, по сути, не что иное, как «неторопливая божественная педагогика..., одна большая притча, которая для большинства есть также и история» [8, 52-53]?

Действительно, следует согласиться с Аврелием в том, что библейское повествование всегда нуждается в истолковании. Постигающий слово Откровения просто обязан обратиться к герменевтическому анализу текста. Экзегетическая практика открывает для познающего ума единственно возможный путь преодоления изначально заданного парадокса, выраженного в изречении Христа: «... Слово Мое не вмещается в вас» (Ин. 8: 37). Если учесть, что в Священном Писании присутствует сам Логос, беспредельный по существу Бог, то, очевидно, и смысл библейских текстов, понимаемых духовно, должен быть также беспредельным и не может быть исчерпан только лишь буквальным или историческим толкованием, что находит выражение в аллегорической практике, которая была ориентирована на выявление их скрытого смысла текста. Отсюда логически вытекает идея о том, что, чем более таинствен-

ным в своей буквальности оказывался текст, тем более свободен дух в его разгадывании и истолковании, основанном на «обновлении духа, а не по ветхой букве» (Рим. 7: 6).

Данные основания помогают понять, почему экзегетическая практика становится доминирующей в средневековой мыслительной культуре: потому, что стремление к всевозможного рода истолкованиям приобретает в ней характер отношения к действительности. На эту параллель указывает, в частности, Аверинцев С.С., утверждая, что «в конце античного периода «аллегорическими», «ино-сказательными» становятся не только литературные тексты, но и жизненные реалии социального, этического, политического планов» [1, 138].

Как отмечает Даньелу в работе «От теней к реальности. Исследование библейской типологии отцов Церкви», экзегетическая практика в раннехристианский период «конституировалась главным образом типологией», которая основывалась на сопоставлении канонических книг – Ветхого и Нового Завета как образа и прообраза, пророчества и осуществления. Принципы интерпретации текста опирались на историческую преемственность Откровения, под влиянием которого последовательно открывающиеся в истории события, первоначально не имеющие самостоятельного значения, затем «воспринимались как события поистине значительные» [9, 41]. Подобная же концепция анализа текста была «для классической древности чужеродна...» [4, 67], «она разрушала ее вплоть до структуры языка, по крайней мере, литературного, – этот язык с его продуманными и тонко дифференцирующими союзами, с многочисленными инструментами синтаксического упорядочивания, с тщательно разработанной системой определений времени стал совершенно излишним, когда отпал вопрос о земных связях вещей – пространственных, временных, причинно-следственных, когда единственно значительной стала вертикальная взаимосвязь, восходящая от всякого события к небу, где все линии совпадают в Боге» [4, 67].

Размышление Августина о библейских образах всегда неразрывно связано с оценкой роли главных средств познания, с помощью которых возможно постижение сущего: разума и человеческого духа, в которых, по мнению мыслителя, сосредоточена познавательная активность человека. Аврелий утверждает их различие, опираясь на слова апостола Павла: «...Когда я молюсь на незнакомом языке, то, хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода» (1 Кор. 14.14).

Рассуждая о сфере человеческого сознания, христианский философ, прежде всего, старается осмыслить свойства самого разума. Он определяет именно те, которые присущие человеческому уму-разуму изначально. Каковы же эти признаки? Августин приходит к выводу о том, что если разум может быть созерцающим, то в равной степени он может быть и умопостигающим, следовательно, он «разумен сам по себе». Таким образом, понятия «разумный» и «умопостигаемый» у Августина тождественны: «А употребляем ли мы слово разумный, или умопостигаемый, мы обозначаем одно и то же. Ум созерцается не иначе, как умом. Отсюда, так как ум может быть созерцаем, то он и умопостигаем, а так как, согласно с вышеуказанным различием, он созерцаем, то и разумен» [6, 637], – пишет он.

Познавательной функцией у Августина обладает также дух человека, поскольку в нём запечатлеваются все «телесные подобию». Он пишет о том, что это свойство человека многогранно и многосмысленно. «...Мне не встречалось ни разу, – отмечает Аврелий, – чтобы разум назывался таким же многообразным образом, как дух» [6]. Мыслитель стремится прояснить вопросы: разумен ли дух? И как возможны взаимоотношения разума и духа в познании? Он рассматривает три рода зрения – телесный, духовный и разумный. Августин говорит: «...Когда мы читаем: “Возлюби ближнего твоего, как самого себя”, то телесно видим буквы, духовно мыслим ближнего, а разумом созерцаем самую любовь. Но могут быть духовно мыслимы и отсутствующие буквы, мо-

жет быть телесно видим и присутствующий ближний; любовь же по своей субстанции не может быть ни видима телесными глазами, ни представляема духом в подобном телу образе, а может быть познаваема и воспринимается только умом. Телесное зрение не управляет ни одним из этих родов, но получаемое с его помощью ощущение передается духовному роду, как управляющему» [6, 637]. И далее Августин разъясняет: «...Когда мы видим что-нибудь глазами, то образ видимого тотчас же отпечатлевается в духе, но распознается нами как такой только тогда, когда, отняв глаза от видимого глазами предмета, мы находим в духе образ виденного. И если это – дух неразумный, как дух скотов, то образ видимого так и остается в духе. А если – разумная душа, то он передается разуму, который управляет и духом; так что то, что видели глаза и передали духу, чтобы в нем составилась образ виденного, представляет собою знак той или иной вещи, тотчас ли его значение понимается, или же только отыскивается, ибо оно может быть понято и найдено только умом» [6, 637]. В связи с этим и слово у Августина всегда есть некое единство телесного и бестелесного.

Таким образом, в познавательной активности человека разум и дух, на основании которых и происходит познание человеком всех вещей, в том числе и слова Откровения, оказываются у Августина взаимообусловлены. Поэтому их взаимоотношения выстраиваются у него всегда архитектурно и иерархически. Духовное восприятие библейских текстов санкционирует их разумное понимание. Но в то же время разум повелевает духом. Тем не менее, чтобы постичь природу библейского слова, необходимо «обновиться духом ума вашего» (Еф. 4: 23), поскольку сознание человека, существующее во «тьме материи», как указывает Августин, неспособно постичь слово Священного Писания. Он обращает внимание на то, что, чем основательнее человек углубляется в духовную природу библейского слова, тем сильнее проявляется необходимость стать служителем закона духовного,

сущность которого в христианстве заключается в непрерывном обращении к Богу, что и делает человека созданием духовным.

Пламенное стремление Августина познать глубину библейского слова ознаменовало собой начало нового миропонимания и рождение, по его признанию, «внутреннего и вечного», «небесного» человека, душа которого есть обитель слова и для которого навсегда потеряло смысл не только языческое, но магиейское представление о мироздании. Поэтому постижение евангельских истин для Августина основано на непрерывном самоуглублении и самопознании: «Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивой — стань выше самого себя. Но, становясь выше себя самого, помни, что размышляющая душа выше и тебя. Поэтому стремись туда, откуда возжигается самый свет разума» [5, 441-442], — пишет он.

И здесь существует некое условие: в соответствии с мировосприятием средневекового человека в религиозном опыте верующему сознанию Бог сам являет истину в своем Откровении, причем «сообразуя видение с немощью тех, кто видит» [7, 502]. Вследствие чего и сила библейского слова такова, что может изменить жизнь любого человека, поскольку это Слово, творящее и всегда личное, пророческое и вызывающее. Речь идет о Слове, в котором сосредоточивается и претворяется глубинный смысл всего сущего и раскрывается внутри самого человека. Восприятие этого слова является изнутри, с помощью внутренней речи, которая является выражением личного размышления, устремленного к экзистенциальной глубине человеческого бытия. В средневековой литературе нередко встречаются эпизоды, повествующие о том, как под воздействием всего лишь нескольких евангельских слов у мирянина происходит отречение от прежней жизни, которое приобретает часто небывалые масштабы. И здесь следует обратиться к примеру из жизни Аврелия Августина, о котором он повествует в «Исповеди»: в видении некий голос

побуждает его обратиться к слову Священного Писания, вследствие чего он начинает совершенно иначе мыслить и чувствовать. Здесь же он упоминает об Антонии, которого «вразумили евангельские стихи, на которые он случайно наткнулся» [2, 112].

Поэтому вся дальнейшая и творческая, и личная жизнь Августина есть не что иное, как непрекращающийся диалог с библейским словом, который обращён в равной степени и к Богу, и к человеку. Августин пытается ответить на вопрос, который приводит его в смятение: *если Евангелие – это не что иное, как письменное слово веры, то почему Бог, который есть также воплощенное Слово, ничего не писал?*

Подвергая детальному анализу лексический мир Священного Писания, Августин заключает, что «обозначающее» и «обозначаемое» в библейском тексте не всегда тождественны. Он стремится не только истолковать «темноту божественной речи», но и привести в единство синоптические Евангелия и Евангелие от Иоанна, которое последним вошло в канон книг Священного Писания христиан. Так появляется книга Августина «О согласии евангелистов». Всякий раз он убеждает читателя в том, что всё сотворенное имеет скрытый смысл и иносказательно необходимо понимать не только повествование о творении мира, но и саму последовательность творения. Не случайно в работах Августина значительное место занимает осмысление вопроса о сотворении мира. Этой теме он посвящает важную часть труда «О Книге Бытия», отдельные главы книг «О граде Божием», «Исповедь».

Августин приходит к выводу: главное, на что действительно способен притязать человеческий разум, изучая Священное Писание, – научиться распознавать написанное, «пусть только и «в знамениях, и временах, и днях, и годах» (Быт. 1. 14)», поскольку рациональным способом можно постичь только часть библейского слова, ибо мысль воспринимает лишь то, что ей доступно. Мышление человека оказывается бессильным в попытке соотнести именуемое и именуе-

мое, разум должен уступить место самой Истине, вследствие чего Августин называет «жалким рабством» буквальное понимание фигуральных выражений Священного Писания.

Рассматривая вероятные истолкования библейских текстов, он понимает, что только с помощью аллегории, обнаруживающей знаковую природу слова, и становится возможной интерпретация слова Откровения, что и позволяет соотнести слова со смыслом. По признанию Августина, на него «особенно подействовало ... неоднократное разрешение загадочных мест Ветхого Завета; их буквальное понимание... убивало» [2, 73]. Поэтому первостепенной процедурой экзегетического акта у Августина является понимание, которое конституируется как реконструкция исходного смысла библейского текста.

Личность Августина формировалась вне христианской среды, поэтому для него всегда существовала свобода в интерпретации библейского слова. Он неустанно говорит о том, что каждый способен увидеть в словах Писания истину, только в «разном облике»: «Темнота божественной речи полезна в том отношении, что она приводит к весьма многим истинным суждениям и вводит в свет знания, когда один понимает ее так, другой иначе» [3, 513].

Символическое слово Священного Писания раскрывает разные грани своих значений для каждого читающего. Антиномичность, присущая библейским текстам, по мысли Августина, объясняется тем, что главное в них заключается в соизмерении не слов, но явлений предметного мира. Подобно тому, как ритор использует приём сопоставления противоположностей, который придаёт выразительность речи, так и в Откровении присутствует соотнесение не слов, но вещей, в которых имплицитно выражена красота сотворённого.

Августин всегда обращает внимание на несоизмеримость слова Откровения и слов человеческого языка. Поскольку Бог беспределен по существу, то и Слово Его неисчерпаемо по своей сути, и каждый мыслитель-

ный акт – это постоянный прорыв к Слову, к трансцендентной и непознанной сущности Бога. Слово же человеческого языка может быть и плотским, и духовным, «сетью дьявольской» и «божественным сосудом», быть и исчезать – «их даже нельзя назвать сущими». А слово Откровения объединяет всё сотворённое и нетварное: сферу временного и вечного, мир естественного и сверхъестественного, оно пребывает вовеки, им «всему обозначен предел». Вследствие этого душа человека должна сопоставлять слышимое слово с «вечным Словом» Откровения.

Подобные размышления неминуемо трагируют все стороны человеческого бытия. И говоря о сущности и познаваемости слова Откровения, средневековый философ всегда вопрошал, прежде всего, о сущности человека и всего сотворённого, а экзегеза, в соответствии с духовной направленностью своей эпохи, стала одной из форм мыслительной культуры средневековья, что привело к появлению разнообразных компендиумов и «сумм». В этой связи экзегетическая практика постижения Библии предстаёт у Августина как глубоко осмысленная онтология слова и одновременно эксплицирует психологию восприятия внутренней речи верующего сознания в религиозном опыте, который в контексте средневековой мысли становится предметом философской рефлексии. Стремление к познанию через постижение Слова

Откровения посредством герменевтического анализа сакральных текстов обрело у Августина полноту и завершённость в создании одного из самых значительных жанров средневековой литературы – экзегетического комментария.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
 2. Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь: Реноме, 1998. 416 с.
 3. Августин Блаженный. О граде Божием. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 1296 с.
 4. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Пер. с нем. А.В. Михайлова, Ю.И. Архипова. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 511 с.
 5. Блаженный Августин. Творения. Т. 1. Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 394-468.
 6. Блаженный Августин. О Книге Бытия // Творения. Т. 2. Теологические трактаты. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 316-673.
 7. Иоанн Златоуст. Против аномеев. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в 12 т. Том 1, кн. 2. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1898. С. 493-615.
 8. Cadiou R. La jeunesse d'Origen. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au debut du III-eme siecle. Paris: Gabriel Beauchesme et ses fils, editeurs, 1935. 424 p.
 9. Danielou J. From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers / Transl. by W. Hibberd. London: Burns & Oates, 1960. 296 p.
-

УДК 801.73:808

Мардиев Т.К.

Самаркандский институт экономики и сервиса (Узбекистан)

КОНЦЕПТ «ДРУЖБА» ВО ВЗГЛЯДАХ ФИЛОСОФОВ-МЫСЛИТЕЛЕЙ ЭПОХИ АНТИЧНОСТИ И ВОЗРОЖДЕНИЯ

T. Mardiev

Samarkand Institute of Economics and Service (Uzbekistan)

THE CONCEPT "FRIENDSHIP" VIEWED BY ANCIENT AND RENAISSANCE PHILOSOPHERS

Аннотация. В статье исследуется проблема концепта «дружба» во взглядах философов-мыслителей эпохи античности и Возрождения (Аристотеля, Платона, Диогена Лаэртского, Сенеки, Цицерона, Плутарха и других) в сравнении с учением таких мыслителей Востока, как Абу Наср аль-Фараби, Ал-Хорезми, Абу Али ибн Сина, Кайковус, Ахмад Югнаки, Алишер Навои и других. Рассматриваются ментальные значения концепта «дружба» и его эволюции в аспекте идеологии духовных ценностей. Таким образом, по своему значению понятие дружба рассматривалось в античной философии в качестве одной из положительных связей между людьми, и эта идея позже находит своё продолжение в процессе анализа понятия дружбы в нравственных взглядах эпохи античности Возрождения.

Ключевые слова: дружба, дружеские отношения, расположение, сближение, соединение, **amicitia** (дружба), **amor** (любовь), человеческий разум, нравственные взгляды.

Abstract. The article considers the concept "friendship" in views of philosophers of Antiquity and Renaissance. The concept "friendship" is studied in the works by Ancient Greek philosophers (Aristotle, Plato, Diogenes Laertius, Seneca, Cicero and Plutarch) in comparison with such Eastern thinkers as Abu Nasr Farabi, Al-Khorezmi, Ibn-Sina, Kaikovus, Ahmad Jugnaki, Alisher Navoi and others. Mental values of the concept "friendship" and its history of transformation into a special subject are considered. The author concludes that the concept "friendship" was considered as a type of positive communication between people in ancient philosophy and this idea was consequently developed in the views of Renaissance philosophers.

Key words: friendship, friendly relations, sympathies, rapprochement, connection, **amicitia** (friendship), **amor** (love), human mind, moral attitudes.

Начиная с античных времён такие учёные, как Аристотель, Платон, Цицерон, Эпиктет, Диоген Лаэртский, Сенека и др., высказывали свои мнения о концепте «дружба» и близких к его ядру всех ментальных значениях. На Востоке особый интерес к этой проблеме проявили такие мыслители, как Абу Наср аль-Фараби, Ал-Хорезми, Абу Али ибн Сина, Юсуф Хос Хожиб, Кайковус, Ахмад Югнаки, Алишер Навои. В произведениях отмеченных выше представителей передовой научной мысли излагаются самые различные мнения о концепте «дружба» и его ментальных значениях, в том числе и об этническом значении слова *дружба*.

С глубокой древности дружба – *philia* – в греческой философии превратилась в специальный предмет размышления. Отношения, присущие ей, трактовались как в узком, так и в широком смысле этого слова.

В понимании дружбы в широком смысле рассматриваются все положительные отношения между людьми. Таковыми могут быть родственные связи, единство политических взглядов, добрососедские и другие отношения. В широком понимании дружба объясняется эти-

мологией слова “*philia*” (“филия”), которая связана со словом “*phyle*”, “племя” и схожа с племенем “колена” древних евреев, являющихся одним из ответвлений древнего греческого народа. Древнегреческое слово “филия” (*philia*) часто переводится как «дружба», однако точного его соответствия нет ни в узбекском, ни в английском языках. Оно несёт в себе не только значение «дружбы», но и такие значения, как «дружеские отношения», «расположение», «любовь», в целом – «сближение», «соединение». Узкое понимание слова «дружба» основывается на толковании Аристотелем этики дружбы. Здесь необходимо подчеркнуть, что данное слово формируется в высокой духовной связи на основе духовной близости и искренности взаимоотношений, в которых человек проявляется как творящий добро.

Основными содержательно-сущностными элементами концепции этики дружбы Аристотеля являются следующие:

- в дружбе человек желает другому человеку добра;
- не думая о себе, на уровне возможностей, вносит вклад в добрые дела;
- относится к другу так же, как к себе [3, 328-329].

Таким образом, по Аристотелю, центральный семантический признак понятия дружбы начинается с альтруизма, то есть с проявления по отношению к людям добра, милосердия и заботы. Аристотель возвеличивает дружбу, называет её символом красоты. В его понимании дружба – «это не только бесценный дар, но и красота: мы восславляем людей, которые бережно относятся к друзьям, иметь множество друзей нам кажется чем-то изумительным, а для некоторых хороший человек и друг – понятия неразделимые» (цит. по: [1, 277]). Философ связывает дружбу с жизненной необходимостью: «Дружба есть жизненная необходимость, потому что, хотя жизнь его проходит в спокойствии и наслаждениях, никто не желает коротать её без друзей» [1, 277].

В отличие от Аристотеля, Цицерон рассматривает понятие дружбы не с идеальной

точки зрения, а как реальные отношения, возможные, однако, только среди людей честных, доблестных, верных и стойких. В противовес Эпикуру Цицерон в понимании природы дружбы идёт дальше, считает её возникшей от природы: из-за привязанности к другу человек движется в его сторону. Заводят дружбу не для удовлетворения своих прихотей и не для получения выгоды от этого. Выражая своё мнение по данному поводу, Цицерон специально оговаривает, что латинское слово ***amicitia*** (дружба) происходит от слова ***amor*** (любовь). Наряду с этим Цицерон, как и Аристотель, описывает дружбу в качестве совершенного, нравственно прекрасного понятия. Философ возвеличивает дружбу. Например, он замечает: «Сколько самых различных преимуществ вобрала в себя дружба! Куда ни смотри, она к вашим услугам; она есть повсюду: она никогда не надоедает вам: она никогда не приходит просто так, без причины, она дарит успехам новое содержание, когда она помогает, то отступают постепенно все неудачи» [1, 278].

Аналогичная идея в понимании дружбы была высказана и в творчестве упомянутых выше учёных Востока эпохи средневековья и Возрождения. Вряде произведений удостоенного звания «Второго учителя» человеческого разума и философской мысли, «Аристотеля Востока», обладателя энциклопедических знаний, Абу Насра аль-Фараби – «Политика и культура», «Нравственные взгляды людей идеального города», «Свод знаний», «Город мудрецов» – мы можем наблюдать возвеличение таких ментальных значений, как сближение в отношениях людей, соединение, дружеские доброта и любовь. Например, в произведении «Город мудрецов» он пишет следующее: «Во имя достижения истинного счастья люди собрались вместе и объединились, то есть подружились друг с другом – считали это объединение для себя достоинством» [2, 197]. Здесь дружба выступает социально формирующим фактором. Люди, взаимно помогающие друг другу во имя достижения счастья, – прекрасный народ. Если

в таком же порядке все народы будут помогать друг другу для достижения счастья, то будет превосходным весь земной шар. Способности, которые даны человечеству изначально, – это способность разговаривать, способность чувствовать, способность выбора, способность воображения. Если говорить о способности выбора, то с её помощью человек чего-то желает или избегает этого, предаётся этому, или испытывает к этому отвращение, или стесняется этого. В результате возникают ситуации, имеющие отношение к таким чувствам, как ненависть и любовь, дружба и вражда, страх и смелость, гнев и подлость, сострадание и благодарность.

Ал-Хорезми, Абу Райхон аль-Бируни и Абу Али ибн Сина глубоко верили во всестороннее развитие человеческого разума, в его способности познать таинства мира, природы, познать истину. Одним из условий реализации данной потенции они считали дружбу. Именно поэтому они призывали людей жить в дружбе и согласии. Упомянутые мыслители глубоко верили в то, что если люди будут жить рука об руку, то им легче будет справиться с любой работой. Например, ал-Хорезми возвеличивает дружбу следующим образом: «Битва испытывает отважного, гнев – разумного, а лишения – друга» (цит. по: [8, 60]). У Абу Райхона аль-Бируни эта мысль отражается следующим образом: «Доброта состоит из совершения блага для всех людей. Доблестен тот мужчина, который рано или поздно нанёс врагу урон, а другу принёс прибыль» (цит. по: [8, 60]). Абу Али ибн Сина в своём произведении «Рисолатут тайр» (*Трактат птиц*) пишет так: «Эй, приятели! Будьте друг с другом искренними друзьями, откройте истину. Пусть каждый человек откроет душу своему приятелю. Делайте так, чтобы ваш друг научился у вас тому, чего сам не знает, и другие (если они есть) обучатся всему этому и совершенствуют себя!» (цит. по: [8, 60]).

Отдельные размышления об особенностях, присущих дружбе, наблюдаются и в произведениях мыслителей XI века Кайковуса, Махмуда аз-Замахшари, Ахмада Югна-

ки и Алишера Навои. Кайковус в 28-ой главе своего произведения «Кабуснамэ» воспевает то, что в текущей жизни человека дружба имеет важное значение. Дружеские отношения он разделяет на две категории: 1) добрые, умные, живущие в согласии друзья и 2) сдружившиеся на время на пути достижения своих целей, то есть плохие, неразумные, лицемерные друзья. К примеру, у одного мудреца спросили: «Кто лучше – друг или приятель?». Мудрец сказал: «Если друг, то лучше» [4, 91-92]. «Подумай-ка о людях, они вступают с тобой на путь дружбы, однако становятся другом наполовину. Ещё знай ты, что друзья твоих друзей и твои друзья. Никогда не заводи дружбу с неразумным. Неразумный друг хуже разумного врага» [4, 91-92].

Интересны мнения о дружбе Абу-л-Касима Махмуда ибн Умара аз-Замахшари. Например: «Если последуешь за плохим попутчиком, то отравишься его ядом – лучше будь в числе его врагов – тогда спасёшься от его отравы, от возможных страданий из-за него. Прислушиваясь внимательно к словам своего приятеля, уважь его, даже если у тебя нет интереса и желания слушать его».

В нравственно-философском учении певца науки и просвещения Ахмада Югнаки, в частности, в его дидактическом произведении «Хибатул-Хакойик» значительное место занимает гуманистическая составляющая дружбы, трактуемая им как дружеское проживание человека с человеком, верность и преданность друзьям. Он, считая дружбу необходимостью, продвигает вперёд мнение о том, что дружбу нужно беречь, лелеять, что тысяча друзей – это мало, а один враг – это много.

Своеобразное мнение рационального характера высказывает об основах дружбы Алишер Навои: «К мнениям друзей и хитростям врагов быть равнодушным неуместно, и это не даст никакого результата, кроме раскаяния» - источник цитаты! – возможно: (цит. по: Туленов Ш., Гофуров З. «Философия» [8, 60]).

Таким образом, по своему содержанию понятие *дружбы* рассматривалось в антич-

ной философии в качестве одной из положительных связей между людьми. Мыслители античности и Древнего Востока выделяли этнический, гуманистический, нравственный, социально формирующий и рациональный компоненты этого феномена, подчёркивая его преэминентность. Данная тенденция наблюдается и в развитии понятия дружбы в нравственных взглядах эпохи Возрождения.

В целом же, семантика концепта «дружба» в этической философии проявляется в самых различных видах: по значениям мотивов (стремление к удовлетворению – гедоническая концепция; в фелицитарной концепции – счастье или стремление к счастью; по типу партнёров (дружба подростка и старца, мужа и жены, родственников, влюблённых, соратников, гостя и принимающего его человека – концепция Эпикура; концепция разумного эгоизма – стремления к выгоде; стремление творить добро – стоическая концепция; выгода в разумном эгоизме и удовлетворение в гедонистической концепции, знак безнравственности в нигилистической концепции и другие. Учёные Востока определяют отношения по действиям (дружбу равных и неравных), то есть можно наблюдать возве-

личивание таких ментальных значений, как сближение нравственные отношения между людьми, их объединение, дружеская доброта и любовь. Эти определения в различных количественных отношениях могут привести к возникновению отличающихся друг от друга дружественных отношений в новых различных вариациях, присущих той или иной культуре, тому или другому социуму.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Абдуразакова Ш. Симфония разума. Ташкент: Изд-во им. Гафура Гуляма, 1989. С. 462.
 2. Абу Наср Фараби. Город мудрецов. Ташкент: Изд-во им. Абдулла Кадри, 1993. С. 223.
 3. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск: Литература, 1998. С. 328-379.
 4. Кайковус. Кабуснамэ. Ташкент: Истиклол, 1994. С. 173.
 5. Кон И.С. Дружба: этико-психологический очерк. М., 1989. С. 51.
 6. Санакулов У., Ганиев К. Наследие учёных – свет нашей жизни. Ташкент: Истиклол, 1995. С. 187.
 7. Словарь узбекского языка (с комментариями). М.: Изд-во УЗСЭ, 1981. С. 510.
 8. Туленов Ш., Гофуров З. Философия. Ташкент: Укитувчи, 1997. С. 383.
 9. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993. С. 36-47.
-

УДК 1(091)

Милованова Т.С.

Московский государственный областной университет

**ТВОРЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ М.Ю. ЛЕРМОНТОВА В ОЦЕНКЕ
ФИЛОСОФОВ РУССКОГО КОСМИЗМА В.С. СОЛОВЬЕВА И
Н.Ф. ФЕДОРОВА**

T. Milovanova

Moscow State Regional University

**LERMONTOV'S PERSONALITY APPRECIATED BY RUSSIAN COSMIST
PHILOSOPHERS V.S. SOLOVYEV AND N.F. FYODOROV**

Аннотация. В статье сопоставляются точки зрения русских философов-космистов В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова на личность и творчество М.Ю. Лермонтова. В отличие от статьи В.С. Соловьева «Лермонтов», хорошо известной лермонтоведам, возражение Н.Ф. Федорова своему младшему современнику изучено мало и потому представляет значительный интерес. Выявляются сходства и различия философских концепций указанных авторов. Подчёркивается обусловленность их взглядов на великого русского поэта эпохой, в которую жили философы, а также их собственными религиозно-философскими воззрениями. Определяется значение работ В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова для современного лермонтоведения.

Ключевые слова: бессмертие, космизм, религиозная философия, сверхчеловек, творческая личность, христианство.

Abstract. The article considers the views of V.S. Solovyev's and N.F. Fyodorov's (Russian cosmist philosophers) on M.Yu. Lermontov's works and personality. In contrast to V.S. Solovyev's well-known article «Lermontov», N.F. Fyodorov's objection to his younger contemporary is less studied and therefore presents considerable interest. The author reveals points of similarity and differences between the two philosophers and stresses the fact that their views of the great Russian poet were largely conditioned by the epochs they lived in and their own religious and philosophical creeds. In conclusion the author underlines the importance of V.S. Solovyev's and N.F. Fyodorov's works for modern study of M.Yu. Lermontov.

Key words: immortality, cosmism, religious philosophy, superman, creative personality, Christianity.

Личность Лермонтова, его духовный облик и по сей день вызывают много споров среди литературоведов. Воспоминания современников о поэте слишком разнородны и противоречивы, чтобы по ним можно было составить целостную картину. Родственник и близкий друг Лермонтова А.П. Шан-Гирей вспоминает о нём как о дружелюбном, общительном, весёлом и разносторонне одарённом человеке. В.Г. Белинский, по воспоминаниям И.И. Панаева, с восторгом отзывался о «нежной и тонкой поэтической душе» Лермонтова [5, 167], Ю.Ф. Самарин отмечал его «детскую откровенность» [6, 384]. Но в то же время в воспоминаниях других людей Лермонтов предстаёт холодным, необщительным, замкнутым, исполненным презрения к окружающим.

Не меньше вопросов вызывает и соотношение личности Лермонтова с личностями его героев. Насколько их переживания были близки автору? Был ли поэт таким же разочаровавшимся в жизни, как Печорин, вёл ли он такую же «с небом гордую вражду», как Демон? Если нет, то почему он изображал таких героев? Если да, то как мог подобный человек написать такие стихотворе-

© Милованова Т.С., 2011.

Статья подготовлена при финансовой поддержке ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 гг., ГК №2406 от 18 ноября 2010 г. «Религиозно-этический и философский потенциал поэзии М.Ю. Лермонтова».

ния, как «Молитва», «Ангел», «Ветка Палестины», «Когда волнуется желтеющая нива...»?

Можно сказать, что каждая новая эпоха по-своему отвечает на эти вопросы, и каждое новое поколение по-своему прочитывает Лермонтова, отмечая в нём те черты, которые хочет видеть, толкуя его в соответствии с духом своего времени и, таким образом, открывая в его творчестве новые грани. Поэтому немалый интерес для лермонтоведения представляет не только изучение жизни и творчества Лермонтова, но и изучение того, как менялись представления о поэте в разные эпохи. В контексте этой проблемы осмысление личности Лермонтова в работах крупных отечественных философов, которые, не являясь его современниками, тем не менее были близки ему в духовном, а в определённой степени и профессиональном плане, заслуживает особенно пристального внимания. Анализ творчества М.Ю. Лермонтова в этом аспекте интересен и тем, что русские мыслители опираются не только (и не столько) на общепринятые критерии оценки литературных произведений, а привносят в них свою философскую (мировоззренческую) позицию.

Как известно, В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров являются яркими представителями русского космизма, его философско-теологического направления. В литературном произведении представители данного направления, как правило, выделяют такие черты, как размытость граней потустороннего и этого миров, где земное пространство переходит в космическое, а историческое время соседствует с вечностью; единство мира и взаимоотражение друг в друге разнородных явлений – «всё во всём»; возможность ментального соседства пространственно разделённых предметов и явлений. В их оценке физическое и психическое состояние людей, как правило, напрямую связано с состоянием и поведением небесных светил. Отчасти это можно найти и в оценке творчества М.Ю. Лермонтова В.С. Соловьевым и Н.Ф. Федоровым. Но они соотносят его также с собственными концепциями мировидения. В них мыслители едины в понимании

христианского космоса, не данного нам, а заданного. Сегодня это беспорядок и хаос, мир неразумия, и такое состояние есть следствие падения человека, так как изначальный мир, судя по Творцу, был миром невинности и чистоты – поэтому и необходим всеобщий синтез (всеобщее единение). В то же время В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров различны в поиске «нового» состояния.

К числу известных философских работ указанных авторов принадлежит статья В.С. Соловьева «Лермонтов» (прочитана как лекция в 1899 г., опубликована в виде статьи в 1901 г.). Обычно, говоря о ней, упоминают также возражение Д.С. Мережковского В.С. Соловьеву. Взгляды двух философов на Лермонтова сопоставляются (а порой даже и противопоставляются), анализируются, соотносятся с данными биографии Лермонтова. Но мало известен тот факт, что Н.Ф. Федоров, один из родоначальников русского космизма, также написал своё возражение на статью В.С. Соловьева о Лермонтове – «Бессмертие, как привилегия сверхчеловеков». Несомненно, что анализ федоровской точки зрения на великого поэта поможет взглянуть на творчество Лермонтова под несколько иным, непривычным углом.

Но вначале необходимо вспомнить основные положения статьи В.С. Соловьева, чтобы понять, что именно вызвало возражение Н.Ф. Федорова. Для В.С. Соловьева Лермонтов – «прямой родоначальник того духовного настроения и того направления чувств и мыслей, а отчасти и действий, которые для краткости можно назвать «ницшеанством» [6, 379]. Однако это ещё не повод осудить Лермонтова, так как, помимо очевидного заблуждения, в ницшеанстве содержится, по мнению В.С. Соловьева, и «несомненная истина» (высказанное суждение восходит к идеям, отражённым в одном из фундаментальных произведений В.С. Соловьева «Чтения о богочеловеке» (1877-1881 гг.), где он, в частности, развивает представление о Совершенном человеке, который является соединением Софии и Логоса).

Заблуждение ницшеанства – в том, что оно заключает в себе «презрение к человеку,

присвоение себе *заранее* какого-то исключительного и сверхчеловеческого значения – себе, или как одному «Я», или «Я» и К°, – и требование, чтобы это присвоенное, но ничем еще не оправданное величие было признано другими, стало нормою действительности» [7, 379-380], и это, конечно, «большое заблуждение». Однако идею сверхчеловека В.С. Соловьев не отрицает, а истолковывает по-своему. «Вся история, – пишет он, – состоит в том, что человек делается лучше и больше самого себя, перерастает свою наличную действительность, *отодвигая* ее в прошедшее, а в настоящее *вдвигая* то, что еще недавно было противоположным действительности, – мечтою, субъективным идеализмом, утопией» [7, 380]. Вершиной этого совершенствования должно стать преодоление «нестерпимого противоречия» смерти: «Ежели человек есть прежде всего и в особенности *смертный*, т. е. подлежащий смерти, побеждаемый, преодолеваемый ею, то сверхчеловек должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти, т. е. освобожденным (освободившимся?) от существенных условий, делающих смерть необходимою, и, следовательно, исполнить те условия, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерши, воскреснуть» [7, 382]. Задача гения, сверхчеловека – найти самому этот путь к бессмертию и указать его другим. Таким образом, для В.С. Соловьева гениальность налагает на человека определённую ответственность (сходные мысли выражены им в статье «Судьба Пушкина»). «Если может, то и *должен*» [7, 380] – вот нравственный критерий, по которому философ оценивает гениальную личность.

Он отмечает, что «Лермонтов, несомненно, был гений, т. е. человек, уже от рождения близкий к сверхчеловеку, получивший задатки для великого дела, способный, а следовательно, обязанный его исполнить» [7, 383]. По мнению В.С. Соловьева, сделать это поэту не удалось, поскольку «с ранних лет ощутив в себе силу гения, Лермонтов принял её только как право, а не как обязанность, как привилегию, а не как службу. Он думал, что его

гениальность уполномочила его требовать от людей и от Бога всего, что ему хочется, не обязывая его относительно их ни к чему» [7, 390]. Отсюда презрение поэта к другим людям: «эта высокая самооценка уже от ранних лет связана у него с слишком низкой оценкой других, – всего света, оценкой, заранее составленной, выражающей черту характера, а не результат какого-нибудь действительного опыта» [7, 390]. Такой подход к себе и окружающим, по-видимому, противоречит одной из основополагающих мыслей В.С. Соловьева о том, что познание человеком Бога возможно путём любви, отказа от своей сущности, человеческой исключительности, в результате которого наступает жизнь человеческой личности в Боге.

Осуществить своё призвание мешают Лермонтову три его демона: демон злобы, демон нечистоты и демон гордости. Первый с детских лет заставлял поэта искать удовольствия в том, чтобы «терзать слабые создания» [7, 393]. Именно с этой точки зрения В.С. Соловьев рассматривает тот факт, что Лермонтов «разрушал спокойствие и честь светских барынь» [7, 393]. Возможно, философ намекает здесь на эпизод из биографии поэта, связанный с Е.А. Сушковой, которую он скомпрометировал в свете без всякой видимой на то причины. По крайней мере, не один В.С. Соловьев рассматривает эту историю как проявление демонического начала в Лермонтове. Той же точки зрения придерживался и Н.О. Лосский, объясняя «низменное поведение Лермонтова в отношениях с Сушковой» его «сатанинским честолюбием», для которого «сами злые деяния суть положительные самоценности, поскольку они удовлетворяют гордыню»; «первенство, как победа над другими деятелями, есть самоцель» [4, 299].

Впрочем, по свидетельству самого Лермонтова, он обманул и скомпрометировал Е.А. Сушкову не из желания насладиться её мучениями, а лишь для того, чтобы приобрести репутацию светского льва: «Вступая в свет, я увидел, что у каждого был какой-нибудь пьедестал: хорошее состояние, имя, ти-

тул, связи... Я увидал, что если мне удастся занять собою одно лицо, другие незаметно тоже займутся мною, сначала из любопытства, потом из соперничества. Я понял, что m-lle S., желая изловить меня, легко себя скомпрометирует со мною. Вот я ее и скомпрометировал, насколько было возможно, не скомпрометировав самого себя» [3, 527]. Конечно, такое поведение тоже не красит Лермонтова, однако назвать его демоническим было бы слишком сильным преувеличением. По терминологии того же Н.О. Лосского, это скорее проявление «земного честолюбия», для которого «достижение первенства есть не самоцель, а средство, именно – или показатель совершенства исполняемой деятельности, или источник обеспечения себе какого-либо другого блага (например, положения в обществе, благоприятного для свободного развертывания всех жизненных деятельностей) и т. п.» [4, 229]. Таким образом, В.С. Соловьев несправедливо усмотрел в поведении Лермонтова с Сушковой проявление демонической злобности.

Что же касается другого демона, «демона нечистоты», то, по мнению В.С. Соловьева, именно он диктовал поэту всевозможные непристойности в его стихотворных произведениях. Скорее всего, здесь имеются в виду «юнкерские поэмы» Лермонтова. На их счёт в литературоведении существуют разные мнения, однако не следует забывать, для какой аудитории они были написаны. Конечно, в юнкерской среде были популярны песни и шутки нескромного содержания. От юнкеров «обычаи школы требовали известного ухарства. Понятия о геройстве <...> были своеобразные и ложные» [2, 159]. То, что Лермонтов не желал ни в чем не отставать от своих однокашников, в том числе и в их непристойных шутках, объясняется, возможно, тем, что, будучи человеком самолюбивым, он «боялся попасть в число «маменькиных сынков» и потому старался бравировать и сразу получить репутацию «лихого юнкера» [2, 160]. Опять же, не самое, может быть, разумное поведение, но всё-таки приписывать Лермонтову патологическую одержимость «демоном нечистоты» было бы ошибочно.

И, наконец, третий демон, демон гордости, по мнению В.С. Соловьева, мешал Лермонтову бороться с первыми двумя: «он нашептывал: «Да, это дурно, да, это низко, но ты гений, ты выше простых смертных, тебе все позволено, ты имеешь от рождения привилегию оставаться высоким и в низости...» [7, 394]. Отсюда вывод: «Как высока была степень прирожденной гениальности Лермонтова, так же низка была его степень нравственного усовершенствования. Лермонтов ушел с бременем неисполненного долга – развить тот задаток великолепный и божественный, который он получил даром. Он был призван сообщить нам, своим потомкам, могучее движение вперед и вверх к истинному сверхчеловечеству, – но этого мы от него не получили» [7, 397-398].

Однако В.С. Соловьев написал свою статью совсем не для того, чтобы осудить Лермонтова. По мнению философа, люди настоящего должны чувствовать свой долг перед людьми прошлого и стараться исправить ошибки своих «отцов», т. е. предыдущего поколения. «Прежде чем быть обязанным относительно наших современников – братьев по человечеству и относительно потомства – наших детей по человечеству, мы имеем обязанность к отшедшим – нашим отцам в человечестве, – и, конечно, Лермонтов принадлежит к таким отцам для современного поколения. Так не требует ли от нас обязанность сыновней любви и почтения восхвалять Лермонтова за все то многое в нем, что достойно хвалы, и молчать о другом? Я не так понимаю сыновнюю любовь и ее обязанность. <...> Обязанность сыновней любви к такому отцу, конечно, потребует от нас не того, чтобы мы восхваляли его заслуги и дарования, а того, чтобы мы помогли ему снять с себя или, по крайней мере, облегчили удручающее его бремя. <...> И у Лермонтова с бременем неисполненного призвания связано еще другое тяжкое бремя, облегчить которое мы можем и должны. Облекая в красоту формы ложные мысли и чувства, он делал и делает еще их привлекательными для неопытных, и если хоть один из малых сих во-

влечен им на ложный путь, то сознание этого, теперь уже невольного и ясного для него, греха должно тяжелым камнем лежать на душе его. Обличая ложь воспетого им демонизма, только останавливающего людей на пути к их истинной сверхчеловеческой цели, мы во всяком случае подрываем эту ложь и уменьшаем хоть сколько-нибудь тяжесть, лежащую на этой великой душе» [7, 398].

Такое понимание сыновнего долга, долга живущих перед умершими, было близко философии Н.Ф. Федорова, который также писал об обязанности сына по отношению к отцу, о «*нравственности объединения*, нравственности сынов, сознающих утрату, свое сиротство, и только в исполнении долга к отцам находящих свое благо, свое дело» [10, 396].

Однако В.С. Соловьев писал только о необходимости исполнить то, что не было исполнено отцами, тогда как Н.Ф. Федоров утверждал необходимость воскрешения самих отцов. Этим он постулирует одну из своих главных идей – идею о необходимости победы над смертью («учение о воскрешении», или, более развёрнуто – «учение об объединении живущих сынов для воскрешения умерших» [11]). Для Фёдорова «трудовое воскрешение» является возможностью, вытекающей из духа христианского учения [10, 396]. «Воссоздание из земли всех умерших, освобождение их от власти земли и подчинению всех земель и всех миров воскрешенным поколениям – вот высшая задача человечества, его высший долг и вместе – высшее благо. Сознание, что всякое последующее поглощает предыдущее, создает для последующего категорический императив возвратить поглощенное. Последующее же, понимаемое как сын предыдущего, воссоздает еще нечто высшее: воссоздает к жизни отца, от которого сын получил жизнь. Высший императив (приказ) может быть создан только высшей любовью» [9, 136]. Если В.С. Соловьев мечтал о бессмертии для будущих поколений, о бессмертии, путь к которому должен найти сверхчеловек, то Н.Ф. Федоров считал: «Бессмертие, как привилегия только сверхчеловеков, не есть ли величайший эгоизм, несрав-

ненно больший, чем бессмертие, понимаемое как привилегия даже всех живущих, хотя и такое бессмертие также есть в сущности страшный эгоизм, ограничивающий высшее благо (бессмертие) одними живущими, одним поколением и отказывающий в нем всем умершим? Или, может быть, люди настолько забыли свой долг к умершим, к отцам, давшим им жизнь, что им придется пережить ужас такого привилегированного бессмертия, разделяющего присных, близких, одного от другого, брата от брата?» [8, 138].

С этой точки зрения Н.Ф. Федоров рассматривает и творческую личность Лермонтова, «очевидно, им (В.С. Соловьевым – Т.М.) не понятого» [8, 139]. Он отрицает сходство великого поэта с Ницше. Перефразируя слова самого Лермонтова, он говорит, что тот возразил бы В.С. Соловьеву: «Нет, я не Ницше, я иной» [8, 139]. По мнению Н.Ф. Федорова, ницшеанское «сверхчеловечество есть отрицание отечества и братства», а следовательно, провозглашение человека «блудным сыном», «ибо отречение от общего великого дела осуждает на блуждание и заблуждение» [8, 136]. В другой своей работе он пишет, что «оно [сверхчеловечество] безусловный порок сатанинского происхождения, когда состоит в превосходстве одного или нескольких лиц над себе подобными, то есть над отцами и братьями» [9, 135]. «Оно становится наивысшим пороком, когда доходит до присвоения себе бессмертия, как привилегии, то есть до превозношения себя над всеми, уже умершими и еще не умершими» [9, 135].

По мнению философа, к такому сверхчеловечеству Лермонтов никогда не стремился. «Лермонтов был любящий сын» [8, 139], – пишет он. Можно было бы добавить: и любящий внук, поскольку трогательная привязанность поэта к своей бабушке, Е.А. Арсеньевой, отмечалась многими из тех, кто знал его лично. Также нельзя не упомянуть, что Лермонтов дорожил своими детскими воспоминаниями о рано умершей матери и страдал из-за своей разлуки с отцом. Острое переживание своего сиротства, желание обрести

семью находит выражение и в творчестве поэта, в образах таких героев, как найденный Фернандо из юношеской драмы «Испанцы», «раб и сирота» Арсений из поэмы «Боярин Орша», свободолюбивый горец Мцыри из одноименной поэмы¹ [1, 129-145].

Однако Н.Ф. Федоров не склонен идеализировать Лермонтова. По его мнению, поэту всё-таки не удалось до конца осуществить своё высокое предназначение. Но, в отличие от В.С. Соловьева, он видит причину не в демонизме лермонтовской натуры, а всего лишь в неведении: «Если бы долг воскрешения был известен Лермонтову, как он был известен Соловьеву, поэт не был бы Печориным» [8, 139]. Можно, конечно, поспорить с философом по поводу правомерности отождествления Лермонтова с Печориным (ещё сам автор в предисловии к своему роману иронизировал над теми, кто счёл Печорина всего лишь его портретом), однако нельзя не согласиться с тем, что обвинения в злобности и уж тем более одержимости демоном должны быть с Лермонтова сняты.

Статья заканчивается утверждением, что «за ложным началом, которое видит Соловьев в Лермонтове, кроется что-то иное» [8, 140]. Однако что именно представляет собой это «иное», Н.Ф. Федоров подробно не разъясняет.

Насколько актуальна статья «Бессмертие, как привилегия сверхчеловеков» в наши дни? Следует ли, по примеру Н.Ф. Федорова, стараться отыскать в творчестве Лермонтова «что-то иное», противоположное тому, что о нём говорилось ранее? Думается, что это стоит сделать.

Субъективность, одиночество, презрение к людям, демонизм в личности и творчестве Лермонтова обычно подчёркивались в большей степени, нежели прочие черты. В советском литературоведении, например, образ демона в творчестве Лермонтова даже причислялся к положительным (см. исследование Л.Я. Гинзбург «Творчество Лермонтова»). Стремление к одиночеству призна-

валось главной чертой личности поэта (и личности его героя).

Однако в творчестве Лермонтова есть и противоположная тенденция – стремление к объективному видению мира, к преодолению одиночества, к достижению гармонии с собой, людьми, природой и Богом. Современных лермонтоведов занимают такие образы и проблемы творчества поэта, как образ дома, взаимоотношения отца и сына, трагедия одиночества и сиротства, противоречия демонизма и их преодоление. Не разделяя, может быть, идей Н.Ф. Федорова об обязательном воскрешении отцов и преобразовании человеческой природы, они, тем не менее, могут соглашаться с ним в том, что творчество Лермонтова не есть одно лишь отрицание, что за отрицанием, сомнением и противоречиями кроется и «что-то иное».

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аношкина-Касаткина В.Н. М.Ю. Лермонтов. Сиротский мотив в поэзии // Православные основы русской литературы XIX века. М.: Пашков дом, 2011. С. 129-145.
2. Висковатый П.А. Михаил Юрьевич Лермонтов: Биография. М.: Захаров, 2004. 416 с.
3. Лермонтов М.Ю. Письмо Верещагиной А.М. [весна 1835 г., Петербург] // Лермонтов М.Ю. Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 5. Проза и письма. М.; Л.: Academia, 1935-1937. 1937. С. 526-529.
4. Лосский Н.О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. / Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1990. С. 249-314.
5. Панаев И.И. Литературные воспоминания. М.: Правда, 1988. 448 с.
6. Самарин Ю.Ф. Из писем к И.С. Гагарину // М.Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1989. С. 383-385.
7. Соловьев В.С. Лермонтов. // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика / Вступ. статья Р. Гальцевой и И. Роднянской. М.: Искусство, 1991. С. 379-398.
8. Федоров Н.Ф. Бессмертие, как привилегия сверхчеловеков (По поводу статьи В.С. Соловьева о Лермонтове) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. II. М.: Прогресс, 1995., с. 136-140.
9. Федоров Н.Ф. Сверхчеловечество, как порок и как добродетель. // Федоров Н.Ф. Собрание со-

¹ (см. об этом у Аношкиной-Касаткиной В.Н. («М.Ю. Лермонтов. Сиротский мотив в поэзии»))

- чинений: В 4-х тт. Т. II. М.: Прогресс, 1995. С. 135-136.
10. Федоров Н.Ф. Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. I. М.: Прогресс, 1995. С. 388-441.
11. Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела. Т. 2. – Москва: Печатня А. Снегиревой, 1913. – 473 с.

УДК 294.311

Чан Тхи Ким Оань

*Институт социальных и гуманитарных наук
при Ханойском государственном университете (Вьетнам)*

БУДДИЗМ В ЭПОХУ ПРАВЛЕНИЯ ДИНАСТИИ ЧАН

Chan Tkhi Kim Oan

*Institute of Social Sciences and Humanities
Hanoi State University*

BUDDHISM DURING THE CHAN DYNASTY

Аннотация. В статье исследуются вопросы развития буддизма во Вьетнаме в эпоху правления династии Чан. Автор статьи прослеживает влияние буддизма во всех областях экономической, культурной, политической и общественной жизни, отмечая, что в эпоху Чан буддизм выполнял роль официальной системы ценностей в обществе, сохранившей за собой роль духовного ориентира в управлении страной. Наследуя патриотический дух буддийских монахов эпохи Ли, в эпоху Чан буддийские наставники, помимо забот о мирских проблемах, одновременно начали проповедь, создание и усиление народного национального сознания и духа, которое уже пробудилось в эпоху Ли.

Ключевые слова: буддизм, вьетнамский буддизм, конфуцианство, межкультурная коммуникация, национальная культура.

Abstract. The paper deals with the problems of the Vietnamese Buddhism under the Chan dynasty. The author investigates the Buddhist influence in all areas of political, social and economic life of this period. The main point of this article is an assertion that the base role of Buddhism was a spiritual guideline and system of values for the Vietnamese government and society of that time.

Key words: Buddhism, Vietnamese Buddhism, Confucianism, intercultural communication, national culture.

Во время правления династии Чан буддизм развивался в условиях экономического, религиозного и общественного расцвета, однако его развитие привело к появлению новых проблем в обществе. С одной стороны, опираясь на опыт династии Ли, дом Чан из опасений потерять власть заключал браки только между членами своего рода, но, с другой стороны, историческое и общественное развитие требовало того, чтобы в правящий класс всегда входило некоторое количество людей, не являющихся членами рода, – представителей интеллигенции того времени, учёных-конфуцианцев [2, 39]. Согласно «Полному собранию исторических записок Великого Вьета» («Дай виет ши ки тоан тхы») учёные-конфуцианцы стали появляться у власти с 1267 г. С этого времени наряду с аристократическим классом, состоящим из членов правящего рода, постепенно формируется аристократическая прослойка канцелярских служащих, «поверенных императора», представителями которой

© Чан Тхи Ким Оань, 2011.

являлись такие конфуцианцы, как Чыонг Хан Шиеу, Ле Куат, Фам Шы Мань и другие. Таким образом, вместе с процессом становления правящей группы – династии Чан – происходило разделение чиновничества на богатую и влиятельную родовую аристократию и неродовую аристократию, представители которой поднимались по служебной лестнице благодаря уму и таланту. Родовая аристократия придерживалась буддизма, а неродовая аристократия поддерживалась конфуцианства. Это противоречие хорошо заметно в идеологии, с одной стороны, превозносящей буддизм, а с другой – конфуцианство. Впоследствии это противоречие станет причиной критики буддизма учёными-конфуцианцами эпохи Чан. Буддизм развивался в обстановке конкуренции с конфуцианством, но благодаря своему духу, проникнутому идеалами милосердия, жертвенности, спасения, смог закрепить свои позиции в жизни общества [10, 129].

До возникновения противоречий между буддизмом и конфуцианством, всё более усиливавшихся с каждым днём, мудрые правители из династии Чан примиряли эти учения и в идейной сфере, и в практическом плане. Неоднократно первые правители династии Чан говорили: «Великое учение святого Будды – это способ привлечь все учения, морочащие голову, это кратчайший путь объяснить со всей ясностью причины жизни и смерти. Поддерживать равновесие, служить следующим поколениям, сохранять установленный порядок для будущего – это важная обязанность мудрецов-конфуцианцев... Как разделить эти религии – неясно, но ясно, что у всех этих религий – одно сердце» [12, 112]. Именно благодаря тому, что правители династии Чан придерживались этих взглядов, следовали срединным путём, стремясь сгладить различия в учениях, им удалось примирить и разрешить противоречия своего времени и на практике, и в теориях, объединить и сплотить весь народ вокруг дома Чан, чтобы изгнать иностранного захватчика

и построить страну. Не случайно этот период вошёл в историю и как героическая эпоха, и как начальный этап становления вьетнамского государства.

Развиваясь в условиях сближения конфуцианских, буддийских и даосских идей, буддизм всё же сумел сохранить ведущую позицию в культурной и религиозной жизни и духовных традициях вьетнамцев [3, 74]. Дом Чан всё ещё покровительствовал буддизму – религии, последователями которой являлось большинство населения страны. Но если в эпоху Ли в буддизме было представлено целых три направления – школа Ти Ни Да Лыу Чи (Винитаруччи), школа Во Нгон Тхонга и школа Тхао Дыонга, то в начале XIII в. дом Чан под влиянием Чан Тхай Тонга и Туе Чунга постепенно объединил три школы в одну. Объединение трёх буддийских школ привело к образованию школы Иен Ты, получившей впоследствии название Тхиен Чук Лам [9]. Эта школа, единственная во время правления династии Чан, была основана монахом Хиен Куангом на горе Иен Ты. Второй основатель школы, монах Виен Чынг, по прозвищу Чук Лам, удостоился чести стать воспитателем наследника престола, будущего императора Чан Тхай Тонга. Школа Чук Лам существовала на протяжении 23 поколений. Императоры Чан Тхай Тонг и Тхань Тонг представляли третье и четвёртое поколения. Император Чан Нян Тонг, взявший имя Чук Лам после принятия пострига, принадлежал шестому поколению [8, 96].

В предисловии к «Кхоа хы лук» сказано, что в 1236 г. император Чан Тхай Тонг оставил престол и поднялся на гору Иен Ты, чтобы постричься в монахи. Наставник императора Фу Ван сказал тогда ему: «Сама по себе гора не является обителью Будды, Будда находится в наших сердцах. Если сердце спокойно и дух проявлен, то именно это и есть Будда. Если вы, Ваше величество, сознательно примете такое сердце и такой дух, то, наверняка, сможете стать Буддой там, где вы находитесь, а изнурений на дальней стороне искать не нужно» [13, 4]. Монах также посоветовал императору вернуться к управлению народом:

«Став императором, вы больше не можете руководствоваться собственными желаниями. Желания народа должны стать желаниями императора, а сердце народа – его сердцем. Сейчас, коли народ захотел, чтобы император вернулся, Ваше величество должно ему подчиниться» [13, 4].

Чан Тху До поднялся вместе со всеми чиновниками на гору Иен Ты, чтобы обратиться к императору с прошением вернуться, и так как тот по-прежнему ничего не хотел слушать, тут же сказал ему: «Императорский двор должен находиться там, где находится сам император» [14, 221]. И добавил: «Осмелюсь сказать, что то, что Ваше величество занимается самосовершенствованием для собственной пользы, – это хорошо, но как же быть нашему Отечеству? Оставив хвалебные речи на потом, спрошу, отчего же именно вам не стать тем человеком, который укажет путь миру?» [14, 221].

Чан Тхай Тонг писал: «Мы со всем императорским двором возвращаемся в столицу и, скрепя сердце, всходим на престол. В течение десяти лет каждый раз, когда мы не будем заняты делами страны, мы будем собирать просветлённых мудрецов для того, чтобы постигать буддийское учение. И среди всех канонических книг, в которых излагаются основы буддизма, нет такой, которой мы бы не изучили» [14, 223]. В предисловии к произведению «Кыонг там муой» Чан Тхай Тонг пишет: «Мы заботимся о благоденствии народа, в тяжелые времена мы, забыв обо всем на свете, предаемся труду с раннего утра до поздней ночи. Дел так много, что им нет числа, а свободного времени нет ни секунды. Усердно трудясь, мы бережем время и стараемся продолжать учиться. Значения иероглифов мы еще совсем не знаем и поэтому по ночам до позднего часа бодрствуем, чтобы читать, изучать конфуцианские книги, а затем буддийские» [14, 223].

Спустя два-три года после того, как Чан Тхай Тонг вернулся с горы Иен Ты, он создал общество Виен Та Няй, целью которого было постижение буддийского учения. В это общество он приглашал мудрецов, прославив-

шихся своей добродетелью, чтобы беседовать с ними о буддизме. В общество входили монахи, которое в то время были буддийскими наставниками в столице Тханг Лонг (нынешний Ханой): Тык Лы, Ынг Тхуан, Дай Данг, а также два монаха из Чунг Хоа: Тхиен фонг и Дык Тхань.

Чан Тхай Тонг написал следующие произведения: «Тхиен тонг чи нам», «Ким кыонг там муой кинь чу зяй», «Лук тхи шам хой кхоа нги», «Бинь данг ле шам ван», «Кхоа хы лук», «Тхи тап». В этих сочинениях отразилось страстное и непреходящее желание чистого сердца пробудиться к жизни и сделать что-то, что будет иметь вечную ценность для человечества. Император не был посредственным человеком, ищущим в жизни лишь удовольствий, он старался не забывать о том, что, чтобы не потерять себя, необходимо противостоять стремлению наслаждаться красотой, музыкой, чувственными наслаждениями.

Среди правителей династии Чан был также Чан Нян Тонг – император, постригшийся в монахи. Имя, данное Чан Нян Тонгу при рождении, – Чан Кхам. Чан Нян Тонг был сыном Чан Тхань Тонга, родился в 1279 г., взойшёл на престол в 20 лет, правил страной в течение 14 лет, затем 5 лет обладал титулом «Высочайшего государя»¹, а в 41 год (1299 г.) постригся в монахи, умер в 1308 году. В июле 1299 года Чан Нян Тонг построил маленькую пагоду на горе Иен ты, названную Нгы Зыюк Ам, а в августе принял постриг, получив имя Чук Лам. Впоследствии буддийская школа Чук Лам Иен Ты стала известной, её влияние распространялось и на императорский дворец, и на простой народ. Когда император, нанёсший поражение монгольским захватчикам и принёсший стране мир, постригся в монахи, вся страна обратила взор к Иен Ты. Буддизм стал психологическим элементом, объединяющим весь народ общей целью строительства и защиты страны, стал играть значительную роль в духовной жизни народа этой эпохи [5, 27].

¹ Этот титул давался императору-отцу, передававшему престол сыну.

Школа Чук Лам внесла значительный вклад в формирование общества, строившегося на буддийской этике. Буддийские заповеди легли в основу общественной морали. В конце 1304 г. император Чан Ань Тонг пригласил своего отца во дворец и попросил посвятить его в монахи в миру, чтобы он смог монашествовать, не уходя в монастырь. Многие чиновники, увидев это, решили последовать примеру императора и принять буддизм. Буддийская традиция школы Иен Ты Чук Лама носила сильно выраженный общественный характер. Её называли «буддизм Чук Лама – школа, неотделимая от политики и общественной культуры». В марте 1301 г. Чук Лам (император Чан Нян Тонг) поехал в Чампу, чтобы посмотреть на буддизм в этой стране, и там беседовал с королем Чампы Те Маном, чем укрепил дружбу и мир между двумя странами.

В 1308 г. Чук Лам умер, а при пагоде Шиу Лоай принял титул «монах Фап Лоа». Чук Лам написал следующие произведения: «Тхиен лам тхиет тьюи нгы лук», «Чук лам нау лук», «Тхат тхат ми нгы», «Дай хьонг най ан тхи тап» и «Танг зя тоай шы».

Школа Чук Лам быстро развивалась. В этот период число монахов, принявших постриг в общине Чук Лам, достигло 15 000 человек. У школы было около 100 монастырей. К 1329 г. Фап Лоа построил 5 ступ и 2 образовательных центра – Куинь Лам и Бао Ан, где обучалось около 200 монахов; было отлито 1 300 медных статуй Будды. Император Чан Ань Тонг по случаю получения титула «Высочайшего государя» заказал отлить 3 медные статуи высотой 6,8 метров. Император Ань Тонг также пожертвовал буддийским монастырям (1308 г.) 100 мау¹ собственных земельных владений, а в 1313 г. – 50000 куанов (деньги эпохи Чан) на милостыню, затем он пожертвовал 500 мау земли, драгоценности и строительные материалы для пагоды Бао Ан. Праведные императоры соревновались между собой в подношениях денег и земельных владений. У пагоды Куинь Лам было около 1 000 мау земли и 1 000 арендаторов.

¹ 1 мау = 3600 м²

Фап Лоа сменил Хуиен Куанг. В эпоху Чан процветание буддизма достигло высшей точки. Буддизм объединял народ в деле строительства и защиты своей страны. Милосердие и великодушие, свойственные буддизму, стали путеводной нитью к единству в период иностранного владычества в стране, эти ценности повышали уровень национального самосознания.

В эпоху Чан активно развивалась буддология среди императорского окружения и среди интеллигенции в столице Тханг Лонг. Изучение буддизма в школе Чук Лам представляло собой независимое направление в буддизме, ставшее как бы «позвоночником» национальной культуры, обслуживающей вьетнамцев. Именно поэтому, когда китайские войска захватили Вьетнам, все ценные книги были увезены в Ким Ланг (в Китай), и заменялись китайскими книгами.

Таким образом, буддизм эпохи Чан стремился создать новую идеологию с целью объединения всех сил в стране и усиления духа независимости народа Дайвьета (бывшее название Вьетнама) [1, 321].

В целом, если сравнивать буддизм эпохи Чан с предыдущими эпохами, то это – новый шаг в развитии теории. Именно в этот период были разработаны многие положения буддийского учения. При жизни Фап Лоа появилось много буддийских монастырей, для которых было характерно единодушие в вопросах учения. При этом монастыри не отделялись друг от друга. В этот период буддизм эпохи Чан внёс важный теоретический вклад во вьетнамский буддизм в целом, как и в общество Дайвьета. Появилось много буддийских произведений, в частности, написанных на родном языке. Не только буддийская теория, но ещё и буддийская община во время правления дома Чан, особенно буддизм Чук Лам, необычайно быстро прогрессировали. Впервые в истории буддизма во Вьетнаме появилась относительно строгая регламентация обязанностей монахов по всей стране. Начиная с этого времени у всех монахов должна была быть особая учётная книга, и они зависели

от общины. Фап Лоа был первым, кто взялся за создание единой общины, объединившей всю страну. Пагода Винь Нгием стала одной из центральных «штаб-квартир» общины Чук Лам. В ней хранились «личные дела» монахов со всей страны.

Положение буддизма в эпоху Чан проявилось во всех областях культурной и общественной жизни и, в первую очередь, в сфере мыслительной культуры [7, 46]. В какой-то степени верно то, что мыслительная культура династии Чан взяла за основу учение буддийской школы Тхиен тонг. Но эта школа в эпоху Чан не была просто улучшенным вариантом школы Тхиен тонг в Китае, она смогла стать активно развивающимся направлением, в рамках которого изучались канонические книги, исследовались письменные источники. С этого времени буддийские монахи начинают заниматься анализом, комментированием, составлением рассуждений о канонических книгах, летописях, прошениях. В частности, такой деятельностью занимались Чан Тхай Тонг, Туе Чунг и три основателя школы Чук Лам Иен Ты [6, 12]. Именно поэтому верно утверждение, что это – новое направление во вьетнамском буддизме, направление объединённого буддийского учения. В эпоху Чан буддийские наставники обычно заучивали наизусть следующие канонические книги: «Кинь ким кыонг», «Кинь ланг зя», «Виен зяк», «Фап хоа». Книгами «Ким кыонг» и «Фап хоа» пользовались и в школе Винитаруччи, и в школе Во Нгон Тонга; книга «Бат ня» получила распространение только в школе Винитаруччи, а книга «Нян выонг» – только в школе Во Нгон Тонга; книги «Ланг зя», «Тху ланг нгием», «Зюи ма» использовались только в буддизме эпохи Чан. И только книга «Винь зяк» была и в школе Винитаруччи, и в школе Во Нгон Тхонга, и в буддизме эпохи Чан.

Помимо канонических книг, последователи буддизма обращались также и к историческим сводам, таким, как «Туиет дау нгы лук», «Дай туе нгы лук», «Бить ням тап». В буддизме Тхао Дыонг также развивались внутренние правила и молитвенная

практика. Многие обращались к Будде с молитвой в буддийских пагодах. Также существовал буддизм Ваджраяна, принесённый во Вьетнам индийскими или тибетскими монахами. В летописях записано, что в 1318 г. буддийский монах Бан О Ша Тхат Ты приехал во Вьетнам из Индии, и император Минь Тонг поручил ему перевести книгу «Бать тан кай тхан чы». В это же время из Индии приехал Бо Де Тхат Ли для проповеди Ваджраяны. В правление Чан Нян Тонга и Ань Тонга во Вьетнаме жил Ду Ти Ба Лам, приехавший из Тибета для распространения этого направления буддизма [4, 67].

Кроме того, на буддизм эпохи Чан повлияла школа Лам Те, основанная буддийским монахом по имени Тхиен Фаунг, приехавшим во Вьетнам во время правления императора Чан Тхай Тонга с целью проповедовать собственное учение. Его ученики – Дай Данг и Нам Ты – оказали значительное влияние на основанную им школу. Это позволяет сделать вывод, что буддизм занимал главное место в идеологии и культуре вьетнамского народа в эпоху Чан, был главным учением, определяющим все стороны общественной жизни, наряду с некоторыми конфуцианскими и даосскими представлениями. В эпоху Чан буддийские идеи широко распространились среди народа и укоренились в сердцах людей. Буддизм стал главным учением, определяющим своеобразие духовной и культурной жизни вьетнамцев.

Влияние буддизма проявилось во всех областях экономической, культурной, политической и общественной жизни. В эпоху Чан буддизм выполнял роль официальной системы ценностей в обществе, был широко распространён во всех слоях общества: начиная от императорского двора и заканчивая простым народом, от императора и высших сановников до народных масс. Именно поэтому в эпоху Чан буддизм быстро распространился среди народа и по мере своего распространения способствовал усилению, укреплению духа равенства и народной независимости [11, 159].

В правление династии Чан страна стала независимой, феодальное государство постепенно усилилось и стало стабильным. Буддизм сохранил роль духовного ориентира в управлении страной. Наследуя патриотический дух буддийских монахов эпохи Ли, в эпоху Чан буддийские наставники, помимо забот о мирских проблемах, также начали проповедь, создание и усиление народного национального сознания и духа, которое уже пробудилось в эпоху Ли. Буддийские монахи по-прежнему принимали активное участие в жизни страны, являясь советниками, помощниками императорского правительства в политике, внешних делах, администрации. Кроме того, тхиенши (монахи) внесли большой вклад в становление и развитие своеобразия народной культуры.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Буддистское учение династии Чан. Ханой: Академия буддизма Вьетнама, 1995. 272 с.
 2. Ву Нгок Хань. Династия Чан и личности эпохи Чан. Ханой: Тхай Бинь, 2004. 312 с.
 3. Данг Нгием Ван. Аргументация о религии и ее положения во Вьетнаме. Ханой: Государственная политика, 2001. 358 с.
 4. Император Чан Нян Тонг – жизнь и деятельность. Ханой: Буддистская община Вьетнама, 2008. открытая конференция.
 5. Ле Мань Тхат. История буддизма Вьетнама. Т. 1. Ханой: Хо Ши Минь, 2001. 836 с.
 6. Материалы научной конференции «Жизнь и деятельность Чан Нян Тонга (1258 – 1308)». Хуэ: Научный институт Хуэ, 2003.
 7. Минь Чи. Буддизм эпохи Чан. Ханой: Академия буддизма Вьетнама, 1995. 358 с.
 8. Нгуен Данг Тхук. Буддистское учение Чан Тхай Тонга. Ханой: Информационная культура, 1996. 379 с.
 9. Нгуен Зью Хинь. Йен Ты – Император Чан – Чук Лам // Исследование истории, 1977. № 2. С. 90.
 10. Тхить Мат Тхе. Краткое изложение истории буддизма Вьетнама. Ханой: Религия, 2004. 89 с.
 11. Тхить Тхань Ты. Буддистские монахи Вьетнама. Ханой: Городской комитет буддизма, 2004. 329 с.
 12. Нгуен Хунг Хау 2003, Общая философия буддизма во Вьетнаме. Ханой: изд. “Социальная наука”. 408 с.
 13. Чан Тхай Тонг (1972): Кхоа хы лук. Ханой: изд. “Социальная наука”. 516 с.
 14. Нгуен Ланг (1992): Краткий очерк истории буддизма Вьетнама. Т. 1, 2; изд. “Литература”. 1228 стр.
-

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

Ахмадиев Ф.В.

Бакирский государственный университет (г.Уфа)

ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ СЛОВА И ОТВЕТСТВЕННОСТИ ЖУРНАЛИСТОВ В ЗАПАДНОЙ ЛИТЕРАТУРНО-ЖУРНАЛИСТСКОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ

F. Akhmadiev

The Bashkir State University (Ufa city)

THE PROBLEMS OF FREEDOM OF SPEECH AND RESPONSIBILITY OF JOURNALISTS IN WESTERN LITERARY AND JOURNALISTIC SOCIO-CULTURAL ENVIRONMENT

Аннотация. Весьма интересным для нас является тот факт, что деятельность многих классиков философии связана непосредственно с публицистикой, как со способом трансляции своих философских и политических взглядов. В XIX в. в западно-европейской общественно-философской мысли наряду с идеями борьбы за демократию и общественный прогресс в литературно-журналистской социокультурной среде становятся актуальными темы профессиональной ответственности журналистов, выступления против цензуры и за свободу слова.

Ключевые слова: свобода слова, социальная группа, социокультурная среда, моральные принципы, журналистская деятельность, цензура.

Abstract. The paper finds it intriguing that many classical philosophers sought to journalism, as a means of conveying their philosophical and political views. In the 19th century the ideas of professional responsibility of journalists, their opposition to censorship and freedom of speech became no less topical in western literary-journalistic and socio-cultural environment than appeals to a struggle for democracy and social progress.

Key words: freedom of speech, social group, socio-cultural environment, moral principles, journalism, censorship.

Проблема достижения свободы – это самая сложная из проблем, которая волнует человека. «Ни об одной идее, – утверждал Гегель, – нельзя с таким полным правом сказать, что она неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и поэтому действительно им подвержена, как об идее свободы, и ни об одной не говорят обычно с такой малой степенью понимания ее» [1, 324].

Проблема свободы слова в той или иной степени возникает в любом обществе, начиная с родоплеменных отношений до высокоразвитых государств. Вопросы регулирования сферы свободы выражения своих мнений, свободы слова отразились первоначально в системе

запретов, табу, затем в религиозных, моральных, правовых, профессиональных кодексах. История знает прекрасных философов, трибунов и ораторов, чей философско-публицистический талант развился в условиях народной демократии.

С ходом общественного развития и появления печати, с появлением издателей и журналистов как социального страта и массовой аудитории, заинтересованной в получении информации, проблема свободы слова приобретает современные черты.

Именно профессиональные интересы представителей прессы как социальной группы, осознание главными редакторами своих общественных задач по информированию общества, стремление этих журналистов-философов к истине, к демократическим преобразованиям толкали их на борьбу за свободу слова, которая понималась ими как главная духовная ценность общества. Философское осмысление проблемы свободы слова возникает в первую очередь у передовых философов своего времени, жизнедеятельность которых была связана с просвещением, с борьбой за общественные свободы и права граждан, за демократизацию общества. Они зачастую активно сотрудничали с прессой, сами возглавляли газеты и журналы.

Так, в разное время и в разных странах проблема гражданских свобод и свободы слова возникала перед философами и журналистами как основная проблема бытия. Именно в такой социокультурной среде философы, мыслители, литераторы, публицисты вырабатывали понятия о свободе слова, излагали требования отмены цензурных запретов, боролись за справедливые законы в области печати и выполнение корпоративной журналистской этики.

Весьма интересным для нас является тот факт, что деятельность многих классиков философии связана непосредственно с публицистикой как со способом трансляции своих философских и политических взглядов. Известно, что Г. Гегель, получивший уже звание профессора Йенского университета, отказывается от академической карьеры и становится

главным редактором ежедневной газеты в г. Бамберге. Кроме того, философ вынашивает план издания критического журнала по немецкой литературе, о чём он написал Шеллингу в феврале 1807 г. Как известно, «Бамбергская газета», в которой Гегель работал 21 месяц, была закрыта цензурой. Философ успел разочароваться в провинциальной атмосфере, где не смог написать ни одного философского труда, и решил снова вернуться к преподавательской деятельности.

Трудно представить себе философа К. Маркса без журналистской деятельности, которую он считал средством революционной практики. Н.С. Кожеурова отмечает в своём исследовании: «К. Маркс стал публицистом, имея возможность соединения газетной работы с философской пропагандой, что очень важно для выявления особенности публицистики как стиля мироотношения» [2, 76]. В. Блумберг считает, что, с одной стороны, К. Маркс в качестве редактора «Рейнской газеты» вынужден был «спуститься из царства философской абстракции» и «обратиться к конкретным ситуациям», а с другой – «чрезвычайно высокий уровень журналистского труда К. Маркса обусловлен противоречивой остротой и непреклонной логикой, основанными на фундаментальном философском образовании» [3, 47].

На наш взгляд, необходимо подробнее остановиться на изучении той социокультурной среды, в которой, собственно, и формировалась идеология свободы слова и прав человека. Как уже отмечалось выше, в Западной Европе в XIX в. произошли значительные исторические перемены, печать получила массовое распространение, сложилась определённая социокультурная среда, в которой шло развитие общественно-философской мысли, в том числе обсуждалась проблема свободы слова. Активными участниками этого процесса стали не только философы, но и государственные и общественные деятели, литераторы и публицисты, главные редакторы газет и журналов.

Мы поддерживаем точку зрения Н.С. Кожеуровой о том, что вершиной журналисти-

ки становится публицистика, которая является первым из трёх уровней философского сознания [2, 112]. Как доказывает история зарубежной и отечественной журналистики прошлых веков, главные редакторы газет и журналов, как и передовые философы, мыслители, общественные деятели своего времени, сталкивались с цензурными запретами и в борьбе с ними вырабатывали свою идеологию, которая отстаивала свободу слова, свободу печати. Развитие свободы слова шло волнообразно, с переменным успехом, являясь одним из достижений демократии, цензура то наступала, то отступала. Так получал реализацию закон отрицания отрицания.

Писатели, поэты и другие литераторы Западной Европы в той или иной мере сотрудничали с периодическими изданиями, большинство из них работало в штате газет и журналов. Таким образом, многие талантливые литераторы с первых дней были вовлечены в борьбу за свободу слова и творчества, в философское осмысление свободы печати, в отстаивание нравственных принципов журналистики. В истории французской литературы и газетно-журнальной периодики известны имена таких литераторов, как Т. Готье, О. де Бальзак, Э. Золя, А. Франс, Ж.-П. Сеген, А. Мартен-Фужье и др.

Среди французских авторов первой половины XIX в. известен сатирический стихотворный памфлет Альфреда де Мюссе (1810-1857) «Закон о печати» (1835), в котором поэт подвергает критике репрессивный закон, ограничивающий свободу слова, вводивший строгие цензурные ограничения и высокие денежные залоги для периодических изданий.

Писатель Анатоль Франс работал рецензентом и редактором в издательстве, штатным сотрудником парижской газеты «Тан», стал одним из создателей импрессионистской критики: «Не существует объективной критики, как не существует и объективного искусства, а все те, кто думают, будто они отражают в своих произведениях что-либо иное, кроме самих себя, – жертвы самой ложной философии... Мы обречены воспри-

нимать предметы только через впечатление, которое они на нас производят» [5, 169].

Эмиль Золя широко известен как писатель, однако вся его жизнь была связана с прессой. За свои разоблачительные статьи по делу Дрейфуса (1897) он имел проблемы с французским правительством, а за письмо-памфлет «Я обвиняю» (1898) Золя был приговорён к году тюрьмы и крупному денежному штрафу.

О. де Бальзак в своей «Монографии о парижской прессе» (1843) даёт развёрнутую разоблачительную картину нравов французской журналистики своего времени, описывая типичные черты главных редакторов, публицистов, критиков и т. д.

Жерар де Нерваль известен как автор очерков об известных французских литераторах и журналистах под общим названием «Парижские журналисты» (1840), а также цикла статей «Правдивая история газетных уток» (1845). Таким образом, многие ведущие французские журналисты выступали за соблюдение моральных принципов в журналистской среде, чем выражали и мнение читательской аудитории.

Подобную картину мы наблюдаем и в Англии. Великие английские писатели, как Чарльз Диккенс, Уильям Мейкпис Теккереи, Оскар Уайльд и др., также творили в журналистской социокультурной среде, были главными редакторами изданий. Чарльз Диккенс долгое время сотрудничал с английскими изданиями. В 1842 г. он посещает США и затем публикует «Американские заметки», где весьма критично отзывается об американской прессе. Диккенс был главным редактором газеты «Дейли ньюс» (1846) и затем основал литературно-художественный журнал «Домашнее чтение» («Хаусхолд вордз») в 1850 г. Он критиковал английскую судебную хронику за излишнюю подробность в описании преступников и их деяний. У. М. Теккереи также сотрудничал в многочисленных изданиях, был редактором журнала «Корнхилл мэгэзин» (1860–1862). В своём романе «История Пенденниса» (1848–1850) писатель дал правдивые картины жизни английских журналистов и литераторов. Оскар Уайльд

также известен как журналист и редактор журнала для женщин «Лейдиз уорлд» (1887). Журналистская деятельность Уайльда связана с эстетикой.

Генрих Гейне (1797–1856) – известный немецкий поэт и публицист – также связал свою судьбу с периодической печатью. В 1830 году Гейне эмигрировал в Париж, где в 1831–1832 гг. и в 1840–1843 гг. был парижским корреспондентом «Аугсбургской всеобщей газеты». Гейне увлекается идеями утопического социалиста Сен-Симона, знакомится с К. Марксом. Сборник «Лютеция» (1854) Гейне посвящён общественно-политической и культурной жизни Парижа. Среди прочих любопытно наблюдение Гейне о французской прессе. Он пишет, что французская пресса внешне более свободна от цензуры, чем немецкая. Но у французской прессы есть другая, финансовая, зависимость – от поддерживающей газету политической партии, от главного редактора, который никогда не примет статью, не совпадающую с политической издания.

Карл Маркс (1818–1883) – известный немецкий мыслитель, общественный и политический деятель, основоположник марксизма – всю жизнь сотрудничал с печатью, был главным редактором «Новой Рейнской газеты» вплоть до её закрытия. «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» (1843) К. Маркса стали первой публицистической работой философа, выступающего против цензурных рамок, требующего введения не закона о цензуре, а закона о свободе печати.

Американские журналисты одни из первых в мире заговорили о нравственной ответственности прессы за деградацию общества. В США известный писатель Джеймс Фенимор Купер (1789–1851) после путешествия по Европе с 1826 по 1833 год опубликовал «Письма к соотечественникам» (1834). В памфлете «Американский демократ» (1838) Купер сравнивает печать Старого Света и Америки, резко критикует журналистов за продажность, манипуляцию общественным мнением. Публицистические очерки

и новеллы Марка Твена (1835–1910) посвящены вопросам профессиональной морали журналистов, критикуют пороки американской прессы. В таких произведениях, как «Мои первые подвиги на газетном поприще» (1871), «Последняя сенсация» (1863), «Журналистика в Теннесси» (1869), «Как я редактировал сельскохозяйственную газету» (1870), «Разнузданность печати» (1873), публицист заключает, что общественное мнение нации оказалось в руках малограмотных и безответственных людей. Марк Твен с горечью восклицает, что существуют законы, охраняющие свободу печати, но, по сути дела, нет ни одного закона, который охранял бы граждан от печати [4].

Таким образом, в XIX в. в западноевропейской общественно-философской мысли наряду с идеями борьбы за демократию и общественный прогресс в литературно-журналистской социокультурной среде становятся актуальными темы профессиональной ответственности журналистов, выступления против цензуры и за свободу слова.

В XX в. наступает новая эпоха развития СМИ. Вопросы свободы слова и профессиональной ответственности журналиста начинают разрабатывать в научных кругах, поддерживаются правительствами и бизнесменами. Общество оказалось крайне заинтересованным в получении достоверной информации и стремилось обезопасить себя от злоупотребления свободой слова.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х т. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977. 472 с.
2. Кожеурова Н.С. Публицистика и философия: коммуникативно-мировоззренческие аспекты. М.: Мол. гвардия, 1994. 160 с.
3. Савина Г.М. «Рейнская газета» в оценках буржуазных исследователей // Вестник Моск. гос. ун-та. Сер.10. Журналистика. 1984. № 5.
4. Трыков В.П. Зарубежная журналистика XIX века: Учебное пособие. М.: Издательский дом «Камелот», 2004. 608 с.
5. Франс А. Собрание сочинений в 8 т. Т. 8: Литературно-критические статьи. Публицистика. Речи. Письма. М.: Гослитиздат, 1960. 888 с.

УДК 1(091)

Вырская М.С.

НИУ Высшая школа экономики (г. Москва)

ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ БРИТАНСКОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКИ

M. Vyrskaya

Higher School of Economics (Moscow)

PREREQUISITES FOR THE BRITISH ECONOMICS

Аннотация. Статья посвящена проблематике возникновения экономической науки. Разбираются социально-культурные предпосылки появления новой науки: накопленные практические знания, которые сопровождали развитие торговли, промышленности и привели, в конце концов, к появлению рыночной экономики; теоретические и практические знания, изложенные в богатой литературе; внимание философов античности, средневековья и Нового времени к происходящим экономическим процессам, постановка вопросов об этих процессах, вскрытие проблем, смысла и значения экономических явлений для общества; особое внимание уделяется шотландским философам XVII-XVIII вв. Ф. Хатчесону, Д. Юму и А. Фергюсону. Рассматриваются социально-экономические взгляды последнего, а также взгляды Адама Смита, и указывается родство их идей.

Ключевые слова: экономическая наука, философия, Просвещение, Шотландия, коммерческое общество, промышленное производство.

Abstract. This article is dedicated to the problem of the origin of economics. The socio-cultural conditions for the emergence of a new science are considered: the accumulated practical knowledge that accompanied the development of trade, industry, and eventually led to the emergence of a market economy; theoretical and practical knowledge from rich literary sources; the Ancient, Medieval and Modern Time philosophers' interest in the ongoing economic processes, posing questions about these processes, revealing the problems of meaning and significance of economic events for the society. The article especially focuses on the Scottish philosophers of the 17 and 18th centuries F. Hutcheson, D. Hume and A. Ferguson, the socio-economic views of the latter being of special importance as well as the views of Adam Smith, whose ideas show close affinity between the thinkers.

Key words: economics, philosophy, Enlightenment, Scotland, commercial society, industrial construction.

Во всём круге наук о человеческом обществе едва ли можно найти другую сферу, которая так непосредственно и ощутимо влияла бы на его состояние, как экономическая наука. Зародившись в эпоху античности как свод традиционных правил, искусство ведения домашнего хозяйства, экономика, с одной стороны, испытывала на себе постоянное влияние философии, этики, богословия, с другой стороны, влияние практических достижений в экономической сфере, отражённых в специальной литературе.

Заметное развитие экономической науки произошло в последние полтора столетия (середина XIX – XXI вв.), при этом самостоятельное значение получили такие научные ответвления, как экономическая теория, макроэкономика, микроэкономика, математические методы в экономике и многие другие. Но одновременно с концентрацией усилий на развитии и специализации отдельных её отраслей наблюдается также и до некоторой степени потеря их генетической взаимосвязи, взаимоподчинения и ослабление целостности экономической науки как единого инструмента познания экономической действительности.

Преодолеть дифференциацию, дробление и специализацию экономических знаний и создать представление о целостности экономики – достаточно трудная задача. Однако,

учитывая то, что рождение и становление экономической теории произошло в недрах философии, а проблематика экономической теории генетически родственна философской социальной проблематике, вернёмся вначале к истокам возникновения экономики, по крайней мере, к моменту формирования её основных категорий, задач и методов. Точкой отсчёта, на наш взгляд, является Великобритания XVIII в., в которой на фоне промышленного переворота и постепенного перехода к рыночной экономике в трудах философов Д. Юма, Ф. Хатчесона и А. Фергюсона закладываются основы современной экономической теории. Таким образом, целью нашего исследования является реконструкция предпосылок возникновения британской экономической науки.

Конечно, определяющим моментом в становлении науки экономики является возникновение самого её предмета изучения – рыночной экономики, саморегулирующейся системы, к которой только и возможно применить научные методы, в то время как традиционная экономическая система не позволяла этого сделать. Однако не менее важную роль в рождении новой науки сыграли и работы шотландских философов XVIII в. Д. Юма, Ф. Хатчесона, А. Фергюсона и их английских предшественников – Дж. Локка, Б. Мандевиля, Т. Гоббса, Ф. Бэкона, которые обобщили совокупность разрозненных экономических знаний от античности до Нового времени и создали категории, структуру новой науки, заложив тем самым научно-теоретическую базу для будущих экономических изменений, а именно для перехода к промышленному производству.

Говоря о возникновении экономической науки, важно понимать, в каких условиях, на фоне каких событий оно происходило. Одним из важнейших факторов социально-экономического и культурного развития Европы в Новое время стали географические открытия, сделанные в период с XV по XVII в. Длительные морские путешествия стали возможны благодаря достижениям в кораблестроении, картографии и навигации. От-

крытие новых земель и морских маршрутов было необходимо для поиска новых торговых партнёров, источников разнообразных товаров, которые пользовались спросом в Европе (мех, пряности, слоновая кость, драгоценные металлы и проч.). Тем самым географические открытия способствовали притоку товаров и капитала, развитию торговли и предпринимательства в Европе.

Другой важной предпосылкой появления промышленного производства были научные открытия – понятие химического элемента, корпускулярная и волновая теории света, основные законы классической механики, открытие проводимости металлов, открытие проводников и диэлектриков, открытие двух видов электричества: положительного и отрицательного («стеклянного» и «смоляного») и др., а также технические изобретения – печатный и вязальный станок, микроскоп, телескоп, механический калькулятор, электрическая машина, поршневой паровой двигатель Ньюкомена, универсальная паровая машина Уатта и проч.

На фоне научных открытий и изобретений в Европе развивается мануфактурное производство, в котором применяется ручной труд наёмных рабочих (или машин без механического, парового двигателя) и используется разделение труда. Мануфактура вела к специализации рабочих, что повышало производительность. Изменения в социально-экономической сфере вызвали интерес у ранних экономических мыслителей, философов, государственных деятелей к их научному осмыслению и познанию. Экономические процессы начинают исследоваться и анализироваться, тем самым закладываются основы будущей новой науки экономики.

Наряду с развитием научного знания происходят изменения и в философии, её отделение от схоластики и обращение к естественным и социально-гуманитарным темам, начавшееся в эпоху Возрождения (начало XIV – последняя четверть XVI вв.) и продолжавшееся в Новое время (XVII – XVIII вв.). Основными направлениями философии эпохи Возрождения были: **гуманистическое** (Дан-

те Алигьери, Франческо Петрарка, Лоренцо Валли и др.); **неоплатоническое** (Николай Кузанский, Пико делла Мирандола, Парацельс и др.); **натурфилософское** (Николай Коперник, Джордано Бруно, Галилео Галилей и др.); **реформационное** (Мартин Лютер, Томас Монцер, Жан Кальвин, Джон Усенлиф, Эразм Роттердамский и др.); **политическое** (Николо Макиавелли); **утопическо-социалистическое** (Томас Мор, Томмазо Кампанелла и др.). В Новое время философия также касалась социально-политических, правовых вопросов (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо и др.), были разработаны теории общественного договора. На фоне смещения акцентов в мировоззрении европейского общества – обращение от бога к проблемам человека и государства, от веры в иной мир к познанию мира сущего – происходит формирование новых научных дисциплин – будущей социологии, антропологии, психологии, правоведения и, конечно, экономики.

Хотя возможность для институционального оформления экономической науки появилась лишь в конце XVIII в. в связи с переосмыслением экономической деятельности человека, последняя существовала раньше, а соответственно, существовали некие теоретические наработки, тексты, которые заложили базу для новой науки. С одной стороны, это традиция английского меркантилизма (Э. Мисселден, Т. Ман, Д. Дефо, Ч. Давенант, Д. Стюарт и т. д.), с другой стороны – традиция рассмотрения экономических вопросов в рамках философских и социально-политических учений (Т. Гоббс, Дж. Локк), берущая начало ещё в античности (Платон, Аристотель) и средневековье (Августин Блаженный, Фома Аквинский).

Обрисовав в общих чертах социальные предпосылки возникновения экономики, необходимо отметить богатую экономическую литературу того периода, издававшуюся не только в Англии, но и во всей Европе. Йозеф Шумпетер, известный экономист и социолог, в своем фундаментальном труде «История экономического анализа» указывает следующие работы данного периода: «Сельская и

домашняя экономия» (1593-1607) Иоганна Колеруса, «Благоразумный эконом» Бартоломео Фриджеро (1629), «Система политических дисциплин» (1606) Бартоломео Кеккерманна; работы по бухгалтерскому учету и торговым операциям, а также по управлению предприятием, хозяйственному праву, коммерческой географии и условиям коммерческой деятельности в разных странах (например, «Двойная бухгалтерия» (1549) В. Швайкера, «Увлечение торговли» (1615) Джона Робертса и «Коммерческая карта купца» (1638) Льюиса Робертса), кроме того, монографии о банках и обширные компиляции, такие, как «Негоциант» Дж. Д. Пери (1665), «Совершенный негоциант» (1675) Жака Савари, «Универсальный коммерческий словарь» (1723-1730) братьев Савари де Брюлон, «Универсальный торговый и коммерческий словарь» (1751-1755) Малахии Постуэйта, рассчитанные на удовлетворение практических нужд купцов.

Имела большое значение также литература по сельскому хозяйству: «Рассуждение о сельском хозяйстве Брабанта и Фландрии» (1690) сэра Ричарда Уэстона, «Система агрикультуры» (1669) Джона Уорлиджа, «Совокупное искусство сельского хозяйства» (1707) Джона Мортимера, а также описания путешественниками экономических условий зарубежных стран, например, «Наблюдения в объединенных провинциях» (1676) Уильяма Темпля.

Изучая предпосылки возникновения экономической науки, необходимо понимать, что именно подразумевается под *возникновением экономической науки*, о каком феномене и периоде идёт речь. Историки ознаменовывают появление экономики выходом в свет в 1776 г. книги Адама Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов». Это связано с тем, что Смит предложил иной взгляд на экономику как сферу деятельности и роль государства в экономическом секторе, позже получивший название классической теории. Позиция Смита, принципиально отличающаяся от предыдущих экономических взглядов, например меркантилистов, заклю-

чается в том, что государство должно обеспечивать безопасность жизни человека и его собственности, разрешать споры, гарантировать соблюдение правил, т. е. должно делать то, что индивидuum либо не в состоянии выполнить самостоятельно, либо делает это неэффективно. Что касается развития экономики, то его движущей силой является стремление предпринимателя к достижению своих частных интересов, который, увеличивая собственное благосостояние, увеличивает и благосостояние общества в целом. При этом государство должно выполнять главное требование – гарантировать основные экономические свободы: свободу выбора сферы деятельности, свободу конкуренции и свободу торговли.

Смит, несомненно, внёс колоссальный вклад в экономическое знание, однако не следует пренебрегать и достижениями его предшественников, которые во многом определили ход его рассуждений. Этими предшественниками и современниками А. Смита были шотландские философы Френсис Хатчесон (1694-1747), Дэвид Юм (1711-1776) и Адам Фергюсон (1723-1816), которые являлись представителями шотландского Просвещения – Шотландии эпохи XVIII в., характеризующейся всплеском интеллектуальной и научной жизни. После образования нового государства Великобритании в 1707 г. английский язык получил широкое распространение в Шотландии и стал языковой средой образованной городской шотландской культуры в университетах и городах Эдинбурге, Глазго и Абердина, особенно среди юристов, священников, врачей и профессоров. Историк философии М.И. Микешин так характеризует этот круг людей: «Они не просто были образованными, учеными, эрудитами, представителями определенной социальной группы, они принадлежали к тому широкому европейскому движению, которое сегодня называют Просвещением. Они твердо верили в возможность культивирования и роста добродетели, справедливости, науки, религиозной терпимости, интеллектуальной свободы и хороших манер» [2, 14]. Он выде-

ляет несколько факторов, которые способствовали интеллектуальной деятельности: поддержка и пропаганда идей Просвещения церковью, спокойная социально-политическая и экономическая ситуация, увеличение численности городского населения, что способствовало расцвету космополитической городской культуры и развитию социальных связей и личных отношений среди образованных людей. Так, появилось множество клубов, в которых собирались интеллектуалы («Общество Избранных», «Покер клуб», «Абердинское Философское Общество» и др.). Соответственно, росло число читающих и пишущих людей, количество периодических изданий («Шотландский журнал», «Каледонский вестник», «Эдинбургское обозрение», «Эдинбург», «Журнал Блэквуда»), книгоиздателей, книготорговцев и книжных лавок. Многие шотландские учёные приглашались преподавать в европейские университеты, и благодаря этому они получали известность в научных кругах Европы.

Философы Хатчесон, Юм и Фергюсон писали свои работы в то время, когда экономика уже заявила о себе как наука, имеющая собственный предмет и поле исследования, отличный от предметов философии. Их вклад в развитие экономической науки заключался в разработке следующих вопросов: разделение труда, концепция естественной свободы, теория процента (Хатчесон); теория денег, процентная ставка, налогообложение, международная торговля и теория собственности (Юм); проблематика коммерции, институт собственности, благосостояние государства (Фергюсон). Мы бы хотели остановиться на взглядах последнего, поскольку в его работе «Опыт истории гражданского общества» (1767) затрагивается вопрос о возможности социального порядка в условиях коммерческого общества, который находит ответ у Адама Смита. Будучи историком, Фергюсон рассматривает историю человечества, переход от варварства к цивилизованному состоянию и освещает процесс перехода от мануфактурного общества к индустриальному, проблематику коммерции,

института собственности, благосостояния государства.

Согласно Фергюсону, потребность человека в обществе укоренена в самой его природе [3, 52]. И если в первобытном состоянии зависимость людей друг от друга была обусловлена необходимостью самосохранения, то в современном обществе взаимоотношения людей лежат в основе всех социально-экономических процессов, происходящих в государстве. Фергюсон называл правильным состоянием человеческой природы не то, от которого навсегда ушло человечество, а то, к которому оно может прийти благодаря надлежащему применению собственных способностей [3, 42], тем самым позитивно оценивая развитие человечества, всё дальше уходящее от варварства к цивилизованности. При этом, рассматривая переход от грубого первобытного общественного состояния к цивилизации как прогресс, Фергюсон выявляет несовпадение этого процесса с совершенствованием моральных качеств человека, т. е. ставится вопрос о нравственном регрессе общественного процесса. «Цивилизационный процесс, рафинируя общественные отношения и институты, увеличивая богатство нации, создает возможность обособления людей от общества, они теряют чувство гражданственности. Такое попятное движение называется коррупцией» [1].

Фергюсон заметил в своей работе, что уже многое было сказано о коммерции и богатстве его предшественниками, которые, в основном, предостерегали против превращения двух последних в главные цели государства. Однако его мнение не носит столь однозначно негативный оттенок, поскольку благодаря богатствам, а не с помощью кровопролития, как это было у дикарей, цивилизованное государство может увеличивать свою мощь и значение. Кроме того, совершенствование ремёсел, увеличение богатства способствуют возникновению личной собственности, а последняя является предпосылкой создания семьи. Поэтому, когда индивидам трудно сколотить состояние, чтобы создать или поддержать семью, рост населения при-

останавливается или даже сокращается. В человеке просыпается первобытный страх за детей, могущих умереть с голоду, и, с одной стороны, подобный страх может мотивировать человека к активной коммерческой деятельности, но, с другой стороны, государство должно давать возможность своим гражданам заниматься этой деятельностью. Богатство государства, пишет Фергюсон, составляется из состояний его членов. «Чем больше благ добывает человек для себя лично, тем богаче становится его страна. Если ему понадобится защита, она должна быть ему предоставлена; если случатся преступления и мошенничества, должна последовать кара – этим и ограничивается роль правительства. Когда же искушенный политик начинает активно во все вмешиваться, он лишь мешает и вызывает нарекания; когда купец забывает о собственной выгоде и начинает думать за всю страну, подобное знаменует приближение периода фантазий и химер и подрыв основ коммерции» [3, 216]. Реальным доходом государства является та часть личного состояния, которую общество привыкло отдавать на общенациональные цели, следовательно, этот доход зависит от того, что сам индивид считает излишками и что он способен потратить, не отказываясь от собственных коммерческих планов. Таким образом, чем больше увеличиваются частные затраты индивида, тем слабее становится государство, на долю которого приходится лишь небольшая часть излишков. И вместе с тем к изобилию в стране приводит именно частный интерес, а не ухищрения государства.

Важным моментом для понимания коммерции в трактовке Фергюсона является его идея о честности. Фергюсон полагает, что люди, которые озабочены успехом, не склонны к нечестности. Если в примитивном обществе торговец, по сути, является недальновидным жуликом, то с развитием и совершенствованием коммерческого ремесла он расширяет свой кругозор и вырабатывает определённые принципы, такие, как пунктуальность, либеральность, честность и предприимчивость. Поэтому даже в пери-

од всеобщей развращённости лишь торговец обладает всеми достоинствами, но он не способен защитить своё достояние, для чего и нужно государство.

В чём заключается развитие коммерции? Фергюсон видит её прогресс в постоянном дроблении механических навыков, когда обнаруживается, что чем больше ремесленник сосредоточивается на какой-либо определённой части работы, тем лучше получается продукт его деятельности и тем больше он может его производить. «Всякий предприниматель приходит к открытию, что, расчлняя процесс производства на большее число операций, он получает возможность нанимать больше людей для выполнения этих отдельных операций, а это сокращает его расходы и увеличивает прибыль. Потребитель также начинает требовать такого качества товара, которое не в состоянии обеспечить работник, производящий разнообразные продукты» [3, 264]. Таким образом, в мастерских, в которых работа доходит до автоматизма, производство достигает наибольшего процветания. Однако при этом выделение профессий служит разрыву связей, существующих в обществе, поскольку предполагается, что каждый индивид обладает уникальным умением или талантом, но «не воплощает собой дух общества в целом» [3, 311]. Кроме того, разделение некоторых профессий и специальностей, по мнению Фергюсона, крайне непредпочтительно, например, деление искусства гражданина и государственно-го деятеля, политика и военного, поскольку теряются навыки, идущие из поколений, которые необходимо совершенствовать.

Таким образом, мы обнаруживаем у Фергюсона и идею «невидимой руки» рынка Смита, когда он пишет о том, что чем больше благ добывает человек для себя лично, тем богаче становится его страна, и принцип разделения труда, повышающий его производительность. Иными словами, для глубокого

изучения истории экономической науки необходимо обращаться не только к тем мыслителям, которые работали в уже возникшей научной парадигме, но и к их предшественникам, в трудах которых зарождались и формировались экономические идеи.

Итак, каковы же были предпосылки возникновения экономической науки?

Во-первых, это накопленные практические знания, которые сопровождали развитие торговли, промышленности, и привели, в конце концов, к появлению рыночной экономики с её собственными принципами и законами, ставшей самым предметом экономической науки. Во-вторых, теоретические и практические знания, изложенные в богатой литературе. Они приводились в порядок и систематизировались в течение всего времени развития экономической мысли. В-третьих, внимание философов античности, средневековья и Нового времени к происходящим экономическим процессам, постановка ими вопросов об этих процессах, вскрытие проблем, смысла и значения экономических явлений для общества, и разработка ими категориального аппарата и методологии. Особый вклад в развитие экономической мысли внесли шотландские философы XVII-XVIII вв. (Фрэнсис Хатчесон, Дэвид Юм и Адам Фергюсон). Трансляция, передача их наработок будущим ученым-экономистам произошла благодаря их непосредственному влиянию на Смита, который аккумулировал и по-своему интерпретировал их идеи.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Абрамов М. Адам Фергюсон // Электронный источник. Режим доступа. URL: <http://www.sps.ru/?id=211422> [Дата последнего обращения: 18.01.2011].
 2. Микешин М.И. Социальная философия шотландского Просвещения. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2005. 165 с.
 3. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М.: РОССПЭН, 2000. 391 с.
-

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Совещание Совета ВФО

16 сентября 2011 г. в бизнес-центре Ассоциации состоялось совещание Совета Военно-философского общества (ВФО) «Мегапира», в ходе которого были рассмотрен ряд вопросов. В частности, обсуждались концепция работы ВФО в 2011 – 2015 гг; план подготовки научно-практической конференции, посвященной 70-летию разгрома немецко-фашистских войск под Москвой; содержание журнала «Военно-философский вестник» № 5; порядок выдвижения кандидатур на награждение золотой медалью ВФО «За вклад в развитие военно-философской мысли» и денежной премией.

В ходе совещания было решено подготовить предложения: о ротации членов Совета ВФО; по проведению круглого стола по актуальным проблемам современных Вооруженных сил РФ; по участию членов военно-философского общества в международной научно-практической конференции проводимой журналом «Пространство и время» по проблеме «Геополитическое положение России в современном мире».

В ходе дискуссии Председатель Совета ВФО, доктор философских наук, профессор С.А. Тюшкевич заявил, что «на новом этапе своего развития научное общество нуждается в притоке новых идей и сил, необходимо критически пересмотреть всю его деятельность и сосредоточить усилия ученых на главных направлениях: творческом переосмыслении прошлого, глубоком анализе настоящего и на подготовке конструктивных предложений для будущего».

Доктор философских наук, профессор О.А. Бельков предложил внести коррективы в перспективный план работы ВФО, в том

числе внести изменения в тематику научно-практических конференций, чтобы изменить их содержание с преобладания историзма на философское осмысление прошлого.

В свою очередь, кандидат философских наук, доцент М.М. Курочко предложил искать новые, нестандартные формы работы и в первую очередь с молодежью. «С этой целью надо активнее использовать возможности электронных средств и Интернета», – подчеркнул он. М.М. Курочко отметил целесообразность проведения одного из круглых столов по проблемам Вооруженных сил России с записью его на электронные технические средства для дальнейшего размещения в сети Интернет.

Доктор философских наук, профессор Б.И. Каверин предложил провести круглый стол с рассмотрением источников и движущих сил Отечественной войны 1812 г. и Великой Отечественной войны 1941 – 1945 гг. Такой анализ, по его мнению, «должен дать много интересного материала и показать преданность народов России своему Отечеству, вне зависимости от исторических рамок и конкретной обстановки».

Кандидат исторических наук, профессор А.П. Ковалев заявил, что «давно назрела необходимость решительного, научно обоснованного отпора горе-ученым, пытающимся умышленно фальсифицировать нашу историю, не только на проводимых научных форумах, но и в средствах массовой информации, чтобы показать широкой аудитории, как вредны и несостоятельны ложные умозаключения».

Совет Военно-философского общества Ассоциации «Мегапир» объявляет конкурс

членов общества и других ученых, внесших значительный вклад в развитие военно-философской мысли в области философии войны и армии, философии безопасности, философии патриотического и воинского воспитания, философии военной науки, методологии и философии военной истории на награждение золотой медалью «За вклад в развитие военно-философской мысли».

Предложения, заявки представлять в Совет и Правление ВФО до 15 ноября 2011 г. на имя председателя Совета общества доктора философских наук, профессора С.А. Тюшкевича.

Контактный телефон 8-926-842-91-04,
E-mail: al.kowalev2010@yandex.ru.

НАШИ АВТОРЫ

Ахмадиев Фарит Вафиевич – кандидат философских наук, директор — главный редактор журнала «Ватандаш»; e-mail: faritural@mail.ru

Базыкин Денис Викторович – старший преподаватель, ФГОУ ВПО «Пермская государственная сельскохозяйственная академия им. И.Д. Прянишникова»; e-mail: bazykin1@yandex.ru

Бахтин Максим Вячеславович – кандидат философских наук, докторант кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; e-mail: maxbakhtin@yandex.ru

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

Бондаренко Светлана Александровна — аспирант кафедры философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета, методист Государственного учреждения «Комплексный центр социального обслуживания населения «Мыза» Приокского района г. Н. Новгорода»; e-mail: KCSNP@yandex.ru

Вырская Марина Сергеевна – аспирантка Национального исследовательского университета Высшая школа экономики; e-mail: broma@bk.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

Гун Галина Евгеньевна – кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой философских, социально-экономических и гуманитарных дисциплин, профессор Магнитогорской государственной консерватории (академии) им. М.И. Глинки; e-mail: mindliny@mail.ru

Гурьевская Любовь Алексеевна – кандидат философских наук, доцент Мурманского филиала Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов; e-mail: kaupraLU@yandex.ru

Дороднов Евгений Александрович – аспирант кафедры философии, истории, политологии и права Московского государственного областного социально-гуманитарного института; e-mail: e.dorodnov@gmail.com

Дьяченко Ольга Николаевна – аспирантка кафедры философии Курского государственного университета; e-mail: dyachenkoolga13@yandex.ru

Жукова Марина Евгеньевна – начальник отдела лингвистической экспертизы правового управления аппарата Смоленской областной Думы, аспирантка философского факультета Смоленского государственного университета; e-mail: marinazhukova1976@gmail.com

Истомина Ольга Борисовна – кандидат социологических наук, доцент кафедры общественных наук Ангарской государственной технической академии; e-mail: olgaistomina@mail.ru

Картавец Владимир Владимирович — Московский государственный областной университет; e-mail: kartavtsev.vladimir@gmail.com

Клименко Иван Иванович – кандидат богословия, докторант кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; e-mail: midk2008@yandex.ru

Короткий Геннадий Анатольевич – соискатель, старший преподаватель кафедры философии Московского Государственного Открытого Университета; e-mail: dvanov@mail.ru

Лаквицкий Алексей Николаевич – аспирант кафедры философии Волгоградского государственного университета; e-mail: lakhvitskiy@mail.ru

Мардиев Тулкин Кулибаевич – зав.кафедрой языков Самаркандского института экономики и сервиса; e-mail: mardievtulkin@mail.ru

Милованова Татьяна Сергеевна – аспирант кафедры русской классической литературы Московского государственного областного университета; e-mail: philologist1988@mail.ru

Недугова Ирина Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Южно-Уральского государственного университета (филиал в г. Миассе); e-mail: nedugova@mail.ru

Нехай Вячеслав Нурбиевич – кандидат социологических наук, доцент кафедры философии и социологии Адыгейского государственного университета; e-mail: slava0482@mail.ru

Павельева Татьяна Юрьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии ГОУ ВПО Московского государственного технологического университета «СТАНКИН»; e-mail: xmelevsk@mail.ru

Рыжков Денис Леонидович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Московского государственного горного университета; e-mail: ryzhkovdl@mail.ru

Севостьянов Андрей Викторович – юрист Государственного учреждения Московской области Балашихинский центр занятости населения; e-mail: Scrittor@mail.ru

Серебрянская Валентина Николаевна – соискатель кафедры философии Волгоградского государственного технического университета, старший преподаватель Московского института администрирования международного туризма; e-mail: serebrjanskaja46@rambler.ru

Царева Елена Алексеевна – кандидат филос. наук, доцент кафедры философии Курского государственного университета; e-mail: helentsaryova@rambler.ru

Чан Тхи Ким Оань – кандидат философских наук, преподаватель кафедры религии философского факультета института социальных и гуманитарных наук при Ханойском государственном университете; e-mail: oanhtgh@yahoo.com

Шаов Асфар Аскерович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Адыгейского государственного университета; e-mail: asfarshaov@mail.ru

Штумпф Светлана Петровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева; e-mail: stumpf@kspu.ru

Яблонская Людмила Михайловна – кандидат исторических наук, доцент кафедры экономико-правовых основ управления Челябинского государственного университета; e-mail: yalm55@mail.ru