

Министерство
образования и науки России

Российский Союз ректоров

Совет ректоров вузов
Дальневосточного федерального округа

Министерство
транспорта России

ГОУ ВПО
«Дальневосточный
государственный университет
путей сообщения»

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

научно-теоретический журнал
издается с января 2004 года
выходит один раз в три месяца

№ 3 (19) 2008



Журнал издается при поддержке
инновационной научно-образовательной программы
«Инновационный научно-образовательный
транспортный комплекс на Дальнем Востоке России»

Хабаровск, 2008

Ministry of Education and Science
of the Russian Federation

Ministry of Transportation
of the Russian Federation

The Russian Rectors' Union

Council of Rectors of Higher Educational
Institutions in the Far Eastern
Federal District

State Educational Institution
of Higher Professional Education
«Far Eastern State Transportation
University»

**THE HUMANITIES
AND SOCIAL STUDIES
IN THE FAR EAST**

A research-theoretical journal
published since January, 2004
issued quarterly

№ 3 (19) 2008

The journal is published with the support
of the innovation scientific-educational program
«Innovation scientific-educational
transport complex in the Russian Far East»

Khabarovsk, 2008

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Сердюков Ю.М.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Воробьева К.И., Дубинина Н.И., Лазарева Л.П., Лившиц Р.Л., Мерецкий Н.Е.,
Пишун С.В., Прошина З.Г., Спасский Е.Н. (заместитель главного редактора),
Туркулец С.Е. (ответственный секретарь)

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Ларри Смит (США), Нобуюки Хонна (Япония), Кэрол Джой Макрае (Австралия)

СОСТАВИТЕЛИ ВЫПУСКА

Сердюков Ю.М., Туркулец С.Е.

СОТРУДНИКИ РЕДАКЦИИ

Волков А.С. (web-мастер), Листопадова Е.В. (технический секретарь),
Тагирова Т.Н. (переводчик), Яшкина Е.А. (переводчик)

*Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых
научных журналов и изданий, в которых должны быть
опубликованы основные научные результаты диссертации
на соискание ученой степени доктора и кандидата наук»*

*Высшей аттестационной комиссии
Министерства образования и науки РФ*

*Печатается по решению Совета ректоров вузов
Дальневосточного Федерального округа № СР/ДФО-54а
от 9 октября 2002 г.*

УЧРЕДИТЕЛЬ

ГОУ ВПО «Дальневосточный государственный
университет путей сообщения»
(680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, д. 47).

Свидетельство о регистрации средства массовой информации:
ПИ №77-16283 от 29 августа 2003 г.

Адрес редакции: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, д. 47, оф. 3235,
тел./факс: (4212) 35-52-93, E-mail: journal@festu.khv.ru

Web-site: www.eastjournal.ru

EDITOR-IN-CHIEF

Serdyukov Y.M.

EDITORIAL BOARD

Vorobyova K.I., Dubinina N.I., Lazareva L.P., Livshits R.L., Meretsky N.E.,
Pishun S.V., Proshina Z.G., Spassky E.N. (deputy editor),
Turkulets S.E. (executive secretary)

INTERNATIONAL EDITORS

Larry E. Smith (USA), Nobuyuki Honna (Japan), C. Joy McRae (Australia)

MANAGING EDITORS

Serdyukov Y.M., Turkulets S.E.

EDITORIAL STAFF

Volkov A.S. (web-design), Listopadova E.V. (technical secretary),
Tagirova T.N. (translator), Yashkina E.A. (translator)

*Research-theoretical journal is published on the decision
of the Council of Rectors of Higher Educational Institutions
in the Far Eastern Federal District № CR/FEFD-54a of October 19, 2002*

FOUNDER

State Educational Institution of Higher Professional Education
«Far Eastern State Transportation University»
47, office 3235, Seryshev Str., Khabarovsk, 680021
Media Registration Certificate PE №77-16283 of August 29, 2003
Editorial office address: 47, office 3235, Seryshev Str., Khabarovsk, 680021
Phone/fax: (4212) 35-52-93
E-mail: journal@festu.khv.ru

Web-site: www.eastjournal.ru

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Сердюков Ю.М.</i> Предисловие	8
--	---

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

<i>Арутюнян М.П.</i> Понятие мировоззрения: феноменологический подход	9
<i>Никитин А.Г.</i> Методы науки и заблуждения познания	23
<i>Сердюков Ю.М.</i> Информационно-натуралистический подход к решению психофизиологической проблемы	34
<i>Туркулец А.В.</i> О соотношении метода и предмета исследования во внерациональной сфере	44
<i>Уханов В.А.</i> Специфика и структура информационной потребности человека	53
<i>Чупров А.С.</i> Бытие и небытие человека в символе креста и круга	63
<i>Шулепова О.Б.</i> Феномен несогласия в контексте определения эпистемологического статуса гуманитарного познания	70

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Забияко А.П.</i> Квазирелигии: сущность и типология (современные методологические подходы)	84
<i>Куляскина И.Ю.</i> Русские философы-теисты о христианском понимании смысла истории: трактат Царства Божьего в эсхатологической перспективе	93
<i>Шабалин В.А.</i> «Тюремные тетради» Антонио Грамши: партия – «коллективный интеллигент»	105

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Бляхер Л.Е.</i> Об истоках ностальгического сознания, или поиск легитимности власти	114
<i>Брейтман А.С.</i> Классика и постмодерн: возможен ли диалог? (опыт культурологической интерпретации нескольких фильмов «нового русского» кино)	126
<i>Вальковская В.В.</i> Философские проблемы экологического знания	137
<i>Герасименко А.П.</i> Предмет философии права	153
<i>Докучаев И.И.</i> Ценности как кардинальный вид артефактов культуры	161
<i>Дурин В.П.</i> Проблемы развития Дальнего Востока России и территориальное самосознание дальневосточников	173
<i>Лившиц Р.Л.</i> Объективность науки и ангажированность ученого	180
<i>Маниковская М.А.</i> Художественная культура как система	191
<i>Пазюк К.Т.</i> Социоприродные системы: методология исследования и моделирования на основе функционального подхода	202
<i>Ревич И.М.</i> Идея космополиса, или есть ли лекарство от «фантомных болей» человечества?	208
<i>Смирнов Б.В.</i> Методологические подходы по освоению территории жизнедеятельности людей	221
<i>Сухарев В.А.</i> Методология исследования проблем национальной безопасности	228
<i>Шкуркин А.М.</i> Структурная иерархичность адаптационных свойств труда	239
К сведению авторов	253
К сведению подписчиков	255

CONTENTS

<i>Serdyukov Y.M.</i> Editorial	8
---------------------------------------	---

ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

<i>Arutyunyan M.P.</i> The Conception of World View: a Phenomenological Approach.....	9
<i>Nikitin A.G.</i> Methods of Science and Delusions of Cognition.....	23
<i>Serdyukov Y.M.</i> Information-Naturalistic Approach to the Solution of the Psychophysiological Problem.....	34
<i>Turkulets A.V.</i> On the Correlation between the Method and Subject of Research within the Irrational Sphere.....	44
<i>Ukhanov V.A.</i> Specific Character and Structure of the Human Information Needs	53
<i>Chuprov A.S.</i> Human Existence and Nonexistence in the Simbol of Cross and Circle.....	63
<i>Shulepova O.B.</i> The Phenomena of Disagreement within the Context of Defining the Epistemological Status of Humanitarian Cognition.....	70

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Zabiako A.P.</i> Quazi-Religions: the Essence and Typology (Present-Day Methodological Approaches)	84
<i>Kulyaskina I.Y.</i> Russian Philosophers-Theists on the Christian Understanding of the Meaning of History: the Interpretation of the Kingdom of God within the Eschatological Perspective.....	93
<i>Shabalin V.A.</i> “The Prison Notebooks” of Antonio Gramsci: Party as a «Collective Intellectual»	105

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL ANTROPOLOGY

<i>Blyakher L.E.</i> About the Sources of Nostalgic Consciousness, or a Search for Legitimacy of Power ..	114
<i>Breitman A.S.</i> Classics and Postmodern: Is Dialogue Possible? (an Experience of Culturological Interpretation of Several Movies of the «New Russian» Cinematograph)	126
<i>Valkovskaya V.V.</i> Philosophical Problems of Ecological Awareness	137
<i>Gerasimenko A.P.</i> The Subject of the Philosophy of Law	153
<i>Dokuchaev I.I.</i> Values as Cardinal Type of Artefacts of Culture.....	161
<i>Durin V.P.</i> The Problems of Development of the Russian Far East and the Territorial Self-Awareness of the Far Eastern Citizens	173
<i>Livshits R.L.</i> The Objective Character of Research and a Commitment of a Researcher	180
<i>Manikovskaya M.A.</i> Art Culture as a System.....	191
<i>Pazyuk K.T.</i> Socio-natural Systems: the Methodology of Researching and Modeling on the Basis of a Functional Approach.	202
<i>Revich I.M.</i> The Idea of Cosmo Police, or Does the Cure for the «Phantom Pains» of Humankind Exist?	208
<i>Smirnov B.A.</i> The Methodological Approaches to the Development of the Territories of Human Activity	221
<i>Sukharev V.A.</i> The Methodology of Investigations of the Problems of National Security	228
<i>Shkurkin A.M.</i> Structural Hierarchy of the Adaptative Characteristics of Labor	239
Authors guidelines.....	254

ПРЕДИСЛОВИЕ

EDITORIAL

Уважаемый читатель!

Перед Вами первый тематический выпуск нашего журнала – «Философская мысль Приамурья». Он подготовлен в рамках Международной научно-практической конференции «Современная философия в контексте межкультурных коммуникаций» (Владивосток–Хабаровск, 8–11 августа 2008 года) и приурочен к XXII Всемирному философскому Конгрессу в Сеуле. Эти два события оказались хорошим поводом для реализации давно назревшей идеи – создания современной панорамы философской мысли субъектов Российской Федерации, объединенных и общей границей, и великим Амуром.

И хотя объем журнального номера не позволил редколлегии отразить на его страницах все многообразие амурской философии, картина получилась и обширной, и разнообразной. Двадцать три доктора философских наук представили материалы, тематика которых простирается от психофизиологической проблемы до философии киноискусства, а методология – от феноменологии до марксизма. Читатель, несомненно, заметит, что многие из изложенных в этих работах идей оригинальны. Они не только органически вписываются в контекст общемировых и отечественных традиций философствования, но и содержат новые подходы к решению весьма актуальных проблем.

Издавна географическая удаленность Дальнего Востока от центральных регионов России сдерживала и затрудняла интеллектуальные коммуникации между ними, препятствовала полноценному вхождению философской общественности Приамурья в философское сообщество России. Но никогда эффект изоляционизма не проявлялся так ярко, как в постсоветскую эпоху. Сейчас в европейской части страны (и тем более, в мире) многие не знают авторов статей данного выпуска, и, тем более, их основные работы. Восполняя этот пробел, мы предворяем публикации краткими сведениями об авторах.

Искренне надеемся, что опубликованные статьи заинтересуют наших читателей, а сам выпуск ускорит процесс полноценной интеграции философов Приамурья в отечественное и мировое философское сообщество.

Проф. Ю.М. Сердюков

Dear Reader!

You are reading the first special issue of our journal «Philosophical Thought in the Priamurie». This issue has been prepared within the framework of the research-methodological conference «Modern Philosophy within the Context of Cross-Cultural Communications» (Vladivostok–Khabarovsk, August 8–11, 2008) and is dedicated to the 12th World Congress of Philosophers in Seoul. These two events turned out to be a good reason for realization of the idea of creating a wide panorama of philosophic thought in the regions of the Russian Far East united by the same border and the great Amur.

The volume of journal cannot overwhelm the whole variety of the philosophical thought in the Priamurie. Nevertheless, the overview has become both broad and picturesque. Twenty three Doctors of Philosophy have presented the materials covering a wide range of themes and methodological basics: from the problems of psychophysiology to the philosophy of cinematograph, and from the phenomenology to Marxism. The readers will, undoubtedly, notice the originality of some ideals offered by the authors. They do not only fit into the context of the world and Russian philosophic traditions but contain new approaches to the solution of very urgent issues.

The geographic remoteness of the Far East from the central regions of Russia has long restrained and complicated the intellectual communications between them and interfered with the integration of the Far Eastern philosophers into the philosophical community of Russia. The effect of isolation revealed itself in its brightest in the post-Soviet epoch. The majority of nowadays readers within Russia (and the world) are not acquainted with the authors of this issue and their works. In order to fill this gap we provide the information about the authors before each article.

We sincerely hope that the materials published in this issue will be of interest for our readers and the issue itself will expedite the full-range integration of the philosophers of the Priamurie into the Russian and world philosophic community.

*Sincerely,
Professor Yuri Serdyukov*

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

ONTOLOGY AND THEORY OF COGNITION

Арутюнян Маргарита Павловна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Дальневосточного государственного гуманитарного университета. Родилась 28 апреля 1950 года в г. Екатеринбурге. В 1973 г. окончила философский факультет Уральского государственного университета, в 1977 г. – аспирантуру Ленинградского государственного университета по специальности «онтология и теория познания». Тема кандидатской диссертации: «Проблема научного факта в философии и естествознании» (1978 г.). Тема докторской диссертации: «Мировоззрение: онтологический и методологический подходы» (2006 г.). Член-корреспондент Международной академии наук о природе и обществе (МАНПО). Область научных интересов – онтология и теория познания, история философии, философия образования. Автор более шестидесяти научных и научно-методических работ на русском и английском языках.



ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии и брошюры

Арутюнян М.П. Феномен мировоззрения: монография. – Хабаровск: Изд-во ДВГГУ, 2006. – 321 с.

Арутюнян М.П. Мировоззренческие проблемы гуманизации школы. Учитель – ученик: приглашение к размышлению: сер. «На пути к ноосферному сознанию»; рубрика «Открытый педсовет». – Хабаровск, 1998. – Вып. 1. – 81 с.

Статьи

Арутюнян М.П. Идея «корпоративного духа» в образовании: методологический подход // Высшее образование в России. – 2006. – № 2. – С. 78–82.

Арутюнян М.П. Мировоззрение: онтологические основы «пайдейи» / М.П. Арутюнян // Высшее образование в России. – 2006. – № 12. – С. 66–71.

Арутюнян М.П. Мировоззрение и образование: становление новой парадигмы // Высш. образование в России. – 2004. – № 12. – С. 32–37. – (Философия образования).

Арутюнян М.П. Постмодернизм как методология и мировоззрение: контексты образования // Вести Хабар. гос. академии экономики и права. – 2004. – № 3. – С. 45–54

Арутюнян М.П. Миф и идеал в структуре мировоззрения // Миф и идеал в современном мире: Сб. науч. тр. по материалам междунар. науч. конф. «Запад – Восток: образование и наука на пороге XXI века». – Хабаровск : Изд-во ХГПУ, 2001. – С. 4–24.

Адрес: 680000 г. Хабаровск, ул. К. Маркса 68, корп. 6, офис 513;
тел/факс (4212) 21-01-00; e-mail: mpa@mail.kht.ru

Arutyunyan, Margarita Pavlovna – Doctor of Philosophy, Associate professor, Professor, the Head of the Chair of Philosophy at the Far Eastern State University for Humanities. She was born on April 28, 1950, in Yekaterinburg. She graduated from the Urals State University, the Faculty of Philosophy in 1973. In 1977 she finished the post-graduate course at the Leningrad State University, her major was «Ontology and Epistemology». The theme of her Candidate's dissertation was: «The Problem of the Scientific Fact in Philosophy and Natural Science» (1978). The theme of her Doctoral dissertation was: «World view: ontological and methodological approaches» (2006). She is a Corresponding member of the International Academy of Sciences about Nature and Society (IASNS). Her academic interests are: ontology and epistemology, history of philosophy, and philosophy of education. She is the author of more than sixty research and research-methodological papers in Russian and English.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs and brochures

Arutyunyan M.P. The World View Phenomenon: monograph. – Khabarovsk: FESUH Publ., 2006. – 321 p.

Arutyunyan M.P. World View Problems of Humanization of School. Teacher – student: invitation to reflection: series. «On the Way to the Noospheric Consciousness»; rubric «Open teachers meeting». – Khabarovsk, 1998. – Issue 1. – 81 p.

Articles

Arutyunyan M.P. The Idea of «Corporate Spirit» in Education: Methodological Approach // Higher Education in Russia. – 2006. – № 2. – P. 78–82.

Arutyunyan M.P. World View: Ontological Bases of «Paideia» / M.P. Arutyunyan // Higher education in Russia. – 2006. – № 12. – P. 66–71.

Arutyunyan M.P. World View and Education: formation of new paradigm // Higher education in Russia. – 2004. – № 12. – P. 32 – 37. – (Philosophy of Education).

Arutyunyan M.P. Post-modernism as Methodology and World-view: Contexts of Education // Bulletin of Khabarovsk Academy of Economy and Law. – 2004. – № 3. – P. 45–54

Arutyunyan M.P. Myth and Ideal within the Structure of Worlds View // Myth and Ideal in the Modern World: Collection of research works on the materials of the international research conference «West-East: Education and Research at the Turn of the 21st Century». – Khabarovsk: KhSPU Publ., 2001. – P. 4–24.

Address: Building 6, office 513 68, K. Marx Str., г. Khabarovsk, 680000;
Tel./fax (4212) 21-01-00; e-mail: **mpa@mail.kht.ru**

ПОНЯТИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

М.П. Арутюнян

THE CONCEPTION OF WORLD VIEW: A PHENOMOLOGICAL APPROACH

М.Р. Arutyunyan

В статье обосновывается необходимость обновления смыслов философского понятия «мировоззрение» (нем. – «Weltanschauung») на основании феноменологического подхода, вскрывающего интенциональную природу, онтологическую сущность и функциональный потенциал данной универсалии культуры. Автор характеризует истоки становления, эволюцию смыслов понятия «мировоззрение», сущность методологического мифа «отсутствия мировоззрения» в традиции Западно-европейской философии.

The article substantiates the need for renewal of the meanings of the philosophical notion of «world view» (German – «Weltanschauung») on the basis of a phenomenological approach which reveals the intentional nature, ontological essence and functional potential of this universal phenomenon of culture. The author describes the sources of formation, evolution of meanings of the notion «world view», and the meaning of the methodological myth about the «absence of world view» in the tradition of the Western-European Philosophy.

Ключевые слова: мировоззрение, феноменологический метод, природа мировоззрения, мировоззренческий дискурс, постмодерн.

Key words: world view, phenomenological approach, nature of world view, world view discourse, postmodern.

Состояние мировоззрения в современном мире нередко характеризуется понятиями «духовный кризис», «мировоззренческое безвременье», называется эпохой интенсивного поиска «новой мировоззренческой парадигмы». Понятие «мировоззрение» (нем. «Weltanschauung») актуализируется самой жизнью, «диагнозом нашего времени» (К. Мангейм), однако до сих пор остается не достаточно исследованным теоретической мыслью.

В современном «сверхсложном» мире коренных трансформаций всех сфер жизнедеятельности человека, человечество вынуждено решать проблемы собственного выживания и самосохранения. В условиях, когда разрушаются нравственность и духовность человека, трансформируются традиционные формы социальной коммуникации, усложняются системные связи социальных субъектов, особое значение приобретает человеческий фактор, и со всей очевидностью встает проблема антропологического измерения бытия, поиск онтологических истоков и оснований мировоззрения.

Действительно, в реалиях настоящего, сложного и по-своему уникального периода времени стремительного ускорения темпов и ритмов жизни, наш современник невольно включается в жизненные ситуации, происходящие на пересечениях исторических эпох и даже тысячелетий, в «знаковые» события жизни, нередко ускользающие от вдумчивого осмысления и понимания. Действительность глобальной коммуникации и высоких информационных технологий индуст-

риальной цивилизации значительно расширяет круг объективных возможностей самореализации человека, но одновременно сужает ориентиры его действительной перспективы. Реалии «футуршока» (А. Тоффлер), информационного стресса техногенной культуры существенно трансформируют мировосприятие и мироощущение человека «общества спектакля» (Г. Дебор), усиливая состояния его тревожности и напряжения. В условиях современности рушатся сложившиеся традиции, культурно-исторические механизмы адаптации к изменчивому миру, «рассыпаются» устоявшиеся ценности, смыслы и жизненные ориентиры человека. Обостряются проблемы межкультурной коммуникации. Функционирующие формы мироотношения оказываются неспособными удержать сущностное предназначение мировоззрения человека – упорядочивания и гармонизации миров его бытия.

При всем этом в глубинных основаниях онтологической размерности поднимается широкий круг жизненно значимых для человека мировоззренческих вопросов: сохраняется ли возможность устойчивого развития и самосохранения рода человеческого, либо это качество бытия значительно осложняется и деформируется в ее условиях? Что есть человеческое в человеке? В каких формах человечность как модус бытия сохраняется и транслируется в культурной истории, трансформируется в контексты современности? Какими путями осуществляется корреляция этого качества с процессами самопознания, са-

морализации и образования человека? Каково экзистенциальное измерение классического духовного наследия, фундаментального научного знания; каково его место в образовании и целостной структуре духовной жизни общества, в переориентациях ценностных оснований современной культуры? Все эти и целый ряд других, связанных с ними вопросов и проблем возникают в контекстах мировоззрения, обозначая осложненные реальностью экзистенции человеческие образы и контуры мира.

Так, в современном мире складывается и достаточно остро обозначается экзистенциальный парадокс мировоззрения, воспроизводящий его (мировоззрения) кризисные состояния, а также объективный, жизнеутверждающий поиск «новой мировоззренческой парадигмы», требующий соответствующей методологической рефлексии.

В условиях современности явственно обнаруживаются черты кризиса мировоззрения, — складываются объективные основания его возможного преодоления. В своем существенном основании кризис мировоззрения, по мнению автора, выражается экзистенциальным разрывом «духовного» и «практического» человеческой жизнедеятельности. О нем может свидетельствовать прежде и ярче всего тот факт, что богатства духовного опыта человечества, накопленные и сохраняемые сферой культуры, практически не востребуются сферой повседневности. Они не актуализируются реальными структурами и формами жизнедеятельности человека, не опредмечиваются, не потребляются и не воспроизводятся в достаточной степени сферой образования. *Своеобразным критерием глубокого кризиса мировоззрения, таким образом, оказывается, утрата мировоззрением стержневого механизма «оборачивания» моральной нормы общества в нравственный поступок человека.*

В результате действительная жизнедеятельность человека (при кумуляции богатого потенциала человечности, накопленного опытом культуры) экзистенциально воспроизводит качества «одномерного» человека (Г. Маркузе), «индивидуализированного общества» (З. Бауман), «общества риска» (У. Бек), реалии «фрагментарного» мира и «лоскутной» (А. Моль) культуры. Очевидным парадоксом экзистенции становится и тот факт, что человек, вошедший своей исторической и «психологической топологией Пути» (М. Мамардашвили) в подобные состояния повседневности, не только не преодолевает, но даже не фиксирует и не пытается осознать этой своей «одномерности». Налицо кризис самопо-

знания, идентификации, кризис мировоззрения и образования человека. На пути изучения состояний этого кризиса и поиска перспективных направлений решения возникающих при этом проблем в контекстах мировоззренческого дискурса автор видит одну из граней актуальности дальнейшего изучения феномена мировоззрения. Другой гранью проявившегося в условиях современности кризиса мировоззрения и актуальности его философского исследования оказывается тот очевидный факт, что сегодня ни один из исторически сложившихся типов мировоззрения в полной мере не удовлетворяет вызовам и запросам современности.

Понятие мировоззрения, как нередко отмечается в литературе, до сих пор остается одним из наиболее «затуманенных», «теоретически неразработанных» конструктов методологического сознания. Вместе с тем, это понятие является одной из ведущих философских категорий и имеет в духовной культуре общества свою собственную историю, достаточно динамичную и, можно сказать, драматическую судьбу. При рефлексивном взгляде в ней могут быть обнаружены как периоды интеллектуальной эйфории в отношении понятия мировоззрения, так и времена его забвения, этапы открытого наступления на данное понятие, сопровождающиеся всплеском интеллектуального интереса к порождению очередных мифов «отсутствия мировоззрения», либо его полное отождествление с идеологией. Возникновение понятия «мировоззрение» и его первые философские осмысления связаны с именами таких представителей немецкой философской классики, как И. Кант, Ф. Шлейермахер, Г. Гегель. И если первое философское учение о мировоззрении и его типах создал В. Дильтей, то ключевой категорией данное понятие, как известно, стало в марксизме, как учении «реального гуманизма» (И.Т. Фролов). В марксистской философии понятие мировоззрения получает особую методологическую нагрузку — концептуального выражения практического отношения человека к миру, синтеза «духовного» и «практического» человеческой жизнедеятельности, теоретической платформы революционного учения рабочего класса. Позднее, в марксистско-ленинском учении данное понятие обретает новую установку — соединение науки и идеологии в целостности теоретического мировоззрения. И общая формула понимания мировоззрения предстает как система обобщенных взглядов человека на мир в целом и его собственное место в мире, получая свои уточнения и новые осмысления.

Важно отметить, что именно интерпретация мировоззрения как идеологии стала характерной чертой западно-европейской ментальности и то, что именно данная интерпретация породила соответствующую реакцию на понятие «мировоззрение», во многом определив его дальнейшую судьбу. В результате искусственного сужения значений данного понятия до статуса тоталитарной идеологии, тенденции, достаточно широко представленной в философии, прежде всего, учениями позитивизма и постмодернизма, а также исследованиями в областях психологической, политологической, исторической мысли (З. Бжезинский, К. Линден, К. Мангейм, С. Липсет, З. Фрейд, К.Фридрих, Ф. Фукуяма, Дж. Шваб и др.), происходит существенное ограничение рефлексивного потенциала данного понятия. Вместе с тем, историческая динамика и логика развития философской мысли оказала свое собственное влияние на эволюцию смыслов понятия мировоззрения. Общая смысловая трансформация понятия «мировоззрение» имеет свои теоретические истоки и основания, корнящиеся, в первую очередь, в развитии западной философии. Их фиксация и определение представляет интерес не только в плане изучения «языковой игры» (Л. Витгенштейн) на тему «мировоззрение», но, прежде всего, для реконструкции подлинных смыслов понятия мировоззрения, аутентичных его собственной природе [9].

Исследования показывают, что своеобразной теоретической платформой, влекущей за собой последующую «идеологизацию» и «сциентизацию» понятия мировоззрения, может быть рассмотрено господство в новоевропейской философии от Декарта до Гегеля «рационалистической трактовки человеческого существа» (П.П. Гайденко), как и влияние на общие установки общественного сознания методологических приоритетов философского пантеизма и трансцендентализма Г. Гегеля. В философии Гегеля, как отмечает П.П. Гайденко, «снимается непреходимая грань между трансцендентным и имманентным, творцом и творением, возникает удивительная ситуация: человек, с одной стороны, непомерно возвышается, выступая как настоящий человеко-бог, всемогущее существо, овладевающее природой и миром, но, с другой стороны, это мнимое возвышение оборачивается полным уничтожением человека как единичного существа, как конечной экзистенции... Человек возвышается как всеобщий субъект мирового исторического процесса, но как единичное существование почти полностью исчезает» [12: 6].

Такая философская установка в последующем становится удобной схемой обоснования – «тотальной», «всеохватывающей» и «единственно верной», обращенной к массам и их политическим движениям, «внедряющейся в сознание каждого индивида» (Дж. Шваб) идеологии, возлагающей на себя функции целостного мировоззрения. Идеология в действительности является одной из значимых структур мировоззрения, необходимой формой его проявления в социуме. Однако, целостность мировоззрения, как показывает исследование, не может быть редуцирована ни к одной из проявляющих ее форм, и не случайно данная методологическая платформа становится тупиковой ветвью в осмыслении мировоззрения [9]. Последующая эволюция его смыслов разворачивается в контекстах теорий, обращенных уже не к абстрактному, универсальному гносеологическому субъекту, но человеку, эмпирическому, действующему в мире, познающему мир и творчески утверждающему в нем свое единичное Я. Так интерпретация понятия «мировоззрение» погружается в контексты антропологической философии, философии жизни, экзистенциальной философии, обнаруживает свои значения в пограничных с философией областях познания (психологии, педагогики, экологии, политологии и др.). Понятие «мировоззрение» начинает широко функционировать в самых разных предметных областях, получая возможность в их контекстах рефлексивно обновлять, уточнять, углублять и расширять свои смысловые значения. Расширяющийся и углубляющийся дискурс мировоззрения со своей стороны задает задачу переосмысления его понятия и оснований методологической рефлексии. Методологической платформой такого переосмысления, раскрытия сущностной природы мировоззрения и целостности его функционалов автор видит и обосновывает феноменологический метод.

Понятие «феноменология» обрело в истории философии несколько смыслов – кантовский, гегелевский, гуссерлианский. Исследователями отмечается и первоначальный смысл этого термина – как учения о феноменах (в противоположность ноуменам) или (по Платону) – как учения об эйдосе (в противоположность логосу). В духе платоновской традиции А.Ф. Лосев следующим образом определяет сущность феноменологии: «Необходима эта первая встреча мыслящего сознания с мыслящим предметом, которая психологически должна выразиться в искательстве <...> подлинного смысла вещи, затуманенного и затерянного среди частных ее про-

явления...» [18: 158]. «Феноменология есть до-теоретическое описание и формулирование всех возможных видов и степеней смысла, заключенных в слове, на основе их адекватного узрения, то есть узрения их в эйдосе» [18: 159]; «Но феноменология – лишь установление области и границ исследования. Она – лишь намечание разных направлений, в которых должна двигаться мысль, чтобы создать науку об интересующем ее предмете. Наука, логос – не феноменология. Феноменология рассматривает предмет не в логосе, а в эйдосе» [18: 160]. Ссылаясь на позицию А.Ф. Лосева, А.Ф. Косарев интерпретирует феноменологию как «учение о тех сторонах окружающей нас действительности, какими они являются нашим чувствам и нашему разуму, и какими они становятся, будучи упорядочены, интерпретированы нашим жизненным опытом» [16: 5].

Однако значительно лучше можно понять феноменологию, приобщившись к ее методу, ее способу философствования, погружая решения проблем в ее узловых понятиях, вникая в смысловое содержание поисков подобных решений. Анализируя понятие феноменологии, Ф.-В. Херрманн особо обращает внимание на ее специфику как метода и полагает, что феноменология не является философской дисциплиной наряду с онтологией, теорией познания и этикой, ибо она как метод не имеет собственной тематической области наряду с предметными областями онтологии, теории познания или этики, хотя для каждой из этих дисциплин оказывается возможным «в *методическом* отношении понимать себя феноменологически» [29: 7].

Сравнивая феноменологию Хайдеггера и Гуссерля, он отмечает, что философия Гуссерля – это «феноменология сознания» и именно «мыслительная полемика Хайдеггера с последней приводит к образованию феноменологии присутствия» [29: 5]. Понимание же (раскрытость) моего собственного бытия как экзистенции и понимание (раскрытость) бытия «подручным», по Хайдеггеру, обнаруживает себя в «горизонтной раскрытости» как «целостной раскрытости» бытия. Именно с положением М. Хайдеггера о том, что «здесь – бытие» (*Dasein*) – «сущее, которое в своем бытии *понимающе* относится к своему бытию», включает в себя и «обладающее мировоззрением», содержащим истолкование, является, на мой взгляд, обоснованием онтологического подхода к понятию мировоззрения. Он может быть выражен исследовательской позицией необходимости и правомерности признания мировоззрения человека в качестве

атрибута, неотъемлемого свойства его бытия, а фундаментальная онтология как метод может быть проинтерпретирована в качестве феноменологии миро-воззрения.

При всех возможных прочтениях смысла понятия феноменологии, соответственно, ее предмета и исследовательских приоритетов, устойчивым ядром вариантов понимания и категоризации оказываются понятия «интенциональности» сознания (Ф. Brentano, Э. Гуссерль) и «феноменологической редукции» (Э. Гуссерль), по существу и определяющих специфическую особенность феноменологического метода, в каких бы содержательных наполнениях и интерпретациях он себя ни заявлял. Понятие интенциональности, сыгравшее большую роль уже в средневековой философии, феноменология стала рассматривать в качестве существенного признака всего психического: «Из переживаний извлекаются такие, существенной чертой которых является то, что они суть переживания объекта. Эти переживания называются «интенциональными переживаниями» и потому, что они являются осознанием (любовью, оценением) чего-то, они представляются «интенционально соотносеными» с ним. Применяя теперь к таким интенциональным переживаниям феноменологическую (эйдическую) редукцию», человек приходит, с одной стороны, к пониманию сознания как чисто соотносительной точки для *интенциональности* («чистого сознания»), которой дан интенциональный объект, с другой стороны, к объекту, которому редукция не оставляет никакого другого вида существования, кроме как быть интенционально данным этому субъекту. В переживании человек видит чистый акт, который представляется не чем иным, как интенциональной соотносительностью чистого сознания к интенциональному объекту» [2: 183.]. В философии существования интенциональность существования является «бытием-в-мире», которое принадлежит к включенности в бытие. Интенциональность заложена в трансцендентности существования, в мировом потоке существования, определенном уже существующим [2: 183].

Связка «интенциональность мировоззрения» раскрывается в русле феноменологического подхода. Она оказывается тем методологическим конструктом, исходя из которого и благодаря которому представляется возможным возродить или даже «реанимировать» утраченный статус понятия «мировоззрение», придав ему обновленный логический смысл («ноэзис» – Платон, Гуссерль) и увидеть в феномене мировоззрения со-

временной культурно-исторической ситуации его сущностные проявления – («ноэмы»). Обновленные интерпретации понятия мировоззрения необходимы не только для понимания сущности данного феномена, но и для «деконструкции» сложившегося и укореняющегося в парадигме западного менталитета мифа «отсутствия мировоззрения», его демифологизации.

В данном случае демифологизация, осуществляющаяся через рефлексию интенциональности мировоззрения, становится, с одной стороны, велением времени, проявляясь в форме праксеологического запроса философскому исследованию. С другой стороны, сама возможность и необходимость рефлексивного анализа связки «интенциональность мировоззрения» логически следует из возможного саморазвития философии в сфере «чистой мысли» – на своих собственных основаниях – метауровне исследования (если переосмыслить и проинтерпретировать в новом методологическом контексте ключевую идею ранней феноменологии Э. Гуссерля – философии как «строгой науки»). Такой анализ осуществим, что важно для феноменологического метода, на уровне философской рефлексии, в сфере «чистой мысли» – без специального обращения за основаниями и необходимой аргументацией к эмпирии, любым прикладным сферам и областям исследования. Однако результаты феноменологического исследования с необходимостью проецируются в праксеосферу, проясняя ее основания, проблемы и возникающие в ходе их решения интерпретационные смыслы.

Феноменология обретает статус влиятельного направления современной философии. И это не случайно. Многогранная и разноплановая, она вырабатывает свой собственный исследовательский подход, будучи открытой «иному» и способной достраивать «в себе» недостающие звенья аналитических подходов самых разных – как классических, так и модернистских способов философствования. Исследовательски интересен и методологически значим сам путь, сам характер такого восполнения. *«Феноменологию, – словами одного из видных последователей данного философского направления, Мориса Мерло-Понти, можно принимать и практиковать как способ или стиль, она существует как движение еще до того, как достигает полного философского осознания <...>». Именно в нас самих мы находим единство феноменологии и ее дополнительный смысл. Дело не столько в том, чтобы вести счет цитатам, сколько в том, чтобы объективировать эту феноменологию для нас, благодаря ко-*

торой, читая Гуссерля или Хайдеггера, большинство наших современников изведали такое чувство, будто они узнали не новую философию, но скорее, встретились с тем, что давно ожидали. Феноменология доступна только феноменологическому методу» [22: 6].

В своем основании феноменологический подход полагает изучение смыслов и сущностей, но трансцендентальное он погружает в экзистенцию. «Факт» и «фактичность», «феномен» и «смысл», «описание» и «понимание» становятся для него значимыми – в своем «семейном родстве» (Л. Виттгенштейн) – понятиями. Только в их связках раскрываются сущности, через них могут быть поняты мир и сам человек. Ключевые идеи феноменологии – интенциональности сознания, фактичности мира (по Хайдеггеру, *Weltlichkeit der Welt* – мировость мира – то, что удостоверяет меня в моем существовании), феноменологической редукции – становятся плодотворными в исследовании сложных явлений духовной реальности. Меняются при этом и приоритеты теории познания: образ «законодательно-нормативной» эпистемологии уступает место «органической» [19: 17]. В ней могут обрести свой смысл, содержание и новое звучание связки понятий: «жизнь теории», «судьба идеи», «характер взгляда», решаться проблемы исследования и реконструкции форм знания как элементов сознания – в их «естественной жизни», их «превращениях», в обретении ими или утрате своего сущностного основания и полноты содержания. Это в полной мере может быть отнесено и к мировоззренческому сознанию. Само же понятие мировоззрения представляется существенно значимым для самореализации феноменологического метода. Косвенно об этом свидетельствует и ход эволюции феноменологии и то, что ее основатель – Э. Гуссерль изначально «вывел за скобки» данный эйдос как чисто психологический, между тем как преодоление кризиса психологии сегодня во многом осуществляется за счет ее интенсивного подключения к феноменологическим исследованиям, концентрирующимся вокруг понятия смысловой реальности, мировоззренческих проблем *осмысления бытия человека в мире* [17]. Онтологический подход к понятию мировоззрения, раскрывающийся в проекциях феноменологического метода, и позволяет на мой взгляд исследовать «здесь – бытие» (*Dasein*) в качестве «сущего», которое по Хайдеггеру «в своем бытии *понимающе* относится к своему бытию», то есть как «обладающее мировоззрением».

Не менее значимой представляется и другая, скрытая в поле идей «систематики» и «расшире-

ния» феноменологической редукции [13: 130–134] сторона анализа. Она может быть выражена при помощи смыслообраза «схватывающее описание». В этом плане феноменологический подход может стать основой методологической рефлексии целостностей, представляющих связку «ноумен – феномен», невыразимых традиционными способами рационализации, но существенных для рефлексии: контекстуальных зависимостей; соотносимостей элементов бытующей целостности; механизмов трансформации практикующего знания в меняющихся парадигмах сознания; рациональной экспликации динамики содержания и формообразований познания; осмысления проблем соизмерения и выбора когнитивных практик, «возможностей их синтеза» [24: 11]. Он представляется перспективным и для методологической рефлексии понятия мировоззрения.

В русле интересующего нас аспекта феноменологического подхода важен и сам ноумен мировоззрения, и проявляющие его реалии исследовательского сознания, обращенные к природе, истории и логике осмысления понятия, его «судьбе»; к представлениям о системности и целостности мировоззрения через анализ «элементарных» форм его бытования и функционалов – феноменов мировоззрения (миф, идеал, утопия, легенда и т. д., мировосприятие, мироощущение, миропонимание...); к рефлексии понятий, способствующих осмыслению этих феноменов как «себя-само-по-себе-кажущего» [28], – таких, как: «мировоззренческая ситуация», «мировоззренческий кризис», «мировоззренческий контекст образования», и др. Важны: рефлексия сложившихся взглядов, подходов, позиций в понятии мировоззрения и поиск наиболее адекватных из них, в большей мере соответствующих самой его природе. И прежде чем коснуться лишь некоторых из этих вопросов, еще раз заметим, что мировоззрение по своей природе глубоко интенционально (что порой не осознается), а потому рефлексивно «схватывается» именно феноменологическим подходом.

Подчеркивая тот факт, что понятие «мировоззрение» является классическим в философии, отметим, что оно одинаково значимо и для кросскультурного анализа духовной сферы бытия общества, и для рефлексии смысложизненных проблем отдельного человека. Соответственно особое значение в раскрытии новых смыслов понятия мировоззрения и в восстановлении смыслов утраченных, а также в глубинной деструкции сложившихся подходов, закрепивших, в частности за его теоретическим самовыражением –

философией (на уровне достаточно устойчивых стереотипов отечественного менталитета) статус «превращенных форм» – соотнесенности смыслового ядра понятия с подобными формами в лице *идеологии* и «научного мировоззрения» – приобретает дискурс метафизики. В его обновляющихся контекстах актуализируется реконструкция форм и способов самоутверждения сущности *философии* в качестве мировоззрения; обоснование позиций, аргументирующих взгляд на ее исторический путь – как «критический опыт переосмысливания оснований человеческого бытия». В отличие от идеологии философия «выполняла свою критическую функцию не только в переломные исторические эпохи, но систематически, постоянно воодушевляясь *теоретическим* интересом к Благуту, Истине, Справедливости, Счастью, Вере, Красоте, Смыслу жизни» [15: 3], то есть, будучи самовыражением именно *мировоззренческой сущности* и касаясь вопросов *норм* и *идеалов* – жизни, познания, человеческой деятельности.

Отношение к традиции в постановке этих вопросов и поиск новаций в их решении касается, разумеется, не одной только констатации значимости *духовных абсолютов* и выяснения их места в истории культуры. Основные проблемы возникают при попытках рефлексивной *трансляции* этих ценностей в мыслительной реальности логики культуры и их погружения в современный мир; в соизмерении *трансцендентального* и *феноменального*, *универсального* и *локального*, *личностного* и *культуроемкого*, *должного* и *сущего*, *повседневного* и *вечного* – в жизни и смыслоопределяющей деятельности человека; в поисках и обосновании тех методологий, форм и методов познания, тех когнитивных практик, которые могли бы полнее представить эти процессы в преемственности культуры и воссоединить духовное с практическим.

Обратимся, прежде всего, к феноменологическому восприятию *мировоззренческой ситуации*. Выражая темпоральность мировоззрения, она способствует осмыслению мировоззренческих феноменов со стороны их пространственно-временной локализации, что может быть выражено понятием «*хронотоп*» [8: 23]. Показательно, что методологией и практикой современного образования понятие «хронотоп» уже используется в поисках форм и обосновании путей становления экологического мировоззрения [14]. Введенный в контекст современности, хронотоп мировоззренческой ситуации тематизируется состоянием «*мировоззренческого безвременья*»;

исследователями задается соответствующая ему *модель реальности «мировоззренческого хаоса»*, порождающая образ *«мировоззренческого коллапса»*. Современная мировоззренческая ситуация порождает новые интерпретации *мировоззренческого мифа «отсутствия мировоззрения»*. Нередко он связывается с образом постмодернизма: «Овремененный» и «обмирщвленный» – этот век перестает опираться, по мнению Ю.М. Федорова, на *мировоззренческие концепции* и «работает» в основном на парадигмальном уровне, используя рациональные «схемки Бытия». С появлением постнеклассической парадигмальной общности знаний *мироощущение* распалось на совокупность эклектических представлений. «Постмодернистский способ воззрения на Человека и его Мир – уже не телескоп и не микроскоп, а всего лишь детская забава – калейдоскоп» [27: 5–6].

Данные описания показательны двояко. С одной стороны, они характеризуют важнейшие феноменологические функционалы мировоззрения – *миропонимание* и *мироощущение*, констатируя парадигмальный характер современного состояния миропонимания, утрачивающего *целостность мировоззрения*. А это побуждает философский интерес к исследованию данной формы *духовного не-Бытия* и, вместе с тем, ставит множество новых вопросов: о возможностях, формах и закономерностях Бытия Человека в изменившихся социальных условиях, о его проекциях в Будущее – уже сегодня соединяющих Мир и Человека в перспективном со-бытии; вопрошает о смыслах и природе выстраивания человеком в Настоящем своего Прошлого, могущего стать достойным Будущего. В контексте другой стороны приведенной характеристики мировоззренческой ситуации, как и в первой, образно «схватывается» и описывается *бытующее типичное*. Но, по-видимому, нет необходимости особо доказывать затруднительность путей понимания целостностей: Бытия, Человека, Мира, со-бытия Человека с Миром сквозь призму зеркал выше приведенного образа калейдоскопа. Нужно констатировать и тот факт, что данный, по существу, эмоционально-негативный «образ калейдоскопа» – лишь поверхностное восприятие такого многогранного, сложного и достаточно представительного философского направления современности, каковым оказывается постмодернизм, образ – не выявляющий его методологического и мировоззренческого кредо.

Обратимся к другому, так же «типичному» взгляду. В форме *феноменологического описания*

осуществляется введение в эпоху постмодерна, характеристика постмодернизма в качестве ее «интеллектуального самовыражения», исследование Робина Ашера (Robin Usher) и Ричарда Эдвардса (Richard Edvards): «Постмодернизм и образование». Не ставя специальной целью исследования анализ понятия мировоззрения и мировоззренческой ситуации современности, но увязывая их феномены с постмодернизмом и образованием, авторы выстраивают определенную позицию и по этим вопросам. Они не разделяют целиком и полностью взглядов постмодернизма, однако явно симпатизируют этому течению. В постмодернистских взглядах *мировосприятия*, по их мнению, – «постсовременность» предстает как «мир быстрого изменения», «мир сбивающей с толку неустойчивости», где «постоянно меняющееся сознание» (без его традиционной опоры на фундаментальное познание и веру в неизбежный человеческий прогресс) – «подобно поплавку». Это мир, – по мнению авторов, – в котором люди выстраивают свой путь в условиях неопределенности. Причем именно «неопределенность», «отсутствие ядра» и «расплывчатость значения» приветствуются в постмодернистском понимании мира, а усложненность и «мириады значений» предпочитают глубине и единичному значению, являющему норму <...> [6: 10].

Эта характеристика мира и общей установки его рефлексивного описания вполне созвучна известным принципам постмодернизма. В том числе: отрицания монизма, универсализации, интеллектуального деспотизма; критики позитивизма, идеалов и норм классической науки; допущения многомерного образа реальности, множественности описаний, точек зрения и их соизмеримости... На первый взгляд постмодернизм, как бы осознанно фундирует отказ от мировоззрения, отвергая его стержневые структуры – устойчивость норм и идеалов. И вновь «антимировоззренческие» установки, характеризующие в свое время Доктрину Факта (так, довольно удачно, представляет С.Д. Росс эволюционирующую позитивистскую логику науки [5]), как будто получают свое новое рождение, но уже на почве критики исходного для нее догмата факта – в логике релятивности и плюрализма. Именно в ее контекстах сегодня нередко и бытует *миф «отсутствия мировоззрения»*, требующий демифологизации. Потому и оказываются важными – при рассмотрении данных вопросов и касающихся их философских позиций – контекст-анализ и феноменологический подход, «узнающие» провозглашенные принципы в их «жизни»,

их применимости для анализа реальных явлений и феноменов сознания. Достаточно явственно это проявляется в отношении («мировоззренчески-сущностного») феномена образования, его целевых установок и содержательных мотивов. В нем может проявиться мировоззренческое кредо анализируемой позиции.

Постмодернистский взгляд на образование с его общим пафосом неприятия классической концепции Просвещения и абсолютной нетерпимостью к любым формам тотальности и радикального антигуманизма вполне соизмерим с его известными принципами. И поскольку постмодернизм, в силу изначальной установки, не обретает статуса «концепции» или «системы идей» в «общепринятом значении», сам он, по мнению его ведущих представителей – Лакана, Лиотара, Деррида, – с одной стороны, затрудняет рефлексивный взгляд на образование, так как «каждое понятие постмодернистской перспективы само является проблематичным». А, с другой, – полагает образование «особенно стойким в отношении постмодернистского влияния». Но, в целом, этот взгляд полагает, что действительность постмодерна и постмодернистская перспектива полезны для образования, поскольку выводят его на постоянный педагогический дискурс, погружают образовательный процесс в реальность истории, контекстов, языка, механизмов интерпретации, понимания, «конструкции» и «реконструкции» текстов образования... [5: 1–5, 24–25, 28, 29 ...]. Более того, само образование, по мнению авторов вышеназванной обзорной работы – это, «возможно, самый важный путь, которым выстраиваются отношения с миром, тот способ, с помощью которого мы исследуем, понимаем и пытаемся изменить мир, понимаем самих себя и наши отношения с другими», а потому, «...проблемы эмансипации и угнетения должны лежать в самом сердце образования» [5: 5].

Таким образом, как мы видим даже из изложенного содержания приведенных рассуждений, постмодернистский рефлексивный взгляд на образование в современной мировоззренческой ситуации все же ориентируют его на определенные ценности нормы и идеалы. Иначе образование просто невозможно. И, видимо, суть дела не только в определенной непоследовательности его исходных установок и их содержательной репрезентации, но в том, что постмодернизм (столь же установочно) не пытается давать на все эти вопросы готовых ответов и универсальных способов однозначного решения проблем. И потому, несмотря на имеющиеся слабые места по-

зиций, обоснованную их критику, сама методологическая установка на непрерывный познавательный поиск и совершенствование самопознающего осмысления действительности может быть весьма ценной для образования, порождаемого «хаосом» современного мира, современной мировоззренческой ситуацией. Поэтому, усматривая силу постмодернизма в его критичности и поисках путей преодоления «духовно-исторической» (В. Малахов) модели гуманитарного познания, догматизирующей традицию и континуальность пространства духа, его сторонники в действительности не столько фундируют взгляд «отсутствия мировоззрения», сколько позицию необходимости перерастания мировоззрением своей устаревшей «нормы», своего образа – «единого – как единственного». А это может быть вполне рациональной постановкой вопроса, на основе которой углубляются мысли о самом мировоззрении и строится аргументация в преодолении другого бытующего сегодня о нем мифа: *«Многообразие мировоззрений – это плохо»*. Данная постановка вопроса и решение связанных с ней проблем со своей стороны требуют более детального анализа мировоззрения как ноумена, форм бытования его феноменов в культуре, жизни человека, в его образовании; ставит проблемы диалога культур, *межкультурной коммуникации, мировоззренческого дискурса, мировоззренческой позиции* и предполагает изучение возможностей «естественно-исторического» (М. Мамардашвили) описания явлений методологического сознания, дающего способы такого рефлексивного анализа.

Можно обратиться к *культурологической* (исследовательски – наиболее представленной) традиции рефлексивного анализа мировоззрения и показать возможности ее «достраивания» при феноменологическом подходе до целостности, через подключение (по принципу дополнительности) к культурологическому – других, не менее традиционных: *эпистемологического, онтологического, аксиологического, праксеологического, антропологического* аспектов анализа. При этом каждый из данных аспектов сам может выступить генерирующим фактором такой систематизации и при изменившихся точках отсчета репрезентировать феноменологический подход к понятию мировоззрения в иных контекстах, в том числе в контекстах сущностно-репрезентирующей феномены мировоззрения проблематики образования. При этом каждый из этих традиционных подходов обогащает свое собственное содержание, получает импульс развития, обновляет смысловые поля исследования.

Так, в *культурологической* традиции анализа сложились классические представления о мировоззрении, его формах и типах как феноменах культуры. Проявляясь в специфических социокультурных и конкретно-исторических объективациях той или иной эпохи, и наполняясь содержанием образующей его формы (как правило, культуро- и исторически значимой для определенного этапа развития общества), мировоззрение в логике культуры эксплицируется взаимосвязанными понятиями: «духовное ядро, *квинтэссенция культуры*», «*основная культурологическая идея*», «*картина мира*», «*стиль мышления*» и др. Эти понятия наполняются ему (мировоззрению) созвучным сущностным содержанием («механицизм», к примеру, – как мировоззренческое ядро порождает механистическую картину мира, стиль мышления и т. д.), они оказываются формой проявления одного из основных функциональных назначений мировоззрения – быть *организующим ядром культуры*. Именно в этом смысле мировоззрение называется К. Мангеймом – «*духом эпохи*», – формой, по его мнению, непосредственно невыразимой, в любых ее (культуры) видах объективации. О мировоззрении он говорит как о «*мирочувствовании*», «стоящем за этими объективациями» [20: 54–117]. И в этом своем качестве оно оказывается внешним, трансцендентным по отношению к жизни человека и человеческого сообщества основанием. Современной эпистемологией, воспринимающей, по существу, эти мировоззренческие смыслы познающего бытия, осознается важнейшая роль «предзнания», допонятийных, дорациональных форм созерцания бытия, идет поиск понятийно-логических форм для выражения такого постижения в теории познания; мировоззренческое и методологическое знание при этом характеризуются как формы ценностных предпосылок науки [25: 244–297]. Так культурологический аспект анализа мировоззрения «достраивается» *эпистемологическим*.

Другим, столь же предельно общим феноменом, из основных культурологических функционалов мировоззрения, является *образование человека*. «В культуре и социуме, – пишет Л.А. Микешина, – осуществляются два встречных процесса, из которых складывается образование: первый, по Гегелю, – подъем индивида ко всеобщему опыту и знанию, поскольку человек не бывает от природы тем чем он должен быть; второй – субъективация всеобщего опыта и знания в уникально-единичных формах «Я» и самосознания» Рассмотрение образования в единстве

культурального и антропального, «где одновременно признается «всеобщий» характер «Я» и самостоятельное значение «живой» индивидуальной субъективности вне всеобщих форм» способствует выявлению «герменевтических смыслов образования». В них субъект образования предстает «мировоззренчески нагруженным» (М.А.), «как человек, непрерывно интерпретирующий, расшифровывающий глубинные смыслы, которые стоят за очевидными, поверхностными смыслами, раскрывает уровни значений, скрывающихся за буквальными значениями» [23: 112].

В актуальной культуре действительно значительно активизировались и культурообразующий, и собственно образовательный потенциалы мировоззрения. Интенсивно обновляется мировоззренческая картина мира: идет поиск нового через встречу, диалог культур, сопровождающийся повышенным интересом к синтезу знания, к соприкосновению с классической традицией. Он связан с возрождением непреходящих ценностей человечества. (Выход на *аксиологический* аспект анализа мировоззрения). Идея синтеза становится характерной чертой современного менталитета. Изменяются и стиль, образ мышления эпохи: его своеобразным воплощением оказывается мировоззренческий дискурс. А культура мировоззренческого дискурса – необходимой для выработки позиций и практических решений оптимизации жизни, преодоления кризисных состояний бытия, решения глобальных проблем современности. В дискурсе рождаются новые понятия, смыслы, интерпретации, активизируется разум в поисках творческих решений и инновационных практик. Именно в контексте мировоззренческого дискурса сегодня обсуждаются идеи «нового мировоззрения», «философии устойчивого развития», вводится ряд значимых для теории и практики современного образования понятий, таких, как «синергетическое мировидение», «экологическое мировоззрение», «экологическая культура», «ноосферное сознание», «экология человека», «экология культуры». Таким образом, дискурс вводит в содержательные поля современного мировоззрения новые смыслы, переориентируя ценностный ряд и сложившийся расклад его функционалов: миропонимания, мироощущения, мироотношения... [26, 8, 7, 1]. А в методологической рефлексии культуроемкое согласуется с практикоориентированным через ценностнозначимое и логически выверенное.

Новые интересные исследовательские пласты, а с ними – смысловые поля понятия мировоззрения обнаруживаются и при изучении фе-

номенов культурной истории, логически схваченных понятиями «подмены» и «превращения». (11, 10, 3, 4, 21). Здесь, в поле культурологического подхода также смыкаются разные аспекты рефлексивного анализа мировоззрения, но наиболее отчетливо проявляется природа его интенциональности – существенное для мировоззрения и самого феноменологического подхода.

Так в контекстах феноменологического исследования мировоззрение предстает своими сущностными характеристиками, проявляющими и его онтологическую природу, и методологический потенциал:

1. В своей онтологической природе мировоззрение предстает как бытие не только как формирующейся, но и самовоспроизводящейся целостности «духовного» и «практического» человеческой жизнедеятельности. В этом плане методологический потенциал мировоззрения раскрывается в его понятии как формы рефлексии целостности духовного и практического экзистенции, необходимой для воссоздания целостности бытующего в мире человека и гармонизации его мироотношения.

2. Сущность мировоззрения кроется в онтологии человека, духовно-практической природе его бытия. Мировоззрение предстает особым способом «включения» человека в мир посредством специфического идеального конструкта. В мировоззрении формируются, трансформируются, преобразуются миры человеческого бытия, происходит «упорядочивание» первичного хаоса бытия, прояснение «непонятного мира» до его смысловой «прозрачности» – в целом идентификация человека и его адаптация к условиям внешней среды. Мир внешний «превращается» в контекстах мировоззрения в мир внутренний, трансформируясь в образы, смыслы и ценности, экзистенциально значимые для человека.

3. Онтологическая природа обуславливает «особенное» размерности мировоззрения – его амбивалентность, составляющую целостности противоположностей: ментального – визуального, рационального – иррационального, научного – вненаучного, повседневного – культуроемкого, личностного – социального, конечного – бесконечного, трансцендентного – имманентного, вечного – преходящего и т. д. Амбивалентная природа мировоззрения, с одной стороны, порождает специфику его рефлексии, реализуемую в основаниях феноменологического метода, а, с другой стороны – его собственный методологический потенциал, раскрывающийся возможностью в контекстах мировоззрения уловить мыс-

лю и обозначить целостности, осуществить синтезы знаний.

4. Природу мировоззрения характеризуют полифоничность мировоззренческих форм, мировоззренческих взглядов, широта его функциональных возможностей. Природой мировоззрения полагается возможность осмысления действительности с разных мировоззренческих позиций; «встреча» мировоззренческих взглядов, их диалог, дискурс, корреляция.

Мировоззренческая ориентация образования предполагает и его «культурацию», или погружение образования в культурологический мировоззренческий контекст. Это означает обретение навыков встречи с позицией «мировоззренчески-иног»; формирование позиции мировоззренческого дискурса, умений мировоззренческой аргументации, способностей обоснования собственных мировоззренческих взглядов, самостоятельного выбора позиции. Образование в этом плане можно представить в мировоззренческом контексте «диалога культур» (В. Библер). Посредством такого диалога оно обретает свой емкий культурологический фон. В нем проявляется и реализуется *культурологическая толерантная позиция педагога*.

5. Для мировоззренческого познания характерна своеобразная незавершенность, динамичность и естественное внутреннее побуждение к обновляемости мировоззренческой мысли. Природе мировоззрения свойственна непрерывная тяга к «додумыванию», переинтерпретации смыслов и содержаний, устремленность к переосмыслению действительности и обновлению наличных знаний в контекстах изменяющегося духовно-практического опыта человека, обращенность к будущему через осмысление опыта прошлого. Именно в мировоззренческом контексте встречаются традиции и новации познания и деятельности, осуществляется их осознание и ценностный выбор. Это качество мировоззрения может стать основанием роста креативных начал познания и образования.

6. Качественным мировоззрения является и возможность соизмерения в его контекстах, на первый взгляд, несоизмеримых и исключających друг друга реалий бытия и мысли: трансцендентного (выходящего за пределы возможного опыта человека, каковы: «Бог», «вечное» и «бесконечное»; «идеалы» и «ценностные абсолюты» – «Истина», «Добро», «Красота» и т.д.) и повседневного; духовного и практического; личностного и общественного; индивидуального, локального и культуроемкого, обобщенного; дей-

ствительности мысли и поступка человека. В мировоззрении и через мировоззрение, действительно, «соизмеряются» истины Духовного, Абсолютного, «Бога» и повседневного, реального поступка. Истины социального – Долга и – индивидуального – Желания. Они оцениваются, усваиваются, принимаются или отвергаются, субъектом, становятся внутренними импульсами *самоорганизации и саморегуляции* в реальном процессе познания и жизнедеятельности.

7. Таким образом, именно в мировоззрении и через мировоззрение осуществляется синтез знаний и «когнитивных практик». Синтезирующий характер мировоззрения устремляет к обобщающему взгляду на мир, к поиску универсальных оснований оценок и взаимопонимания. Способствует упорядочиванию хаоса бытия, преодолению кризисов и согласованию функционирующих форм познания, ценностных ориентаций человека и человечества.

Так феноменологический подход к понятию мировоззрения, с одной стороны, раскрывает сущностное, содержание и функциональную природу данного феномена, эволюцию смыслов его понятия, а с другой стороны, – обнаруживает богатый исследовательский потенциал феноменологического метода, проявляющийся и раскрывающийся в самом этом анализе

ЛИТЕРАТУРА

1. Arutiunian, M. "Ecologizing" Education in Russia / M.Arutiunian // What Works. A Guid to Environmental Education and Projects for Practitioners and Donors. – Canada: New Society Publishers. 1999. P. 42–43.
2. Bohenski, Europäische Philosophie der Gegenwart, 1947 // ФЭС. М., 1998.
3. Bultmann, R. The problem of Demythologizing / R.Bultmann // The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enligment to the Present. New-York: "Continuum", 1994.
4. Dialogues with the Living Earth. New Ideas on the Spirit of Place from Designers, Architects, & Innovators. – USA, Quest Books Theosophical Publishing House, 1996.
5. Ross, S.D. The Scientific Process / S.D. Ross. – Martinus Nijhoff (The Hague), 1971.
6. Usher, R., Edwards, R. Postmodernism and Education / R. Usher, R. Edwards. – London, New-York, 1994.
7. Арутюнян, М.П. Мировоззренческие проблемы гуманизации школы. Учитель – ученик: приглашение к размышлению / М.П. Арутюнян // Серия: «На пути к ноосферному сознанию». Рубрика «Открытый педсовет». – Хабаровск, ХГТУ, 1998.
8. Арутюнян, М.П. Мировоззренческий подход к экологическому образованию / М.П. Арутюнян // Экологическая культура современного общества. Материалы международного симпозиума. – Новосибирск: «Наука», 2000. – С. 105–125.
9. Арутюнян, М.П. Феномен мировоззрения / М.П. Арутюнян. – Хабаровск, 2006.
10. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: «Медиум», 1995.
11. Блюменкранц, М.А. Введение в философию подмены: (Легенда в историко-философской перспективе) / М.А. Блюменкранц. – М.: «Весть», 1994.
12. Гайденок, П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П.П. Гайденок. – М.: Республика, 1997.
13. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. / Э. Гуссерль. – М.: "Дом интеллектуальной книги", 1999.
14. Кавтарадзе, Д.Н. Время как предмет обучения (в контексте проблем окружающей среды) / Д.Н. Кавтарадзе // Мир психологии. – 1999. – № 4 (20).
15. Касавин, И.Т. Рациональность в познании и практике. Критический очерк / И.Т. Касавин, З.А. Сокулер. – М. «Наука», 1989.
16. Косарев, А.Ф. Феноменология мифа: Мифология и ее эвристическая значимость / А.Ф. Косарев. – М., СПб., 2000.
17. Леонтьев, Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности / Д.А. Леонтьев. – М.: Смысл, 1999.
18. Лосев, А.Ф. Из ранних произведений / А.Ф. Лосев. – М. 1990.
19. Мамардашвили, М.К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии / М.К. Мамардашвили. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
20. Мангейм, К. Очерки социологии знания. (Теория познания – мировоззрение – историзм) / К. Мангейм. – М.: ИНИОН, 1998.
21. Манхейм, К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм // Серия: «Языки культуры». – М.: «Юрист» 1994.
22. Мерло Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло Понти. – СПб.: «Ювента» «Наука», 1999.
23. Микешина, Л.А. Субъект, образование, истина / Л.А. Микешина // Синергетика и образование. – М.: «Гнозис», 1997.
24. Микешина, Л.А. Философия познания XXI век. Синтез когнитивных практик / Л.А. Микешина // Вестник Российского философского общества. – М., 1999. – № 3 (11). – С. 22–31.
25. Микешина, Л.А. Эпистемология ценностей / Л.А. Микешина. – М.: РОССПЭН, 2007 (Серия «Humanitas»).
26. Моисеев, Н.Н. Быть или не быть человечеству? / Н.Н. Моисеев. – М., 1999.
27. Федоров, Ю.М. Сумма антропологии. Кн. 1.: Расширяющаяся вселенная абсолюта / Ю.М. Федоров. – Новосибирск: ВО «Наука», 1995.
28. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: "Ad Marginem", 1997.
29. Херрманн, Ф.В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Ф.В. Херрманн. – Томск, 1997.



Никитин Александр Георгиевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры «Философии и социально-политических дисциплин», первый проректор Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета. Родился 13 февраля 1946 года в с. Столбово Каменского района Алтайского края. В 1977 году окончил философский факультет Уральского государственного университета. Тема кандидатской диссертации – «Заблуждение в структуре естественнонаучного познания: природа, источники и форма возникновения» (1984 г.), докторской диссертации – «Детерминационный анализ заблуждений в естественных науках» (1998 г.). Член научно-методического совета Минобрнауки РФ по философии. Область научных интересов – онтология и теория познания, история науки, история философии. Автор более шестидесяти научных и научно-методических работ.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Никитин А.Г. Познание и заблуждение. – М.: Прометей, 1998. – 220 с.

Статьи

Никитин А.Г. Коммуникационный механизм исторической детерминации научного знания // Дальний Восток: проблемы международной коммуникации. Материалы региональной науч.-практ. конференции (г. Комсомольск-на-Амуре, 19–21 сентября 2006 г.). – Комсомольск-на-Амуре: ГОУ ВПО «КнАГТУ», 2006. – С. 247–251.

Никитин А.Г. Преодоление философии Гегеля: Опыт Л. Фейербаха и К. Маркса // Вестник КнАГТУ. Вып.5: В 3-х частях. Ч.3 : Сборник науч. трудов. – Комсомольск-на-Амуре: Изд-во КнАГТУ, 2005. – С. 98–106.

Никитин А.Г. Платон: проблема знания и заблуждения // Человек, общество и культура: Проблемы исторического развития. Материалы региональной науч.-практ. конф. (Комсомольск-на-Амуре 19–21 апреля 2005 г.). Часть 1. – Комсомольск-на-Амуре: Изд-во КнАГТУ, 2005. – С. 10–19.

Учебные пособия

Никитин А.Г. Сборник индивидуальных заданий по логике рекомендовано ДВ РУМЦ (УМО) в качестве учебного пособия для студентов педагогических вузов региона. – Комсомольск-на-Амуре: Изд-во КГПУ, 2000 – 163 с.

Адрес: 681003, г. Комсомольск-на-Амуре, ул. Кирова 17/2, каб 238. т. (4217) 59-13-70

Nikitin, Alexander Georgievich – Doctor of Philosophy, Professor of the Chair «Philosophy and Socio-Political Studies», First Prorector of the Amur Humanitarian Pedagogical University. He was born on February, 1946, in village Stolbovo of the Kamensky District, the Altay Kray. He graduated from the Urals State University, the Faculty of Philosophy in 1977. The theme of his Candidate's dissertation was «Delusion within the Structure of the Natural Science Cognition: Nature, Sources, and Form of Emergence» (1984), the theme of his Doctoral dissertation was «Determination Analysis of Delusions in Natural Science» (1998). He is a Member of the Scientific-Methodological Council of the Ministry of Education and Science of the RF for Philosophy. His academic interests are: ontology and theory of cognition, history of science, and history of philosophy. He is the author of more than sixty research and research-methodological papers in Russian and English.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monograph

Nikitin A.G. Cognition and Delusion. – Moscow.: Prometey, 1998. – 220 p.

Articles

Nikitin A.G. Communication Mechanism of Historical Determination of Scientific Cognition // Far East: problems of international communication. Materials of the Regional Theoretical and Practical Conference (Komsomolsk-on-Amur, September 19-21, 2006). – Komsomolsk-on-Amur: «Komsomolsk-on-Amur State Polytechnic University», 2006. – P.247-251.

Nikitin A.G. Overcoming Hegel's Philosophy: Experience by L. Feiembach and K. Marx // Bulletin of KASPU. Issue.5: In 3 volumes. Vol.3.: Collection of research papers. – Komsomolsk-on-Amur: Komsomolsk-on-Amur State Polytechnic University Publ., 2005. – P. 98-106.

Nikitin A.G. Plato: The Problem of Cognition and Delusion // Human, Society and Culture: Problems of Historical Development. Materials of the Regional Theoretical and Practical Conference (Komsomolsk-on-Amur, April 19-21, 2005). Volume 1. – Komsomolsk-on-Amur: Komsomolsk-on-Amur State Polytechnic University Publ., 2005. – P. 10-19.

Educational Aids

Nikitin A.G. Workbook of individual tasks on logics. Recommended by FE Regional Education-Methodological Center as a educational aid for the students of the pedagogical higher educational institutions of the FE Region. – Komsomolsk-on-Amur: Komsomolsk-on-Amur State Polytechnic University Publ., 2000 – 163 p.

Address: 17/2, Kirov Str., office 238, Komsomolsk-on-Amur, 681003; tel. (4217) 59-13-70

МЕТОДЫ НАУКИ И ЗАБЛУЖДЕНИЯ ПОЗНАНИЯ

А.Г. Никитин

METHODS OF SCIENCE AND DELUSIONS OF COGNITION

A.G. Nikitin

Изучены и описаны условия, при которых методы научного исследования генерируют ошибки и заблуждения ученых в естественных науках.

The author has studied and described the conditions, under which the methods of scientific research generate mistakes, and delusions of researches in natural sciences.

Ключевые слова: научный метод, заблуждение, познание, истинное знание, эксперимент, анализ, синтез, дедукция, индукция, аналогия.

Key words: scientific method, delusion, cognition, true cognition, experiment, analysis, synthesis, deduction, induction, analogy.

В настоящее время существует труднообозримая литература, посвященная анализу роли методов в научно-исследовательском процессе [21; 17; 2; 19; 22; 18; 11]. При этом общим местом всех работ является трактовка методов как находящихся на субъективной стороне средств, с помощью которых достигается объективная истина. А между тем в науке нередко получают широкое распространение ошибочные представ-

ления, ложные идеи и даже довольно обширные системы знания, относящиеся к классу научных заблуждений. Птолемеяевская астрономия, концепции «невесомых субстанций», теория флогистона – не единственные тому примеры. В связи с этим уместно поставить вопрос: не становятся ли сами методы научного исследования при некоторых условиях «генератором» мнимых знаний, и если да, то что это за условия?

В общем виде отношение научного метода к фактам генезиса мнимых знаний можно установить, принимая во внимание его двойственную природу. Известно, что в исследовательском процессе научный метод функционирует как совокупность взаимосогласованных положений о возможных действиях с объектом, – положений, формулируемых ученым на базе установленных закономерностей этого объекта. Вместе с тем метод функционирует также и как определенная последовательность операций и процедур, имеющих своим итогом новое знание об объекте. Отсюда вытекает, что реализация методом функции приращения истинного знания обеспечивается соблюдением как минимум двух условий. Во-первых, необходимо, чтобы «объектные» основы научного метода были адекватны сущностным сторонам предмета исследования и соответствовали определенной стадии его изучения. Во-вторых, необходимо, чтобы все осуществляемые субъектом операции и процедуры были надежны, точны и эффективны.

Как правило, ученые успешно реализуют оба условия. Свидетельство тому – все возрастающий прогресс науки. Однако неправомерно считать, что во всяком исследовательском акте, на любой ступени познания ученые реализуют эти требования всецело и абсолютно. Уже на уровне абстрактного рассуждения нетрудно заметить, что допущение абсолютного соответствия «объектных» основ метода закономерностям изучаемого явления противоречит идее постепенного приближения к истине. Не подтверждается оно и реальным ходом развития науки, в котором обнаруживается немало случаев, когда «объектным» основанием научного метода являлись правила, воспроизводящие только простую видимость явления. Что же касается требования надежности, точности и эффективности исследовательских приемов, то и здесь, несмотря на преобладание примеров, когда эти требования выполнялись, не однажды случались неверные процедуры и операции, обусловленные ошибочными представлениями и рассуждениями субъекта, неточностью эксперимента и т. п., которые не менее доказательно свидетельствуют о том, что и второе условие соблюсти не так просто.

Таким образом, и с «объектной», и с «субъектной» сторон научный метод может быть определен как возможный источник возникновения мнимого знания. Однако каковы те условия, при которых научный метод действительно стано-

вится источником ошибок и заблуждений? Ответ на этот вопрос предполагает специальный анализ отдельно взятых методов. Методы эти многообразны. Рассмотреть их все не представляется возможным. Поэтому ограничим свою задачу тем, что из группы эмпирических методов рассмотрим наблюдение и эксперимент, из группы логических – анализ и синтез, индукцию, аналогию и дедукцию, из группы теоретических – гипотетико-дедуктивный метод.

В общем виде метод наблюдения определяется как целенаправленное восприятие, важнейшим свойством которого является предметность и объективность. Установлено [4; 8; 7], что предметность не есть продукт механического отражения окружающей действительности. Способность восприятия схватывать объективные свойства предмета есть результат преломления внешних воздействий через характерные для данной личности язык, ценностные предпочтения, мировоззренческие и научные установки и идеалы. Исходя из подобного представления, нетрудно понять, что видимость обращения Солнца вокруг Земли, сыгравшая роковую роль в познании природы, несомненно, вызывается в субъекте внешним для него явлением и, следовательно, имеет объективное основание. Но также несомненно, что при наблюдении движения Солнца нет ошибки в объекте, есть ошибка в восприятии: вместо того, чтобы воспринимать движение Земли вокруг Солнца, наблюдатель воспринимает фактически не существующее движение Солнца вокруг Земли. Предметность восприятия и объект восприятия не совпадают здесь друг с другом. Предметность иллюзорна, объект действителен. Но установить это сделалось возможным только в XVII веке, когда идейно-ценностные ориентации ученых стали претерпевать революционные изменения.

В этом отношении весьма показательной является полемика Г. Галилея, которую он вел со сторонниками геоцентризма. Обосновывая существование центра Вселенной, совпадающего с центром Земли, последние, в частности, апеллировали к доводу «от очевидного». Если – де с любого пункта Земли видна половина неба, то Земля – центр Вселенной. По Галилею, этот довод не может быть правомерным, поскольку в момент становления геоцентрического учения «не из того, что мы видим половину неба, сделали вывод, что Земля в центре, а наоборот, из заранее данной идеи, что Земля в центре, заключили, что видна половина неба» [5].

Таким образом, простое созерцание объекта не раскрывает его объективного значения. Лишь осмысленное восприятие, т. е. восприятие, опосредованное идеями, позволяет наблюдать объект так, как он существует вне сознания. И здесь важно, чтобы идея, лежащая в основании метода наблюдения, не была ложной. Если по определенным причинам это требование не выполнено, то наблюдение начинает определяться императивами простой видимости и тем самым превращается в источник иллюзорной информации.

В отличие от метода наблюдения, в котором всегда сохраняется полная зависимость субъекта от изучаемого явления, эксперимент характеризуется активным практическим вмешательством в объективные процессы, вмешательством, направленным на то, чтобы посредством создания искусственных условий выявить «скрытые» параметры изучаемого процесса. В целом данное обстоятельство составляя огромное преимущество эксперимента, обеспечивает его высокую познавательную эффективность. Однако эта эффективность не беспредельна.

Во-первых, любой эксперимент немалозначим без предпосылочной теории, которая предопределяет план его проведения, контролирует ход выполнения эксперимента, выступает средством, с помощью которого исследователь интерпретирует полученные результаты. Как правило, предпосылаемые эксперименту теории носят проблемный характер и, значит, содержат не только гипотетические, но нередко заведомо ложные посылы. Негативное воздействие последних не ограничивается тем, что они «предписывают» неоправданные процедуры, искажают цели и задачи эксперимента. Включаясь в интерпретационные процедуры, они приводят к гносеологической фальсификации: явление А, которым манипулируют в эксперименте, и эффект В, который подвергается измерению и диагностике, объективно могут быть связаны, однако на уровне теоретического осмысления эта связь не может быть все же истинной, так как положения, обозначающие А и В, не соответствуют им по смыслу. Таким путем исследователь подводится к неадекватной картине эмпирической взаимосвязи [10].

Во-вторых, экспериментальные процедуры предполагают причинные воздействия и сами являются таковыми; направленные на проверку только каузальных гипотез и выявляемые в ходе эксперимента новые эмпирические законы также покоятся на причинности. Такая опора экспе-

римента на каузальные связи предполагает адекватное понимание субъектом отношений причинности. Если, к примеру, допустить, что связь между двумя явлениями А и В носит каузальный характер, то это влечет необходимость признания как минимум трех условий: А предшествует по времени В, воздействие А динамически или статически связано с В, не существует правдоподобного альтернативного объяснения В помимо А.

По первому условию, причина должна предшествовать следствию. Как правило, это становится очевидным, когда фиксируются различия между состояниями изучаемого процесса до эксперимента и после него. Однако имеется немало таких объектов и явлений, которые подвержены временным изменениям, соизмеримым с временем проведения экспериментальных процедур. В такой ситуации возникает возможность того, что факторы естественного развития объекта обусловят появление следствий, неправомерно принимаемых за эффект экспериментального воздействия.

Второе условие предполагает реальность динамической или статистической связи между экспериментальным воздействием и теми эффектами, которые оно вызвало. Нетривиальным здесь оказывается случай со статистической связью, когда серия однородных экспериментальных воздействий дает разброс результатов и возникает то, что ученые-экспериментаторы называют проблемой воспроизводимости опыта. Известно, что для такого рода случаев устанавливаются усредненные показатели, эталоны, таблицы и т.п., позволяющие воспринимать результаты экспериментов, близких к ним, с большей степенью доверия, чем результаты отдаленные. Таким образом, подобного рода идеальные системы нормативов выступают своеобразными критериями, которые, однако, не гарантируют истины даже тогда, когда используются должным образом.

Третье условие чаще всего формулируют в виде правила: производить эксперимент в условиях, обеспечивающих ход процессов в чистом виде. В соответствии с ним исследователь, проявляя «хитрость разума», предварительно исключает все, что не имеет какого-либо влияния на изучаемые процессы; устраняет те воздействия, которые закрывают или спутывают изучаемую зависимость; упрощает или, напротив, вводит дополнительные параметры в экспериментальную ситуацию; усиливает слабые взаимо-

действия или, наоборот, ослабляет сильные; прибегает к подстановкам, компенсациям и т.д.

И все же, несмотря на «хитрость разума» третье условие соблюсти труднее всего. Бесспорно, посредством эксперимента устанавливаются зависимости или независимости элементов одного явления от другого. Однако большей частью элементы связаны между собой группами и потому могут быть изменены только совместно или находятся в разноплановой зависимости от нескольких других элементов, которые к тому же могут не поддаваться одновременному изменению. Все это, разумеется, затрудняет или делает практически невозможной систематическую проверку всех факторов, участвующих в изучаемом процессе. Исследователь в этом случае оказывается перед проблемой выбора, в котором он вынужден полагаться на интуицию и здравый смысл, которые не всегда выводят на истину. Приведем типичный пример. В 1800 году английские физики Карлейль и Никольсон опустили в свежую речную воду два куска медной проволоки, по которым пропускался электрический ток. Получив водород на одном куске и кислород на другом, они заявили о разложении воды под воздействием электрического тока. Это был ошибочный вывод, так как подлинный эффект действия тока искажался здесь действием незамеченных примесей.

Впрочем, даже в наиболее благоприятном варианте, когда экспериментальное устройство позволяет выделить изучаемый процесс в чистом виде, сохраняется возможность ошибки. Например, потеря упругости в пружинных весах, посторонние конденсации в камере Вильсона, нежелательные эффекты, связанные с воздействием лучей электронного микроскопа на биологическую ткань, короче, все, что порождается «активностью» аппаратных устройств, их нестабильностью и т.п., способно оказать негативное воздействие на ход и результат эксперимента, а значит, и на построение знания.

В-третьих, не «застрахован» от ошибок также и заключительный этап эксперимента, связанный с обработкой его результатов. Как правило, экспериментальные данные носят характер эмпирических законов, поэтому они либо интерпретируются в свете определенной теории, как это случается в решающем эксперименте, либо обобщаются до уровня теории, как это происходит в эксперименте поисковом. В первом случае ошибки маловероятны. Если, допустим, теория

содержит ложные положения, тогда попытки ученого проинтерпретировать в ее рамках данные эксперимента выявляют ее несостоятельность, либо, если ученый продолжает быть ее сторонником, влекут накопление гипотез *ad hoc*, которые, увеличивая «зазор» между теорией и действительностью, постепенно подрывают ее основы.

Во втором случае имеют место две формы проявления активности субъекта, каждая из которых таит в себе возможность неверных ходов мысли. Одна из них связана с индукцией, анализ которой дан ниже, другая – с тем, что эксперименты проводятся в основном в лабораториях. Однако, несмотря на это, предсказания делаются в отношении естественных ситуаций, имеющих иную структуру. В некоторых случаях эти предсказания просто не соответствуют действительности. Классическим примером здесь может быть вынос бихевиористами теории условных и безусловных рефлексов за пределы «башен молчания».

Наряду с эмпирическими методами в познании широко используются логические приемы исследования, к числу которых относят анализ, синтез, индукцию и дедукцию.

Анализ представляет собой или предметно-практическое, или абстрактно-логическое разложение целого на составные части. В своих существенных пунктах предметно-практический анализ совпадает с экспериментом, уже проанализированным. Что же касается абстрактно-теоретического анализа, то его сущность сводится к уточнению объективного содержания научных высказываний посредством определений, ограничений, делений, сравнений, распределений по классам, верификаций и иных форм его преобразования. Например, уточнение содержания аксиом евклидовой геометрии позволило установить автономность пятого постулата и, следовательно, возможность его замены новыми постулатами, благодаря чему был сделан решающий шаг в познании неизвестных ранее геометрических свойств объективного мира.

Как источник ошибок и заблуждений аналитический метод легко осмысливается, если учесть его «погрешность». Развертываясь в познании в направлении выявления структуры и специфики компонентов целого, расчленения его свойств и отношений на подсвойства и подотношения, установления их групп и классов, сведения общих определений к простым определени-

ям, аналитические процедуры вследствие этого не в состоянии выразить сущность вещей, которая, как известно, не складывается из простой суммы частей или механической совокупности свойств последней. Не подводя к сущности, анализ, следовательно, не может дать объективного критерия, используя который, можно было бы точно установить взаимосвязь понятий при разработке теоретических систем. Отсутствие такого критерия немедленно оборачивается тем, что понятия, отражающие разные уровни и стороны объекта, перемешиваются друг с другом, в конечном счете выстраиваются в линейный ряд и искусственно выводятся друг из друга.

Классифицируя, выделяя, определяя, ограничивая, разделяя предметы, свойства и отношения, анализ далее не в состоянии выразить процессы движения и развития, которые между тем являются необходимыми атрибутами действительности. Этот недостаток анализа, если не принимать его во внимание, имеет своим необходимым следствием теории, чуждые историзму. Так, заблуждение А. Смита и Д. Рикардо относительно «естественного» характера капиталистического общества, его «непереходящей» ценности было не случайным, а необходимым заблуждением, вытекающим из того, что они не знали другого метода исследования, кроме анализа [15].

Обозначенные недостатки анализа в определенной мере снимаются синтезом – важнейшим методом, в основе которого лежит мысленное объединение полученных в анализе компонентов в единое теоретическое представление. Не рассматривая предметно-практического синтеза, поскольку он совпадает с экспериментом, подчеркнем, что как метод теоретического познания синтез способен выразить и развитие, и многообразные сущностные связи и отношения объекта. О его продуктивности в этом отношении свидетельствуют впечатляющие исторические примеры, скажем, теория Дарвина, единая формула Клайперона, созданная Максвеллом теория электромагнитных явлений, система химических элементов Д.И. Менделеева и др. Вместе с тем имеющие место в истории науки прецеденты получения посредством синтеза мнимых знаний убеждают в том, что, снимая ограниченность аналитических приемов, синтез, в свою очередь, не может рассматриваться как абсолютно безупречный метод. Анализ применения его в познании показывает, что все разнообразные обстоятельства, снижающие эффективность синтеза,

группируются вокруг следующих условий его реализации.

Во-первых, необходимым условием правильного синтеза является соблюдение ученым методологической установки: полученные на пути анализа определения должны быть неразложимыми, простейшими абстракциями. К сожалению, установка эта часто нарушается вследствие преждевременного прекращения анализа, в результате чего синтетическая перестройка знания не заканчивается созданием адекватных объекту представлений. Убедительным примером здесь может быть педология, синтетические конструкции которой как раз опирались на недостаточно глубокий предварительный анализ данных психологического, физического, анатомического и социального развития ребенка.

Во-вторых, из всей совокупности наличных аналитических абстракций исследователь в качестве концептуально-исходных должен выбрать такие определения, о которых можно с уверенностью сказать, что они соответствуют сущностным сторонам изучаемого объекта. Предполагаемые данным этапом оценочные процедуры не являются простыми и однозначными. Известно, например, что многие выдающиеся химики XVIII века объясняли горение выделением из тела особой горючей субстанции – флогистона. Отсюда они заявляли о возможности получения металлов посредством синтеза флогистона с окислами. Конечно, это было заблуждением, которое стало возможным в результате «гипноза» чувственным восприятием явления. Эмпирическая видимость послужила здесь, таким образом, наглядной моделью, предопределившей как неадекватный выбор, так и неадекватное понимание исходного агента химических превращений. Существуют, однако, и другие, скажем, социально-психологические, философско-методологические и т.д. обстоятельства, которые обуславливают появление ошибок в выборе концептуальной основы синтеза.

В-третьих, синтез должен быть таким, чтобы вводимые в структуру теории аналитические определения располагались в точном соответствии с реальными отношениями и развитием тех компонентов, из которых в конечном счете складывается целостное единство объекта. Отсюда вытекает, что внешними предпосылками, направляющими синтезирующее движение мысли по иллюзорному пути, могут выступать не только уже отмеченные регулятивы эмпирической ви-

димости, но и метафизические стили мышления, исторически ограниченные картины мира, ложные познавательные-методологические установки, неконтролируемая фантазия и др. Действие каждого фактора, конечно, специфично. Не останавливаясь на этом, подчеркнем, однако, другой момент. Синтезируя научное знание, ученые прибегают к экспериментам, индукции, дедукции, идеализациям, моделированию и многим другим промежуточным приемам. В связи с тем, что каждый из них таит в себе реальную возможность ошибочного хода, в целом это также способно «задать» ложное направление развертывания синтетических процедур.

Рассмотрим теперь индукцию – метод исследования, в котором общий вывод строится на основе частных посылок. Познание невозможно без индуктивных процедур [13]. История физики показывает, что многие открытия в области электричества, магнетизма, оптики были сделаны в форме индуктивного обобщения эмпирических данных. Индуктивная обработка результатов наблюдения предшествовала научной классификации растений и животных в биологии. Наконец, многие гипотезы в современной науке имеют индуктивные истоки.

Как и анализ, индукция используется на двух уровнях исследования – эмпирическом и теоретическом. На эмпирическом уровне применение индукции опирается на заранее предполагаемые свойства причинных связей. Кроме того, индуктивные приемы: метод сходства, метод различий, соединенный методом сходства и различия, метод сопутствующих изменений и метод остатков – таковы, что логический механизм каждого из них принимает вид разделительно-категорического умозаключения, протекающего по форме модуса *tollendo ponens*. Следовательно, необходимыми условиями достоверности индуктивных выводов на эмпирическом уровне являются не только строгое соблюдение тех правил каузальности, которым подчинена действительность, но и соблюдение требования независимости и полноты гипотез большой посылки разделительно-категорического умозаключения.

Насколько нелегко выдержать указанные требования, видно из следующего. Известно, что исключение – важнейший элемент индуктивного познания. Однако, для того чтобы верно исключить факты, не относящиеся к делу, необходимо соблюдение следующих правил: причина всегда предшествует следствию, следствие не может

существовать в отсутствие своей причины, причина не может не вызывать следствия, следствие не может не изменяться без соответствующего изменения своей причины, одна причина не может вызывать разные следствия и т.д., которые в своей совокупности являются правилами механического детерминизма. А между тем бесспорно, что объективная реальность не укладывается в его рамки. Например, существуют процессы, в которых причина и следствие «разорваны» длительным промежутком времени; существуют также явления, где причина не может вызывать своего следствия в силу того, что она «подавлена» или «парализована» другими процессами и т.д. Уже в этом таится возможность получения мнимого знания.

Кроме того, как показал Л.В. Рутковский [20], индуктивные методы применимы к доказательству причинной зависимости лишь между элементами сложных групп явлений. Следовательно, прежде чем применять индуктивные методы познания, необходимо провести анализ, разложение этих групп на составные элементы и сформулировать относительно каждого из них гипотезы – суждения. Уже на этом этапе имеется возможность оказаться в плену видимости. Но более важно то, что успех индукции возможен только в том случае, если установленные конкурирующие гипотезы несовместимы друг с другом и одна из них непременно истинна. Но чаще сказывается, что все конкурирующие гипотезы ложны, так как расчленяя сложный факт или случай на его простейшие элементы, исследователь тем самым расчленяет и искомую причину на ее составные части.

Наконец, требование исчерпывающей полноты гипотез по отношению к индуктивным методам познания равнозначно требованию полного знания о всех возможных причинах исследуемого явления. Разумеется, это не выполнимо. Но как раз в этом кроется возможность упрощения действительной причины и значит – заблуждения.

Красноречивые примеры получения мнимого знания посредством индуктивных приемов познания приводит С. Джевонс [9]. Им, в частности, показано, что широко распространенный предрассудок, будто угарный газ отравляет кровь, возник по методу сходства; что учение о самопроизвольном зарождении, возникшее вследствие неучтенного существования органических зародышей, имеет своим источником метод различия. Ложное знание по методу сопутст-

вующих изменений получил Франклин в своих опытах по сравнению поглощающей способности различных цветов. Тальбот, не подозревая о широком распространении в природе солей натрия, пришел к ошибочному мнению по методу остатков, что источником желтого цвета в спектрах всех веществ служит вода.

На уровне теоретического исследования индуктивные процедуры сводятся к приемам логического обобщения имеющихся знаний и получения таким путем новых знаний. Но и здесь не всегда индуктивное обобщение бывает объективно обоснованным. Во второй половине XVII века, изучая преломление света на границе двух сред, Ньютон экспериментально открыл, что видимый свет состоит из ряда элементарных цветовых лучей, и на этом основании сделал единственно возможный в тот период вывод о субстанциональной природе света. С другой стороны, формирующаяся механическая методология объяснения явлений природы движением частиц, связанных некоторыми силами, подтолкнула его к обобщению: субстанция света была представлена потоком световых корпускул. Вслед за Ньютоном С. Гравезанд, теперь уже на основании того, что многие тела при нагревании становятся светящимися, продолжил обобщение, высказавшись в том смысле, что теплота тоже состоит из корпускул и что корпускулы тепла идентичны корпускулам света. Это был новый уровень ложного индуктивного обобщения. Следовательно, гносеологически поспешное возвышение степени общности наличного знания свидетельствует здесь, таким образом, об ограниченном характере эвристического потенциала индуктивных приемов также и на теоретическом уровне исследования.

Наиболее естественный способ преодоления ограниченностей индуктивных методов состоит в обращении к дедуктивным приемам исследования. С их помощью действительно удается выявить ошибочный характер знаний, полученных индуктивным путем, правда, под тем, однако, непременным условием, чтобы сами дедуктивные приемы были безошибочны. Фактически же эвристический потенциал дедуктивных приемов не столь эффективен, как это должно было быть. Его изучение показывает, что истинность результатов дедукции зависит от двух условий: во-первых, от соблюдения правил, обуславливающих формальнологическую строгость, во-вторых, от истинности знания, из которого исхо-

дят как из общей предпосылки. Отсюда, возможным источником ошибочного заключения может быть либо нарушение процедур вывода, либо неадекватная гипотеза. Как показывает история науки, чаще всего формально-логические ошибки, допускаемые отдельными учеными, не перерастают в заблуждения, так как они снимаются общими усилиями научного сообщества в целом (разумеется, это не освобождает ученых от ответственности за свою логическую культуру). Что же касается ситуации, когда в качестве общей посылки выступает ложное положение, то здесь дело обстоит сложнее. С содержательной стороны дедуцирование из ложной посылки, бесспорно, является мнимым дедуцированием. Но с точки зрения своей внешней формы оно может соответствовать требованиям формальной логики. Сложность, таким образом, состоит в том, что, будучи правильными по форме, подобного рода мнимые дедукции формируют убеждение, что полученные с их помощью знания правильны также во всех иных отношениях.

Многие зарубежные логики и методологи, придерживающиеся неопозитивистского и постпозитивистского направления (М. Коэн, Е. Нагель, Р. Карнап, К. Поппер и др.), склонны отрицать познавательное значение формально-дедуктивных процедур. В большинстве своем это делается на том основании, что выводное знание, которое получается в заключение, уже заранее содержалось в неявном виде в общем посылочном знании, и потому, мол, формально-дедуктивные процедуры тавтологичны. Их применение в научном познании оправдывается только соображениями экономии, простоты, систематизации и т.д. Однако с подобной позицией нельзя согласиться. Дело в том, что отношение дедуктивного следования общего знания к более конкретному предполагает не только формальную, но и содержательную связь. В самом деле, если их содержание несовместимо, то построение дедуктивного умозаключения становится невозможным. Поэтому с содержательной стороны формально-дедуктивное развертывание общего посылочного знания к конкретным модификациям представляет творческий процесс, протекающий с использованием анализа, идеализации, модельных экспериментов, математических формализмов и т.п.

На теоретическом уровне исследования дедуктивные приемы – составной компонент гипотетико-дедуктивного метода [16]. В его рамках

развертывание общего посылочного знания к частным модификациям представляет творческий процесс, протекающий с использованием анализа, идеализации, модельных экспериментов и других приемов, каждый из которых уже сам по себе может быть источником мнимого знания. Все это увеличивает вероятность отклонения познания с истинного пути, однако, оценивая гипотетико-дедуктивный метод в общем виде, можно сказать, что его главные «погрешности» связаны, в основном, с процедурами выдвижения гипотез.

Исторически сложились две разновидности гипотетико-дедуктивного метода. Первая разновидность сводится к методу, в котором выдвижение гипотез, претендующих на роль общих теоретических предпосылок, осуществляется на основании эмпирического опыта. Выдвигая гипотезы, шлифуя их до уровня теоретических положений, исследователь вынужден мысленно предвосхищать сущность объекта и догадываться о механизме ее развертывания, руководствуясь «намёками», «следами» и другими внешними проявлениями, которые он находит в самом объекте или получает в эксперименте и которые «подсказывают» ему должное решение. Не исключено, что «поставщиком» таких намёков является видимость. Однако видимость не единственный регулятив. Не меньшее значение в процедурах выдвижения гипотез имеют регулятивы социально-психологического, логико-методологического и идеологического порядка, которые также не всегда срабатывают на истину.

Вторая разновидность гипотетико-дедуктивного метода получила название метода математических гипотез [6; 12]. Использование его в познании дает неоднозначные результаты. На этом пути можно выявить и количественно зафиксировать взаимосвязи структурных компонентов изучаемой области, сформулировать еще не решенные проблемы и др. Но на этом пути возможны и нежелательные следствия. Одно из них связано с возникновением небезобидной иллюзии, будто разум предписывает законы природе. Постепенно завладевая сознанием, эта иллюзия приводит к отрицанию объективного характера научных теорий. Другое следствие состоит в том, что применение математических средств в познании генерирует немало мнимых научных понятий, которые хотя и не вызывают подозрений с логической точки зрения, однако не имеют прообраза в объективном мире и поэтому при определенных условиях могут стать исходным

пунктом формирования мнимого знания.

Таковы в целом общие «погрешности» гипотетико-дедуктивного метода, которые в случае некритического к ним отношения могут стать исходными «точками» возникновения ошибок или формирования таких социально-психологических установок, которые способствуют формированию ложного мировоззренческого знания.

Разумеется, эмпирический опыт и математические идеи не исчерпывают всех источников формирования положений, играющих роль теоретической посылки в гипотетико-дедуктивных способах построения знания. Еще одним поистине неисчерпаемым источником, бесспорно, является аналогия – прием познания, в котором на основе сходства объектов по одним признакам заключают об их сходстве и по другим признакам. Мы не приводим здесь доказательств продуктивного характера аналогии, поскольку в литературе это уже осуществлено с должной полнотой [1; 23]. В меньшей мере анализируются условия, при которых аналогия становится источником формирования ложных положений. В связи с последним считаем необходимым подчеркнуть следующее.

Известно, что логико-гносеологическая ценность знаний, полученных с помощью аналогии, определяется рядом обстоятельств. В частности, уверенность в их истинности тем выше, чем существеннее сходство и второстепеннее различия уподобляемых объектов или процессов. Аналогии, следовательно, предпосылается анализ, в результате которого только и могут устанавливаться признаки объекта или процесса с тем, чтобы использовать их в качестве исходного материала для сравнения. Но так как анализ не всегда может быть проведен правильно, то аналогия нередко выступает источником ложных идей и теорий. Например, при изучении звука были установлены такие свойства, как прямолинейность распространения, отражение, преломление и интерференция. Эти же свойства были обнаружены и у света. На основе этого Ньютон ошибочно сопоставлял видимый спектр и музыкальную октаву для того чтобы установить некоторые количественные закономерности. Этот же гипноз аналогии явился причиной и другого ошибочного заключения Ньютона о том, что спектры, полученные от призм из любого прозрачного вещества, имеют одну и ту же длину, если только преломляющие углы призм одинаковы и преломление среднего луча спектра одинаково [3].

Кроме того, даже допустив, что предвари-

тельный анализ осуществлен правильно и налицо достаточное число сходных существенных признаков, аналогия и в этом случае обеспечивает знания ослабленной модальности, а поэтому, как указывал еще Дидро, необходимы дополнительные экспериментальные подтверждения. Таким образом, аналогия в естественнонаучном познании не имеет самостоятельного значения. Чтобы продуцировать истинное знание, аналогия обречена занимать подчиненное положение, в противном случае ее применение в познании чревато одним – порождением заблуждения.

В заключение укажем, что связь между научными методами и заблуждениями познания не означает отрицания позитивного эвристического потенциала, содержащегося в каждом методе. Единственный вывод, который следует из всего сказанного, состоит в том, что в познавательной деятельности нередко складываются ситуации, при которых специфические особенности того или иного научного метода превращаются в его погрешности, детерминирующие неверные ходы мысли, и по этому применение научного метода в качестве средства достижения истины предполагает достаточную осторожность и точный учет объективно существующих условий познавательной эффективности метода, в том числе и таких, при которых этот метод становится «генератором» мнимого знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Батароев, К.Б. Аналогии и модели в познании / К.Б. Батароев. – Новосибирск, 1981.
2. Быков, В.В. Методы науки / В.В. Быков. – М., 1974;
3. Вавилов, С.И. Исаак Ньютон / С.И. Вавилов. – М., 1989. – С. 59-61.
4. Вергилис, Н.Ю. Проблема адекватности образа / Н.Ю. Вергилис, В.П. Зинченко // Вопросы философии. – 1967. – № 4.
5. Галилей, Г. Избранные труды. Т.1 / Г. Галилей. – М., 1964. – С. 65.
6. Головин, А.И. Математическая гипотеза и ее роль в построении научной теории / А.И. Головин // Философские науки. – 1968. – № 1.
7. Губанов, Н.И. Чувственное отражение (Анализ проблем в свете современной науки) / Н.И. Губанов. – М., 1986.
8. Губин, В.Д. Восприятие и проблема адекватности образа / В.Д. Губин // Вопросы философии. – 1979. – № 2.
9. Джевонс, С. Основы науки. Трактат о логике и научном методе / С. Джевонс. – СПб., 1881. – С. 188–405.
10. Дюгем, П. Физическая теория, ее цель и строение / П. Дюгем. – СПб., 1910. – С. 241.
11. Кочергин, А.Н. Методы и формы научного познания / А.Н. Кочергин. – М., 1990.
12. Кузнецов, И.В. О математической гипотезе / И.В. Кузнецов // Вопросы философии. – 1962. – № 10.
13. Лебедев, С.А. Индуктивная логика и формирование научного знания / С.А. Лебедев. – М., 1987.
14. Лебедев, С.А. Индукция как метод научного познания / С.А. Лебедев. М., 1980.
15. Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. Т.26. Ч.3. С. 526.
16. Меркулов, И.П. Гипотетико-дедуктивная модель и развитие научного знания / И.П. Меркулов. – М., 1980.
17. Мостепаненко, М.В. Философия и методы научного познания / М.В. Мостепаненко. – Л., 1972.
18. Подкорытов, Г.А. О природе научного метода / Г.А. Подкорытов. – Л., 1988.
19. Рузавин, Г.И. Методы научного исследования / Г.И. Рузавин. – М., 1974.
20. Рутковский, Л.В. Критика методов индуктивного доказательства // Избранные труды русских логиков XIX века / Л.В. Рутковский. – М., 1956. – С. 230.
21. Сичивица, О.М. Методы и формы научного познания / О.М. Сичивица. – М., 1972.
22. Степин, В.С. Методы научного познания / В.С. Степин, А.Н. Елсуков. – Минск, 1974.
23. Уемов, А.И. Аналогия в практике научного исследования / А.И. Уемов. – М., 1970.



Сердюков Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры «Философия» Дальневосточного государственного университета путей сообщения. Родился 27 августа 1962 года в г. Благовещенске Амурской области. В 1985 году с отличием окончил исторический факультет Благовещенского государственного педагогического института. Тема кандидатской диссертации – «Трансцендирование в самопознании» (1992 г.), докторской диссертации – «Нерефлексивные формы познания и проблема разделения всех вещей на *phaenomena* и *noümena*» (1998 г.). Главный редактор научно-теоретического журнала «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке». Председатель Регионального диссертационного совета ДМ 218.003.02 по философским наукам. Член Президиума Научно-методического совета Минобрнауки РФ по философии, председатель Дальневосточного отделения этого совета. Область научных интересов – теория познания, история философии, когнитивная психология. Автор более пятидесяти научных и научно-методических работ на русском и английском языках.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Сердюков Ю.М. Альтернатива паранауке. – М.: «Academia», 2005. – 312 с.

Сердюков Ю.М. Демифологизация магии. – Уссурийск, Издательство УГПИ, 2003. – 154 с.

Сердюков Ю.М. Критический очерк психофизического дуализма. – Хабаровск, Издательство ДВГУПС, 2003. – 94 с.

Сердюков Ю.М. Нерефлексивные формы познания. – М.: «Прометей», 1997. – 84 с.

Статьи

Сердюков Ю.М. Информационная целостность человека // Вестник РАН. 2007, Т. 77. № 10, с. 875–880.

Учебные пособия

Сердюков Ю.М. Критический анализ паранауки. Учебное пособие. – Хабаровск, Издательство ДВГУПС, 2005. – 130 с. (Рекомендовано УМО по классическому университетскому образованию в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальности, (направлению подготовки) ВПО 030101 и 030100 «Философия»).

Сердюков Ю.М. Практикум по философии. – Петропавловск-Камчатский, Издательство КГПИ, 1994. – 190 с. (Рекомендовано Государственным комитетом Российской Федерации по высшему образованию в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений).

Адрес: 680021, г. Хабаровск, Серышева 47, оф. 3235; тел/факс: (4212) 35-52-93;
e-mail: editor@festu.khv.ru; web-site: <http://www.eastjournal.ru/>

Serdyukov, Yury Mikhailovich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Chair of Philosophy at the Far Eastern State Transportation University. He was born on August 27, 1962, in Blagoveshchensk of the Amur Oblast. In 1985, he graduated with honours from the Blagoveshchensk State Pedagogical Institute, the Faculty of History. The theme of his Candidate's dissertation was: «Transcendentness in Self-Cognition» (1992), the theme of his Doctoral dissertation: «Nonreflexive Forms of Cognition and the Problem of Differentiation of All Things into Phenomena and Noumena» (1998). He is Editor-in-Chief of the research-theoretical journal «The Humanities and Social Studies in the Far East». He is the Chairman of the Regional Dissertation Council on Philosophical Studies DM 218.003.02. He is a Member of Scientific-Methodological Council of the Ministry of Education and Science of the RF for Philosophy, and the Chairman of the Far Eastern Department of this Council. His academic interests are: theory of cognition, history of philosophy, and cognitive psychology. He is the author of more than fifty research and research-methodological papers in Russian and English.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Serdyukov Y.M. Alternative to Parascience. – Moscow: «Academia», 2005. – 312 p.

Serdyukov Y.M. Demythologization of Magic. – Ussuriysk, Ussuri State Pedagogical Institute Publ., 2003. – 154 p.

Serdyukov Y.M. Critical Sketch of Psychophysical Dualism – Khabarovsk, FESTU Publ., 2003. – 94 p.

Serdyukov Y.M. Nonreflexive Forms of Cognition. – Moscow: «Prometey», 1997. – 84 p.

Articles

Serdyukov Y.M. Information Integrity of a Human // Herald of RAS. 2007, Vol. 77, № 10, p.875-880.

Educational Aids

Serdyukov Y.M. Critical Analysis of Parascience. Manual. – Khabarovsk, FESTU Publ., 2005. – 130 p. (Recommended by Methodological Council on Classical University Education as an educational aid for the students of higher educational institutions, qualification 030101 и 030100 («Philosophy»).

Serdyukov Y.M. Practical Course on Philosophy. – Petropavovsk-Kamchatsky, Kamchatka State Pedagogical Institute Publ., 1994. – 190 p. (Recommended by the State Committee of the RF for higher education as a educational aid for the students of higher educational institutions).

Address: office 262, 47, Seryshev Str., Khabarovsk, 680021; tel/fax: (4212) 35-52-93;

e-mail: editor@festu.khv.ru; web-site: <http://www.eastjournal.ru/>

ИНФОРМАЦИОННО-НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К РЕШЕНИЮ ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ*

Ю.М. Сердюков

INFORMATION-NATURALISTIC APPROACH TO THE SOLUTION OF THE PSYCHOPHYSIOLOGICAL PROBLEM**

Y.M. Serdyukov

Автор статьи предлагает оригинальный подход к решению психофизиологической проблемы, в основе которого находится идея об информационной целостности человека как единстве его естественных информационных систем – генетической, сенсорной, перцептивной и ментальной.

The author of the article offers an original approach to the solution of the psycho-physiological problem. This approach is based on the idea of the information integrity of a person as the sum of his natural information systems: genetic, sensory, perceptive and mental.

Ключевые слова: Теория познания, эпистемология, психофизиологическая проблема, знание, информация, естественные информационные системы.

Key words: Theory of cognition, epistemology, psycho-physiological problem, knowledge, information, natural information system.

В последние два тысячелетия для европейской культуры была чрезвычайно актуальна проблема психофизиологической целостности человека, способ решения которой формировал методологию исследования множества метафизических и экзистенциальных проблем, в том числе, и проблемы личного бессмертия. Эта целостность либо ставилась под сомнение дуализмом, противопоставлявшим трансцендентальный субъект – душу, субъекту феноменальному – телесности и ее атрибутам, либо утверждалась различными системами идеалистического или материалистического монизма. Как правило, ключевым элементом заявляемых концепций – будь то «теория идей» Платона или трансперсональная психология С. Грофа, была интерпретация многочисленных психических явлений, расположенных в диапазоне от эмоций и воли до рефлексии и интуиции. И содержание какой-либо концепции определялось не столько выбором объектов анализа, (они были примерно одинаковы, во всяком случае, в одновременно существующих системах), сколько исходными посылками, задающими способ и направление интерпретации фактов. Эти исходные посылки, конечно же, были не произвольны. Они формировались, а затем и существовали, в рамках мировоззренческих установок и научных парадигм, и если в монадологии Лейбница без труда обнаруживаются корреляты с картезианством и механицизмом, то сторонники психофизического дуализма трансперсональной психологии заявляют о своей приверженности релятивизму, ставшему в двадцатом веке чуть ли не официальной идеологией естественных и социально-гуманитарных наук. Сейчас, в

начале двадцать первого века, влияние физики – естественнонаучной основы релятивизма, на научное и философское знание в целом ослабло, уступив пальму первенства влиянию биологии, фундаментальной методологией которой является эволюционизм, и кибернетике. В контексте теории эволюции и теории информации стала возможна новая интерпретация психофизической проблемы, где на вполне ясно сформулированный вопрос: «Существует ли психофизиологическая целостность человека? Если существует, что находится в ее основе?», может быть получен недвусмысленный и вполне точный ответ: «Психофизиологическая целостность человека существует. Ее основанием является информация». Аргументации данного тезиса и посвящается предлагаемая вниманию читателя статья.

1. О соотношении знания и информации

Совершенно ясно, что тезис об информационной целостности человека окажется достоверным только в случае обнаружения универсальности информационных процессов, если мы установим, что информация в ее классическом понимании как *содержание сообщения, инвариантное его форме*, пронизывает всю структуру на-

* Этот текст представляет собой расширенный вариант статьи, опубликованной в 2007 году в «Вестнике РАН» (Сердюков Ю.М. Информационная целостность человека // Вестник РАН. 2007, том 77, № 10, с. 875–880).

** This text is an extended variant of an article, published in «Herald of the Russian Academy of Sciences» in 2007 (Serdyukov Y.M. Information Integrity of Human// Herald of RAS. 2007, Vol. 77, № 10, p. 875–880).

шего существа и определяет, либо полностью, либо частично, психофизиологические функции субъекта. Здесь непереносимым условием построения непротиворечивой теоретической схемы является согласованность терминологического аппарата, позволяющая привести к единому знаменателю весьма разнородные процессы. В первую очередь, это требование относится к понятию «информация», корректность употребления которого не вызывает сомнений при описании генотипа, сенсорных систем и проч., но оспаривается при экспликации многообразия содержаний сознания традиционно называемых *знанием*.

Знание – это ключевое понятие философии и психологии, до сих пор весьма неопределенное по смыслу¹. Диапазон придаваемых ему значений простирается от сакральности древнеиндийских вед до натурализма эволюционной эпистемологии и от формальных конструкций аналитической философии до релятивизма постмодерна. Разброс имеющихся мнений так велик, а вовлеченная в философский оборот литература столь многообразна, что совершенно невозможно учесть все точки зрения и на их основании выработать единое, приемлемое для большинства систем, определение.

На наш взгляд, в наибольшей степени соответствует духу современной «информационной» эпохи подход, разработанный в рамках эволюционной эпистемологии², представители которой склонны к интерпретации знания как информации³, то есть «сведений, являющихся объектом хранения, переработки и передачи»⁴, или, по словам Норберта Винера, содержания сообщения, инвариантного его форме. В теоретическом отношении этот подход базируется на следующих элементах. Во-первых, подобно информации, знание может быть представлено как содержание сообщения инвариантное его форме, поскольку сохраняется и передается в виде нейродинамических кодов, звуковых или световых сигналов и т. п. Инвариантный характер знания отражен в многочисленных философских системах европейской культуры, где различаются его идеальная сущность и материальный облик носителя. Во-вторых, при изучении, сформулированной еще Платоном и до сих пор не имеющей

однозначного решения, проблемы врожденного знания ключевое значение приобретает понятие генетической информации, как сведений, а priori принадлежащих субъекту⁵. В этом случае содержание терминов «генетическая информация» и «врожденное знание» почти идентично. Такая же картина складывается и при анализе отношения философского понятия «чувственные формы знания» (зрение, слух и т. п.) к понятию биологии и психологии «сенсорная информация». В-третьих, информационные процессы, обнаруженные у различных живых существ, оказались во многом аналогичными познавательной деятельности человека, и по отношению к ним термин «информация» используется в том же смысле, что и термин «знание» по отношению к человеку. Корректность такой идентификации обоснована в рамках эволюционной эпистемологии, в чем каждый читатель может без особого труда убедиться, обратившись к специальной литературе⁶, где получение и накопление знания (информации) представлено в качестве столь же фундаментального процесса, как процессы получения и накопления энергии.

В методологическом отношении интерпретация знания как информации позволяет повысить степень достоверности философских выводов путем привлечения к обоснованию метафизических построений естественнонаучного материала, опирающегося именно на категорию информации. Распространение предлагаемого подхода за пределы живой природы и дополнение картины мира описанием искусственных информационных систем может способствовать созданию единой когнитивной модели реальности, в которой терминологическая разобщенность различных областей знания будет во многом нивелирована единством понятий общего методологического аппарата.

Несмотря на указанные резоны, в отечественной эпистемологии к идее идентичности знания и информации сложилось весьма критическое отношение, наиболее последовательно и полно представленное в специально посвященной этой теме работе – кандидатской диссертации М.А. Петрова «О соотношении понятий "знание" и "информация"»⁷.

Скрупулезно и добросовестно изучив значи-

¹ В качестве примера можно привести обсуждение содержания понятия «знание» на страницах журнала «Эпистемология и философия науки» (№ 1 за 2004 год и № 3 за 2005 год).

² Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998.

³ Понятие информации также весьма неоднозначно, но для решения нашей задачи вполне достаточно того общепринятого значения, которое дано ниже.

⁴ Современный словарь иностранных слов. – СПб.: «Дуэт», 1994. – С. 245.

⁵ Фолльмер Г. Эволюция и проекция – начала современной теории познания // Эволюция, культура, познание. М.: ИФ РАН, 1996. С. 39–58.

⁶ Современные теории познания: Сборник обзоров и рефератов. М.: ИНИОН РАН, 1992.

⁷ Петров М.А. О соотношении понятий «знание» и «информация» // Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.01 – онтология и теория познания. – Красноярск, 2005. – 146 с.

тельный объем литературы, М.А. Петров обобщил основные доводы сторонников разведения знания и информации, которые, следуя тексту диссертации, воспроизведем и мы, сопроводив тезисы автора диссертации своим комментарием.

1. Информация – это атрибут материи, а знание – нет⁸. Существует особая «информационная реальность»⁹, состоящая из «информационных полей» и «информационных волн»¹⁰. Процесс познания «может быть представлен в виде информационного поля (комбинации, взаимодействия информационных полей)»¹¹. Отрицание атрибутивного подхода и предпочтение функционализма влекут за собой нарушение принципа историзма¹², поскольку между развитием неживой и живой природы образуется «эволюционная пропасть»¹³.

Сначала заметим, что само утверждение об информации и как атрибуте материи, и как особой реальности противоречиво, поскольку атрибут, т. е. имманентное свойство объекта, не может обладать самостоятельным существованием, т.е. собственной реальностью. Принимая *первый тезис: информация – это атрибут материи* (то есть свойство, имманентно присущее всем без исключения природным и искусственным объектам), мы сталкиваемся с вопросами о способе существования информации в материальном теле предмета и о характере связи информации с самим объектом и составляющими этот объект элементами и отношениями между ними. Сейчас позитивного ответа на данные вопросы не существует, поскольку они оказываются неразрешимыми без гипостазирования «паттернов информации», «инфов»¹⁴, других мифических сущностей и «наук» о них – информологии и информциологии. Возникающие в рамках атрибутивного подхода проблемы во многом аналогичны тем, с которыми столкнулись сторонники атрибутивной концепции пространства и времени, должным образом не обоснованной до сих пор. Об этом свидетельствует и гносеология И. Канта и успешное развитие оттолкнувшихся от нее феноменологической, генетической и эволюционной концепций пространства и времени. Истолкование информации как «меры разнообразия»¹⁵, не является дополнительным аргументом в поль-

зу атрибутивного подхода, поскольку «мера разнообразия» – это нынешнее состояние наших знаний об объекте, которое надличностно в том смысле, что верифицировано и принято научным сообществом.

Сторонники *второго тезиса – информация есть особая реальность*, утверждают, что в основе мироздания находится две субстанции – энергия и информация, действительность есть результат их взаимодействия¹⁶, а информационное поле – одно из организующих начал Вселенной, которое существует повсеместно, во всех частях Вселенной, и в глобальном понимании, как и время, является одной из составляющих Универсума¹⁷.

Но если информационное поле как особая субстанция существует, то откуда мы знаем о нем? Сенсорному восприятию информационные поля недоступны, поскольку они сверхчувственны, как сверхчувственна сама информация, следовательно, источником знания может быть, либо теоретический анализ предметов и их свойств, либо экстрасенсорное восприятие. В результате *теоретического анализа* мы действительно получаем информацию об объектах, но это *ментальная* и в этом смысле *субъективная* (или субъектная) информация, из которой не следует заключение о наличии информации в предмете «самом-по-себе». Напротив, исследование реальных познавательного процесса свидетельствует о том, что человек существует в мире приданных вещам смыслов, не имеющих причинной связи с формой материального тела обозначаемых предметов, и информация находится в зависимости от индивидуальных и культурно-исторических свойств субъекта познания, то есть имеет личный и социальный характер. Апелляция сторонников субстанциальной концепции информации к феномену экстрасенсорного восприятия также не приводит к положительному результату, поскольку до сих пор экспериментальное подтверждение экстрасенсорного восприятия остается проблемой, а потому возводить теоретические построения на концепции, которая сама является гипотетической, некорректно. Более того, если феномен экстрасенсорного восприятия и будет установлен, то из этого «автоматически» не следует вывод о существовании информационного поля, поскольку источником экстрасен-

⁸ Петров М.А. Указ. соч., с. 121.

⁹ Петров М.А. Указ. соч., с. 69–70.

¹⁰ Петров М.А. Указ. соч., с. 69–70.

¹¹ Петров М.А. Указ. соч., с. 70.

¹² Петров М.А. Указ. соч., с. 67.

¹³ Петров М.А. Указ. соч., с. 67.

¹⁴ Петров М.А. Указ. соч., с. 67, 69.

¹⁵ Петров М.А. Указ. соч., с. 65 и др.

¹⁶ Шулицкий Б.Г. Концепция энергоинформационного мира // Сознание и физическая реальность. – Том 6. – № 6. – 2001. – С. 33–34.

¹⁷ Злобин В.С., Федотова В.Г. Структура и функции информационных полей // Сознание и физическая реальность. – Том 1. – № 4. – 1996. – С. 56–60.

сорного восприятия может быть что-либо иное, например, ранее неизвестные свойства или функции организма.

Опасения относительно появления «эволюционной пропасти» при наделении информационными свойствами только живых систем представляются необоснованными, если мы рассматриваем информацию в качестве интегрального свойства природных систем, возникающего на достаточно высоком уровне их развития в результате самоорганизации. Ключевые свойства живых существ, которые свидетельствуют о существовании информации, это две ипостаси адаптации – ассимиляция и аккомодация. Ими не обладают ни аминокислоты, ни отдельные кодирующие или регуляторные гены, но только лишь генотип, в простейшем виде представленный в ДНК и РНК-содержащих вирусах, способных как к размножению, так и к адаптации. Точное и недвусмысленное указание на адаптивный характер информации содержится в одном из определений Н. Винера, согласно которому, информация – это «обозначение содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособления к нему наших органов чувств»¹⁸.

2. Второй аргумент в защиту идеи отличия знания от информации состоит в том, что *информация представляет собой знаковую модель возможного знания*¹⁹ («информация – знаковая оболочка знания»²⁰). Он также весьма уязвим для критики, поскольку *знак* – это материальный объект, который для некоторого интерпретатора (субъекта) выступает в качестве представителя какого-то другого предмета, а *информация* – это содержание сообщения, инвариантное его форме. Следовательно, информация не может быть знаковой оболочкой знания, поскольку содержание сообщения отлично от формы его передачи.

3. Третий аргумент таков: *знание имеет индивидуальный характер, а информация – нет*²¹, («Информация в противоположность знанию не связана с конкретной личностью, она равно доступна всем, хотя возможности превратить ее в знание у каждого свои, опирающиеся на личный опыт и способности»²²). Знание действительно лично, то есть неповторимо и уникально, но точно также неповторима и уникальна информа-

ция, при условии, что мы не выводим ее бытие за сферу живых организмов. Это так потому, что, во-первых, уникален *генотип* каждого живого существа. Во-вторых, индивидуальна *сенсорная информация*, поскольку входящий сигнал интерпретируется индивидуально «настроенными» органами чувств. Это было отмечено еще представителями античного скептицизма и сейчас в сколь либо развернутой аргументации не нуждается. В-третьих, еще более индивидуально *восприятие*, синтезирующее ментальную информацию с данными органов чувств. И, в-четвертых, подобно знанию, в пределах сознания информация в «чистом», абсолютно объективированном виде не существует. Здесь даже логические символы и математические знаки находятся в эмоциональном контексте и имеют аксиологическую ипостась.

4. Четвертый довод, дополняющий третий, таков: *знание, в отличие от информации, не может быть полностью формализовано или вербализовано*²³. Истинность утверждения о невозможности полной формализации и вербализации знания очевидна. Но точно также очевидна и невозможность полной формализации и вербализации информации, содержащейся в простом предложении естественного языка (его можно интерпретировать и разъяснять почти до бесконечности) и информации, передаваемой взглядом, жестом, другими невербальными способами коммуникации. Генетическая и сенсорная информация вообще лишь более или менее точно *отражаются* средствами языка, но «сами-по-себе» не формализованы и не вербализованы. Даже генетика – весьма строгая и высоко формализованная наука не в силах уйти от неопределенностей, о чем свидетельствует широкое использование в ней метафор²⁴.

5. Пятое отличие таково: *знание представляет собой процесс осмысления (понимания) информации*²⁵. Но *знание* и *понимание* не одинаковы. Можно знать что-то и этого не понимать, а можно знать, понимать, но понимать иначе, чем кто-то другой.

Таковы наиболее существенные доводы против идентификации знания и информации, и таковы наши возражения против них. Почему же М.А. Петров не принимает во внимание столь очевидные аргументы? Ответ довольно легко обнаруживается при прочтении указанной диссертации. Ее автор, признавая глубокие историко-философские корни проблемы врожденного

¹⁸ Винер Н. Кибернетика и общество. – М.: Издательство иностранной литературы, 1958. – С. 31.

¹⁹ Петров М.А. Указ. соч., с 121.

²⁰ Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 97.

²¹ Петров М.А. Указ. соч., с 121.

²² Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Указ. соч., с. 99.

²³ Петров М.А. Указ. соч., с 124.

²⁴ Седов А.Е. Метафоры в генетике // Вестник РАН, 2000, том 70, № 6, С. 526–534.

²⁵ Петров М.А. Указ. соч., с 121.

знания²⁶ и развитие этой традиции на современном этапе²⁷, заявляет о своей приверженности марксизму²⁸, отрицающему существование врожденного или априорного знания, и утверждающему, что знание имеет социальный характер²⁹: «Не вызывает сомнения, что знание по своей природе – глубоко человеческий феномен и принадлежит именно субъективному миру каждого»³⁰. Тем самым М.А. Петров не принимает во внимание современные достижения генетики, зоопсихологии, психофизиологии, этологии и когнитивной психологии, однозначно свидетельствующие о выходе когнитивных процессов за сферу сознания. Об этом свидетельствует и текст диссертации, и полное отсутствие в «степени научной разработанности проблемы»³¹, и в списке литературы³² имен и названий работ К. Лоренца, Г. Фоллмера, И.П. Меркулова и проч.

Такой подход к интерпретации когнитивных процессов приемлем для квалификационной работы на уровне кандидатской диссертации, но недопустим при решении концептуальных и методологических проблем, где противоречие твердо установленным фактам несовместимо с притязаниями на адекватность. Поэтому свою версию когнитивных процессов мы выстроим иначе: взяв за основу принцип натурализма и эволюционную теорию познания, рассмотрим информационные процессы в контексте современных научных представлений о биологической и психологической организации человека.

2. Когнитивная целостность человека

Жизнь не только человека, но всякого организма представляет собой познавательный процесс, поскольку ее (жизни) возникновение совпадает с формированием структур, способных получать и накапливать информацию. Возникновение и развитие способности познания связано с необходимостью приспособления организма к условиям окружающей среды (адаптация) и сохранения равновесия между ним и природой. В адаптации выделяются процессы ассимиляции и аккомодации. Ассимиляция – это усвоение дан-

ного материала существующими схемами поведения организма, а аккомодация – приспособление этих схем к определенной ситуации. Эволюция является таким процессом, в котором информация, касающаяся среды, в результате адаптации организмов буквально пересаживается, внедряется в их когнитивные структуры, в том числе и в когнитивные структуры человека. Поскольку знание и когнитивные механизмы представляют собой функцию взаимодействия человека со средой, а рациональность когнитивных структур способствовала его выживанию, они закрепляются в организме генетически.

Адаптивные модификации организма и особенно его адаптивное поведение представляют собой когнитивный процесс особого рода, сочетающий и опыт генома (о чем подробнее будет сказано позже), и достижения механизмов, обрабатывающих краткосрочную информацию. Внешнее воздействие поставляет сведения, которые определяют, какую из предусмотренных в программе генома возможностей осуществить, какая из них лучше подходит к данной ситуации. Благодаря этому непрерывно возникают новые формы приспособления, и лежащая в их основе информация аккумулируется.

Происходящие в организме информационные процессы тесно связаны с процессами энергетическими – чем больше энергоемкость организма, тем выше его способность к выживанию. Поэтому проблема доступа живого существа к источникам энергии является для него первостепенной, и может быть успешно решена только в том случае, если имеется адекватная информация об этих источниках. Следовательно, увеличение информационной емкости системы является необходимым условием доступа к новым источникам энергии, что означает повышение ее шансов на сохранение и развитие. С другой стороны, увеличение энергоемкости системы позволяет нарастить объем ее когнитивных структур и увеличить их информационную емкость, что создает возможность использовать новые источники энергии. В целом можно утверждать, что получение и накопление информации, существенной для сохранения вида, – столь же фундаментальная функция всего живого, как получение и накопление энергии³³. Поэтому любой живой организм можно представить как информационную систему или комплекс информационных систем. Например, структура информационного поля человека – субъекта познания – включает четыре *естественные*

²⁶ Петров М.А. Указ. соч., с.15, 22 и др.

²⁷ Петров М.А. Указ. соч., с. 28.

²⁸ Такое понимание марксизма вряд ли одобрили его основатели, поскольку и К.Маркс и Ф. Энгельс считали, что если теоретические построения противоречат фактам, то следует менять теорию, а не игнорировать факты.

²⁹ Петров М.А. Указ. соч., с. 34.

³⁰ Петров М.А. Указ. соч., с. 45.

³¹ Петров М.А. Указ. соч., с. 4–6.

³² Петров М.А. Указ. соч., с. 126–146.

³³ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. – М.: Республика, 1998. – С. 268.

информационные системы: генетическую, сенсорную, перцептивную и ментальную.

Генетическая информационная система является основанием когнитивной организации человека. Ее функциональное назначение состоит в наследственной передаче информации от одного поколения к другому посредством кодирования фенотипических признаков в генотипе. Материальными элементами, в которых осуществляется это кодирование, являются молекулы ДНК и РНК, в различной степени присутствующие у всех известных живых существ. Содержащиеся в генотипе сведения формируют фенотип и активно на него влияют. Это воздействие простирается в диапазоне от морфофункциональных особенностей организма до высших психических функций – способности к логическому мышлению, эмоциям и т.п. Так, например, изучение степени влияния генотипа на различные элементы интеллекта показало, что в большей степени он обуславливает вербальные способности, в меньшей – невербальные. Последние, как это ни странно, оказались более чувствительными к воздействиям внешней среды, причины чего до сих пор не установлены³⁴. Наименьший коэффициент наследуемости был обнаружен в изменчивости оценок дивергентного мышления – способности человека генерировать новые идеи, альтернативные решения проблем и т.п., то есть способности, обычно обозначаемой понятиями творчества, креативности. Максимальное влияние генотипа – в способности к логическому мышлению, в перцептивной скорости и пространственных способностях. В общих когнитивных способностях генетические влияния обнаруживаются вполне отчетливо, отвечая в среднем примерно за 50 % их вариативности, хотя оценки наследуемости колеблются в достаточно широких пределах. Это означает, что от 40 до 80 % различий между людьми по этому признаку объясняется различиями между ними по их наследственности.

На формирование и изменение генетической информационной системы существенное влияние оказывают психофизиологические факторы, состоящие в том, что функциональная активность нервной системы может играть роль механизма, изменяющего активность генных систем. Так, например, проявление ряда генетически детерминированных поведенческих актов зависит от уровня возбуждения ЦНС: при низкой возбудимости нервной системы определенные генети-

чески детерминированные формы поведения могут и не обнаруживаться, но они проявляются по мере повышения нервной возбудимости. Особая роль в воздействии нервной системы на генотип принадлежит стрессу, играющему роль внутреннего механизма регуляции наследственной изменчивости и эволюционного процесса. По отношению к организму как к целому стресс выступает в качестве фактора, изменяющего активность генома. Стрессирование модифицирует и интегрирует деятельность четырех уровней: генного, эндокринного, нервного и психического. О регулирующем влиянии уровня активности мозга на процессы реализации генетической информации свидетельствуют также прямые корреляции между содержанием РНК в нейронах и уровнем возбуждения нервной системы. Во многих исследованиях было показано³⁵, что сенсорная стимуляция, обучение, двигательная тренировка и другие воздействия, повышающие возбудимость нервной системы, сопровождаются увеличением содержания РНК в нервной ткани. Установлено также, что экспрессия генов (то есть актуализация генетической информации, «работа» генов) у животных может меняться в зависимости от степени информационного разнообразия окружающей среды: она тем выше, чем более обогащенной в ходе развития является среда. Главным, хотя, возможно, и не единственным звеном, осуществляющим взаимодействие между ЦНС и генетической системой, являются гормоны, уровень активности которых зависит от функционального состояния ЦНС. Взаимодействие гипоталамуса и гипофиза обеспечивает ЦНС возможность влиять на уровень гормонов, которые производятся железами внутренней секреции (надпочечниками, щитовидной, половыми). Гормоны являются специфическими индукторами функциональной активности генов. Экспериментально установлена возможность гормональной регуляции экспрессии и активности генов. Гормоны выступают в качестве посредников в регуляции транскрипции генов. Иначе говоря, гормоны (хотя, возможно, не только они), служат материальным связующим звеном между ЦНС и генной системой организма.

Сказанное означает, что, являясь основанием сенсорной, перцептивной и ментальной информационных систем и в значительной мере определяя их функции и структуру, генетическая информационная система изменяется под воздействием факторов, находящихся в диапазоне

³⁴ Равич-Щербо И.В., Марютина Т.М., Григоренко Е.Л. Психогенетика. М.: Аспект Пресс, 1999.

³⁵ Равич-Щербо И.В., Марютина Т.М., Григоренко Е.Л. Указ. соч.

от «работы» гормонального аппарата до эмоционального состояния субъекта.

Сенсорная информационная система предназначена для обеспечения субъекта адекватной информацией об окружающем мире и внутреннем состоянии организма.

Сенсорные системы дают адекватное представление о реальности и способны воспринимать и преобразовывать сигналы трех модальностей: 1) электромагнитные поля в видимой (зрение) и в инфракрасной (температурная чувствительность) областях спектра; 2) механические возмущения, к которым относятся звуковые волны (слух), сила тяжести (гравитационная и вестибулярная чувствительность), механическое давление (осязание); 3) химические сигналы – обнаружение веществ в жидкой фазе (вкус) и в газовой фазе (обоняние). Сенсорные системы организма удовлетворяют самым строгим информационным требованиям: они с высокой точностью дифференцируют стимулы различных модальностей, воспринимают изменение силы стимула в широких диапазонах, обладают чрезвычайно высокой чувствительностью. Так, например, адекватный стимул, то есть стимул, воспринимаемый специализированной рецепторной клеткой, как правило, лишь незначительно превышает уровень энергии тепловых шумов молекул. Именно такого абсолютного порога чувствительности достигают стимулы, равные энергии одного кванта видимого света, фотона или электрического напряжения, не превышающего 10 Нв/см^2 , для зрительной, слуховой и электрорецепторной клеток соответственно. В случае обоняния (хеморецепция) многие органические соединения воспринимаются в концентрации менее 10–12 молекул в одном литре. К тому же, органы чувств, адаптируясь к сигналу, способны регулировать свою чувствительность³⁶.

На уровне сенсорной информационной системы возникает важнейший канал функционирования информации, а именно *способность организма к обучению* – проявлению адекватных изменений индивидуального поведения в результате приобретения опыта. Реализуется обучение в механизмах привыкания (габитуация) и сенситизации³⁷. Привыкание означает ослабление поведенческой реакции при многократном повторении стимула, который вначале был новым. Пу-

тем привыкания животные, включая человека, научаются игнорировать стимулы, влекущие за собой награду или имеющие значение для выживания. Считается, что привыкание является первым процессом обучения, возникающим у детей; оно обычно используется для изучения развития таких интеллектуальных процессов, как внимание, восприятие и память. Привыкание бывает кратковременным и долговременным. Физиология этих двух видов отличается тем, что в то время как кратковременное привыкание сопровождается кратким ослаблением эффективности синапса, долговременное привыкание вызывает более продолжительное и глубокое изменение, которое приводит к функциональному нарушению большинства ранее эффективных связей. Подобно приобретению привычки, ее изменение также является нейрофизиологическим процессом, сопряженным с энергетическими затратами, необходимыми и для изменения синаптических связей, и для обеспечения функционирования управляющей системы, обеспечивающей целенаправленную деятельность организма, направленную на изменение действий.

Сенситизация представляет собой несколько более сложную форму обучения и требует, чтобы животное научилось обращать внимание на стимул, так как он сопровождается потенциально болезненным эффектом или опасными последствиями. Ее изучение показало, что в головном мозгу имеются синаптические пути, которые детерминированы процессами развития, но которые, будучи предрасположены к обучению, могут быть функционально инактивированы или реактивированы опытом. Для поддающихся модификации синапсов достаточно небольшой тренировки или приобретенного опыта, чтобы вызывать в них глубокие изменения.

Назначение *перцептивной информационной системы* состоит в формировании целостного образа предметов, ситуаций и событий, возникающего при непосредственном воздействии физических раздражителей на рецепторные поверхности органов чувств. Специфика этого уровня определяется также и тем, что здесь происходит синтез сенсорной и ментальной информации.

Фундаментом восприятия являются биологические сенсорные системы, поскольку именно они поставляют ту «элементарную» материю чувств, из которой в процессе перцептогенеза формируется чувственный образ. Недостаток сенсорного материала пагубно сказывается на состоянии организма. Например, у человека он вызывает сенсорную депривацию, характерную для полярников, подводников, исследователей

³⁶ Варфоломеев С.Д., Евдокимов Ю.М., Островский М.А. Сенсорная биология, сенсорные технологии и создание новых органов чувств человека // Вестник РАН. 2000. Том 70. № 2. С. 99–103.

³⁷ Кэндел Э. Малые системы нейронов / Мозг. М.: Мир, 1982.

пустынь и представителей некоторых других профессий. Сенсорная депривация обусловлена острым дефицитом информации, естественной для привычного жизненного фона, и влечет за собой ухудшение самочувствия, тоску и возникновение иллюзий восприятия. В состоянии строгой сенсорной депривации, когда невозможно получить какую-либо сенсорную информацию, помимо фоновой, наблюдаются патологические нарушения восприятия. Например, больной, лишенный тактильной чувствительности, зрения и слуха, теряет ощущение реальности не только окружающего мира, но и собственного Я, а совершенно здоровый человек, проведя несколько часов в резервуаре, наполненном водой с температурой, соответствующей температуре тела человека, с высокой концентрацией соли, в полной темноте и тишине, погружается внутрь собственного Я, ощущает себя «началом чистого разума», моментально перемещающимся в любую точку пространства и времени, способным все видеть, слышать и чувствовать³⁸. Серьезно влияет на характер восприятия специфика организации нервной системы. У высших позвоночных это, прежде всего, особенности строения и функционирования головного мозга, воздействие которых на перцептогенез особенно заметно при обращении к материалам исследований церебральной асимметрии³⁹.

Однако у человека перцептивные процессы не замыкаются только лишь в рамках органов чувств и физиологии центральной нервной системы. Значительное влияние на них оказывают установки, эмоции, внимание, волевой компонент индивида, его опыт, умения, навыки, а также черты характера и направленность личности. Поэтому содержание восприятия пристрастно. Получаемая информация носит избирательный характер и структурируется в соответствии с потребностями, намерениями, ценностями и ожиданиями человека. Предпосылкой перцептивного процесса являются психологические особенности личности: ее потребности, намерения, мотивы, отношения, оценки, опыт, способности, которые в совокупности составляют внутренние условия восприятия и с самого начала объект оказывается зависимым от позиции, опыта, навыков и установок субъекта.

В восприятии обнаруживаются ключевые признаки мышления – опосредованность и

обобщенность. Любая информация извне преломляется прошлым опытом, потребностью, установкой и т.п., поэтому непосредственного восприятия в строгом смысле этого слова не существует. Наряду с уникальностью и неповторимостью содержания каждый акт восприятия включает момент обобщения, фиксируемый в перцептивных категориях, схемах и планах. Обобщающая функция восприятия обозначается термином «транспозиция» и состоит в отвлечении от случайного и абстракции существенного, где абстрагируемое всегда представляет собой свойства, инвариантно присущие предмету. Селективное давление, выработавшее функцию постоянства восприятия, было вызвано необходимостью надежного узнавания определенных предметов окружающего мира. И те же самые физиологические механизмы, которые доставляют человеку эту возможность, способны также выделять, абстрагировать постоянные свойства, отличающие не только одну вещь от другой, но и определенный род вещей от другого рода. Они способны отвлекаться от свойств, не обладающих родовым постоянством, а присущих лишь отдельным индивидам. Иными словами, они обращаются с этими индивидуальными признаками как со случайным фоном, на котором можно выделить постоянное качество гештальта, свойственное всем индивидуальным представителям данного рода; данное качество затем непосредственно воспринимается как качество рода.

Подобно мышлению, восприятие также проявляет себя как процесс решения задачи, причем характеристики перцептивного процесса и наглядно-действенного мышления во многом совпадают. Поэтому границы восприятия и остальных психических процессов в значительной степени размыты. Восприятие вбирает в себя все другие модальности психики, распространяя на них свое влияние, и психика проявляется в восприятии в преобразованной форме⁴⁰. Так, например, установлено, что действительным побудителем направленного восприятия становится определенная перцептивная потребность, или мотив. Эта мотивация не содержится у субъекта в «готовом виде», а складывается в ходе информационного взаимодействия со средой. Предметом перцептивной потребности являются как биологическая среда, так и события человеческой деятельности, общение и проч. И предметы перцептивных потребностей человека, и способы их

³⁸ Lilli J. The deep Self. N.-Y.: Warner Books, 1977.

³⁹ Брагина Н.Н., Доброхотова Т.А. Проблема «мозг – сознание» в свете современных представлений о функциональной асимметрии мозга / Мозг и сознание (философские и теоретические аспекты проблемы). Москва, 1990. С.75–92.

⁴⁰ Барабанщиков В.А. Восприятие и событие. СПб.: Алетейя, 2002.

удовлетворения непосредственно зависят от воспитания и обучения индивида, усвоения им принятых в обществе норм поведения, деятельности, познания, общения.

Следующим уровнем когнитивной организации личности является *ментальная информационная система*. Длительное время она считалась исключительной принадлежностью человека. Однако в последней четверти двадцатого века в научный оборот прочно вошли термины «мышление животных», «психика животных», «психическая деятельность животных», определенно свидетельствующие об изменении представлений о границе и сферах локализации ментального. Сейчас установлено⁴¹, что зачатки мышления имеются у довольно широкого спектра видов позвоночных – рептилий, птиц, млекопитающих разных отрядов, а у наиболее высокоразвитых млекопитающих – человекообразных обезьян – способность к обобщению позволяет усваивать и использовать языки-посредники на уровне двухлетних детей. Элементы мышления проявляются у животных в разных формах. Они могут выражаться в выполнении операций обобщения, абстрагирования, сравнения, логического вывода, экстренного принятия решения за счет оперирования эмпирическими законами и т.п. Как и у человека, у животных названные операции связаны с обработкой сенсорной информации в разных функциональных сферах – пищедобывательной, оборонительной, социальной, родительской и т.п. и представляет собой системное свойство мозга. Причем, чем выше филогенетический уровень животного и соответствующая структурно-функциональная организация его мозга, тем большим диапазоном интеллектуальных возможностей оно обладает.

В составе ментальной информационной системы человека можно выделить восемь основных элементов (или модулей), к которым, в конечном счете, сводятся все остальные. *Внимание* обеспечивает сосредоточенность деятельности субъекта в данный момент времени на каком-либо реальном или идеальном объекте. *Воля* обуславливает активную самодетерминацию и саморегуляцию человеком своей деятельности и поведения вопреки внешним и внутренним препятствиям, влияниям и воздействиям. *Эмоции* представляют собой непосредственное, пристрастное переживание субъектом жизненного смысла явлений, предметов и ситуаций. *Представление* делает возможными образы предметов, сцен и событий,

которые возникают на основе их припоминания или же посредством продуктивного воображения. *Язык* позволяет фиксировать, хранить, перерабатывать и передавать информацию. *Память* обуславливает процессы организации и сохранения прошлого опыта, делающие возможным его повторное использование в деятельности или возвращение в сферу сознания. *Рефлексия* есть сознательное сосредоточение внимания субъекта на совокупности своих понятий и представлений; к рефлексивному мышлению применимы законы организации понятийного мышления, оно использует основные методы познания – дедукцию, индукцию, анализ, синтез, другие формальные методы операций с понятиями. Непременным условием рефлексии является разделение реальности на субъект и объект познания, и противопоставление мыслящего – мыслимому. Рефлексивное разделение есть разделение сознательное, отчуждение сознания от себя, его, если можно так выразиться, самотрансцендирование. Наиболее существенным отличием *интуиции* от рефлексивного способа получения и обработки информации является то, что процесс получения знания находится за пределами восприятия субъекта, и осознаются лишь его результаты. Но вряд ли это его положение соответствует действительности. Подобно рефлексивным процессам, интуиция происходит во времени, но воспринимается лишь ее результат, а сам процесс остается скрытым от восприятия. Синтез интуитивной информации происходит в состоянии бессознательного сосредоточения, когда мыслительные процессы самопроизвольно организуются в соответствии с заранее усвоенной субъектом установкой или схемой⁴².

3. Заключение.

Взаимосвязь, взаимопроникновение, взаимодействие и взаимовлияние естественных информационных систем человека – генетической, сенсорной, перцептивной и ментальной означает, что информация пронизывает все известные уровни организации личности – от генотипа до произвольного мышления и создает информационное единство личности. А поскольку информация определяет ключевые психофизиологические процессы, то не будет преувеличением сказать, что она является также основой *психофизиологической целостности человека*.

⁴¹ Зорина З.А., Полетаева И.И. Зоопсихология. Элементарное мышление животных. М.: Аспект-Пресс, 2001. С.17–18.

⁴² Грановская Р.М., Березная И.Я. Интуиция и искусственный интеллект. Л.: ЛГУ, 1991.

Туркулец Алексей Владимирович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Юридического факультета Хабаровской государственной академии экономики и права.

Родился 19 июля 1963 года в г. Ростове-на-Дону. С отличием окончил философский факультет Ростовского государственного университета. Тема кандидатской диссертации – «Социальный эксперимент как средство рационализации исторического опыта» (1995 г.), докторской диссертации – «Рациональное и внерациональное в социальном познании» (2004 г.). Область научных интересов – теория познания, социальная философия, философия права. Автор более шестидесяти научных и научно-методических работ.



ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Туркулец А.В. Рациональное и внерациональное (когнитивный анализ). – Хабаровск: Изд-во ДВГУПС, 2003. – 263 с.

Туркулец А.В. Введение в методологию социального познания. – Хабаровск: Изд-во ХГАЭП, 2004. – 168 с.

Статьи

Туркулец А.В. Рациональность как проблема социальной философии // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 1999. – №4. – С. 3–5.

Туркулец А.В. Внерациональное в социальном познании // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2000. – № 3. – С. 30–34.

Туркулец А.В. Субъекты социального познания // Научная мысль Кавказа. – 2002. – №2. – С. 49–57.

Туркулец А.В. Рационалика: постановка проблемы // Научная мысль Кавказа. – 2008. – №1. – С. 24–30.

Учебные пособия

Туркулец А.В. Социальная философия: поиски рациональности: Учебное пособие. – Хабаровск: РИЦ ХГАЭП, 1999. 76 с.

Туркулец А.В. Философский практикум. – Хабаровск: РИЦ ХГАЭП, 2008. – 56 с.

Адрес: 680021, г. Хабаровск, Серышева 60, оф. 603; тел/факс: (4212) 34-15-21;

e-mail: tual63@mail.ru

Turkulets, Alexey Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Chair of Humanities of the Faculty of Jurisprudence at the Khabarovsk State Academy of Economy and Law.

He was born on July 19, 1963, in Rostov-on-Don. He graduated with honors from the Rostov State University, Faculty of Philosophy. The theme of his Candidate's dissertation was the «Social Experiment as a Means of Rationalization of Historical Experience» (1995), the theme of his Doctoral dissertation was the «Rational and Irrational in Social Cognition» (2004). His academic interests are: theory of cognition, social philosophy, philosophy of law. He is the author of more than sixty research and research-methodological papers.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Turkulets A.V. Rational and Irrational (cognitive analysis). – Khabarovsk: FESTU Publ., 2003. – 263 p.

Turkulets A.V. Introduction into the Methodology of Social Cognition. – Khabarovsk: Khabarovsk State Academy of Economy and Law Publ., 2004. – 168 p.

Articles

Turkulets A.V. Rationality as a Problem of Social Philosophy // Bulletin of Higher Education. North-Caucasus Region. Social Studies. – 1999. – № 4. – P. 3–5.

Turkulets A.V. Irrational in Social Cognition // Humanities and Socio-economic Studies. – 2000. – № 3. – P. 30–34.

Turkulets A.V. Subjects of Social Cognition // Scientific Thought of Caucasus. – 2002. – № 2. – P. 49–57.

Turkulets A.V. Rationics: Setting up a Problem // Scientific Thought of Caucasus. – 2008. – № 1. – P. 24–30.

Educational Aids

Turkulets A.V. Social Philosophy: Search for Rationality: Teaching Aid. – Khabarovsk: Khabarovsk State Academy of Economy and Law, 1999. 76 p.

Turkulets A.V. Practical Course of Philosophy. – Khabarovsk: Khabarovsk State Academy of Economy and Law, 2008. – 56 p.

Address: 60, Seryshev Str., office 603, Khabarovsk, 680021; tel/fax: (4212) 34-15-21;

e-mail: tual63@mail.ru

**О СООТНОШЕНИИ МЕТОДА И ПРЕДМЕТА ИССЛЕДОВАНИЯ
ВО ВНЕРАЦИОНАЛЬНОЙ СФЕРЕ**

А.В. Туркулец

**ON THE CORRELATION BETWEEN THE METHOD AND SUBJECT
OF STUDY WITHIN THE IRRATIONAL SPHERE**

A.V. Turkulets

Автор размышляет над вопросом о возможности применения принципа соответствия метода предмету исследования в процессе изучения внеэрационального. Выдвигается гипотеза о принципиальной методологической неполноте любого методологического утверждения. Основным выводом статьи является тезис о том, что исследования внеэрациональной сферы возможно осуществлять посредством использования нового неклассического типа рациональности.

The author reflects upon the possibility of applying the principle of correlation between the method and subject in the process of studying the irrational. The author puts forward the premise about the principal methodological incompleteness of any methodological statement. The main conclusion drawn from the article is the thesis that research of the irrational sphere is possible by employment of a new non-classical type of rationality.

Ключевые слова: рациональное, внеэрациональное, социальное познание, исторические типы рациональности, философская методология.

Key words: rational, irrational, social cognition, historical types of rationality, philosophical methodology.

Если свобода заключается в том, чтобы
сбросить с себя иго разума, то свободны одни
только сумасшедшие и идиоты, но я не думаю,
чтобы ради такой свободы кто-нибудь захотел быть
сумасшедшим, за исключением тех, кто уже сошел с ума.

Г.В. Лейбниц

Наиболее актуальной темой современных философских исследований в области социального познания является соотношение рациональных и внеэрациональных приемов, способов и методов. Дальнейшее перспективное развитие исследований в данной области справедливо связывается многими мыслителями с изменением

«веса и роли» внеэрациональных способов постижения в общей системе философской методологии. Ранее третируемые как антинаучные, препятствующие адекватному познанию реальности внеэрациональные способы и приемы постижения начинают постепенно рассматриваться вначале как вторичные, второстепенные, а затем и как

дополняющие традиционно рациональную философскую методологию элементы. В настоящее время можно даже говорить, что при исследовании отдельных проблемных областей процесса социального познания (например, аффективное поведение социальных субъектов, стрессовые девиации массового сознания, религиозный, идеологический, террористический и прочие виды фанатизма, а также эмоционально-интимные переживания личности и многие другие аспекты) внерациональные способы и приемы становятся необходимым компонентом их рассмотрения.

В философской литературе, в которой затрагивается данная проблематика, существует множество интерпретаций и толкований внерационального. Выделим некоторые основные позиции:

1. Внерациональное понимается как противоразумное, антирациональное, как такая форма познания мира, которая своим существованием препятствует должному и адекватному (т.е. рациональному) познанию. В качестве примера, как правило, называется ничем не обоснованная воля (одно из качеств свободно и творчески действующего субъекта социального познания) [8].

2. Внерациональное отождествляется с иррациональным. Отметим два смысла иррационального: 1) объекты познания, выступающие как непознанное, неизвестное, неисследованное разумом. Это так называемое относительное иррациональное или «еще-не-рациональное»; 2) нечто никогда и никем в принципе непознаваемое. Это так называемое абсолютное иррациональное, «иррациональное-само-по-себе» [7]. Отличие данной позиции от предыдущей в том, что внерациональное не отрицает разумное, рациональное, а «дополняет» его как одна противоположность дополняет другую. В качестве возможного примера здесь можно назвать творческое озарение, интуитивное прозрение, вера (как психологическая уверенность), экстатические состояния сознания (например, религиозное откровение, экстаз) [4].

3. Внерациональное признается в качестве духовной основы любой формы познания. Многообразные рациональные формы познания мира генетически зависимы от данной духовной основы, явно или неявно опираются в своих выводах на этот зачастую скрытый пласт человеческой духовности. Внерациональное гораздо шире (глубже, объемнее и т. д.) сферы разума [9]. Примерами здесь могут служить духовные традиции и предания, социально-культурный опыт рода, нации, этноса, неспециализированный индивидуальный жизненный опыт личности.

Многообразие точек зрения на внерациональное, его различные определения и описания обусловлены как своеобразием, спецификой данного феномена, так и целевыми установками самих исследователей. Немаловажным фактором здесь также является относительно небольшой и недостаточно богатый временной опыт исследования внерационального в современных методологических изысканиях.

Под внерациональным в данной статье мы будем понимать форму человеческого постижения мира, характеризующуюся следующими особенностями:

- Непосредственная очевидность, ясность своего содержания для субъекта (носителя или участника внерационального постижения).

- Неформализуемость данного содержания логико-мыслительными средствами и процедурами.

- Арефлексивная эвристичность в приемах и процедурах своего обоснования.

- Направленность на «иную реальность» (скрытое, потустороннее, недоступное, запретное), которая интерпретируется субъектом в качестве несоизмеримой (несоразмерной) его наличному бытию.

- Индивидуально-личностная нормативно-ценностная установка на свое получение, применение или использование.

- Зависимость в процессе своего использования от жизненных обстоятельств субъекта (носителя или участника внерационального постижения), его различных идентификаций (половой, этнической и пр.).

- Открытость (незавершенность) своего субъектно-семантического поля (плюральность собственных имманентных смыслов).

- Доминирование волевых, чувственно-эмоциональных компонентов в общей структуре процесса познания.

- Подвижность (динамичность) и некий универсализм способов своего применения и употребления по отношению к собственному содержанию.

- Внеконцептуальная дискурсивность механизмов своего социокультурного функционирования и трансляции.

Данное определение внерационального безусловно далеко от своего завершения. Оно нуждается в уточнении и дальнейшей конкретизации. Мы рассматриваем его всего лишь как «рабочую модель», один из возможных вариантов представления внерациональной сферы познава-

тельной человеческой активности. Верно и очень точно замечает в своей книге Т.Г. Лешкевич, что «разномастная совокупность внерационального знания не поддается строгой и исчерпывающей классификации» [5: 77].

Всесторонний анализ данной проблемы, конечно, не может быть осуществлен в рамках отдельной статьи. Мы коснемся лишь одного ее аспекта: соотношения метода и предмета исследования во внерациональной сфере.

Перед каждым, кто ставит задачу исследовать данный вопрос, возникает определенное затруднение, не преодолев которое он рискует упустить самое существенное и ценное. Возможно ли в принципе использовать внерациональные способы постижения в процессе философских исследований самих внерациональных феноменов?

Традиционный философско-рационалистический подход утверждает: необходимо, чтобы метод (вся совокупность исследовательских приемов, способов и операций) соответствовал предмету исследования. Основываясь на этом требовании, необходимо, следовательно, для исследования внерациональной предметности найти (сконструировать) соответствующий – *внерациональный* – метод, или даже целую систему методов. Например, использовать интуицию, игру творческого воображения, фантазию, различные формы и уровни веры, нарративные описания и истолкования, нормативно-ценностные суждения, измененные состояния сознания, гипнотический транс, экстрасенсорное восприятие и другие приемы и способы, традиционно прописываемые по адресу эзотерических практик [5: 158-159; 11]

Однако, как понимать и применять эту так называемую «внерациональную методологию» в научном философском исследовании, которое должно соответствовать определенным рациональным требованиям и правилам.

С традиционно-рационалистической точки зрения здесь возможны следующие оправдания включения некоторых внерациональных приемов в методологический багаж исследования (которое в целом остается все же научно-рациональным):

1. Сильное оправдание. Исследователь вправе использовать внерациональный инструментальный в *рационально* дозированном режиме, при строгом внешнем контроле и учете всех возможных девиаций. И отнюдь не обязательно в процессе исследования уподобляться в своих исследовательских приемах самому предмету исследования. Примеры: не обязательно исследуя фе-

номен веры в Бога, самому становиться верующим в Него; исследуя психику животного, человек не становится животным; исследования «измененных форм сознания» (наркотическое или алкогольное опьянение) не требуют от исследователя находиться в перманентном наркотическом трансе или становиться алкогольно-зависимым.

2. Слабое оправдание. Методы, способы и приемы исследования внерационального должны быть *разумно* обоснованными. Не стоит только забывать, что «рациональное» не тождественно «разумному», а «внерациональное» – «внеразумному». Требование соответствия метода и предмета исследования совершенно справедливое. Нужно только его правильно понимать и не путать *тождество* (прямое совпадение, изоморфность, копию) с *соответствием*. Картина-оригинал и картина-копия (выполненная искусным художником) имеют соответствия. Естественный процесс и лабораторная модель данного процесса (выполненная по определенным правилам научного эксперимента) так же соответствуют друг другу. В конце концов, ведь и сами верующие признают не полную адекватность, но лишь определенное соответствие человека Богу («образ и подобие», но ни в коем случае – равенство). Таким образом, лишь разумно обоснованные способы постижения внерационального могут и должны применяться в философских исследованиях (например, интуиция, творческое воображение и фантазия, вера, нормативно-ценностные суждения, эмоциональные переживания, гипнотический транс, экстрасенсорное восприятие). Они не являются строго формально-рациональными, с одной стороны, но не должны быть абсолютно внерациональными, с другой.

Прежде чем заниматься оправданием применения различных внерациональных способов постижения, что и делает традиционный философско-рационалистический подход, необходимо задать более существенный вопрос. Можно ли вообще применять сам принцип соответствия метода и предмета в данном случае, то есть при исследовании внерациональной сферы? На этот вопрос есть, как минимум, два ответа.

1. *Нет, нельзя.* При исследовании внерационального не может быть никакого выполнения требований этого принципа. В самом деле, следуя этому принципу, мы (в случае исследования такого предмета как внерациональное) должны использовать внерациональные процедуры постижения, тем самым, однако, превращая фило-

софское исследование в некое «эзотерическое действо» (в интуитивно-чувственные попытки выразить невыразимое, сакральное). Так как этот принцип является рациональным обоснованным требованием, то получается, что мы должны рационально отказаться быть рациональными в своей методологической основе. Таким образом, пытаясь выполнить требование этого принципа в отношении исследования внерациональной сферы, мы обязаны прекратить (научное) исследование этого предмета. Нам остается только описывать (или постигать) его каким-либо внерациональным способом, например, *поэтически* (в самом широком смысле слова, то есть не в рациональной, научной перспективе). Получается что, явно отказавшись от использования принципа соответствия метода предмету исследования, мы неявно выполняем его требования. Чтобы не быть лицемерами, необходимо поэтому допустить, что при исследовании некоторых предметных областей внерациональной сферы не обязательно строго соблюдать требования данного принципа. Если и нельзя сказать, что в таком исследовании *не должно быть соответствия* метода предмету, то, по крайней мере, можно утверждать, что этого *соответствия может не быть*. Следовательно, исходя из этого последнего утверждения, мы обязаны признать возможность применения к внерациональному предмету рациональных процедур познания (косвенным подтверждением этому может служить применение естественнонаучных методов в социально-гуманитарных науках). Таким образом, на вопрос о возможности применения принципа соответствия метода и предмета при исследовании внерациональной сферы, мы вынуждены ответить положительно (несмотря на первоначальное отрицание такой возможности).

Рассмотрим и этот вариант.

2. *Да, можно.* Принцип соответствия метода предмету исследования есть принцип рационального философского мировоззрения (традиции или парадигмы). Если мы откажемся от применения этого принципа, то научное философское исследование превратится в *поэзию* (в самом широком смысле этого слова). Следовательно, чтобы этого не произошло, к внерациональной сфере можно и нужно применять такие же (соответствующие) внерациональные методы. Стремясь использовать соответствующие самому предмету нашего внимания (внерациональное) способы и процедуры, лежащие вне сферы собственно рационального познания, мы сможем выполнить требования принципа соответствия.

Однако, реальное применение внерациональных процедур в рамках научного философского исследования, по существу его же и прекращает. Из рационально мыслящих исследователей мы превращаемся в эзотериков (для которых, если так можно выразиться, «законы рационального познания не писаны», не являются легитимными). Следовательно, чтобы этого не произошло, мы должны отказаться от нашего первоначального требования принятия принципа соответствия метода предмету при исследовании внерациональной сферы. Однако, этот отказ означает, хотим мы того или нет, признание возможности применения рациональных процедур, приемов и способов познания к внерациональному предмету исследования (ведь здесь-то несоответствие налицо: методы рациональные, а предмет внерационален). Таким образом, отвечая на поставленный вопрос (возможно ли применять принцип соответствия метода и предмета при исследовании внерациональной сферы) мы опять склоняемся к первому отрицательному варианту ответа.

Что же выходит? Замкнутый круг? Говоря *нет*, вынуждены затем сказать *да*. А, говоря *да*, вынуждены сказать – *нет*.

Для нас важно здесь отметить следующее. Не зависимо от ответа на вопрос о возможности применения принципа соответствия метода и предмета в исследовании внерациональной сферы (а если вдуматься, то здесь затрагивается и более широкая тема: возможность использования рациональной методологии к исследованию внерациональных феноменов вообще), мы приходим к признанию *возможности* применения рациональных процедур исследования к внерациональной предметной области. Мы признаем использование рациональных процедур (методов) в качестве доминирующих и вполне адекватных для исследования любых предметов (как рациональных, так и внерациональных, как внутри, так и вне сферы собственно рационального).

Если нельзя исследовать внерациональную сферу рационально-философскими способами (то есть утверждать, что внерациональное не может быть предметом рационального исследования), то мы неявно отрицаем возможность критики данной сферы. Ведь рационально-философское познание всегда предполагает применение критических, рефлексивных процедур к предмету своего внимания. А если внерациональное нельзя критиковать (то есть подвергать критико-рефлексивному исследованию), то его следует либо принять, либо не замечать. Такая

позиция — это позиция «методологического страуса». Вот уж у кого голова хоть и на своем месте, но не там где нужно.

Голова дана не для того, чтобы ее прятать, но как минимум для того, чтобы размышлять, думать, задавать вопросы. Формулирование, понимание и осмысление вопроса необходимо предполагает рациональные способы постижения (познания), хотя бы на уровне так называемой *естественной рациональности* (здоровый смысл нашей повседневности), обеспечивающей общее руководство при поиске истины (правильных ответов). Возможно на многие вопросы (например, о Боге, о бессмертии, о свободе, о любви) невозможно дать рациональный (окончательный) ответ в принципе. Но это не лишает философию права задавать их, даже если она рискует стать парадоксальной (выглядеть в глазах многих парадоксальной), рискует запутаться в многочисленных хитросплетениях собственного разума, в паутине логических, герменевтических и прочих интеллектуальных кругов. Дорогу осилит идущий. (Познаёт лишь познающий.)

Так неужели и в самом деле нет возможности выйти за рамки выше обозначенного круга? Отнюдь. И выходить не придется, так как этот круг существует лишь в голове у рационалиста традиционалиста. В формулировке принципа соответствия метода и предмета исследования он фиксирует лишь однозначные, линейные зависимости между методом и предметом. Рационалист традиционалист не видит многозначность, разнообразную смысловую насыщенность понятия *соответствия*. Именно из-за принятия локального, частного, отдельного (того или иного) смыслового оттенка данного понятия за единственно возможный, всеобщий и абсолютный смысл и появляется вышеуказанный круг в обозначенной выше голове. Заставь глупца Богу молиться — он и голову расшибет.

Для рационалиста традиционалиста соответствие возможно лишь как прямое совпадение, тождество. Соответствовать чему-то — означает лишь как можно больше быть похожим на это что-то (по внешнему виду или по функциональному назначению). Причем рационалист традиционалист отнюдь не требует, чтобы соответствие было идеальным. Нет, он на это не надеется. Невозможно, чтобы два предмета абсолютно подходили друг на друга (соответствовали друг другу) даже внешне, не говоря уже об их сущностных параметрах. Рационалист традиционалист понимает, что до конца проведенное соответствие необходимо заканчивается полным единени-

ем соответствующих друг другу предметов, то есть превращением их в единый, нераздельный и единственный предмет. А это в свою очередь предполагает устранение возможности самого соответствия (самой процедуры соответствия). Для рационалиста традиционалиста наибольшая сложность заключается в отыскании и обосновании критериев соответствия, по которым и возможно соотносить различные и многообразные предметы внутреннего и внешнего мира. Эта проблема подобна проблеме, с которой в свое время столкнулся Платон (соответствие вещей видимого мира эйдосам, то есть своим собственным сущностям) и в принципах решения которой с ним разошелся Аристотель. Причем это сущностное расхождение великого учителя и не менее великого ученика, породило в свою очередь многочисленные историко-философские интерпретации, обоснования, споры и размышления.

Рационалист традиционалист надеется найти рациональный критерий, оперируя которым возможно последовательно обосновать соответствие соответствующих сторон. Для него безусловным авторитетом (подспорьем) в этом благородном поиске является европейский рационализм Нового времени. Постоянно цитируя и просвещая окружающих сентенциями из произведений Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лейбница и прочих авторитетов, рационалист традиционалист не замечает, что он оживет в философском прошлом (или в настоящем как прошлом).

Но современность уже другая. Сегодня происходит своеобразная эмансипация внерациональной сферы познания и действия. Это выражается и в стиливой эстетизации научных теорий (как в естествознании, так и в социально-гуманитарном знании), и в литературно-художественных приемах описания фундаментальных научных открытий, и в попытках распространения древней герметической мудрости (как правило, предназначенной лишь для посвященных) среди широких масс населения, и в виртуализации видов и жанров искусства, и в практике эмоционально-чувственного давления средств массовой информации. Испытывая на себе влияние этого своеобразного процесса реституции внерациональной сферы, многие философы признают проблемным не только принятие тезиса о соответствии метода и предмета исследования друг другу. В настоящее время под вопросом находится и возможность соответствия предмета (предметной области) самому себе. Более того, в наиболее модных интеллектуальных течениях (постмодернизм, постструктурализм,

социальная феноменология, историческая герменевтика) провозглашается ущербной сама мысль о проблемности феномена соответствия. Известный тезис о смерти человека, автора, читателя и прочих субъектов (да и саму философию многие признают уже почившей) снимает всякую возможность отыскать какие-либо соответствия. Например, между авторским замыслом и его воплощением в сотворенном автором произведении, между читателем и смыслом (смыслами) читаемого им текста, между заявлениями человека и его поступками (психологическими претензиями на действие и самим процессом его реального осуществления), между носителем культуры и самой культурой, между мудрецом и мудростью и т. д.

Состояние современной философии наглядно показывает, что Великие принципы Разума сегодня не являются приоритетными и ведущими, по крайней мере, в отношении исследования внерациональной сферы. Для рационалиста традиционалиста это оборачивается подлинным несчастьем. В рационалистической этике отсутствие тождества субъекта и объекта характеризуется именно как несчастье, да и разве можно осчастливить человека, сказав ему, ты (субъект, читатель, автор, лицо и персона) – умер. Чтобы как-то справиться с состоянием потерянности, тревожности, с этим несчастьем, у рационалиста традиционалиста есть как минимум два пути.

Первый – это увеличивать амплитуду земных поклонов Разуму. Отстаивать Великие принципы, не смотря ни на что. Проклинать постсовременные симулякры, системации, наррации, фармаконы и прочее «бесовское отродье». Сокращать свой духовный рацион до пределов наименее возможного потребления. Умерщвлять свою плоть многочисленными верифицирующими и фальсифицирующими экспериментами. Смирять гордыню своей индивидуальности и т.д. и т.п. В конце концов, страх перед современностью исчезнет и на лице новообращенного (с расшибленным от излишнего усердия лбом) заиграет счастливая улыбка.

Второй путь требует риска, решительности и презрения к возможности оказаться смешным в глазах многих. Этот путь дает возможность расширить принципы рациональности. «Расширение разума можно понимать двояким образом. Можно действительно считать, что разум расширяет свои владения и берет власть над чуждыми до сих пор областями (история и ее жестокости, существование и его случайный характер, бессознательное и его пределы). Но можно также и

воспринять критику существующего разума, которую предполагает выражение «расширить разум», и видеть в этом расширении нечто гораздо большее, чем простое раздвижение границ – подлинное преобразование мышления» [1: 18-19].

В этом порыве разума к собственному преобразованию можно наметить пока лишь некоторые ориентиры (своеобразные реперные точки, по мере продвижения к которым рационалист традиционалист, возможно, превратится в рационалиста новатора). Например, включение и широкое использование субъектно-антропологических, экзистенциально-личностных, интуитивно-эвристических, нормативно-ценностных аспектов познавательной активности в качестве важнейших и неотъемлемых условий аутентичного рационального познания. Включение в методологию рационального познания социально-культурных аспектов бытия познающего мир субъекта как выражающих наиболее глубокий (и зачастую скрытый от его сознательного восприятия) смысл самого его существования. Не последнее место в этом «преобразовательном проекте» могут занять экологические мотивы человеческой активности, установка на гармонизацию отношений человека и окружающего его мира (не только уже земного, планетарного, но и космического). Общая стратегическая линия здесь вполне ясна – конструирование и обоснование «человекоразмерной рациональности», рациональности соизмеримой со всем многообразием внутреннего и внешнего опыта познания и действия конкретного живого человека, познающего и действующего в определенных социально-культурных условиях собственной современности.

Здесь опасности на каждом шагу. Например, первая: каковы пределы расширения? Как далеко можно отодвигать пределы и границы? Не превратится ли расширенный разум в «лягушку, раздувшуюся до пределов слона», печальная участь которой всем известна? Другими словами, каковы онтологически и гносеологически допустимые пределы рационального познания внерациональной сферы (предметно-реальные и теоретически возможные ограничения). Вторая опасность: вдруг в своем стремлении расширить принципы рациональности мы попадем в ситуацию подобную той, в которую попали моряки возвратившиеся домой из кругосветного плавания и с удивлением обнаружившие, что их судовое время (календарь) не совпадает со временем (календарем) их родного города. Другими словами, расширяя границы рациональности, мы мо-

жем незаметно вступить на чужую территорию, из адептов разума превратиться, не осознавая этого, в слуг нерационального, иррационального или антирационального. Третья опасность: как нам, рационалистам нового типа, относится к традициям, опыту, победам и поражениям прежних поколений поборников разума? За какие невыплаченные долги классического прошлого мы готовы нести ответственность перед кредиторами постнеклассического настоящего? Опасностей, конечно, гораздо больше, но и этих достаточно для намека.

В конце первого пути – счастье покоя. В конце второго пути – счастье новой дороги, новых открытий, а значит и новых опасностей, новых парадоксов, сомнений, новых интеллектуальных тупиков и ловушек. «От философа можно ожидать только того, что он не ограничится ролью простого стража системы, «рациональность» и внутреннюю слитность которой всегда можно восхвалять. Если понадобится, он должен также быть чувствительным к иррациональным сторонам системы: критическая роль истинных философов, следовательно, состоит в подчеркивании порожденных наивным использованием действующей лексики неразрешимых парадоксов путем изобретения решения» [1: 243].

Нужно отметить, что некоторые из современных российских философов пытаются обосновать новый тип рациональности («расширенный разум»). Например, В.С. Швырев называет его открытая рациональность [12: 17]. Л.А. Микешина определяет его как экзистенциально-антропологический тип рациональности [6: 18]. Порус В.Н. считает, что наиболее адекватно называть его парадоксальной рациональностью [10]. Своим творчеством они выражают определенное состояние современной философской мысли, которая, пытаясь обосновать свое развитие, вынуждена пересматривать свое отношение ко многим традиционным приоритетам. Например, она признает проблематичным наличие абсолютного тождества субъекта и объекта, а также прямое соответствие метода исследования его предмету и т.д. Другими словами, ранее универсально-рациональные принципы признаются лишь ситуативно-рациональными. Следовательно (если это так на самом деле), вполне правомерно и допустимо в новом типе рациональности как выразителе современных философских новаций исследовать предметность внерациональной сферы рациональными методологическими средствами. Не последнее место здесь может занять, на наш взгляд, диалектическая методология.

«Мысль недиалектическая ограничивается противопоставлением рационального и иррационального, но мысль, стремящаяся стать диалектической, по определению должна положить начало движению разума к тому, что ему глубоко чуждо, к иному: весь вопрос отныне состоит в том, чтобы выяснить, действительно ли в этом движении иное будет сведено к *тождественному* или же, чтобы одновременно объявить рациональное и иррациональное, *тождественное* и *иное*, разум должен будет измениться, утратить свою изначальную идентичность, *перестать быть тем же самым разумом и превратиться в иное по отношению к иному*»¹ [1: 19].

Если развивать эту тему дальше, то можно выдвинуть гипотезу о принципиальной методологической неполноте любого методологического утверждения (методологический принцип неполноты любой методологии, любого методологического принципа, в том числе и данного принципа неполноты). Данный принцип также не универсален. Он работает в отношении определенных исследований, у которых специфический предмет внимания. Например, бессознательное, трансцендентное, интимно-личностное, ценностно-нравственное и т.п. Нужно иметь также в виду, что эти необычные феномены, хотя и не поддаются традиционной классификации, иерархизации и ранжированию, имеют все же различный статус существования в отношении к субъекту, пытающемуся их постигнуть. Лишь к их наиболее глубинным и скрытым от обычного интеллектуального восприятия субъекта «внерацио-

¹ Последнее замечание весьма верно, но не совсем диалектично по отношению к самой диалектике. На наш взгляд, мысль диалектическая должна положить не только начало движения разума к иному, но и положить начало движения иного, глубоко чуждого разуму к самому разуму. Правда, может быть не совсем корректно считать, что диалектическая *мысль* способна инициировать то, что ей не подвластно, инициировать то *нечто*, что не может быть закреплено в мыслительных формах (диалектикологических понятийных формах). Может быть также как мысль (разум) стремиться к своим пределам, а потом и «за них» (благодаря диалектике), так же и нечто не-мыслимое (эмоционально-чувственное, эмотивно-аффективное) стремиться выразиться в строгих формах разума (в своем-ином). И посредством этого самоотрицания получить новое выразительное осуществление и развитие. В этих взаимных «стремлениях к Другому» и возникает Единство. Вернее в этих «стремлениях от Другого к иному» *может возникнуть* Единство. Именно только *может* возникнуть, т.к. это (рациональное) и другое (внерациональное) могут запросто разминуться по дороге друг к другу (как персонажи из популярной песенки, когда один ждет у аптеки, а другая ищет его в кино). Поиск ответа на вопросы, почему и как это возможно, лежит за пределами данной статьи.

нальным формам» пригоден, подходит этот методологический принцип неполноты. Заметим, что наиболее предметное выражение действия этого принципа наблюдается именно в гуманитарных, социальных науках, в предметные области которых включены и внерациональные аспекты. «Методологическая работа не может осуществляться только на пути «опытно-научного рационализирования», а должна учитывать – особенно в гуманитарном познании – такие феномены как идеология, смысл, ценности, вера и т.п.» [3: 26].

Значимость и эффективность такого подхода проявляются тогда, когда исследователь попадает в интеллектуальные ловушки подобные описанному выше кругу для рационалиста традиционалиста (своеобразный методологический парадокс: пытаясь использовать рациональный принцип соответствия метода и предмета исследования он вынужден при исследовании внерациональной сферы нарушать данный принцип, но, с другой стороны, отказавшись от использования данного принципа, рационалист традиционалист неявно выполняет его требования). Особенно много и часто подобные ситуации встречаются на пути у рационалиста новатора, который является не кем иным как рационалистом традиционалистом, выбравшим второй путь – путь расширенного разума – *перспективизм*².

Кратко обозначим лишь некоторые из них:

- Трансцендирование трансцендентности (или трансцендентность трансцендентного). Весьма интересный вариант осмысления темы соотношения трансцендентного и повседневного предложен в исследовании Е.В. Золотухиной-Аболиной [2: 40-50];
- Чистый опыт восприятия и восприятие этого (чистого) опыта;
- Рефлексия оснований нравственности и нравственные основания рефлексии;
- Суждения о ценностях и ценность этих суждений;
- Интуитивное предвидение и предвосхищение интуиции и т. д. и т. п.

Рассмотрение каждой из этих или подобных этим ситуаций предполагает проведение отдельного самостоятельного исследования. При наличии свободного времени это вполне по плечу каждому, кто желает поупражняться в развитии

своей интеллектуальной смекалки и творческого воображения. Пожелаем тебе, уважаемый читатель (несмотря ни на какие заявления новоявленных апостолов, ты – жив! ты – есть!), успехов в этих занятиях.

Как пример возможности исследований внерациональной сферы посредством использования нового неклассического типа рациональности (и в дополнении к вышеназванным российским философам) можно привести творчество таких мыслителей как Х.-Г. Гадамер, Ж. Деррида, Э. Жильсон, И.Т. Касавин, Х. Лейси, Ж.-Ф. Лиотар, А.Ф. Лосев, М.К. Мамардашвили, В.В. Налимов, М. Фуко, М. Элиаде.

Конечно, данные мыслители отличаются и по основаниям своих исследований, и по своим профессиональным философским интересам, и по способам и формам философствования. Объединяет их в этом списке (безусловно, неполном) то, что они идут по второму пути, расширяя предметное поле рациональных исследований внерационального. Они – новаторы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Декомб, В. Современная французская философия / В. Декомб. – М., 2000.
2. Золотухина-Аболина, Е.В. Повседневность и другие миры опыта / Е.В. Золотухина-Аболина. – М., 2003.
3. Кохановский, В.П. Герменевтика и диалектика / В.П. Кохановский. – Ростов-на-Дону, 2002.
4. Кураев, А.В. Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект / А.В. Кураев, В.И. Кураев // Исторические типы рациональности. М., 1995, т.1. С. 88–113.
5. Лешкевич, Т.Г. Философия науки: традиции и новации / Т.Г. Лешкевич. – М., 2001.
6. Микешина, Л.А. Философия познания. Полемические главы / Л.А. Микешина. – М., 2002.
7. Мудрагей, Н.С. Рациональное – иррациональное: взаимодействие и противостояние / Н.С. Мудрагей // Исторические типы рациональности. М., 1995, т.1. С. 71–87.
8. Никифоров, А.Л. Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности / А.Л. Никифоров // Исторические типы рациональности. М., 1995, т. 1. С. 292–298.
9. Новиков, А.А. Рациональность в ее истоках и утратах / А.А. Новиков // Исторические типы рациональности. М., 1995, т. 1. С. 30–55.
10. Порус, В.Н. Парадоксальная рациональность (очерки о научной рациональности) / В.Н. Порус. – М., 1999.
11. Розин, В.М. Декарт – эзотерик и реформатор мышления / В.М. Розин // Философские науки. – 2002. – № 6. – С. 177.
12. Швырев, В.С. Рациональность в спектре ее возможностей / В.С. Швырев // Исторические типы рациональности. М., 1995, т. 1. С. 12–29.

² *Перспективизм* мы определяем здесь как способ многостороннего и разнокачественного по содержанию и формам проведения философского исследования.



Уханов Владимир Андреевич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой гуманитарных дисциплин юридического факультета Хабаровской государственной академии экономики и права. Родился 31 марта 1944 г. в г. Ашхабаде. В 1976 году окончил философский факультет Ростовского государственного университета. Тема кандидатской диссертации «Сущность и функции информационной потребности в социальной системе» (1989 г.), докторской диссертации – «Информационная деятельность человека: социально-философский анализ» (1998 г.). Член Регионального диссертационного совета ДМ 218.003.02 по философским наукам. Область научных интересов – теория познания, социальная философия. Автор более пятидесяти научных и научно-методических работ.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Уханов В.А. Информационная деятельность человека. – Хабаровск: Изд-во ХГТУ, 1996.

Учебные пособия

Уханов В.А. Человек в информационно-техническом мире. – Хабаровск: РИЦ ХГАЭП, 1999. – 127 с.

Уханов В.А. Информационная сфера деятельности человека. – Хабаровск: Изд-во ХГТУ, 1994. – 32 с.

Адрес: 680021, г. Хабаровск, Серышева 47. оф. 3235; тел/факс 35-52-93;

e-mail: editor@festu.khv.ru

Ukhanov, Vladimir Andreevich – Doctor of Philosophy, Professor, the Head of the Chair of Humanities at the Faculty of Jurisprudence at the Khabarovsk State Academy of Economy and Law. He was born on March 31, 1944, in Ashkhabad. He graduated from the Rostov State University, Faculty of Philosophy in 1976. The theme of his Candidates dissertation was «The Essence and Functions of Information Demand in Social System» (1989), the theme of his Doctoral dissertation was «Information Activity of Human: a Socio-Philosophic Analysis» (1998). He is a member of the Regional Dissertation Council DM 218.003 for Philosophic Studies. His academic interests are: theory of cognition and social philosophy. He is the author of more than fifty research and research-methodological papers.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Ukhanov V.A. Information Activity of Human. – Khabarovsk: Khabarovsk State Technic Univerisity Publ., 1996.

Educational Aids

Ukhanov V.A. Human in Information-Technology World. – Khabarovsk: Khabarovsk State Academy of Economy and Law, 1999. – 127 p.

Ukhanov V.A. Information Sphere of Human Activity. – Khabarovsk: Khabarovsk State Technic Unverisity Publ., 1994. – 32 p.

СПЕЦИФИКА И СТРУКТУРА ИНФОРМАЦИОННОЙ ПОТРЕБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

В.А. Уханов

SPECIFIC CHARACTER AND STRUCTURE OF THE HUMAN INFORMATION NEEDS

V.A. Ukhanov

В статье анализируется специфика и структура информационной потребности, которая еще не достаточно изучена в отечественной и зарубежной литературе. Выявляется интегративный характер данного вида потребности и подчеркивается ее приоритетный характер по отношению к другим мотивам деятельности человека. Предложенная концепция информационной потребности может быть использована в научных и философских исследованиях информационной сферы деятельности человека, являющейся системообразующим фактором общественной жизни, значение которого постоянно растет в ходе современного научно-технического прогресса.

The author analyses specific character and structure of information needs which has not been sufficiently studied in Russian and foreign literature. He reveals an integrative character of this need and underlines its priority relative to the other motifs of human activity. The concept of the author can be applied to the scientific and philosophic researches of the information sphere of human activity. The information sphere is a system organizing factor of social life and its value constantly grows in conjunction with scientific and technical progress.

Ключевые слова: информационная сфера бытия человека, информационная потребность, потребности и интересы, деятельностный подход.

Key words: information sphere of human existence, information needs, demands and interests, activity oriented approach.

Интенсивно проводимые в настоящее время учеными и философами исследования информационной сферы бытия человека позволили обосновать положение о необходимости информации для функционирования и развития социальных систем. Активной формой отражения субъектом необходимости информации является формирующаяся у него система мотивов, представляющая собой "сплав" движущих причин, непосредственно детерминирующих характер и направленность циркуляции информации в обществе процессов. Поэтому при изучении механизма воздействия информационной деятельности на другие сферы бытия людей, первостепенное значение приобретает вопрос о ее мотивациях. Решение этой задачи требует рассмотрения структуры мотивов информационной деятельности и выявления ее главных элементов на основе анализа понятия "мотив" в его общепhilosophическом значении.

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что хотя в философии и социологии признается принципиальная значимость понятия мотива, но до настоящего времени оно не включено в категориальную структуру философского анализа деятельности, ибо традиционно считается психологическим феноменом. Действительно, при обычном "психологическом" понимании мотива он предстает как субъективное "переживание" потребностей и интересов, как ощущаемое

субъектом отсутствие необходимого ему предмета. Однако в работах А.Н.Леонтьева было доказано, что термин "мотив", близко примыкающий к понятию "потребность", должен употребляться не только для обозначения переживания потребности, но и для фиксации того объективного, в чем эта потребность конкретизируется в данных условиях и на что направляется деятельность субъекта.

"Предмет деятельности, – пишет А.Н. Леонтьев, – и придает ей определенную направленность... предмет деятельности есть ее действительный мотив... Главное, что за ним всегда стоит потребность, что он всегда отвечает той или иной потребности" [5: 102–107]. Очевидно, что употребляя необычным образом термин "предмет", А.Н.Леонтьев в данном случае обозначает не то, на что оказывают воздействие человеческие силы, а то, во имя чего совершается деятельность. Не вступая в дискуссию по этому вопросу, отметим, что заслуга А.Н.Леонтьева заключается в обосновании необходимости выведения категории мотива за сферу человеческой субъективности в континуум деятельности, "депсихологизации" этого понятия.

Как справедливо замечает С.Е. Ячин, "субъективная реальность человека объективно детерминирована предметной (в смысле потребностей – В.У.) направленностью деятельности, т.е. мотивом" [11: 24–25]. Мотив характеризует дея-

тельность с точки зрения её предназначения, т. е. её направленность на удовлетворение тех или иных потребностей людей.

При таком подходе появляется возможность более четко разграничить понятия мотива и цели, которые часто отождествляются. Их различие фиксируется в том, что постановка одной и той же цели может иметь место при разных мотивах деятельности и, наоборот, один и тот же мотив может привести к формированию разных целей. Цель есть план деятельности, предвосхищающий ее будущий результат, она отвечает на вопрос: "Для чего совершается деятельность?" Мотив же означает желаемость того или иного предмета, привязанность к нему субъекта. Мотив отвечает на вопрос: "Во имя чего действует субъект, ради чего он стремится к данной цели?"

Отсюда следует, что для определения цели и задач деятельности, выбора путей и средств ее осуществления необходимо изучение мотивационной системы, каждый элемент которой выполняет роль побуждающего фактора.

Исследующий проблему мотивов В.Г.Асеев отмечает, что "мотивационная система представляет собой движущие силы деятельности человека, открывающиеся ему и наблюдателю в виде потребностей, интересов, целей, влечений, идеалов и т.д., которые непосредственно детерминируют деятельность" [1: 172]. Согласно М.С.Кветному, мотивы включают в себя потребности, интересы, желания и т.д. [4: 27-28]. На вопрос: из чего следует исходить при классификации форм поведения, Д.Н.Узнадзе отвечает, что "существенное значение имеет проблема двигателя, или источника активности, и решающую роль здесь должно играть понятие потребности" [9: 334]. В Философском энциклопедическом словаре отмечается, что термин "мотив" применяется для обозначения различных явлений и состояний, вызывающих активность субъекта. К мотивам относятся потребности и инстинкты, влечения и эмоции, установки и идеалы [10: 389-390]. Для нас принципиально важным является то, что в приведенных и других перечнях подчеркивается основополагающее значение потребностей и интересов, которые по общему признанию выступают главными элементами мотивационной системы деятельности человека.

В философии потребности и интересы рассматриваются как способ существования общественных отношений, представляющих собой конкретные виды деятельности. В основе интересов людей лежат их потребности, в процессе удовлетворения которых и складываются обще-

ственные отношения... Для личности действительность начинается с ее потребностей. Они — содержание, которым личность наполняет общественные отношения и тем самым проявляет себя как активный субъект этих отношений.

Потребность — это необходимость определенных условий для существования и развития субъекта. Для субъекта наиболее важны его потребности, но их удовлетворение возможно только посредством реализации интереса, т.е. в процессе осуществления такого типа деятельности, который необходим системе как целому.

Движение потребностей определенного вида составляет основу содержания соответствующего интереса. Интерес направлен на удовлетворение соответствующей потребности, поэтому предмет потребности совпадает с предметом интереса. Потребность и интерес суть диалектические противоположности. Таким образом, потребность и интерес предстают в мотиве как стороны противоречия.

Диалектическое взаимодействие потребностей и интересов выступает внутренним противоречием мотивационной сферы. Именно потребности и интересы имеют в системе мотивов социальной деятельности генетически первичный характер. Развитие противоречия между потребностью и интересом формирует все более усложняющуюся систему мотивов, элементы которой проявляют себя в качестве "запускающих" факторов в механизме движущих сил деятельности субъектов.

Отсюда следует, что влечения, желания, запросы и т.д., входящие в содержание понятия мотива, могут быть адекватно поняты только на основе самого тщательного изучения потребностей и интересов. Для целей нашей работы особое значение имеет анализ потребностей, что обуславливает необходимость их более подробного рассмотрения.

О фундаментальности проблемы человеческих потребностей и интересов свидетельствует тот факт, что она с древнейших времен и вплоть до наших дней была и остается в центре внимания различных философских систем и социально-политических учений. В нашей стране процесс активного осмысления понятия потребности в философии начался со второй половины 70-х годов XX века в связи с актуализацией проблемы человека, условий и механизмов его существования и развития. Сегодня вопрос о потребностях, их классификации, их взаимоподчинении и взаимодействии представляет первый и основной вопрос, который необходимо ставить перед лю-

бой системой взглядов, претендующих на анализ человеческого бытия.

В рамках социальной философии, на наш взгляд, наиболее плодотворный, эвристически перспективный подход к изучению потребности развивается в работах А.Г.Здравомыслова, Н.В.Иванчука, А.В.Маргулиса, Ю.К.Плетникова, А.И.Самсина, Е.И.Степанова, С.Е.Ячина и др. Если оставить в стороне различия, существующие между указанными авторами в трактовке потребности, то общее в понимании ими последней можно выразить следующим образом. Потребность — это категория, посредством которой фиксируется противоречивость действительности и взаимоотношений с ней субъекта и одновременно его способность воспринимать объективно существующие противоречия, превращая их в исходный пункт своей деятельности. Потребность понимается как особое противоречие, которое побуждает субъекта к его снятию посредством своей деятельности. Как форма объективно существующих противоречий потребность является объективной характеристикой самого субъекта и его сознания.

Особенность этой позиции заключена в ее ориентации на рассмотрение потребностей в диалектической взаимосвязи с деятельностью субъекта. Потребности в таком ракурсе выступают как неперменные характеристики любой социальной системы, выражающие естественное проявление самой природы этих систем и составляющие детерминанты деятельности субъекта. Как подчеркивает Н.В.Иванчук, “потребность личности есть ее отношение к условиям жизни, которое проявляется в противоречии между возможным и действительным, необходимым и желаемым, текущим и перспективным”. [3: 14].

Деятельностный подход к потребности объясняет природу ее активности, поскольку позволяет учесть в ее развертывании не только роль объекта и субъекта, но выявить противоречие, присущее их взаимодействию.

Общепринято рассмотрение потребности как движущей, побудительной силы деятельности. Но источником развития в диалектической трактовке является противоречие. Поэтому, если мы хотим понять потребность как источник движения, то мы должны саму потребность представить как определенное противоречие. Необходимое отношение между субъектом и условиями его деятельности фиксируется как противоречие взаимодействия и одновременно способность субъекта воспринимать это объективное противоречие, переводить его во внутренний план,

превращая его в исходную движущую силу. Существо потребности состоит в том, что она есть субъектная форма объективно существующего противоречия. Функциональная роль потребности состоит в том, чтобы побудить субъекта к снятию этого противоречия посредством его собственной активности.

Таким образом, в определении потребности как необходимого отношения между субъектом и условиями его деятельности фиксируется не просто момент их связи, но и противоречивость этой связи. Противоречие выражено в потребности диалектикой объективного и субъективного, включающей в себя моменты общности и различия. “В самих же потребностях объективное и субъективное образуют диалектическое единство, а отнюдь не механическую сумму”. [3: 13].

Именно противоречие между субъектом и условиями его деятельности выступает движущей силой социальной деятельности. Такой подход “прямо связывает природу потребностей с противоречиями объективной действительности и видит назначение потребностей в том, чтобы обеспечить восприятие субъектом данных противоречий, перевести их в его внутренний план и тем самым сделать их разрешение задачей его собственной активной деятельности” [6: 61]. Поэтому анализ отношений между потребностями и деятельностью образует исходное звено в понимании их взаимной детерминации и развития.

Взаимосвязь потребностей и деятельности имеет характер необходимой, существенной, устойчивой, непрерывающейся связи, т.е. обладает статусом общесоциологического закона. Суть этого закона можно выразить следующим образом: функционирование и развитие общества требует подчинения осуществляемой им совокупной деятельности удовлетворению его действительных, общественно необходимых потребностей, сформированных и воспроизводимых в процессе его бытия.

Представленное здесь исходное понимание потребности как нужды субъекта в системе, т.е. как объективно данному субъекту направления деятельности, еще недостаточно содержательно, поскольку оно не полагает категории, фиксирующей субъективный момент деятельности субъекта. Из приведенного определения потребности вытекает, что она направляет деятельность, будучи сама обусловлена деятельностью. Поэтому потребность является внутренним опосредованием деятельности. В самом широком плане роль опосредствующего звена в социальной системе играет сознание. Потребность пола-

гает себя в сознание, становясь идеальным фактом в составе последнего.

Прежде чем выступить непосредственными побуждениями к деятельности, потребности опосредуются сознанием субъекта, проявляясь вследствие этого на поверхности реального деятельностного процесса в особых, присущих субъекту сознательных формах – целях и мотивах. Осознавая потребность субъективно, человек ставит перед собой цель — осуществить деятельность, чтобы удовлетворить эту потребность. Отраженная потребность выступает уже как субъективное отношение субъекта к предметам внешнего мира и к своей деятельности. Объективная потребность, пройдя через сознание субъекта, становится основой его активности. Именно в этом заключается исключительно важная роль сознания в динамике потребности. От уровня развития мышления субъекта, его способности постичь потребность и связанную с ней необходимость деятельности для достижения цели, зависит превращение субъективной стороны потребности в объективную.

Потребность субъекта осознается как цель его деятельности. "Потребность, влечение суть ближайшие примеры цели" [2: 393]. В силу субъективности цели отраженная в ней потребность модифицируется, что приводит к несовпадению объективной потребности и ее отраженной "копии".

Потребность и цель являются важнейшими моментами, определяющими направление деятельности. Без потребности и цели нет никакой деятельности. Их единство состоит в том, что они принадлежат сознанию субъекта. Но они и противоположны, поскольку потребность существует вне и независимо от сознания, а цель представляет собой один из важнейших компонентов сознания и существует в идеальной форме. Противоречие между потребностью и целью разрешается в акте деятельности, в котором цель объективируется, а потребность субъективируется.

Поскольку потребность является внутренним моментом определенного вида деятельности и обусловлена ею, постольку сущность потребности, ее особенности не могут быть выделены вне контекста той деятельности, непрямым компонентом которой она является. В свою очередь, сама деятельность того или иного вида не может быть глубоко и всесторонне понята без раскрытия соответствующей потребности, как задающего и направляющего момента.

Потребность представляет собой сложное образование, в структуре которого можно выде-

лить следующие элементы: субъект потребности — отдельный индивид, группа таковых, общество в целом; потребностное отношение как форма необходимой связи субъекта с определенными условиями его жизнедеятельности, выраженной терминами "обладание", "переживание", "использование" и т.д.; предмет потребности — совокупность материальных и духовных благ, которыми стремится овладеть субъект в процессе деятельности. Совокупность этих элементов даёт представление о системном характере потребности.

В философии, социологии, психологии и других науках, исследующих мотивы деятельности человека, широко обсуждается вопрос о классификации потребностей.

Согласно применяемой нами методологической ориентации, классификация потребностей должна включать прежде всего те потребности, которые соответствуют основным видам деятельности. С этой точки зрения, выделяются подсистемы материальных и духовных потребностей, соответствующих членению самой деятельности на материальную и духовную.

Системное рассмотрение материальных потребностей выходит за рамки нашей работы, поэтому сосредоточим внимание на анализе духовных потребностей. Значительное внимание анализу этой проблемы уделяют А.М. Атаева, Е.М. Бабосов, В.И. Зацепин, Р.А. Золотников, Н.В. Иванчук, Л.Н. Коган, А.К. Уледов. В философской литературе термин "духовная потребность" чаще всего употребляется для обозначения специфически человеческого стремления к обладанию результатами духовного производства и приобщения человека к науке, искусству, философии, морали, религии и т.д. Развитие духовной потребности в этом случае обусловлено функционированием множества институтов культуры (системы образования и обучения, библиотек, клубов, театров, кинотеатров, печати, радио и телевидения).

Важной особенностью духовных потребностей является то, что они выступают не только внутренним компонентом системы социальной деятельности, но и являются необходимым средством формирования и развития духовной культуры человека и общества, обеспечивая необходимую культурную преемственность.

Предметы материальных потребностей потребляются. Потребление есть процесс исчезновения предмета. Предметы духовных потребностей не потребляются, а воспринимаются и не исчезают, а сохраняются, превращаясь в сущно-

стные силы самого субъекта, используемые им в последующей деятельности. Тем самым, духовные потребности выполняют роль своеобразного критерия степени развития субъекта.

Анализ духовных потребностей не будет полным без процедуры их классификации. В литературе они чаще всего представлены более или менее обширными списками, не системно. Задача же заключается в том, чтобы дать такую типологию духовных потребностей, которая содержала бы инвариантные характеристики, приемлемые для изучения любого её вида в частных науках. Выше было отмечено, что любая социальная потребность может быть адекватно осмыслена только на основе исследования той деятельности, в процессе которой эта потребность формируется, удовлетворяется и развивается. Хотя материальная деятельность играет определенную роль в становлении духовных потребностей, но всё же для их формирования и удовлетворения решающее значение имеет именно духовная деятельность, которая как и практика системна.

Основными исходными видами духовной деятельности являются познавательная, информационная, регулятивная и коммуникативная деятельности, в рамках которых формируются, функционируют и удовлетворяются соответствующие познавательные, информационные, регулятивные и коммуникативные интересы и потребности. Их развитие и модификации дают всё то богатство духовных потребностей, которым обладает современный человек.

Важно подчеркнуть, что единая основа указанных потребностей обуславливает наличие у них общих черт (когнитивность, коммуникативность, динамичность и т. д.). Но между ними имеются и существенные различия, поскольку различны соответствующие деятельности. Отметим, что дифференциация духовной деятельности на познавательную и информационную выступает объективной основой обособления познавательной и информационной потребностей.

В литературе существуют различные определения познавательной потребности. Следует отметить неубедительность часто встречающихся попыток её определения или как наиболее общей потребности ориентировки в окружающем мире, или как потребности в информации. Общий недостаток такого понимания познавательной потребности заключается в стремлении авторов рассматривать её сквозь призму одной, хотя и важной черты. Кроме того, определение познавательной потребности как потребности в

информации ведет к отождествлению предметов этих потребностей. Однако, предметы этих потребностей — знание и информация — не полностью совпадают между собой, поэтому их нельзя отождествлять. Соответствующая познавательной деятельности познавательная потребность — это нужда субъекта в изучении свойств объективного мира с целью выработки нового знания.

Информационная потребность отличается от познавательной по характеру деятельности, направленной на её удовлетворение, по предмету самой потребности и по функциям в социальной системе.

Столь же тесная связь существует между информационной и коммуникативной потребностями. Коммуникативная потребность также является малоизученным феноменом социальной жизни, хотя её значение для индивида, социальных групп и общества в целом трудно переоценить. Потребность в коммуникации обусловлена взаимодействием субъектов по осуществлению обмена деятельностью в материальном и духовном производстве.

Коммуникативная потребность — это нужда субъекта в социальной связи с контрсубъектом деятельности, где информация выполняет роль средства этой связи. В информационной потребности, наоборот, коммуникация служит средством удовлетворения информационных запросов субъектов. Под информационным запросом здесь понимается наиболее адекватная форма проявления информационной потребности субъекта.

Непосредственно взаимосвязаны информационная и регулятивная потребности. Потребность в регуляции (шире в управлении) еще недостаточно исследована в философской литературе. Однако обнаружение теснейшей связи информации и управления, и интенсификация научных разработок в этой области позволяет надеяться, что ученые в конечном счете обратят внимание и на этот вид потребности. Проблема управления на всех его уровнях давно уже стала одной из фундаментальных философских проблем, а одним из важнейших факторов ее решения является анализ потребности в управлении или регулятивной потребности, которую мы определяем как нужду взаимодействующих субъектов в согласовании их взаимных действий.

Успешность любой деятельности зависит от постановки цели, которая сопровождается поиском оптимальных и эффективных путей и средств её достижения. Для нахождения совокупности необходимых средств и определения

последовательности их применения субъекту нужна соответствующая информация. Эта информация не всегда черпается из тезауруса самого субъекта. Чаще он "добывает" её в социальной системе путем информационного взаимодействия. В силу вариативного характера деятельности и возникающей на этой основе ситуации выбора субъект испытывает стремление к получению информации, т. е. у него формируется особый вид потребности — информационная потребность. Именно эта потребность выступает главной движущей силой информационной деятельности.

Проблема информационной потребности является сравнительно новой для социальной философии, поэтому многие вопросы, относящиеся к пониманию природы этой потребности недостаточно освещены и носят дискуссионный характер. Будучи по своей природе элементом духовных потребностей, она, в то же время, является неотъемлемым компонентом любого вида деятельности. Данное обстоятельство позволяет исследовать информационную потребность на уровне социальной системы, фиксируя её наиболее существенные черты познавательными средствами социальной философии.

Актуальность и своевременность философского анализа информационной потребности обусловлена самой практикой информационной деятельности. Например, чтобы эффективно заниматься информационным обслуживанием нужно по крайней мере представлять себе: какая информация (по содержанию), кому (какой категории потребителей), когда (к какому сроку) и в какой форме (на каком уровне свертывания т.е. изменения физического объема сообщения в результате его аналитико-синтетической переработки) следует ее предоставлять. Для получения ответов на поставленные вопросы были выработаны многочисленные методы изучения потребностей читателей. Но качество обслуживания специалистов не очень-то существенно повысилось. Одна из причин такого положения — недостаточный уровень исследований в области информационных потребностей, поскольку применяемые для их изучения методы базируются преимущественно на эмпирически сформулированных постулатах. Решению вопросов теоретического характера в значительной степени препятствуют неразработанность, нечеткость терминологического аппарата этой области знания, отсутствие единого понимания многих исходных понятий.

Потребность в информации по своей природе относится к духовным потребностям

человека, но ее формирование происходит также под воздействием материальных факторов. Существование теснейшей взаимосвязи между производством материальных и духовных благ неизбежно ведет к возрастанию значения и роли информационной потребности в обществе, требующей первоочередного удовлетворения в условиях информатизации основных видов социальной деятельности.

При определении специфики информационной потребности следует учитывать тот факт, что последняя активно изучается в рамках конкретных наук, в частности в информатике и библиотековедении, где она выступает в качестве одного из основных объектов исследования. Представителями этих наук накоплен богатый фактический материал, который настоятельно требует своего обобщения и теоретического осмысления. В информатике информационная потребность рассматривается как специфическая категория, фиксирующая противоречие между субъектом и научно-технической информацией, являющейся одним из важнейших условий осуществления субъектом научной и технической деятельности. При этом предметом потребности выступает только научно-техническая информация. Необходимо отметить недостаточность понимания информационной потребности как присущей лишь научной и технической деятельности, поскольку любая деятельность включает в себя информационный процесс и потому предполагает наличие у осуществляющих ее субъектов потребности в различных видах информации.

В начале информационной революции (70-е годы XX века) высказывалось мнение, что только поверхностное знакомство с происходящими в информационной сфере процессами может создать впечатление, что люди "...испытывают, так сказать, информационную жажду" [8: 172]. Нередко говорилось о том, что "... считать стремление к информации основным отличительным признаком человека, его врожденным качеством, сохраняющемся при всех условиях — значит глубоко заблуждаться" [8: 176]. Однако развитие теории социальной информации в настоящее время привело к более глубокому пониманию природы информационной потребности. Данное обстоятельство явилось одной из важнейших причин привлечения к ней внимания представителей различных наук.

В работах, посвященных как частнонаучному, так и философскому анализу информационных процессов в обществе, российскими и зарубежными учеными было доказано, что необхо-

димось обладания информацией испытывается человеком как потребность, без удовлетворения которой нельзя ожидать успеха в любом виде деятельности.

Социальная система постоянно находится под влиянием внешних и внутренних воздействий, ведущих к нарастанию в ней неопределенности, а тем самым, к увеличению степени дезорганизованности. Поэтому адекватное поведение социальной системы, определенная последовательность действий взаимодействующих субъектов невозможны без восприятия и селекции информации, содержанием которой являются сведения об этих "возмущающих" воздействиях. Успешность реорганизации, реконструкции внутренней структуры социальной системы, сохранение ее динамической целостности, обеспечение ее воспроизведения и развития предполагают информацию, которая является фактором редукции неопределенности в процессе социального действия и сама выступает как определенность.

Информационная потребность занимает особое место в системе общественных потребностей и в системе социальной деятельности вообще. Дело в том, что реализация всех других потребностей – материальных и духовных – предполагает в качестве неперемennого условия удовлетворение потребности в информации, ибо и материальные и духовные потребности могут быть удовлетворены лишь при условии участия субъектов в информационном взаимодействии. Кроме того, все другие потребности могут быть реализованы, только став фактом сознания, только приняв форму информации, т. е. превратившись в предмет информационной потребности. Из этого следует, что информационная потребность не может быть заменена какой-либо другой потребностью.

Важной отличительной чертой информационной потребности является то, что она соприкасается со всеми другими потребностями, выступая их характерной стороной. "Но сам факт, – подчеркивает С.А. Поваляев, – что информационные потребности... могут выступать характерной чертой любых социальных потребностей, говорит о том, что эти социальные потребности могут быть сопоставлены между собой по ряду общих свойств потребностей информационных" [7: 27]. Поэтому информационная потребность может выступать в качестве своеобразной меры других социальных потребностей, оказывая на них "управляющее" воздействие.

Информационная потребность динамична. Она может изменяться под влиянием многих

факторов — условий деятельности, возраста, образования, уровня дохода и т.д. Следует подчеркнуть и то обстоятельство, что она в принципе не ограничена, обладает потенциальными возможностями "бесконечного" развития. Ее неотъемлемыми свойствами выступают коммуникативность (поскольку она составляет сердцевину коммуникативного процесса) и познавательная направленность (поскольку любая познавательная деятельность осуществляется на основе информационного процесса и поэтому включает в себя информационную потребность).

Совокупность рассмотренных признаков уже в какой-то мере характеризует специфику информационной потребности, выражает ее особенность. В обобщенном виде эта специфика информационной потребности фиксируется термином "интегративная потребность", введенным нами для характеристики ее сущности, глубинного качества. Методологическое значение данного термина состоит в том, что он позволяет более четко отграничить информационную потребность от других социальных потребностей – особенно духовных – связь ее с которыми чрезвычайно тесна.

Следует подчеркнуть, что в связи с эволюцией понятия "информация" и установлением ее роли в качестве метасредства деятельности, данный аспект имеет чрезвычайно широкие перспективы расширения и углубления его познания. Уже сейчас необходимость комплексного исследования информационной потребности обусловлена развитием компьютеризации, информатизации и медиатизации общества и выдвижением на передний план информационной деятельности. Несомненно тот факт, что теоретическое отображение эмпирически наблюдаемого явления резкого возрастания информационной активности человека не будет полным, если не будет опираться на изучение информационной потребности – источника этой активности.

Информационная потребность как внутренний момент деятельности во всех своих определениях обусловлена социальной системой. Вместе с тем она оказывает активное воздействие на функционирование и развитие социальной системы. От того, какой информацией обладает субъект, он получает разные возможности дальнейшей деятельности. Поэтому достоверность, точность получаемой информации – необходимое условие успешного протекания деятельностного процесса.

На основе изложенного можно определить сущность информационной потребности. Фикси-

руемая термином "интегративная потребность", сущность информационной потребности заключается в объективно обусловленной социальной необходимости сопровождать любую деятельность и удовлетворение всех других потребностей производством, передачей и восприятием взаимодействующими субъектами информации, используемой для формирования цели и определения наиболее эффективных путей её достижения посредством избрания оптимальных вариантов деятельности.

Генезис информационной потребности связан с генезисом общества, т. е. системой практической деятельности. Поэтому данная потребность в ее исходном состоянии представляет собой общественную потребность в практической информации, функционирующей и развивающейся в звуковой и изобразительной системах коммуникаций. В результате развития практики её внутреннее опосредование – информационные процессы – приобретали все большую самостоятельность и, наконец, обособились в отдельный специфический вид человеческой деятельности – в информационную деятельность, в которой, в отличие от практики, знаковая функция была не вторичной, а первичной.

Принимая во внимание дифференциацию субъекта информационной деятельности (носителя информационной потребности) на личность, группу и общество в целом и учитывая общепризнанное выделение потоков личностной, специальной и массовой информации, можно построить следующую схему системы информационных потребностей:

ОПМИ ---- ОПСИ ---- ОПЛИ

|||

ГПМИ ---- ГПСИ ---- ГПЛИ

|||

ЛПМИ ---- ЛПСИ ---- ЛПЛИ

Где: ОПМИ – общественная потребность в массовой информации; ОПСИ – общественная

потребность в специальной информации; ОПЛИ – общественная потребность в личностной информации; ГПМИ – групповая потребность в массовой информации; ГПСИ – групповая потребность в специальной информации; ГПЛИ – групповая потребность в личностной информации; ЛПМИ – личная потребность в массовой информации; ЛПСИ – личная потребность в специальной информации; ЛПЛИ – личная потребность в личностной информации.

Черточкой в схеме обозначается диалектическое противоречие. Данная схема может быть использована в частнонаучных исследованиях информационных процессов в качестве теоретической модели, способной к дальнейшим членениям. Причем вновь вводимые виды информационной потребности будут представлять собой спецификацию исходных, что позволит обеспечить соблюдение методологического требования единства классификационного признака.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асеев, В.Г. Структурные характеристики мотивационной системы личности / В.Г. Асеев // Психологические проблемы социальной регуляции поведения. – М., 1976.
2. Гегель, Г. Энциклопедия философских наук / Г. Гегель. – М., 1974. – Т. 1.
3. Иванчук, Н.В. Потребность социалистической личности / Н.В. Иванчук. – М., 1986.
4. Кветной, М.С. Человеческая деятельность: сущность, структура, типы (социологический аспект) / М.С. Кветной. – Саратов, 1974.
5. Леонтьев, А.Н. Деятельность, сознание, личность / А.Н. Леонтьев. – М., 1977.
6. Маргулис, А.В. Потребности человека: методологические проблемы комплексного исследования / А.В. Маргулис, Е.И. Степанов // Вопросы философии. – 1986. – № 4.
7. Поваляев, С.А. Научная информация. Деятельность. Потребность. Мотивы / С.А. Поваляев. – М., 1985.
8. Тростников, В.Н. Человек и информация / В.Н. Тростников. – М., 1970.
9. Узнадзе, Д.Н. Психологические исследования / Д.Н. Узнадзе. – М., 1986.
10. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.
11. Ячин, С.Е. Феноменология сознательной жизни / С.Е. Ячин. – Владивосток, 1992.

Чупров Александр Степанович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, политологии и социологии Благовещенского государственного педагогического университета, главный редактор научного журнала «Социум и власть».

Родился 17 января 1955 г. в Амурской области. Окончил гуманитарный факультет Новосибирского государственного университета (1977). В 1984 г. защитил кандидатскую диссертацию по истории в Томском государственном университете, а в 1996 г. по окончании докторантуры в Уральском государственном университете – докторскую диссертацию по проблеме сущности человека в классической немецкой философии. Сфера научных интересов – история философии, философская антропология, история Отечества, социальная философия.



ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Чупров А.С. Истоки философской антропологии. Кант. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 1995. – 216 с.

Чупров А.С. Родовая сущность человека в философии Шопенгауэра и Фейербаха. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1996. – 232 с.

Максимов А.М., Чупров А.С. Природа человека и его свобода. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1996. – 192 с.

Философия самоопределения. Коллективная монография. – Оренбург: Изд-во ОГУ, 1996. – 212 с.

Немецкая философия второй половины XVIII – конца XIX веков. Коллективная монография. – Екатеринбург – Нижневартовск, 1999. – 244 с.

Суханов К.Н., Чупров А.С. Знаменитые философы XIX – XX веков: очерки идей и биографий. – Челябинск, 2001. – 256 с.

Любути́н К.Н., Чупров А.С. Истоки философской антропологии. Кант, Шопенгауэр, Фейербах. – Челябинск, 2005. – 298 с.

Статьи

Любути́н К.Н., Чупров А.С. Гуманистическая проблематика в немецкой классической философии // Гуманизм на рубеже тысячелетий: идея, судьба, перспектива. – М.: «Гнозис», 1997. – С. 31–40.

Чупров А.С. Моделирование природы человека в европейской философской традиции // Философская жизнь Урала. Проблемы истории философии. – Екатеринбург, 1999. С. 183–194.

Чупров А.С., Зацепилин Ю.В. Город как социум // Город: проблемы и перспективы. – Челябинск, 2001. – С. 15–28.

Чупров А.С. Онтология информационного пространства // Проблемы формирования информационного пространства России. – Челябинск, 2002. – С. 6–11.

Чупров А.С. Преподавание философских дисциплин как фактор самоопределения личности обучающегося // Психолого-педагогические проблемы повышения качества подготовки курсантов и пути их решения. – Челябинск, 2002. – С. 175–179.

Зацепилин Ю.В., Чупров А.С. Коммуникативная природа власти (опыт интерпретации Никласа Лумана) // Социум и власть. – 2004 – № 1. – С. 25–28.

Чупров А.С. Чиновник и вечность // Государственное и муниципальное управление в условиях формирования гражданского общества и рыночной экономики: опыт, проблемы, перспективы. – Челябинск, 2007. – С. 378–381.

Chuprov, Alexander Stepanovich – Doctor of Philosophy, Professor, the Head of the Chair of Philosophy, Political Studies and Sociology at the Blagoveshchensk State Pedagogical University, Editor-in-Chief of a research journal «Society and Power».

He was born January 17, 1955, in the Amur Oblast. He graduated from the Faculty of Humanities of the Novosibirsk State University (1977). In 1984, he defended his Candidate's Dissertation on History at the Tomsk State University. In 1996, after the doctoral candidacy at the Ural State University, he defended his Doctorate Dissertation on the problem of the meaning of human in the German Classic Philosophy. His academic interests are: history of philosophy, philosophic anthropology, Russian history, social philosophy.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Chuprov A.S. Sources of Philosophic Antropology. Kant. – Blagoveshchensk: Amur State University Publ., 1995. – 216 p.

Chuprov A.S. Ancestral Nature of Human in Schopengauer and Feierbach Philosophy. – Yekaterinburg: UrSU Publ., 1996. – 232 p.

Maximov A.M., Chuprov A.S. Human Nature and his Freedom. – Yekaterinburg: Urals State University Publ., 1996. – 192 p.

Philosophy of Self-determination. Collective monograph. – Orenburg: Orenburg State University Publ., 1996. – 212 p.

German Philosophy of the late 1700s – 1800s. Collective monograph. – Yekaterinburg – Nizhnevartovsk, 1999. – 244 p.

Ukhanov K.H., Chuprov A.S. Illustrious Philosophers of the 19th–20th centuries: Essays on Ideas and Biographies. – Chelyabinsk, 2001. – 256 p.

Lyubutin K.N., Chuprov A.S. Sources of Philosophic Antropology. Kant, Schopengauer, Feierbach. – Chelyabinsk, 2005. – 298 p.

Articles

Lyubutin K.H., Chuprov A.S. Humanistic Range of Problems in German Classic Philosophy // Humanism at the Turn of Millennium: Idea, Destiny, перспектива. – Moscow: «Gnosisc», 1997. – P. 31–40.

Chuprov A.S. Modelling Human Nature in the European Philosophical Tradition // Philosophical Life of the Urals. Problems of the History of Philosophy. – Yekaterinburg, 1999. P. 183–194.

Chuprov A.S., Zatsepin Y.V. City as Socium // City: Problems and Prospects. – Chelyabinsk, 2001. – P. 15–28.

Chuprov A.S. Ontology of Information Space // Information Space of Russia Formation Problems. – Chelyabinsk, 2002. – P. 6–11.

Chuprov A.S. Teaching Philosophic Studies as Factor of Self-Determination of Students // Psychopedagogic Problems of Improvement of Quality of Training Students of Military Schools and the Means of Their Solutions. – Chelyabinsk, 2002. – P. 175–179.

Zatsepin Y.V., Chuprov A.S. Communicative Nature of Power (an experiment of interpretation of Niklas Luhmann) // Society and Power. – 2004 – № 1. – P. 25–28.

Chuprov A.S. A Functionary and Eternity // Governmental and Municipal Management under Conditions of Formation of Society of Citizens and Market Economy: Experience, Problems, Prospects. – Chelyabinsk, 2007. – P. 378–381.

БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА В СИМВОЛЕ КРЕСТА И КРУГА

А.С. Чупров

HUMAN EXISTENCE AND NONEXISTENCE IN THE SYMBOLS OF CROSS AND CIRCLE

A.S. Chuprov

В статье представлен анализ таких символов бытия и небытия человека как крест и круг. Указывается, что два основных типа отношений: дух – природа (вертикаль) и субъект – объект (горизонталь), которые «пронизывают» и организуют бытие человека, воплощаются в символе креста. Будучи же очерченным кругом, он образует своеобразную «четверицу», где каждый из четырех сегментов символизирует относительно самостоятельную сферу бытия человека – одну из четырех форм бытия человека. Сущность человека определяется так: человек вообще есть движение от небытия к небытию через бытие.

The article offers an analysis of such symbols of human existence and nonexistence as cross and circle. The two basic types of relationships, spirit – nature (vertical) and subject-object (horizontal), which «penetrate» and organize human existence, are embodied in the symbol of cross. Being outlined by a circle, it makes a certain «quaternity», where each quarter segment symbolizes a relatively independent sphere of human existence, one of the four forms of human existence. Human nature is defined as follows: the human is a movement from nonexistence to nonexistence through existence.

Ключевые слова: символ, бытие и небытие, круг и крест, космоцентризм, антропоцентризм, теоцентризм, сущность человека, «круг бытия».

Key words: symbol, existence and nonexistence, circle and cross, cosmo-centrism, antropo-centrism, theo-centricism, human nature, «circle of existence».

Круг есть **символ универсума** вообще. Это идеальная графическая модель единства, целостности и гармонии сущего, тождества конечного и бесконечного, вечного и временного, материального и идеального, субъективного и объективного. С осознания этого тождества начинаются все древнейшие философские системы. Вспомним: «Дао» в древнекитайской философии, «Рита» – в древнеиндийской, позже «Единое» у Плотина не имеют характеристики даже бытия и небытия (сущего и несущего), не говоря уже о том, что тут нет различения материального и идеального, субъективного и объективного, рационального и иррационального. В признании такого универсального тождества только и можно «схватить» подлинное **единство** мира, тогда как в философском «монизме» (по Г. Плеханову) всегда была и есть неустранимая ущербность, односторонность, партийность. В этом смысле материализм и идеализм, – при всей их эвристической ценности, – одинаково, говоря словами Ницше, «клеветают на мир». Кант же называл оба эти направления догматизмом на том основании, что оба они «утверждают больше, чем могут знать». Материализм и идеализм суть неизбежные и потому требующие постоянного преодоления, снятия «отвлеченные начала», которые критиковал В. Соловьев, отстаивая истину как сущее всеединство. Круг потому и стал символом универсума, что не допускает дьявольски-искусительной постановки вопроса «Что первично?», «Или – или».

У круга нет основания и нет вершины.

Мир един. Этот принцип положен в основание философии Владимира Сергеевича Соловьева. Но вместе с тем он есть единство противоположностей. Это знали уже древние. В мифах всех народов найдем мы противопоставление земли и неба. Об этом же толкует нам и древневосточная классическая «Книга перемен», определяя бытие как взаимопереход «ян» и «инь» (мужского и женского, светлого и темного). Аналогично – иудейско-христианская традиция покоится на противопоставлении природы и духа. Однако для самого человека первична не эта антиномия духа и природы, а вытекающее из нее отношение «субъект – объект». Наиболее наглядно это выразил И. Кант, заплативший за такую постановку вопроса, как писал В. Ленин, критикой «слева и справа».

Собственно человек начинается с противопоставления своей субъективности объективному вне-и-при-нем-сущему миру. Человек начинается с того, что Г. Плеснер очень метко назвал «позиционностью», присущей всему живому. В признании этого обстоятельства сходятся практически все. В этом пункте – принципиальное совпадение самых разных трактовок «начала» человека: и религиозной концепции «отпадения» его от Бога, и философии самоотчуждения абсолютной идеи, и учения об объективации мировой воли, и естественнонаучной теории выделения человека из царства природы.

Противостояние человеческой субъективности миру объективного означает, что мир, который дан человеку, его не устраивает, а человек в том виде, в каком он есть, для этого мира не годится. Человек и мир оказываются таким образом **долженствующими** по отношению друг к другу. Во всяком случае – «обещающими» друг другу. Ницше не случайно определял человека как существо, которое «обещает».

Однако вертикальный «излом» бытия символизирует не только двойственную природу человека и «лестницу» его ценностей» (должного), но и непреходящий конфликт, по одну сторону которого – человеческая субъективность, ее бытийственная недостаточность, ограниченность во времени и пространстве, смертность и немощь, а по другую – мощь практически вечного и бесконечного для человека объективного мира. Именно у этой черты, у этой вертикали человек лишен собственной воли и силы. Здесь царство голого объективного детерминизма. Человек здесь – щепка в стихии ли природно-материального или в потоке божественной воли. Но именно здесь способен он испытывать высшее блаженство и ощущение свободы в форме религиозного экстаза или посредством природного (животного, в сущности) оргазма. Это хорошо понимали авторы уже самых древних (западных и восточных) учений эвдемонического характера, согласно которым, счастье понимаемое как блаженство и освобождение, достигается ценой отказа от собственной воли и растворения человеческого «Я» либо в Боге, либо в Природе.

Ось субъектно-объектных отношений, в которых человек только и может становиться человеком, в свою очередь, «рассекает» круг его бытия на природное и духовное, сущее и должное, витальное и ценностное, жизнь и смысл. Так вторично, но уже в бытии самого человека, а не в универсуме возникает противоположность идеального и материального. Человек по свойственной ему самонадеянности часто склонен понимать эту противоположность антропоцентрически, то есть как противоположность исключительно ему присущего духа и всей «остальной» природы. Эта самонадеянность роднит, несмотря на всю их несхожесть, материализм и субъективный идеализм. Но она небезосновательна. Именно у этой черты, где как у горизонта, соединяющего небо и землю, сходятся дух и природа, в наибольшей степени обнаруживается присущее человеку деятельное начало, его воля к жизни, его интенциональность, его познавательная и практическая мощь, его стремление к свободе и

своеволие. Именно у этой черты бросает человек свой вызов всему объективному, как материально-природному, так и духовному.

Так два основных типа отношений: дух – природа (вертикаль) и субъект – объект (горизонталь), которые «пронизывают» и организуют бытие человека, воплощаются в символе креста. Будучи же очерченным кругом, он образует своеобразную «четверицу», где каждый из четырех сегментов символизирует относительно самостоятельную сферу бытия человека. Если определять эти сферы в субстанционально-онтологическом плане, то можно говорить о следующих четырех формах бытия человека: 1) объективно-духовном; 2) объективно-материальном; 3) субъективно-материальном; 4) субъективно-духовном.

Но это слишком формальное определение. Оно основывается на допущении, что субстанция есть нечто застывшее. Тогда как бытие человека, как и бытие вообще, – это всегда **пребывание**, то есть нечто процессуальное, динамичное, изменяющееся во времени и пространстве. Поэтому предпочтительнее определять выделенные сферы бытия человека с точки зрения его деятельности (в духе системно-функциональной теории Т.Парсонса). Тогда первый сегмент будет символизировать интеграционную деятельность человека, второй – адаптивную, третий – функцию поддержания и, наконец, четвертый – целеполагание¹.

Важно отметить, что каждая из четырех сфер бытия не является чем-то «изотропным», однородным. Напротив, она охватывает целый **спектр способов бытия человека**. Благодаря такой неоднородности осуществляется плавный переход от одной сферы к другой.

Первый сегмент, отражая объективно-духовное бытие человека, охватывает (если рассматривать его по ходу часовой стрелки) религиозные представления человека, культурно-цивилизационные формы его социального бытия с присущим им национально-этническим самосознанием и чувством родного языка; нравственные ценности и идеалы (истину, добро, красоту);

¹ Анализируя общество как систему, Т. Парсонс выделяет две присущие всякой системе оси координат: внешнее-внутреннее и консуматорное-инструментальное. Из крестообразного наложения двух осей им выводятся четыре функции системы. Во внешней ориентации – функции адаптации и целедостижения, а во внутренней – интеграции и поддержания (См.: Современная западная социология. Словарь. – М., 1990. С. 382). Таким образом, тут отличная от нашей система задающих координат и, соответственно, иное содержание и последовательность выделенных функций.

политико-правовые нормы, социальное ориентирование и легитимизацию человеком своего общественного статуса. Короче – все то, что обеспечивает интегративную функцию социума и, следовательно, «включенность» индивида в него.

Второй сегмент символизирует объективно-материальное бытие человека, которое включает в себя (если опять-таки рассматривать по ходу часовой стрелки): во-первых, системность общества как таковую, то, что в марксизме традиционно обозначается понятием «общественное бытие», то есть совокупность общественных отношений (в первую очередь отношений собственности); во-вторых, чисто функциональные характеристики человека (разделение труда, социальные роли, или выражаясь языком Б.Скиннера, «репертуар поведения»); в-третьих, те формы деятельности, в которых осуществляется информационный, энергетический и вещественно-природный обмен, благодаря чему обеспечивается «встроенность» человека в систему природного мира. Иначе говоря, второй сегмент соответствует всему многообразию адаптивной деятельности человека как существа природного, как «вещи среди вещей».

Третий сегмент – субъективно-материальная сфера бытия человека. Она начинается с чувственной, природно-телесной организации индивида с присущими ему автономией и инстинктом самосохранения, а завершается тем, что Ф. Брентано, а вслед за ним и Э. Гуссерль обозначили как интенциональность человеческого сознания, его направленности на предмет. Между этими границами данной сферы индивидуального бытия человека находятся два определяющих поведения человека влечения – эрос и танатос (в понимании З. Фрейда) и вся гамма обусловленных ими эмоций и «архетипов», и «жизненный порыв», и воля к могуществу, понимаемые в духе «философии жизни» и, наконец, воля в трактовке П. Рикера как опосредующее звено между природным и духовным началом в человеке. В целом эта сфера бытия охватывает все то, что обеспечивает социуму функцию поддержания, а для индивида оказывается течением его жизни.

Четвертый сегмент – субъективно-духовное бытие человека, обеспечивающее социуму функцию целедостижения. Для человека же она выступает как смыслообразующая деятельность, которая разворачивается и в кантовских априорных формах «чистого разума», и в формах феноменологической интенциональности и интерсубъективности, и в формах все той же религиозности, которая вырастает из присущего чело-

веку вертикального трансцендирования (М. Хайдеггер, К. Войтыла и др.). Очевидно, сердцевинной духовно-субъективного бытия человека в этой схеме будет так называемый «жизненный мир» (М. Мерло-Понти), или мир повседневности (А. Щюц, Т. Лукман), в котором, с одной стороны, человек являет нам неустранимую антропоцентричность своего сознания и вместе с тем чувство собственного достоинства, нередко провоцирующее гордыню, с другой стороны, то, что в философии существования принято обозначать как настроения заботы, одиночества, ожидания, тоски, страха, вины и трепета. Ближе к вертикальной оси координат лежат те векторы субъективно-духовного бытия человека, которые рассматриваются как основополагающие в различного рода этических концепциях сущности человека: стремление преодолеть свой субъективизм и эгоизм, кантовский нравственный категорический императив, совесть как интеграл стыда, жалости и благоговения (по В.С.Соловьеву), наконец, чувство солидарности, благодаря которому человечество осознается индивидом как единое целое, вплоть до мистических устремлений человека (в духе позднего К. Юнга и Тейяра де Шардена) к духовному и даже (как у Н. Федорова) физическому воскрешению и единению всех когда-либо живших на земле людей.

Таково самое первое, – метафизическое по содержанию и спекулятивное по форме, – толкование этого древнего символа бытия человека. Но не только бытия. Символ этот показывает нам и то, что сущность человека не сводима только к бытию: ни к материальному, ни к духовному, ни к его субъективности, ни к объективным условиям его существования, ни к различным комбинациям этих начал. Точка в центре круга, где пересекаются вертикальная и горизонтальная оси координат, указывает на укорененность человека в **ничто**: ведь точка суть мнимая величина, которая одновременно наличествует и отсутствует, принадлежит как бы к двум мирам: бытию и небытию.

Изначально бытие противостоит не мышлению, как полагали элеаты, а спустя столетия повторил Ф. Энгельс, выводя из этого противопоставления основной вопрос философии. Подобно тому, как круг противостоит своему центру, бытие противостоит небытию (ничто). Поэтому решать вопрос о сущности человека невозможно, игнорируя ничто, ибо человек вообще есть движение от небытия к небытию через бытие. Через **определение бытия**.

Г. Плеснер прав, усматривая специфику человека не только в центричности его бытия, но и в эксцентричности, которая означает, что человек в своем бытии устремлен за пределы этого бытия. Он как бы «заходит» за самого себя, устремляясь в небытие, в ничто. «Бытие – к – смерти», о котором говорят философы-экзистенциалисты, есть лишь частное и при том негативное проявление укорененности человека в ничто. Позитивным же выражением этой сущности будет, как настаивал Н. Бердяев, свобода. Неслучайно «Библия» трактует мир в целом и человека в особенности как то, что является из небытия и в небытие же уходит. Гегель совершенно справедливо рассматривал древнеиндийское учение о нирване как первоначальное и потому еще только отрицательное определение сущности человека (не – что). На этом принципе строил свою концепцию человека А. Шопенгауэр, усматривая человеческую «самость» в полном освобождении от бытия, в первую очередь, от бытия духовного, от воли, желаний, сознания. Не берусь судить, насколько оправданы практические методы такого освобождения, которые предлагает нам древнеиндийская традиция, но важность самой установки постичь сущность человека через небытие – очевидна.

Европейская философская традиция подходила к осознанию этой сущности долго и мучительно, перебирая все мыслимые формы бытия: от природно-космического до абсолютно-идеального, от социально-исторического до экзистенциально-феноменологического. Представления о сущности человека становились все более изощренными, но решение проблемы всякий раз как бы отодвигалось куда-то вглубь, дразня пытливые умы легкостью своего скорого решения. И только в XX столетии постепенно стала утверждаться мысль о том, что решение этой проблемы носит асимптотически-бесконечный характер и что процесс ее разрешения оказывается важнее окончательного ответа (вспомним «Миф о Сизифе» А. Камю).

Но вернемся к нашему символу. У него есть один существенный недостаток, который, впрочем, является продолжением его главного достоинства. Он метафизичен, как и всякий символ. Символизируя инвариантное, вечное в человеке, его константу, которая лишь омывается волнами времени, неспособными изменить его структуру, он не отражает **историчности** бытия человека, временной характер его существования. Символ обозначает лишь непреременные условия и границы развертывания человеческой сущности. Эта

сущность развертывается в акте свободного творчества, в результате которого ничто становится **определенным** бытием. Все более определенным. В этот состоит основное содержание, хотя и не смысл человеческой истории, которая представляет собой историю духовного и практического **освоения** человеком мира. Однако это освоение оказывается лишь оборотной стороной **отчуждения** человеком своей сущности. В этом состоит главная коллизия человеческого существования. В разрешении этой коллизии и происходит становление человеческого в человеке, становление его бытия, которое, в свою очередь, становится бытием все более определенным, качественно дифференцированным².

Процесс самоопределения человека находит свое выражение в многообразии подходов к проблеме человека в философии. Самый первый (исторически и логически) из них – **космоцентрический** подход, представленный в мифологии. Он лишь очерчивает круг бытия человека и указывает на единство противоположностей: земли и неба, природы и духа. Однако миф еще не знает противопоставления субъекта и объекта, как не знает он потустороннего мира (даже древнегреческий Аид – всего лишь подземное царство). Миф не знает небытия, ничто. Но уже самые ранние философские системы (так называемая предфилософия), вырастающие из мифа, принципиально отличаются от своего «родителя» тем, что указывают на сущность человека, которая обнаруживается в центре бытия, в небытии, в ничто. Так зарождается **антропоцентрический** подход к проблеме человека. Зрелая же философия (в европейском, сциентистском, в сущности, понимании этого слова), в которой уже определяются два основных направления – материализм и идеализм, обнаруживает ось субъектно-объектных отношений. В процессе дальнейшего определения этих отношений зарождается научный подход к миру и человеку как части его. Зарождается наука в собственном значении этого слова, которая впоследствии выделяется из философии в самостоятельную область духовной деятельности человека. Появление философии, а в ее недрах и науки нарушило целостность того мирозерцания, которое давал че-

² Схема развития здесь та же, что у гегелевской абсолютной идеи. Простое бытие оказывается тождественным ничто. Так возникает противоречие, разрешение которого есть процесс становления, в результате чего бытие становится определенным бытием, т.е. обладающим качеством и, соответственно, количественной характеристикой, и так далее «по Гегелю».

ловеку миф. Из потребности восстановить былое единство вырос монотеизм и обусловленный им **теоцентрический** подход к пониманию сущности человека. В рамках этого подхода человек был понят как личность, а его жизнь как судьба в ее соотнесенности с Богом. Несмотря на свое доминирование на протяжении нескольких веков, теоцентризм, в отличие от мифологии, уже не мог быть «монополистом» в философской антропологии. Прежние подходы, хотя и были потеснены, но однажды возникнув, уже не могли исчезнуть бесследно, хотя с течением времени претерпевали трансформацию или дифференцировались. Так в полемике и синтезе разных позиций выкристаллизовывались все новые и новые направления в понимании человека, его бытия и сущности.

Каждый из подходов, несмотря на свою неустранимую односторонность, претендовал на монопольное объяснение природы человека. Претендовал на истину. И это вполне оправдано. Без этой установки ни одно направление не смогло бы оформиться, не сумело бы со всей определенностью, доведенной до очевидности, обозначить тот или иной способ (вектор) бытия человека. Как утверждал Л. Толстой, все великое односторонне. Конечно, такое «размножение» философских воззрений на природу человека не определялось исключительно внутренними потребностями развития самой философии. Оно соответствовало поступательному развитию мира, общества и самого человека, будучи лишь одной из форм становления человеческого в человеке, способом его самопознания и рефлексии. Способом его самоопределения.

На сегодняшний день обилие философских воззрений на природу человека таково, что требуется их квалификация. Она может быть какой угодно. Все зависит от того, какая задача при этом решается и какое основание кладется в основу. Цель нашей классификации – дать как бы единовременный срез всего многообразия подходов к человеку, который позволил бы увидеть каждое из направлений философской антропологии в его соотнесенности со всеми другими направлениями. В основу такой классификации мы кладем все тот же символ: круг на оси координат. Главный принцип тут – принцип **симметрии**. Принцип, разумеется, формальный, метафизический, противоположный диалектике, которая вообще основывается на допущении асимметрии бытия. Но ведь любая классификация метафизична, что отнюдь не умаляет ее систематизирующей и эвристической ценности.

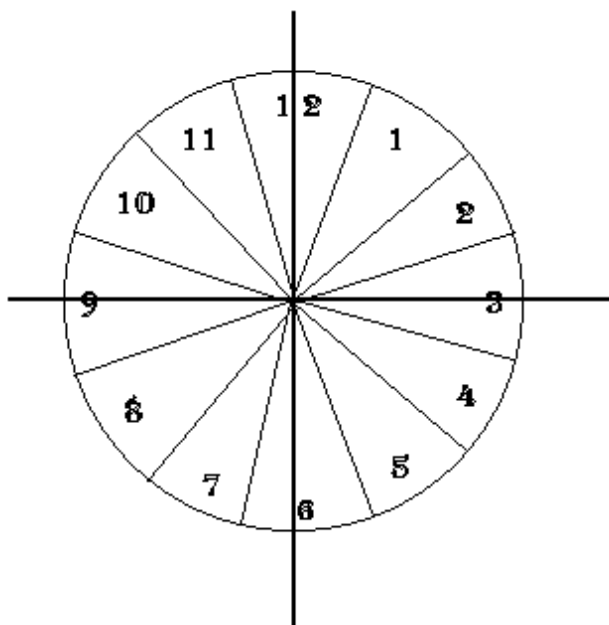
Всякое направление философской антропологии, постигая сущность человека, как бы «привязывает» ее к какому-то одному определенному способу (форме) бытия. Так К. Маркс определяет сущность человека как совокупность общественных отношений, в первую очередь, социально-экономических отношений. А З. Фрейд сводит сущность человека к его страждущей плоти, движимой бессознательными инстинктами – эросом и танатосом. «Феноменологи» (А. Шюц, Т. Лукман) выводят человека из так называемого «жизненного мира», или мира повседневности.

Разумеется, «привязывая» сущность человека к одной определенной форме бытия, тот или иной философ в рамках своей направленности не обязательно исследует только данный способ бытия. Он может осмысливать все, что угодно: экономику и религию, мораль и политику, искусство и технику. Но рассматривает все многообразие человеческой жизни как бы сквозь призму своей «идефикс», видит человека в одном ракурсе. При этом все другие бесконечно многообразные формы бытия человека теряют статус самостоятельности. Они оказываются не координированными, а субординированными. В результате исследуется не человек в его целостности, а лишь одна из сторон его бытия. Другие же стороны остаются почти неосвоенными. Но бессмысленно требовать от той или иной теории того, чего она в принципе дать не может. Как остроумно заметил Ж.-П. Сартр, Маркс может объяснить, почему Флобер буржуа, но он не в состоянии сказать, почему этот буржуа – Флобер, т.е. человек. Осознание человеком своего бытия и сущности в принципе невозможно в рамках какой-либо одной, даже самой развернутой концепции. Во-первых, потому что это всего лишь «концепция», а не сама жизнь человека и человечества. Во-вторых, все без исключения концепции односторонни. Однако каждое учение тем и ценно, что оно глубже и полнее других показывает какую-либо одну относительно самостоятельную форму или способ бытия человека.

Какие же подходы в современной философской антропологии следует обозначить как «магистральные»? В первую очередь, конечно, те, о которых шла речь в историческом плане: космо- и антропоцентрический, материалистический и идеалистический, теоцентрический и сциентистский. Но это была бы слишком общая классификация, не позволяющая увидеть и оценить богатство и многообразие современных концепций человека. Требуется более дифференцированный взгляд. Однако возникает вопрос: до какой сте-

пени? Ведь даже чисто психологически возможности различения у человека довольно ограничены. Психологи говорят как об оптимальной и самой распространенной градации чего-либо такой, что насчитывает 5 – 7 ступеней (семь цветов радуги, семь нот и т.д.). Крайний же предел выражает цифра 12.

Отталкиваясь от этого скорее формального, чем содержательного, принципа, мы можем поделить «круг бытия» человека с пересекающимися в центре перпендикулярными осями, символизирующими отношения материально-духовного и субъектно-объектного, на двенадцать сегментов. Если пронумеровать их, то получим что-то вроде циферблата часов.



Здесь каждый сектор обозначает определенный подход в осмыслении природы человека:

1. Историко-культурологический или цивилизационный.
2. Аксиологический.
3. Социологический (позитивистский).
4. Системно-функциональный.
5. Механистический.
6. Натуралистический, в том числе фрейдистский.
7. «Виталистический».
8. Волюнтаристический.
9. Феноменологический.
10. Персоналистский.
11. Этический.
12. Теологический.

Как и всякая классификация, эта схема, будучи формальной, абсолютизирует относительную самостоятельность направлений, тогда как в действительности границы между ними весьма «прозрачны»: одно направление наслаивается на другое и переходит в третье. Жесткий характер схемы не всегда дает возможность однозначно указать место той или иной концепции, ибо ее автор может придерживаться не одного, а нескольких исходных принципов (например, Э. Фромм), может менять свою позицию в процессе творческой эволюции. Тем не менее эта классификация позволяет достаточно точно определенно сказать, какой способ бытия человека исследуется автором в первую очередь, от какой «точки круга» он отталкивается, какой принцип кладет в основу своего исследования. Данная схема позволяет наглядно увидеть близость и противоположность (диаметральную и, так сказать, «хордовую») отдельных направлений, их взаимовлияние и полемику. В какой-то степени данная схема призвана решать задачу создания целостной концепции природы и сущности человека, поставленную в 1927 г. основоположником западноевропейской антропологии Максом Шелером.

Например, данная схема наглядно демонстрирует противоположность натуралистического и теологического подходов, механистического и этического, «виталистического» и аксиологического, социологического и экзистенциально-феноменологического и т.д. Но главное состоит в том, что данная схема показывает, что ни одна из сторон бытия и небытия человека не может быть игнорирована, что «выпадение» хотя бы одной из них означает разрушение целостности человеческого бытия и «аннигиляцию» бытия человека как такового.



Шулепова Ольга Борисовна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Философия» Амурского государственного университета. Родилась в городе Благовещенске Амурской области. Окончила историко-филологический факультет Благовещенского государственного педагогического института, аспирантуру и докторантуру Новосибирского государственного университета. Тема кандидатской диссертации «Методологическая концепция феномена несогласия в научном исследовании» (1992), докторской диссертации – «Феномен несогласия в научном познании (философско-методологический анализ)» (2002). Область научных интересов – философия познания, философия науки. Автор более пятидесяти научных и научно-методических работ.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Шулепова О.Б. Феномен несогласия в научном познании (философско-методологический анализ). Монография. – Новосибирск: ИДМИ, 1999. – 202 с.

Статьи

Шулепова О.Б. Современные методологические переориентации науки и феномен несогласия. Введение // Феномен несогласия в гуманитарных и естественных науках. Сборник научных статей. – М.: Спутник+, 2006. – С. 3–11.

Шулепова О.Б. Феномен несогласия в историческом учении М. В. Ломоносова // Вопросы гуманитарных наук. – М., 2007. № 1. – С. 39–43.

Адрес: 675027, Амурская обл., г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, Амурский государственный университет, тел: (4162) 39-46-28, факс: (4162) 39-45-25; e-mail: **Shulepova@mail.ru**

Shulepova, Olga Borisovna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Chair «Philosophy» of the Amur State University. She was born in Blagoveshchensk of the Amur Oblast. She graduated from the Faculty of History and Philology of the Blagoveshchensk Pedagogical Institute, and post-graduate course and doctoral candidacy of the Novosibirsk State University. The theme of her Candidate's Dissertation was: «Methodological Concept of Disagreement in a Scientific Research» (1992), the theme of her Doctoral dissertation was «The Phenomenon of Disagreement in Scientific Cognition (philosophic-methodological analysis)» (2002). Academic interests are: philosophy of cognition and philosophy of science. She is the author of more than 50 research and research-methodological works.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Shulepova O.B. The Phenomenon of Disagreement in Scientific Cognition (philosophic-methodological analysis). Monograph. – Novosibirsk: IDMI, 1999. – 202 p.

Articles

Shulepova O.B. Modern Methodological Reorientations of Science and the Phenomenon of Disagreement. Introduction // The Phenomenon of Disagreement in the Humanities and Natural Sciences. Collection of research papers. – Moscow: Sputnik+, 2006. – P. 3–11.

Shulepova O.B. The Phenomenon of Disagreement in the Historical Doctrine by M.V. Lomonosov // Issues of Humanities. – Moscow, 2007. № 1. – P. 39–43.

Address: 21, Ignatiev Highway, Blagoveshchensk, Amur Oblast, 675027, the Amur State University, tel.: (4162) 39-46-28, fax: (4162) 39-45-25; e-mail: **Shulepova@mail.ru**

ФЕНОМЕН НЕСОГЛАСИЯ В КОНТЕКСТЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ*

О.Б. Шуленова

THE PHENOMENON OF DISAGREEMENT WITHIN THE CONTEXT OF DEFINING THE EPISTEMOLOGICAL STATUS OF HUMANITARIAN COGNITION**

O. B. Shulepova

Одним из аспектов решения фундаментальной проблемы определения эпистемологического статуса гуманитарного познания является сопоставительный анализ методологии гуманитарных и естественных наук, особенностей функционирования в них несогласия – одного из рефлексивных проявлений субъективно-личностного начала познания. Выяснение, проявляются ли через феномен несогласия те сущностные механизмы развития науки, которые проявляются через феномен несогласия в естественнонаучном познании, может служить подтверждением научного статуса гуманитарного познания.

Contrastive analysis of the methodologies of Humanities and Natural Sciences is one of the aspects of solution of the fundamental problem of defining the epistemological status of humanitarian cognition. The peculiarities of disagreement, which function within these methodologies, constitute reflexive manifestation of subjective and personal commencements of cognition. The author tries to clarify whether the phenomenon of disagreement reveals the basic mechanisms of development of science as they are revealed in natural scientific cognition, which can serve as a confirmation of the epistemological status of humanitarian cognition.

Ключевые слова: Эпистемология, гуманитарное и естественнонаучное познание, феномен несогласия, исторические исследования, развитие науки.

Key words: epistemology, humanitarian and scientific cognition, phenomenon of disagreement, historical research, development of science.

Одним из аспектов решения фундаментальной проблемы определения эпистемологического статуса гуманитарного познания является сопоставительный анализ методологии гуманитарных и естественных наук, особенностей функционирования в них несогласия – одного из рефлексивных проявлений субъективно-личностного начала познания. Выяснение, проявляются ли через феномен несогласия те сущностные механизмы развития науки, которые проявляются через феномен несогласия в естественнонаучном познании, может служить подтверждением научного статуса гуманитарного познания.

Анализ феномена несогласия в гуманитарном познании осуществлялся нами с опорой на материал преимущественно исторической науки как одной из ведущих наук этой сферы.

В ходе проведенного исследования было выявлено, что феномен несогласия выступает в гуманитарных исследованиях проявлением, во-первых, механизма создания во внутреннем мире личности зоны свободного интеллектуального пространства для вызревания нового экстраординарного мнения, претендующего на роль объективного научного знания. Механизм действует

в условиях наличия господствующей парадигмы или в допарадигмальный, а также экстраординарный периоды развития науки при наличии иных претендентов на роль общепринятого знания. Проявление этого механизма может быть прослежено на примере научного творчества историков С. М. Соловьева, М. В. Ломоносова.

Сергею Михайловичу Соловьеву (1820–1879) разработку его взглядов, в том числе и написание основного исторического сочинения, дела всей его жизни – многотомной "Истории России с древнейших времен", в которой он изложил собственную трактовку российской истории, пришлось вести во многих отношениях в несогласии с коллегами – предшественниками и современниками.

Профессиональное становление Соловьева как историка, формирование у него самостоятельного оригинального понимания исторического развития Отечества происходило в условиях господства трактовки отечественной истории, характеризующейся описательным характером, а также преувеличением значения в истории субъективного фактора, действий исторических лиц, обусловленных их индивидуальными особенностями. Наиболее ярко эта трактовка истории была выражена в трудах Николая Михайловича Карамзина (1766–1826).

Н.М. Карамзин был признанным авторитетом и первым историком страны. А его «История

* Статья написана при финансовой поддержке РФФИ, код проекта 05–06–80303.

** The article was published with the financial support of RFFI, code of project 05–06–80303.

государства Российского» – труд, создающий целостную картину прошлого России от первых ее веков до конца царствования Петра I, ставилась знатоками в один ряд с лучшими историческими трудами западноевропейских авторов. Работа Карамзина приобрела огромную популярность и стала в России канонической.

Представление Карамзина об истории государства Российского было распространено не только среди знатоков, но и в сознании всей образованной части общества. По книге Карамзина знакомились с прошлым их родины не одно поколение учащихся всех учебных заведений России, и по своему влиянию на умы и души читателей она превосходила все известные к тому времени исторические сочинения. Об огромном впечатлении от восприятия «Истории государства Российского» Карамзина и в годы учебы, и позже в зрелые годы вспоминали К.Н. Бестужев-Рюмин, А.И. Герцен, И. А. Гончаров, Н.А. Добролюбов, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, А.П. Семенов-Тяньшанский, Н.Н. Страхов и многие другие. Эта книга оказала влияние на авторов многих произведений художественной литературы, картин и скульптур на исторические сюжеты.

Столь мощное воздействие книги Карамзина на общественное сознание объяснялось, конечно, прежде всего, тем, что он обладал великим даром художественного слова и придавал большое значение литературно-художественному изложению. «История государства Российского» Карамзина – это замечательное и своеобразное научно-художественное произведение. Сам Карамзин однажды назвал свой труд «исторической поэмой».

Кроме этого, Карамзин видел большие возможности воспитательного воздействия истории и ставил перед собой задачу не только описать исторические события, но и извлечь из этого описания нравственные уроки. Сочинение Карамзина содержит множество апофегм – назидательных афористической формы суждений, имевших преимущественно государственно-политический аспект: «Великодушие действует только на великодушных»; «Злодеи не знают благодарности»; «Где нет защиты от правительства, там нет и повиновения»; «Самодержец с высоты престола видит лица и вещи в обманчивом свете отдаления»; «Народ в кипении страстей может быть скорее палачом, нежели судиею»; «Главная цель общежития есть личная безопасность и неотъемлемость собственности» и т. д. и т. п.

Карамзин продумал и структуру своего сочинения так, чтобы книга была удобна для вос-

приятия не только ученым, но и широкому кругу читателей. Книга состоит как бы из двух частей. Основная часть написана по законам художественного жанра, с сюжетной линией, завязкой, кульминацией, выразительными поступками и речами действующих «исторических» лиц. Материал документальный, важный и интересный для ученых, находился не в основном тексте, а в многочисленных примечаниях, помещенных компактно в конце каждого тома, и составлял как бы вторую часть книги. По объему примечания составляли примерно половину всего труда.

Отношение Соловьева к господствующим взглядам в объяснении исторического прошлого России, к историческим взглядам Карамзина прошло определенную эволюцию. В детстве Соловьев сам был «воспитан на Карамзине» (К.Н. Бестужев-Рюмин). Книга Карамзина «История государства Российского» попала к нему в руки еще до его поступления в гимназию. «Я прочел ее не менее двенадцати раз, разумеется, без примечаний, – вспоминал Соловьев, но некоторые тома я любил читать особенно; самые любимые тома были: шестой – княжение Иоанна III и восьмой – первая половина царствования Грозного; здесь действовал во мне отроческий патриотизм: любил я особенно времена счастливые, славные для России. ... Двенадцатый том мне не очень нравился именно потому, что в нем описываются одни бедствия России, и как нарочно автор остановился там, где должен начаться счастливый поворот событий» [9: 231–232]. Будучи студентом Московского университета, он демонстрировал свою начитанность, подсказывая-напоминая Михаилу Николаевичу Погодину во время его лекции положения из работы Карамзина, за что был прозван товарищами суфлером Погодина [9: 269].

Но, как признавался сам Соловьев: «В гимназии и в университете я почти не дотрагивался уже до Карамзина, ибо он не представлял более для меня ничего нового» [9: 268]. Еще молодым человеком, только готовящимся стать профессиональным историком, Соловьев почувствовал неудовлетворенность подходом к истории, принимаемым Карамзиным. Толчком к критическому отношению к книге Карамзина послужило знакомство с книгой тартуского историка Иоганна Филиппа Густава Эверса (1781–1830 гг.) «Древнейшее право руссов».² «Эта книга состав-

² Так перевел название книги Соловьев, который читал, вероятно, немецкое издание. Русский перевод этой книги был сделан в 1835 г. с названием «древнейшее русское право в историческом его раскрытии».

ляет эпоху в моей умственной жизни, – писал позднее Соловьев, – ибо у Карамзина я набирал только факты, Карамзин ударял только на мои чувства, Эверс ударил на мысль, он заставил меня думать над русской историей» [9: С. 269]. Работа Эверса отличалась от «Истории государства Российского» Карамзина не только тем, что его меньше, чем Карамзина, интересовала политическая жизнь. Самое главное, Эверс, будучи вооруженным идеями Гегеля, понимал историю как «естественный ход развития рода человеческого», он пытался определить и понять закономерности исторического процесса. С исторических позиций подходил Эверс к вопросу о возникновении государства. У историков XVIII в. и Карамзина русская история начинается с призвания варягов и образования государства. Эверс развивал идею постепенного становления государственности, исходя из заимствованной им у своего учителя Шлецера схемы: семья – род – племя.

Отношение неудовлетворенности историей Карамзина, возникшее у Соловьева под воздействием работы Эверса, крепло далее по мере его знакомства с достижениями западноевропейской философской и исторической мысли. Стремление познать историю побуждало Соловьева к чтению многих трудов историков и философов. Он писал впоследствии в работе «Мои записки для детей моих, а если можно, и для других»: «В изучении историческом я бросался в разные стороны, читал Гиббона, Вико, Сисмонди» [9: С. 268-269]. По окончании университета Соловьев был основательно знаком с немецкой и французской исторической наукой.

Значительный отпечаток на формирование мышления молодого историка наложили идеи французских историков периода Реставрации Франсуа Гизо (1787–1874 гг.) и Огюстена Тьерри (1795–1856 гг.), с отдельными работами которых Соловьев познакомился уже в университете, а позже во время заграничной поездки во Францию имел возможность слушать их лекции. Особенным признанием Соловьева пользовался Ф. Гизо, сам Соловьев называл себя «поклонником Гизо за его сочинения» [9: 279]. Советский исследователь В.М. Далин, специально изучавший влияние идей Гизо на становление научного мировоззрения Соловьева, отмечал, что влияние Гизо сказалось не в конкретно-исторических вопросах, как бы они ни были важны. «Больше всего С.М. Соловьев ценил в нем общий тип исторического мышления, способность искать и вскры-

вать смысл исторических событий» [2: 377]. «Гизо превосходил большинство современных ему историков способностью к историческим обобщениям. ... он был глубоко убежден в закономерности и глубокой целесообразности всего всемирно-исторического развития» [2: 355]. Другой отечественный исследователь творчества Соловьева А.Н. Шаханов делает вывод: «Именно труды Ф. Гизо, автора первой цельной концепции европейской истории XVIII вв., привели его к мысли о необходимости отказа от «описательности» и изложения российского исторического процесса с «философской» точки зрения» [14].

На переосмысление задач исторического изучения прошлого Соловьевым большое влияние оказали еще в студенческие годы философские идеи Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831 гг.). Соловьев вспоминал: «... время проходило не столько в изучении фактов, сколько в думании над ними, ибо у нас господствовало философское направление; Гегель кружил нам всем голову, хотя очень немногие читали самого Гегеля, а пользовались им из лекций молодых профессоров. И моя голова работала постоянно; охватив несколько фактов, я уже строил из них целое здание. Из гегелевских сочинений я прочел только «Философию истории», она произвела на меня сильное впечатление» [9: 268]. Тому, что Соловьев обратился к изучению трудов Гегеля, способствовали и университетские преподаватели: Д.Л. Крюков, К.Д. Кавелин, Т.Н. Грановский.

Несмотря на сильное впечатление, полученное от знакомства с идеями Гегеля, Соловьев не стал его эпигоном. Восприятие идей Гегеля не свелось у Соловьева к их некритическому заимствованию и использованию в качестве методологического средства, как это было принято считать в отечественной историографии со времен М.Н. Покровского, сделавшего вывод о существовании «гегелевской школы» в русской историографии. Представление о гегельянском характере философско-исторической концепции С.М. Соловьева в последние годы поставлено под сомнение и пересматривается отечественными исследователями его творчества [3; 14].

Соловьев пересмотрел содержание философии истории Гегеля и ввел в философию истории новый элемент – русский народ, подчеркнув роль русского народа во всемирно-историческом процессе. Соловьеву не понравилось пренебрежение русской историей, которое он усмотрел у Гегеля, не включившего русский

народ в число «всемирно-исторических» народов. Соловьев хотел не просто причисления русского народа к «всемирно-историческим» народам, а признания того, что философско-исторический взгляд на историю неполон, незавершен при условии игнорирования русского народа. Рассматривая всемирную историю, Соловьев отказался от гегелевской триады (Восток – Античность – Христианство) и выдвинул собственную четырехэлементную философско-теоретическую конструкцию (Восток – Античность – Западная Европа – Россия).

Соловьев не принял спекулятивно-идеалистическую методологию Гегеля. Но в целом его отношение к Гегелю не было отношением тотального неприятия и несогласия. Методологические установки русского историка претерпели сильное воздействие идей Гегеля. Благодаря Гегелю Соловьев пришел к пониманию взаимосвязи исторических явлений, у Гегеля он воспринял идеи закономерностей исторического процесса и их объективного характера, исторического прогресса, Гегелю он обязан идеей исключительной ценности государства.

Итак, мы видим, что еще на этапе профессионального становления, формирования его как историка Соловьев не был человеком, пассивно воспринимающим и принимающим чужие идеи. Его отношение к читаемому, изучаемому было критическим. Он очень избирательно относился к воспринимаемым им идеям историков и философов: принимал одни и отвергал другие. Так Соловьев не принял у высоко ценимых им историков периода Реставрации идею классовой борьбы – одну из важнейших в их взглядах. Не применил он к истории России и разработанную ими концепцию феодализма. Соловьева совсем не увлекли получившие при его жизни большое распространение идеи позитивистской социологии О. Конта. В общем, ему было чуждо слепое преклонение перед авторитетом, послушное следование традиции. Своим несогласием с чужими и чуждыми ему взглядами Соловьев как бы освобождал в своем сознании пространство для вызревания в нем нового интеллектуального содержания, обусловленного индивидуальным познавательным контекстом, индивидуальным познавательным опытом.

Испытав в юности неудовлетворение от «Истории государства Российского» Карамзина, под впечатлением знакомства с работами других историков и философов С. М. Соловьев через

годы кропотливой работы самоопределился в мировоззренческом и методологическом плане и к началу его работы в качестве преподавателя Московского университета перешел от интуитивного неприятия и несогласия к осознанному несогласию с противопоставлением своему оппоненту определенного нового научного содержания. Если ранее несогласие позволило освободить «пространство» для вызревания нового интеллектуального содержания, то теперь развитие интеллектуального содержания служило опорой для проявления и поддержания несогласия.

Отношение несогласия в научном мышлении дополнилось отношением несогласия в научном общении, когда Соловьев приступил к написанию «Истории России с древнейших времен». Поводом для написания «Истории России» и разработки в ней собственной оригинальной теории исторического процесса в России для Соловьева послужила необходимость разработать курс лекций для студентов. В то время, как уже отмечалось, основным пособием для изучавших русскую историю была «История государства Российского» Н.М. Карамзина. Соловьева не устраивала эта книга в качестве основы для чтения лекций, и он задумал написать новый курс лекций. Приступив к этой работе, Соловьев осознал, что новый курс лекций не может быть без нового освещения и объяснения исторического развития России. О начале работы над «Историей России» Соловьев писал так: «Пособий не было; Карамзин устарел в глазах всех; надобно было, для составления хорошего курса заниматься по источникам: но почему же этот самый курс, обработанный по источникам, не может быть передан публике, жаждущей иметь русскую историю полную и написанную как писались истории государств в Западной Европе? Сначала мне казалось, что история России будет обработанный университетский курс; но когда я приступил к делу, то нашел, что хороший курс может быть только следствие подробной обработки, которой надо посвятить жизнь. Я решился на такой труд и начал с начала, ибо, как уже сказано, предшествовавшие труды не удовлетворяли» [9: 326].

Карамзин в то время все еще оставался на недостижимой высоте. Да и написание русской истории считалось тогда делом государственной важности, это делалось с благословения государственной власти, на эту работу выделялись субсидии государства. Соловьев же, по его сло-

вам, «предпринял свой труд с чисто научной целью выучиться самому, чтоб быть в состоянии читать сколько-нибудь достойный университета курс русской истории и дать средство другим знать основательно свою историю...» [9: 328]. Выступить с инициативой написания новой истории государства в тех обстоятельствах было очень смелым и дерзким предприятием, и Соловьев сознательно и с полной мерой ответственности взялся за эту работу.

О своем отношении к своему предшественнику Карамзину Соловьев подробно написал в работе «Н.М. Карамзин и его литературная деятельность «История государства Российского»» [11]. Соловьев высоко оценивал значение деятельности Карамзина: «Первый писатель эпохи, творец нового литературного языка Карамзин посвятил свою деятельность отечественной истории, и все, что мог сделать сильный талант для внешней живописи событий, все было сделано Карамзиным; мечта Ломоносова сбылась: русская история нашла своего Ливия» [11: 51]. «Историю государства Российского» Соловьев называл «величайшей поэмой», воспевающей славянское государство. Но в целом относился к работе Карамзина как пройденному этапу в развитии русской историографии, заявлял, что «Карамзин и его великая деятельность есть уже явление из мира прошедшего» [11: 51].

Соловьев подробно проанализировал содержание «Истории государства Российского», установившись и на исторических фактах, на которые опирался Карамзин, и на способах их интерпретации.

Несогласие с Карамзиным и критика его работы были вызваны прежде всего выявленными Соловьевым фактическими неточностями, допущенными автором «Истории государства Российского». Неточности эти, как показал Соловьев, были обусловлены неполным использованием источников (Соловьев располагал новыми историческими источниками, которые стали известны после смерти Н. М. Карамзина) и отходом автора от источников в целях большей живописности в изображении событий.

Фактические неточности – не главное, что не устраивало Соловьева в работе Карамзина. Более серьезные претензии предъявлялись Карамзину в связи с выявлением слабостей его методологии и отрицанием ее Соловьевым. Соловьев упрекает Карамзина за то, что тот не дает объяснения исторических событий, не выявляя их объективные ос-

нования, а сводит свою работу историка к поиску психологических мотивов действий отдельных лиц. Объяснение исторических событий подменяется у Карамзина морализированием, которое представляется Соловьеву в данном случае неуместным. Художественное восприятие и изложение событий прошлого, присущие Карамзину, Соловьев считал слабостью его сочинений.

Не поняв объективной закономерности в развитии русской истории, Карамзин, как считал Соловьев, дал чисто субъективистское объяснение причин раздробления Киевского государства, совершенно неправильно, с точки зрения Соловьева, оценил характер и значение удельного периода, не увидел объективной обусловленности собирательной политики московских князей, в том числе Ивана III, в конфликте Ивана Грозного с боярством не заметил борьбы прогрессивного государственного начала с отсталым родовым началом. По мнению Соловьева, Карамзин не прав в отрицательном отношении к реформам Петра I, а также противопоставлении ему Ивана III.

Соловьев не только критиковал Карамзина и других своих предшественников. Он предложил новый подход к истории как науке – научный подход. Свой фундаментальный труд по истории России Соловьев предполагал, в отличие от работ предшественников, написать в строгом соответствии с канонами научного изложения. Поэтическому настроению Карамзина Соловьев предпочел объяснение событий и закономерностей в развитии русской истории. Изложить не просто цепь событий, а представить историю России как единый закономерно развивающийся процесс – такую задачу ставил перед собой Соловьев, приступая к написанию «Истории России». В предисловии к ее I тому он писал: « Не делить, не дробить русскую историю на отдельные части, периоды, но соединять их, следить преимущественно за связью явлений, за непосредственным преемством форм, не разделять начал, но рассматривать их во взаимодействии, стараться объяснить каждое явление из внутренних причин, прежде чем выделить его из общей связи событий и подчинить внешнему влиянию – вот обязанность историка в настоящее время, как понимает ее автор предлагаемого труда» [10: 51].

Историческое развитие, для Соловьева, в отличие от предшественников, определялось уже не субъективными, а объективными факторами. Последние он видел в «природе страны» и «ходе внешних событий».

В противостоянии общепринятым представлениям Соловьев доказывал, что общепринятое деление русской истории на периоды (удельный, татарский и т. д.) не очень удачно, что в первое время уделов не было и не татарское нашествие является причиной их появления, а внутренние обстоятельства, приведшие к изменению в общественном строе Русской земли. Он считал, что более логично деление на этапы родовых и государственных отношений, которыми характеризуется русская история до пресечения рода Рюриковичей. Род разложился под влиянием государственного начала, которое развивалось в борьбе старых и новых городов.

Новым в подходе Соловьева к историческому исследованию было и то, что он предлагал отказаться от спекулятивных вымыслов и морализаторских наставлений и вести реконструкцию прошлого, опираясь на факты. В отличие от Карамзина, источники фундаментального, фактического содержания были у Соловьева органично включены в текст повествования.

Еще одним важным методологическим требованием, которое провозглашал Соловьев, было требование преодоления модернизации истории, отказ от перенесения современных представлений в прошлое, чтобы избежать искажения истории в угоду настоящему.

Таким образом, научное исследование С.М. Соловьева во многом проходило в несогласии с общепринятыми представлениями. Правда, само по себе несогласие не может породить новое знание. Несогласие служит для создания во внутреннем мире ученого свободного интеллектуального пространства, в котором может и рождается новое видение и понимание, которые обусловлены индивидуальным опытом и личностными качествами его создателя. Но без установки на антиконформизм, без проявления несогласия по отношению к традиционным мнениям ученому порой бывает трудно дать проявиться в нем самом тем индивидуальным и уникальным предпосылкам познавательной деятельности, которые могут реализоваться в оригинальный и истинный познавательный результат. И в данном случае на примере несогласия с историческими взглядами Карамзина, их критикой мы убеждаемся в справедливости данного положения. Критика и несогласие с Карамзиным были и до Соловьева (декабристы, М.Т. Каченовский, Н.А. Полевой), но никому из прежних критиков не удалось противопоставить ему новое интеллектуальное содержание.

Проявление рассматриваемого механизма развития науки через феномен несогласия можно проследить и на примере исторического учения М.В. Ломоносова (1711–1765). Историческому прошлому России выдающийся ученый посвятил всего несколько трудов, но они были очень популярны в XVIII веке и оказали существенное влияние на развитие исторической науки, явились началом нового периода в развитии исторической науки. Не случайно, А.С. Пушкин, отмечая заслуги Ломоносова в развитии наук, на первое место поставил его талант историка: «Историк, ритор, механик, химик, минеролог, художник и стихотворец, он все испытал и все проник» [8].

В исторических исследованиях М.В. Ломоносова центральное место занимала проблема происхождения русского народа и образования древнерусского государства. В данной статье мы хотим остановиться не столько на оценке того вклада, который был сделан М. В. Ломоносовым в решение этой проблемы, и в целом в области развития исторической науки, сколько рассмотреть процесс его научного творчества с позиций исследователя науки, в частности, рассмотреть роль и место феномена несогласия в процессе порождения нового исторического знания.

Историческими исследованиями М.В. Ломоносов занимался с 1740-х гг. до конца жизни, то есть почти двадцать лет. К освоению новой для него науки он приступил (после своего возвращения в 1741 году из-за границы) из высоких патриотических чувств. Ломоносов увидел оскорбление русского народа, ущемление русского национального достоинства в содержании норманнской теории, разработанной в годы бироновщины работавшим в Петербургской Академии наук Готлибом Зигфридом Байером (1694–1738) и поддержанной затем Герардом Фридрихом Миллером (1705–1783).

В соответствии с этой теорией, славяне IX–X вв. были настоящими дикарями со звериным образом жизни. У них не было земледелия, ремесел, городов, не сложилось государство. То есть, по этой теории, они не были способны к самостоятельному экономическому, политическому и духовному развитию. И только с появлением варягов, которые принесли славянам свою культуру, распространили ремесло, основали города, создали государство, начинается подлинная история Руси.

О субъективных намерениях создателя данной теории и его последователей в отечественной историографии есть разные мнения. Довольно долгое время, в том числе и во времена Ломоносова, господствовала точка зрения, что Байер и другие сторонники норманнской теории хотели унижить русский народ, сознательно искажали поэтому в своих исследованиях исторический процесс. В последние годы эта точка зрения пересматривается, обосновывается положение о беспристрастности иностранных ученых, их желании служить истине и признается, что создание норманнской теории было обусловлено ограниченным кругом источников, которыми располагали родоначальник норманнской теории и его последователи. Г.З. Байер плохо знал русский язык, что не позволяло ему изучить содержание русских летописей. Его работы основывались на греческих, римских и других иноязычных материалах.

Норманнская теория объективно служила идеологическому обоснованию господства иностранцев в России. Таким образом, вопрос о происхождении русского народа и образования древнерусского государства был вопросом не столько научным, сколько политическим. И он обретал особую остроту во времена первых лет царствования Елизаветы, в условиях национального подъема после десятилетия бироновщины. Для укрепления русского государства, для его авторитета необходимо было опровергнуть ложную теорию и восстановить историю народа, имевшего давнюю и великую культуру.

России в то время приходилось обращаться к услугам ученых иностранцев, и немцы Г.З. Байер и Г.Ф. Миллер были единственными из академиков Петербургской Академии наук, занимавшимися проблемами истории России. Поэтому, как патриот, Ломоносов не мог не выступить с опровержением норманнской теории происхождения Русского государства. Он вообще полагал, что изучение истории имеет большие патриотические задачи: «Велико есть дело, – писал он в «Древней Российской истории от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого, или до 1054 г.», – смертными и преходящими трудами дать бессмертие множеству народа, соблюсти похвальных дел должную славу и, преноса минувшие деяния в потомство и в глубокую вечность, соединить тех, которых натура долгою времени разделила. Мрамор и металл, коими вид и дела

великих людей изображенные всенародно возвышаются, стоят на одном месте неподвижно и ветхостию разрушаются. История, повсюду распростираясь и обращаясь в руках человеческого рода, стихии строгость и грызение древности презирает» [7]. Еще раньше, в 1749 г., в «Посвящении» к первому тому «Истории Российской» В.Н. Татищева Ломоносов отмечал, что в правдивой истории каждый гражданин государства может найти примеры, «которые природную добродетель к достохвальным делам побуждать могут» [7: 16]. Там же Ломоносов писал, что в результате отсутствия «достоверного описания деяний российских» лишь «весьма немногие знание имеют о том, как возрастали пределы государства», росло его могущество и слава и «коль тяжкими затруднениями подвержено было» существование русского народа. Вот и «древнего российского народа славное имя затмевается и добрые примеры мужественных поступков и премудрых поведений остаются в закрытии» [7: 15]. Все это не может не побудить «горячее усердие к отечеству» и зовет «пособить сему недостатку» [7].

Современник М. В. Ломоносова Ф. Эммин отмечал, что, приступая к историческим исследованиям, Ломоносов «долгое время в мыслях своих колебался, следовать ли мысленным своим поползновениям или до будущих и просвещеннейших времен оставить свое предприятие? Желание славы и любление отечества толь были в нем сильны, что отчасти преодолели многие ему мечтающиеся затруднения» [1].

Итак, несогласие Ломоносова с норманнской теорией исходило из патриотических чувств. Внегносеологические факторы побудили его к несогласию с норманнской теорией. Некоторые из отечественных историков даже отказывали его работам в научных достоинствах на том основании, что его работы носили «заказной», «официальный» характер. Так отзывался о работах Ломоносова по русской истории С.М. Соловьев. В.О. Ключевский в «Лекциях по русской историографии» писал: «Ломоносов должен был приняться за изложение русской истории – работу, ему наименее сподручную», «он оказался просто повествовательным риториком», его труд «разве только поддержал до времени Карамзина потребность в художественном изложении русской истории» [5].

Исследование истории русского народа не было навязано Ломоносову, как об этом утвер-

ждалось порой в историографии, ученый самозабвенно отдавался этой работе. В письме от 12 февраля 1754 г. к Леонарду Эйлеру, посвященном учению о цветах, он признавался, что целиком почти ушел в историю, и, готовя свой доклад «Слово о явлениях воздушных, от электрической силы происходящих», «часто за самой работой ловил себя на том, что душой я блуждаю в древностях российских» [6: 503].

Опираясь на внешнеэпистемологические мотивы несогласия, Ломоносов на протяжении многих лет вел борьбу со сторонниками норманнской теории, а особенно с Г.Ф. Миллером. Миллер, продолжая развивать теорию, предложенную Г.Ф. Байером, указывал, что варяги уже за много веков до Рюрика подчинили Россию своей власти и что термин «Русь» скандинавского происхождения, принятый славянами от норманнов. Эти идеи Миллер изложил в тексте диссертации «Происхождение имени и народа российского», предназначенной для прочтения на публичном собрании Академии.

Ломоносов, ознакомившись с диссертацией Миллера, выразил решительный протест против излагаемой в ней трактовки событий древнерусской истории. В этой диссертации, – возмущался Ломоносов в «Замечаниях на диссертацию Г.-Ф. Миллера «Происхождение имени и народа российского»», – «на всякой почти странице русских быют, грабят *благополучно*, скандинавы побеждают, разоряют, огнем и мечом истребляют», [7: 21] русский народ представлен в ней «толь бедным народом, каким еще ни один самый подлый народ ни от какого писателя не представлен» [7].

Подобные мнению Ломоносова суждения высказали и другие ученые: Н.И. Попов, С.П. Крашенинников. Миллер выступил с возражением и развернулась дискуссия, которая продолжалась до марта 1750 г.

Выступив против норманнской теории, Ломоносов выразил несогласие с отображением фактической стороны дела: времени расселения славян в Европе, уровня и несамостоятельности их развития. Он выступил с предложением иного восстановления, описания тех исторических событий, которые происходили в древней Руси.

Ошибочность выводов Миллера проистекала, по мнению М. В. Ломоносова, из-за небрежного отношения автора диссертации к изучению исторических источников. Он мало знаком, по мнению Ломоносова, с русскими летописями,

поскольку Миллер заявляет, что в них нет известных, необходимых для рассмотрения вопроса о происхождении русского народа и древнерусского государства. Опираясь только на зарубежные источники, Миллер избирательно и предвзято, с точки зрения Ломоносова, относится и к ним, принимая за достоверные те из них, которые совпадают с его мнением, и, объявляя недостоверными те, которые расходятся с его представлениями [7: 20]. Миллер использовал в основном данные северных авторов (Саксона Грамматика и др.) и скандинавский фольклор, не учитывая авторитетные свидетельства древних греческих и римских авторов. (Причем, отмечает Ломоносов, перевод Миллера был «исполнен несносными погрешностями», что объяснялось слабым знанием Миллером русского языка). То есть Ломоносов выражает несогласие и с методами работы Миллера. Ломоносов призывал принимать к рассмотрению все исторические источники, независимо от того, соответствуют они интересам исследователя или нет.

Приступив к историческим исследованиям, М.В. Ломоносов на высшем уровне овладел методологией и методикой данной работы. Так что совершенно несправедливы слова А.Л. Шлецера – немецкого ученого, адъюнкта Петербургской Академии наук: «Что может произойти с русскими летописями, если они обрабатываются немытыми руками химиков и переводчиков... Химик не мог написать порядочную русскую историю». На самом деле Ломоносов серьезно и внимательно вел углубленную работу над первоисточниками. Когда в 1748 г. в Петербургской Академии наук было создано историческое собрание, которому поручалась апробация всех трудов по истории и другим гуманитарным наукам, Ломоносов, будучи профессором химии, вошел в его состав наряду с представителями гуманитарных наук как знающий историк. Так официально был признан его авторитет в области исторической науки.

Полемика с Миллером показала хорошее знание Ломоносовым исторических источников. В отличие от Миллера, Ломоносов привлек более широкий круг источников: древнерусских летописных, древнегреческих и древнеримских. Причем, Михаил Васильевич в совершенстве владел несколькими языками и пользовался не переводами, а оригиналами.

Опираясь на обширный круг исторических источников, сопоставляя их данные, Ломоносов в

дискуссии с Миллером доказывал давность появления славян на территории Восточной Европы («российский народ был за многое время до Рурика»), появление имени «россы» до варягов и независимо от них, что слово «Русь» славянского, а не скандинавского происхождения [7: 28]. Выступая против признания особой роли варягов в развитии культуры Руси, Ломоносов приводит следующий аргумент. Как можно объяснить то, что так мало скандинавских слов осталось в русском языке? В русском языке гораздо больше заимствовано слов татарских, хотя татары и не жили в русских городах, а лишь посылали туда баскаков.

Ломоносов отмечал наличие у славян длительного догосударственного периода развития. «Тем самым утверждался примат народного начала над княжеской властью, «самодержавством». Надо было иметь мужество Ломоносова, чтобы выступить с такими мыслями против мнений Миллера в те дни, когда цесаревич Петр Федорович со своей гольштинской компанией еще раз свидетельствовал о том значении, какое «варяги» XVIII в. имели в российском императорском доме» [12].

Ссылаясь на источники, Ломоносов доказывал высокий уровень экономического, культурного развития славян, самостоятельный характер происхождения древнерусского государства. Ломоносов верно разделил начало государства и начало династии. Кем бы ни был по этнической принадлежности Рюрик, образование государства – это не случайное событие в истории народа, вроде призвания варягов, а закономерно обусловленный процесс внутреннего саморазвития народа.

Некоторые аргументы, выдвигаемые Ломоносовым, оказались ошибочными. Он неверно трактовал славянское происхождение варягов и готов. Ненаучным аргументом, хотя и традиционным для времени Ломоносова, является ссылка на священное писание, использование легенды о пребывании на Руси апостола Андрея. Но заслуга Ломоносова состояла в том, что он обратил внимание на раннюю историю славян, во многих важных моментах верно воссоздал ее картину. А в главном заслуга Ломоносова состояла в том, что он определил верный подход к изучению происхождения славян, их истории и образования Древнерусского государства как процесс внутреннего их развития, не обусловленного внешним влиянием.

Разработку своих представлений о происхождении славян, их месте в мировом историче-

ском процессе, об образовании Древнерусского государства Ломоносов продолжил и в первом своем крупном историческом труде «Древняя российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого, или до 1054 года», над которым он работал в середине 50-х годов. В этой работе Ломоносов не упоминает имен Байера и Миллера, но содержание этой работы прямо направлено против их учения. Ломоносов продолжает показывать несостоятельность норманнской теории, аргументировано противопоставляет ей свои представления о древнем периоде истории славян. Примерно половина книги была посвящена изложению истории Руси до призвания варяг. Первая часть книги так и называлась «О России прежде Рурика». Это было новым словом в исторической науке, в которой до работы Ломоносова принято было вести историю Руси от Рюрика.

Ломоносов обосновывает идею автохтонности славян. Сопоставляя данные разных источников, Ломоносов пришел к выводу, что славяне проживали на юго-востоке Европы за тысячелетие до появления там варягов. Он в целом верно определил территорию, занимаемую славянами еще в первые века нашей эры: от бассейна Эльбы до Волги, от Прибалтики до Дона, Дуная и Балкан. Накопленные наукой позже археологические, письменные, лингвистические и иные материалы подтвердили точку зрения Ломоносова о территории расселения славян и лишь уточнили эти представления.

В ответ на заявления сторонников норманнской теории о том, что античные, западноевропейские авторы не упоминают славян в своих работах и это свидетельствует об их отсталости, Ломоносов отмечал: «Имя словенское поздно достигло слуха внешних писателей... однако же сам народ и язык простираются в глубокую древность. Народы от имен не начинаются, но имена народам даются» [7: 178]. Ломоносов высказал верную идею о том, что нет этнически «чистых» народов, их формирование происходит в результате сложного процесса их взаимодействия, «переселений» и «странствий».

Ломоносов доказывал, что в Древней Руси не только «толь великой тьмы невежества не было, какую представляют многие внешние писатели», но было «множество и величество городов», которые «процветали силою и купечеством» [7: 170–175]. Ломоносов отмечал, что славяне сыграли свою роль в падении Римской империи.

Письменный и археологический материал, привлеченный историками позднее, показал правильность положений, впервые выдвинутых Ломоносовым.

Гносеологический анализ разработки Ломоносовым учения о происхождении русского народа и образования древнерусского государства позволяет выявить такие формы проявления несогласия на этапе получения нового научного знания как несогласие с фактами, с методическими приемами их получения, интерпретацией фактов.

Рассмотрение на примере исторического исследования М.В. Ломоносова феномена несогласия позволяет увидеть за ним проявление такого сущностного механизма развития науки как механизм создания во внутреннем мире личности зоны свободного интеллектуального пространства для вызревания нового экстраординарного мнения, претендующего на роль объективного научного знания.

Обращение к истории исторической науки позволяет проследить проявление через феномен несогласия и других механизмов развития науки: механизма обособления в надындивидуальном пространстве особой единицы знаниевого содержания (механизм действует в постоянно идущих процессах ввода в научный обиход продуктов научной деятельности отдельных ученых или их групп), механизма поддержания разнообразия в интеллектуальном надындивидуальном интеллектуальном пространстве, механизма сохранения непризнанного коллегами содержания (механизм действует в условиях негативной оценки коллегами продукта научной деятельности отдельного ученого или их групп).

Проявление этих механизмов можно показать на примере научного общения С.М. Соловьева.

«История России» С.М. Соловьева получила признание историков далеко не сразу. Дело осложнялось и тем, что посвящение и поднесение книги императору было отвергнуто, государство отказалось от его труда. В сообществе историков книга тоже была оценена неоднозначно. Выход ее I тома наряду с положительными вызвал и массу отрицательных отзывов и рецензий. Особенно резкую критику давали и были враждебно настроены сторонники официально-охранительного направления, группировавшиеся вокруг М.П. Погодина. М.П. Погодин в статье «О трудах гг. Беляева, Бычкова, Калачева, Попова, Кавелина и Соловьева по части русской истории»

(хотя в названии работы фамилия Соловьева стоит последней, но статья была направлена, прежде всего, против него) расценивал отмеченные выше мысли Сергея Михайловича как парадоксальные и полагал, что автор сам откажется от них по здравом размышлении [13].

Сам С.М. Соловьев так описывал ситуацию, сложившуюся в это время в исторической науке: «С шипением, с пеною у рта собирается около почтеннейшего Михаила Петровича, ставшего чрезвычайно популярным, дружина, и поход объявлен. «Москвитянин» открыл свои страницы ругательными статьями против меня. ... Успех двух моих диссертаций смутил, покориб; сильно обрадовались, когда Погодин начал полемизировать против них, но все не было дружного ожесточенного нападения; молодой профессор написал две диссертации, пописывает в журналах – этим, пожалуй, все и кончится, и вдруг дерзкий выдает «Историю России» – первый том, значит, будут и другие томы, – дерзкий, которому исполнилось только тридцать лет, в Карамзины лезет, хочет быть господствующим авторитетом! Это нельзя перенести равнодушно. ... Одна надежда, что дерзкое предприятие рухнет, как рухнула «История русского народа» Полевого; но надобно ускорить это падение, ополчиться и разнести по камешкам здание при самом его начале, разнести фундамент» [9: 331].

Сергей Михайлович очень болезненно переносил эти злонамеренные нападки. В начале он пытался давать ответ своим критикам, но вскоре понял бесполезность и бессмысленность этого занятия. В.И. Герье, хорошо знавший Соловьева, отмечал: «С. М. Соловьев вообще не любил борьбы, полемики с ложными тенденциями в науке и общественной жизни. Poleмика нарушала правильное течение его научных занятий, которое сделалось для него нравственной потребностью» [4]. Он не соглашался с критиками, но в полемику с ними не вступал, а невзирая на критику, продолжал разрабатывать свои идеи, продолжал издавать последующие тома «Истории России с древнейших времен». Сергей Михайлович вспоминал об этом так: «Действительно, я пережил тяжелое время зимою 1851–1852 года; я счел нужным отписываться и от Беляева, и от Калачова, – труд страшно неприятный; труд защиты и труд одинокий. Но сила божия в немощи совершается; никогда не приходила мне в голову мысль отказаться от своего труда, и в это печальное для меня время я приготовил и напечатал 2-й том «Ис-

тории России», который вышел весной 1852 года. Как видно, я защищался удачно не полемическими статьями, но именно томами истории, постоянно ежегодно выходившими; 3-й и 4-й томы не опоздали. Книга шла, несмотря на продолжавшуюся руготню в «Москвитянине», – писал историк. – Своею твердостью я выигрывал дело в глазах публики, а Погодин проигрывал – усилением ругательств, так что приятели его сочли нужным внушить ему, чтоб он остановил ругательства, сильно ему вредившие» [9: 331–332].

Своим противостоянием критике и сохранением в качестве самостоятельной мысли определенного научного содержания Соловьеву удалось не только сохранить в совокупном научном знании свой научный результат, но и переломить общественные настроения в свою пользу. Даже приверженцы главного критика С.М. Соловьева М.П. Погодина признали огромную пользу в написании Сергеем Михайловичем такого сквозного курса, когда близкие и отдаленные исторические события связываются в целостную картину, когда курс русской истории имеет единый стержень, единую идею, без которой исторические данные остаются скучным перечнем событий.

Обращение к истории исторической науки позволяет увидеть проявление через феномен несогласия еще одного механизма развития науки – механизма социального контроля за доброкачественностью научного продукта, механизма становления научной истины. Этот механизм действует в специально организованных, а также в непрерывно идущем массовом стихийном процессах оценки продуктов научной деятельности отдельных ученых и их групп, в процессах «переплавки» мнений в удостоверенное научное знание. Действие этого механизма может быть прослежено на примере из творческой жизни известного русского историка Михаила Петровича Погодина (1800–1875).

Исследовательские интересы М.П. Погодина находились в области древней русской истории. В своих трудах он развивал идею своеобразия культурно-исторического пути развития России как особого государственного образования. Большое научное значение имели исследования Погодина по отдельным вопросам русской истории: установление источников Начальной летописи, изучение причин возвышения Москвы, выяснение постепенного характера закрепощения крестьян и т. д.

Кроме того, что М.П. Погодин внес большой вклад в развитие отечественной исторической науки своими исследованиями, он был ученым, активно интересовавшимся результатами работ других историков и непременно высказывавшим свое несогласие с той или иной исторической концепцией, он активно защищал свое мнение, свои представления, интерпретацию тех или иных исторических событий. Он был человеком, открытым для полемики.

Впервые несогласие, имевшее большой общественный резонанс, М.П. Погодин высказал в отношении скептической школы, представители которой полагали, что племя варягов было славянским, что Новгород был основан в XI–XII вв., что название «русь» принадлежит южным славянским племенам и, по свидетельству византийских источников, имеет азиатское происхождение, что договоры Олега, Игоря, Святослава с греками являются поздними подделками, что в XI в. не могло еще быть никакой торговли, что Русская Правда появилась позднее XI в., а летопись Нестора относится к XIII или XIV в. М.П. Погодин дал обстоятельный разбор всех положений скептической школы и обосновал выводы о том, что древняя русская история достоверна, летописям можно верить, время начала русского летописания – XI в., а Нестор – первый летописец.

М.П. Погодин выступил и с критикой сочинений К.Д. Кавелина, выступив против предлагаемого последним смысла работы историка, понимания движущего начала истории. Для Кавелина движущим началом истории являлось стремление человека к «полному» (гармоничному) нравственному и физическому развитию. Он был также приверженцем теории родового быта, по которой патриархальные элементы являются стержнем русской истории, а их объяснение и понимание позволит увидеть связь событий внутри отдельных эпох, а также взаимосвязи различных периодов русской истории. Погодин противопоставил этому представлению о том, что не один какой-то элемент, свойство, пусть очень значительное, объясняет исторический процесс, а сложная совокупность взаимосвязанных исторических явлений. В одной патриархальности искать причину всех явлений нельзя.

Более десяти лет М.П. Погодин вел полемику с Н.И. Костомаровым. Началась она с решения частного вопроса: является ли Борис Годунов основателем крепостного права, но позднее были затронуты и другие вопросы отечественной истории.

М.П. Погодин выступал также против сочинений Н.А. Полевого, М.Т. Каченовского, С.М. Соловьева. Причем, зачастую его несогласие носило резкий, грубый и даже несколько скандальный характер. Но к чести М.П. Погодина надо отметить, что дальнейшее развитие исторической науки подтвердило правоту Погодина почти по всем вопросам, по которым он высказывал несогласие с коллегами. Последующие исследования отечественных историков показали несостоятельность «хазарской», «черноморской» и «скептической» школ, которые подвергались критическому разгрому со стороны М.П. Погодина. Несогласие, проявленное им по отношению к идеям коллег, послужило своеобразным инструментом отделения неверных исследовательских результатов, послужило отделению зерен истины от плевел. Итак, через несогласие историка проявляется действие такого сущностного механизма развития науки как механизма социального контроля за доброкачественностью научного продукта, механизма становления научной истины.

Проявление через феномен несогласия рассмотренных в статье механизмов развития науки в естественнонаучном познании было осуществлено нами ранее [15]. Обнаружение проявления этих механизмов через феномен несогласия в гуманитарном историческом познании свидетельствует в пользу наличия общих черт в методологии гуманитарного и естественнонаучного познания, подтверждает исходную гипотезу нашего исследования и свидетельствует в пользу признания научного характера гуманитарного познания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алпатов, М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII – первая половина XIX в.) / М.А. Алпатов. – М., 1985. – С. 61.
2. Далин, В.М. Ф. Гизо и развитие исторической мысли в России / В.М. Далин // Люди и идеи. – М.: Наука, 1970. – С. 377.
3. Ерыгин, А.Н. Восток. Запад. Россия. (Становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях) / А.Н. Ерыгин. – Ростов н/Д, 1993.
4. Историография России до 1917 года. В 2 т. Т.1. – М.: ВЛАДОС, 2003. – С. 315.
5. Ключевский, В.О. Соч. Т.8 / В.О. Ключевский. – М., 1959. – С. 407, 408, 409.
6. Ломоносов, М.В. Полн. собр. соч. Т. 10 / М.В. Ломоносов. – М.–Л., 1956. – С. 503.
7. Ломоносов, М.В. Полн. собр. соч. Т. 6 / М.В. Ломоносов. – М.–Л., 1952. – С.171.
8. Пушкин, А.С. Полн. собр. соч. Т.5 / А.С. Пушкин. – М., 1950. – С.25.
9. Соловьев, С.М. Избранные труды. Записки / С.М. Соловьев. – М.: Изд-во МГУ, 1883. – С. 231–232.
10. Соловьев, С.М. Сочинения в 18-ти книгах / С.М. Соловьев. – М., 1988. Кн. I. – С. 51.
11. Соловьев, С.М. Сочинения в 18-ти книгах / С.М. Соловьев. – М., 1995. – Кн. XVI.
12. Тихомиров, М. Н. Исторические труды М.В. Ломоносова / М.Н. Тихомиров // Вопросы истории. – 1962. – № 5. – С. 69.
13. Умбрашко, К.Б. Век полемик миновал. Научные споры М.П. Погодина / К.Б. Умбрашко // Клио. – 2001. – № 3. – С. 31.
14. Шаханов, А.Н. Становление ученого / А.Н. Шаханов // Соловьев С. М. Первые научные труды. Письма. – М.: Археографический центр, 1996. – С. 156–157.
15. Шулепова, О. Б. Феномен несогласия в научном познании (философско-методологический анализ): Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / О.Б. Шулепова. – Новосибирск, 2001.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Забияко Андрей Павлович (р. 1.10.1961) – специалист в области философии религии и религиоведения; д. филос. наук, проф. Родился в Благовещенске Амурской области. Окончил Благовещенский государственный педагогический институт по специальности «история» (1983), аспирантуру (1989) и докторантуру (1998) по кафедре философии религии и религиоведения философского ф-та МГУ. С 1990 по 1995 – зав. кафедрой культурологии Благовещ. гос. пед. ин. С 2000 г. – заведующий кафедрой религиоведения Амурского государственного университета. Кандидатская диссертация – «Психология восточных религий (на материалах сравнения религий древней Индии и христианства)» (1990). Докторская диссертация – «Категория святости (философско-религиоведческий анализ» (1998). Им исследуются проблемы философии языка религии, сравнительного религиоведения, а также история и методология религиоведения. Основное внимание уделяется сравнительному изучению категорий религ. сознания, специфике этнорелиг. традиций Запада и Востока. Обоснована семантическая концепция религ. сознания, открывающая новые возможности интерпретации категориального состава религий и понимания сущности религии. С позиций данной концепции утверждается, что религ. сознание отличается от других форм сознания не особым способом отражения (напр., «фантастического», «превратного») и не особым объектом отражения (напр., «область сверхъестественного»), а прежде всего «характером интенциональности» (М. Хайдеггер). Особые способы схватывания признаков в смысловые целостности формируют в сознании религ. категории – семантические целостности, задающие в мысленном содержании сознания наиболее общие и существенные религиозные значения (напр., священное, профанное, мирское). Характер интенциональности и специфические способы схватывания определяются комплексом психологических, гносеологических и социокультурных факторов. Язык, взаимодействуя с сознанием как порождающая система (как *energeia*, в терминах Гумбольдта), выступает еще одним важным фактором формирования смысловой нагрузки религиозных категорий. Сущностное содержание религии определяется системой предельных категорий и базисных интенций человека. З. – гл. редактор (совм. с А.Н. Красниковым) ж. «Религиоведение» (изд. с 2001), редактор (совм. с А.Н. Красниковым, Е.С. Элбакян) энциклоп. словаря «Религиоведение» (2006).



ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

- Забияко А.П.* Ролевая теория религии Я.Сундена // Современные зарубежные исследования в области философской теологии: Реферативный сборник. – М., 1991.
- Забияко А.П.* Сравнительное религиоведение: проблемы и перспективы // В. МГУ. Сер.: Философия. – 1992. – № 2.
- Забияко А.П.* Образ сакрального: Бог Ветхого Завета и Брахман упанишад // Диспут. – 1992. – №2.
- Забияко А.П.* Образ сакрального: Бог Нового Завета и Бог Бхагавадгиты // Диспут. – 1992. – №3.
- Забияко А.П.* Психоанализ сакрального в работах Зигмунда Фрейда // В. МГУ. Сер.: Философия. – 1995. – № 2.
- Забияко А.П.* История древнерусской культуры. – М., 1995.
- Забияко А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. – М., 1998.
- Забияко А.П.* Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. – № 3.

- Забияко А.П.* Начала древнерусской культуры. – М., 2002.
Забияко А.П. Религия славян // История религии. Т. 1. – М., 2004.
Забияко А.П. Религия греков // История религии. Т. 1. – М., 2004.
Забияко А.П. Религия римлян // История религии. Т. 1. – М., 2004.
Забияко А.П. «Маньчжурский клин» история, народы, религии. – Благовещенск, 2005.
Забияко А.П. Архетипические образы // Религиоведение. Энциклоп. словарь. – М., 2006.
Забияко А.П. Конфуцианство // Религиоведение. Энциклоп. словарь. – М., 2006.
Забияко А.П. Святое // Религиоведение. Энциклоп. словарь. – М., 2006.
Забияко А.П. Философия языка религии // Религиоведение. Энциклоп. словарь. – М., 2006.
Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии // Религиоведение. – 2005. № 4.

Адрес: 675028, Амурская область, Благовещенск, ул. Студенческая 20, кв. 29.

Тел. рабочий – (4162) 35-05-53 Тел. дом. – (4162) 35-00-23. e-mail: sciencia@yandex.ru

Zabiyako, Andrey Pavlovich – Doctor of Philosophy, Professor, the Head of the Chair of Religious Studies at the Amur State University. He was born October 1, 1961, in Blagoveshchensk of the Amur Oblast. He graduated from the Blagoveshchensk State Pedagogical Institute, Faculty of History (1983). Then he finished a post-graduate course (1989) and doctoral candidacy (1998) at the Chair of Philosophy of Religion and Religious Studies of the Moscow State University. The theme of his Candidate's dissertation was «The Psychology of Oriental Religions (on the Materials of Comparison of the Religions of Ancient India and Christianity)» (1990). The theme of his Doctoral dissertation was «The Category of Holiness (philosophic and religious studies analysis)» (1998). His academic interests are: philosophy of the language of religion, comparative religious studies, and methodology of religious studies.

SELECTED PUBLISHED WORKS

- Zabiyako A.P.* H. Sundén's Role theory of Religion // Modern Foreign Reseraches in philosophic theology: Abstract collection. – Moscow, 1991.
Zabiyako A.P. Comparative Religious: problems and prospects // Herald of MSU. Ser.: Philosophy. – 1992. – № 2.
Zabiyako A.P. Image of Sacral: the God of the Old Testament and Brahman Upanishad // Dispute. – 1992. – № 2.
Zabiyako A.P. Image of Sacral: the God of the New Testament and the God of the Bhagavad-Gita // Dispute. – 1992. – № 3.
Zabiyako A.P. Psychoanalysis of Sacral in Z. Freud's Works // Herald of MSU. Ser.: Philosophy. – 1995. – № 2.
Zabiyako A.P. History of the Ancient Russian Culture. – Moscow, 1995.
Zabiyako A.P. The Category of Holiness. Comparative Research of Linguistic Religious Traditions. – Moscow, 1998.
Zabiyako A.P. Sacral as a Category of M. Eliade's Phenomenology of Religion // Religious Studies. – 2002. – № 3.
Zabiyako A.P. The Commencements of the Ancient Russian Culture. – М., 2002.
Zabiyako A.P. Religion of the Slavs // History of Religion. Vol. 1. – М., 2004.
Zabiyako A.P. Religion of the Greek // History of Religion. Vol. 1. – М., 2004.
Zabiyako A.P. Religion of the Roman // History of Religion. Vol. 1. – М., 2004.
Zabiyako A.P. «Manchu Wedge» History, Peoples, Religions. – Blagoveshchensk, 2005.
Zabiyako A.P. Archetypical Images // Religious Studies. Encyclopedia. – Moscow, 2006.
Zabiyako A.P. Confucianism // Religious Studies. Encyclopedia. – Moscow, 2006.
Zabiyako A.P. The Holy // Religious Studies. Encyclopedia. – Moscow, 2006.
Zabiyako A.P. Philosophy of the Language of Religion // Religious Studies. Encyclopedia. – Moscow, 2006.
Zabiyako A.P. Heathenism: from Peasant Religion to Cyber-religion // Religious Studies. – 2005. № 4.

Address: 20 Studencheskaya Str., Blagoveshchensk, 675028. Tel.: (4162) 35-05-53; (4162) 35-00-23
e-mail: sciencia@yandex.ru

КВАЗИРЕЛИГИИ: СУЩНОСТЬ И ТИПОЛОГИЯ (СОВРЕМЕННЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ)¹

А.П. Забияко

QUAZI-RELIGIONS: THE ESSENCE AND TYPOLOGY (PRESENT-DAY METHODOLOGICAL APPROACHES)²

A.P. Zabiako

В статье представлен анализ современных методологических подходов к сущности и типологии квазирелигий. Квазирелигии – культурные формации, в которых типические элементы «нормативных», «традиционных» религий хотя и присутствуют, но не определяют основного содержания данной культурной системы. Доминирующее значение в них имеют нерелигиозные элементы – этнические, политические, социальные, экологические, сциентистские, этические, психологические и др. Автор выделяет две группы квазирелигий: квазирелигии, сформировавшиеся в процессе трансформации (деградации) «нормативных» религий, и квазирелигии, возникшие в качестве религиозной новации. Особое внимание в работе автор уделяет конструированию религии посредством ИСС (измененных состояний сознания).

The article is the analysis of the present-day methodological approaches to the essence and typology of quazi-religions. Quazi-religions are the cultural formations in which the typical elements of «normative», «traditional» religions are shown but do not determine the basic content of these cultural systems. Non-religious elements prevailing in them are: ethnic, political, social, ecological, scientific, ethic, psychological, and others. The author distinguishes two groups of quazi-religions: quazi-religions which were formed in the process of transformation (degradation) of «normative» religions, and quazi-religions which emerged as religious innovations. Special attention is paid to the designing of religions through alternations of consciousness.

Ключевые слова: Религии и квазирелигии, измерения религий, конструирование религии, измененные состояния сознания, преобразователи ума, энтеогены.

Key words: religions and quazi-religions, dimensioning of religion, designing religions, alternations of consciousness, transformers of mind, entheogene.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Обычно социологическое, этнографическое или психологическое изучение конкретной религиозной ситуации (напр., в современной России) исходит из некой стандартной схемы, предполагающей, что: 1) индивиды или группы людей делятся на две основные категории – верующих и неверующих (религиозных или нерелигиозных людей, носителей религиозного или секулярного мировоззрения, т.д.); 2) верующие (носители религиозного мировоззрения) в подавляющем большинстве распределяются в своих вероисповедных предпочтениях по основным для конкретной ситуации конфессиям. Некоторые эмпирические исследования допускают, что среди респондентов присутствует группа или индивиды, которые затрудняются определить свое вероисповедание, но эта группа заведомо небольшая. Сообразно такой методологии построены и вопросы к респондентам: «если Вы верующий (верите в Бога), то к какой конфессии (к какому вероисповеданию) себя относите?», «посещаете ли Вы церковь?» и т. п.

Представление о том, что носители религиозности в своем подавляющем большинстве распределяются по конфессиям, конечно, имеет право на существование. Однако это представление должно совмещаться с другими проекциями, углами зрения на религиозную ситуацию.

Даже стандартные социологические анкеты российской религиозной ситуации вскрывают присутствие нестандартных форм религиозности.

Возьмем в качестве примера известный по многим российским социологическим опросам казус – расхождение между численностью тех, кто считает себя верующим (таковых, ок. 45–52 %), и численностью тех, кто заявил о своей приверженности конкретной конфессии (таковых может быть ок. 55–70 %). Объясняется это обычно тем, что респонденты, входящие в специфическую группу (немалую – ок. 18 %) отве-

мировых религий» Новосибирский госуниверситет – Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск, Академгородок, 30 октября 2006 г.

² Plenary report at the Third Inter-regional Theoretical and Practical Conference «Siberia at the Crossroads of the World Religions» Novosibirsk State University– Institute of Archeology and Ethoraphy, Siberian Branch of RAS, Novosibirsk, October 30, 2006.

¹ Пленарный доклад на Третьей межрегиональной научно-практической конференции «Сибирь на перекрестье

тивших отрицательно на вопрос о том, являются ли они верующими, но при этом при ответе на другой вопрос причислившие себя, например, к православию или исламу, смешивают этническую и конфессиональную идентичность. Можно допустить возможность такой интерпретации. Следует при этом иметь в виду, что вытекающая из нее интерпретация не вполне корректна: респонденты из этой группы знают, конечно, что православие или ислам – религии, поэтому они фактически заявляют о своей религиозной идентичности; исследователь же, полагая, что быть религиозным означает быть верующим в Бога, не принимает их религиозную самоаттестацию и списывает расхождения между статусами «религиозный человек» (православный, мусульманин, т. д.) и «верующий» за счет подмены конфессиональности этничностью.

Однако гипотеза смешения этнической и конфессиональной идентичности не является единственно возможной. Вполне вероятно, что некоторые из этих респондентов (может быть, даже большинство) являются носителями особого типа религиозности, в котором вера в Бога элиминирована, а в качестве священной реальности, высшего ценности выступают религиозная этика, или религиозная традиция, или другой религиозный феномен. При этом не обязательно, чтобы религиозная традиция была представлена социальным институтом, например, Церковью. Данные за 2005 г. Аналитического Центра Юрия Левады, сотрудники которого провели опрос 2107 россиян, показывают, что более половины опрошенных россиян заявляют о приверженности православию (59 %), около трети граждан страны (30 %) считают себя атеистами, а 9 % указали на принадлежность к другим религиозным конфессиям. Между тем большинство респондентов (55 %) вообще не посещают богослужения. Сообщили, что делают это еженедельно лишь 3 %, ежемесячно – 4 %, несколько раз в году – 21 %, один раз в год и реже – 16 %. (**Источник:** Мир Религий // События // Вторник, 2 августа 2005 г.). Сходную картину демонстрируют недавние данные нашего социологического опроса населения Амурской области: верующие – 50,3 %, неверующие – 49,7 %; однако посещают церковь 1 раз в месяц 5–7 %, а относят себя к атеистам 5–10 %.

Обычно опросы просто фиксируют наличие группы неверующих, полагая, что раз респонденты ответили отрицательно на вопрос о вере в Бога, то эта группа не является носителем рели-

гиозности. Однако, некоторые, более детальные исследования выявляют другой, не менее характерный казус социологических опросов. Воспользуемся данными одного авторитетного опроса. Они показывают, сколь непоследовательны ответы людей, относящих себя к неверующим (таковых в общем было 37,6 %). Их число значительно превалирует над числом тех, кто не верит ни в какие сверхъестественные силы и явления (таковых всего 10,3 %). Среди «неверующих» оказались и те, кто верит в черта (1,6 %), приметы (14,7 %), в некую сверхъестественную силу (13,2 %), в загробную жизнь (2,8 %), колдовство и магию (3,4 %), в переселение душ (2,4 %) и т. д. Очевиден синкретический характер мировоззренческих взглядов группы так называемых «неверующих»: отрицание веры в Бога сочетается с приверженностью сугубо религиозным представлениям – вплоть до оккультизма. Т.о., фактически мы имеем дело с отсутствием религиозных представлений, а с присутствием особого типа религиозности, не вписывающегося в конфессиональные рамки. Обычно такой тип называют вне- или не-конфессиональная религиозность, однако такое негативное определение довольно бессодержательно: можно, конечно, раскрывая отличительные черты человека, сказать, что человек – не птица, и хотя это будет вполне верно, однако мало прибавит к пониманию собственно человеческих свойств.

В общем спектре религиозной жизни те специфические формы религиозности, о которых идет речь фактически занимают весьма значительное место. Так складывается в настоящее время, так было и в историческом прошлом, нет оснований предполагать, что в будущем ситуация изменится в пользу собственно религиозных начал.

Построение адекватной действительности, конкретной общей картины религиозной ситуации ущербно, если такое построение не учитывает такого рода традиционные или современные специфические типы религиозности. Как их можно содержательно определить?

В религиоведении в последние десятилетия активно дискутируются положительные и отрицательные стороны подхода, который квалифицирует данные формы религиозности как квазирелигию.

**Основные методологические подходы
к пониманию сущности и типологии
квазирелигий**

ВАХ ИОАХИМ (1898–1955) – немецко-американский религиовед, специализировавшийся прежде всего в области социологии религии и сравнительного религиоведения. Такие труды Ваха, как «Социология религии» (1944), «Типы религиозного опыта» (1951), «Сравнительное изучение религий» (1958), стали классикой религиоведения. Первичной данностью религиозной жизни выступает религиозный опыт, в котором выражается, согласно Ваху, событие встречи с Предельной Реальностью (Ultimate Reality) – абсолютным трансцендентным могуществом. Религиозная жизнь во всех своих измерениях и исторических формах есть ответ на опыт встречи с Предельной Реальностью. Под таким углом зрения Вахом была рассмотрена история мировых религий, преимущественно в зрелых формах – буддизма, индуизма, позднеантичных религий, христианства. Вах одним из первых в религиоведении поставил вопрос о возможности появления в истории псевдорелигий. Псевдорелигиями конца 19–20 в. Вах назвал марксизм, биологизм, популизм (расизм) и этатизм. В псевдорелигиях опыт Предельной Реальности подменяется сакрализацией конечных реальностей – экономики, пола, политической системы или этноса, государства.

Смысл концепции Ваха и близких ему исследователей (например, М. Элиаде): сущность истинной религии обусловлена трансцендентным основанием, тогда как сущность квазирелигии определяет некая посюсторонняя реальность, возведенная в ранг высшей ценности или смыслообразующего начала.

НИНИАН СМАРТ (1927–2001), англо-американский религиовед, один из основоположников сравнительного религиоведения, предложил принципиально другой подход, избегающий дихотомии «трансцендентное–посюстороннее». Обратимся к одной из главных работ Смарты – «Религии мира».

Подзаголовок Введения «Значение понимания мировоззрений» не случайно смещает смысл изложения в плоскость мировоззрений. Автор разъясняет, что «предпринимая путешествие в религии мира мы не должны определять религию слишком узко. Для нас важно понять секулярные идеологии как часть истории мировоззрений. Искусственным выглядит слишком резкое отделение их от религий – отчасти потому, что они зачастую функционируют в обществе сходным

образом с функционированием религий, отчасти из-за того, что различие между религиозными и секулярными верованиями и практиками характерно именно для современного Запада, но оно не соответствует тому, как другие культуры категоризируют человеческие ценности. В сущности эта книга есть история идей и практик, которые движут человеческими существами»³.

Формулируя свою позицию таким образом, Н. Сمارт все же может пройти мимо вопроса о том, «имеется ли некая общая для всех религий сущность?»⁴. Ответ автора на этот вопрос вполне четок: «Поиск сущности религии приводит к неопределенности – например, в утверждении, что религия есть некая система культа или иной практики, признающей трансцендентное Существо или цель. Проблемы всякий раз заново выходят на поверхность, как только мы прибегаем к понятию «трансцендентное»⁵.

Развивая свой подход, Смарт формулирует вопрос о том, может ли человек быть религиозным, но при этом не принадлежать к какой-либо конкретной религии? Ответ Смарты обнажает важные стороны его концепции: «Существует множество людей с глубоко спиритуальными (духовными) интересами, которые не связывают себя с каким-либо формальным религиозным движением и которые не соотносят себя так или иначе с трансцендентным. Они могут видеть предельный (ultimate) духовный смысл в единении с природой или в отношениях с другими людьми»⁶. Заметим попутно, что современные экологические движения видят предельный смысл своей деятельности именно в достижении гармонии с природой. Можно ли их на этом основании все без исключения отнести к религиозным движениям или все же следует пользоваться более дифференцированными критериями для разграничения в их многообразии религиозных и нерелигиозных течений?

При этом, по мнению Смарты, существует «некая схема идей» которая способствует пониманию природы религий. Те феномены, которые подпадают под определение религий, имеют семь аспектов или измерений.

Семь измерений религии

1. Практическое или ритуальное измерение (культовые действия, молитвы, проповеди и т.д.).
2. Эмоциональное или опытное измерение.

³ Smart N. World's Religions. Cambridge, 1998. – P. 10.

⁴ Ibid. – P. 11.

⁵ Ibid. – P. 12.

⁶ Ibid. – P. 12.

Речь идет об проявлениях экстремальной витальности, которая в значительной степени определяет развитие религий. «Очевидно, что *эмоции* и *опыты* мужчин и женщин есть та пища, которой питаются другие измерения религии...»⁷.

3. Нарративное или мифическое измерение. «Зачастую опыт направляется и выражается не только посредством ритуала, но также посредством священного нарратива или мифа. ... Это – повествовательная сторона религии»⁸.

4. Доктринальное или философское измерение. «Обоснование (фундирование) нарративного измерения представляет собой доктринальное измерение»⁹.

5. Этическое или правовое измерение.

6. Социальное или институциональное измерение. Все вышеперечисленные измерения могут существовать, не будучи облаченными во внешнюю форму. Однако каждое религиозное движение воплощалось в группе людей, принимало вид некой организации.

7. Материальное измерение. «Социальное или институциональное измерение религии почти неизбежно оплотняется различными путями в материальную форму – здания, искусство и другие творения человеческих рук»¹⁰.

«Таким образом, мы кратко обозначили семь измерений религии, которые помогают охарактеризовать религии так, как они существуют в мире. На этом основании мы можем дать сбалансированное описание тех движений, которые оживляли (animated) человеческий дух и внесли вклад в формирование общества, без пренебрежения по отношению либо к идеям, либо к практикам»¹¹. «Если наш семиаспектный портрет религий адекватен, тогда мы не должны впадать в глубокую обеспокоенность по поводу дополнительного выведения дефиниции религии»¹².

Смарт уверен, что анализ, построенный на семи измерениях, может быть успешно применен и к изучению секулярных идеологий. Будучи примененным к пониманию секулярных идеологий, он показывает, что многие из них обнаруживают характерное сходство с религиями. Наиболее показательны, согласно Смарту, в этом отношении национализм, марксизм и научный гуманизм.

Измерения марксизма

Марксизм, отчетливо сходный с традиционными религиями, обладает всеми семью измере-

ниями. Он имеет последовательную систему *доктрин*; обладает *мифическим* измерением, связанным с анализом исторических событий в соответствии с принципами диалектики (напр., Октябрьская революция вписана в более общую историю спасения человечества). Его *ритуал* совместим с ритуалами национализма (почитание флага, празднование знаменательных дат, т. д.), но имеет свой собственный символизм – напр., красное знамя, Первое мая и т.п. *Эмоциональное* измерение включает в свой состав патриотизм, интернационализм и преданность революции. *Этика* марксизма – солидарность. Марксизм обладает *институциональным* измерением, представленным партией. Искусство марксизма, его материальное измерение, выражено в социалистическом реализме. «К тому же содержание марксизма имеет отчетливую типично религиозную функцию, оно движет человеком посредством теории, символов, ритуалов и партийной энергии. Подобно многим религиям марксизм не может со всей окончательностью доказать свою плодотворность...»¹³. Однако в своей трактовке Смарт не вполне последователен: «Хотя в больших или меньших пределах нашу семиаспектную модель можно применять к секулярным идеологиям, это не обязательно предопределяет применение по отношению к ним названия «религия» или даже квази-религия...»¹⁴.

Маоизм как квазирелигия: «Мысль Мао и мировоззрение Красного Китая»

В середине 60-х годов в Китае формируется, по Смарту, новая религия. «Очевидные религиозные характеристики были свойственны Культурной революции»¹⁵. Характерно, что в ходе «культурной революции» подавлялись конкурирующие мировоззрения, которые традиционно были религиями, – даосизм, конфуцианство и буддизм. В формирующейся новой системе верований и практик Н. Смарт выделяет семь характерных признаков.

1. Великая культурная революция несла в себе *ритуальные* компоненты. В ходе Культурной революции «Маленькие Красные Книжки» (Смарт имеет в виду цитатники Мао) использовались в «*ритуальной* манере» подобно священным писаниям. Эти цитатники носили с собой, ими пользовались на митингах, к ним прибегали для осмысления ситуаций и как руководством к действию. Более того, на митингах были типичны публичные исповеди, в которых люди созна-

⁷ Ibid. – P. 14.

⁸ Ibid. – P. 15.

⁹ Ibid. – P. 17.

¹⁰ Ibid. – P. 21.

¹¹ Ibid. – P. 21.

¹² Ibid. – P. 22.

¹³ Ibid. – P. 25.

¹⁴ Ibid. – P. 26.

¹⁵ Smart N. World's Religions. Cambridge, 1998. – P. 446.

вались в ошибках и выражали благоговение перед Великим кормчим.

2. На *эмоциональное* содержание накладывало отпечаток широко распространенное восприятие фигуры Мао как разновидности фигуры Будды Амитабы; эмоциональное содержание Великой культурной революции было сопряжено с опытами обращения, пережив которые, люди свидетельствовали о своем очищении и обновлении.

3. На *доктринальном* уровне религиозный характер придавали принципы маоизма, в более широком контексте – марксизма, поскольку они не только определяли, что у мира есть некий путь, но также служили руководством к действию (с. 446–447).

4. Сложился мощный *нарратив*, повествующий о том, как Китай страдал от немощи и коррупции пока за дело не взялась коммунистическая партия, рассказывающий о героической борьбе в Цзянси, о еще более героическом Великом походе, войне против Японии, Освобождении и о созидании нового Китая. Эта мифология побуждала к новым свершениям.

5. Возникла суровая, аскетическая *этика*, требовавшая самопожертвования ради созидания нового Китая, близости крестьянам в их тяжелом ручном труде, построенная на этосе равноправия женщин, отрицавшая ценности общественной иерархии и даже сыновнюю почтительность, древнюю конфуцианскую ценность.

6. Появилась новая *социальная* элита – молодежь с цитатниками Мао в руках, несущая особую контркультуру, противостоящую институтам партии и государства, и обладающая новым посясто-ронными монашескими установками.

7. Возникло особое *искусство*: простое, пропагандистское, западное по технике исполнения, но без буржуазности, служащее народу, – Социалистический реализм, продвигающий в массы героизм мифа (с. 447).

«Все это соответствовало разновидности новой религии, – полагает Н. Смарт, – которая была сопряжена в своем составе также с некоторыми эмоциями и идеями даосизма (анархизм Лао-цзы, алхимия) и буддизма (Чистая земля, но только здесь и теперь, Мао как небесный Будда, но только пребывающий здесь, в Пекине). Пройдя через суровое испытание этой религией, Китай стал современным Китаем...»¹⁶.

Т.о., согласно Смарту, квазирелигии представляют собой секулярные идеологии, имеющие сходство с религиями в семи измерениях религи-

озной жизни. У этого подхода есть свои плюсы и минусы. Его достоинство и новизна заключаются в попытке обойтись без постулирования идеи трансцендентной реальности. Нельзя не заметить, однако, что Смарт не предложил четких критериев для разграничения не только религиозных и квазирелигиозных феноменов, но и для разграничения религиозных и светских феноменов. Трактовка сущности и предложенная Смартом типология квазирелигий является дискуссионной.

Опыт понимания и типологии

В методологическом плане мы будем исходить из утверждения, что религии и квазирелигии есть системы, а сущность системы может определяться не только каким-либо одним элементом системы, но также структурой, в частности, иерархией образующих систему элементов.

Квазирелигии представляют собой культурные формации, в которых типические элементы «нормативных», «традиционных» религий хотя и присутствуют, но не определяют основного содержания данной культурной системы. Доминирующее значение в таких формациях имеют нерелигиозные элементы – например, этнические, политические, социальные, экологические, сциентистские, этические, психологические и др.

Сообразно тому, какие элементы занимают в структуре квазирелигиозной системы доминирующее место, формируются различные типы квазирелигиозной формации. Так, в нацизме, который представляет собой один из классических вариантов квазирелигии, доминирующее значение имели политические и этнические системообразующие факторы, а религиозные факторы, например, магизм и мистицизм, занимали второстепенное положение, поэтому нацизм – этнополитический тип квазирелигии. Квази-религия может быть создана на основе психических системообразующих факторов, обуславливающих возникновение психологического типа квазирелигии (см. ниже).

Этнические и политические типы квазирелигий наряду с этическим типом довольно широко представлены в религиозной истории. В современном мире набирают силу экологический, психологический, сциентистский типы квазирелигий. Одним из новейших примеров сциентистского типа является кибер-религия.

Если же рассматривать многообразие квазирелигий с точки зрения их генезиса, то отчетливо выделяются две группы: квазирелигии, сформировавшиеся в процессе трансформации (деграда-

¹⁶ Ibid. – Р. 448.

ции) «нормативных» религий, и квазирелигии, возникшие в качестве религиозной новации. Генезис квазирелигиозных новаций носит как правило характер искусственного процесса конструирования новой религиозной формации. Инициатором конструирования выступают харизматические лидеры, политические элиты, общественные группы или отдельные личности.

В современной России в общих тенденциях развития религиозной жизни значительную роль играет вектор, заданный разными типами квазирелигиозной формации.

Религия и наркотики: см. ЛСД-мессия. Конструирование религии посредством ИСС.

Практика употребления в религиозных целях препаратов, оказывающих дурманиющее воздействие и вызывающих либо нервное возбуждение, эйфорию, либо, напротив, торможение нервной деятельности, оцепенение, широко представлена в истории религии. Применение таких веществ выступает одним из способов достижения *измененных состояний сознания* (ИСС, altered states of consciousness, ASC), которые занимают в религиозной жизни важное место.

Индейцы Мексики и некоторые др. сев.-американские индейские племена применяли в религиозных целях пейот – особый вид кактуса (*Lophophora*), продуцирующий сильный галлюциногенный эффект. В конце 19 – начале 20 вв. в среде северо-американских индейцев возникла *Автохтонная* американская церковь, Native American Church (Религия пейота, пейотизм), в которой христианство совмещалось с культом пейота, а ритуальная практика включала поедание сухих почек кактуса. Численность последователей этой религии достигала 100 тыс. человек из более 50-ти племен; в настоящее время количество приверженцев пейотизма среди индейцев сокращается. Один из входящих в состав пейота алкалоидов стал основой для особого препарата – мескалина (вещества аминовой группы). Широкую известность он приобрел благодаря «Вратам восприятия» (1954) – книге Олдоса Хаксли (1894–1963), знаменитого английского писателя, в которой автор описал свои опыты употребления мескалина и интерпретировал пережитые впечатления в религиозно-философском духе, близком христианскому *мистицизму*, *буддизму*, *индуизму*.

Олдос Хаксли, «Врата восприятия» (1954). «То, что мужчины и женщины могут с помощью физических и химических средств подвергнуть

себя трансценденции подлинно духовным путем, щепетильному идеалисту может показаться достаточно шокирующим. Но, в конце концов, наркотик или физическое упражнение – не причина духовного опыта; это лишь его возможность. ...Сейчас появляются физиологически бесплатные или почти бесплатные стимуляторы мистических свойств, и многие из них вскоре окажутся на рынке. Мы можем быть вполне уверены, что поскольку и когда они станут доступными, ими будут широко пользоваться. Позыв к самотрансценденции настолько силен и всеобщ, что по другому быть не может. В прошлом очень немногие имели спонтанные переживания премистической или полностью мистической природы; еще меньше людей желало подвергать себя психофизиологическим дисциплинам, которые подготавливают изолированную личность к такого рода самотрансценденции. Мощные, на практически ничего не стоящие преобразователи ума в будущем все это полностью изменят. Вместо того, чтобы быть редким, премистической и мистический опыт станет обыденным. То, что когда-то было духовной привилегией немногих, станет доступным многим. Для священнослужителей организованных религий мира это поднимет несколько беспрецедентных проблем. Для большинства людей религия всегда была делом традиционных символов и их собственной эмоциональной, интеллектуальной и этической реакции на те символы. Тем мужчинам и женщинам, у которых уже был непосредственный опыт самотрансценденции в Иной Мир разума, в мир видения и единения с природой вещей, религия просто символов вряд ли принесет много удовольствия. ...

Так или иначе, церковным авторитетам мира придется смириться с новыми преобразователями ума. Они могут смириться с ними негативно, вообще отказавшись иметь с ними что-либо общее. В таком случае психологическое явление величайшей потенциальной духовной ценности проявит себя за чертой организованной религии. С другой стороны, они могут выбрать согласие с преобразователями ума в каком-то позитивном смысле – я не готов строить догадки, каким именно образом. Лично я верю в то, что, хотя сначала эти новые преобразователи ума могут вызвать некоторое смятение, в конечном итоге они углубят духовную жизнь сообществ, в которых будут доступны. Это знаменитое «возрождение религии», о котором столько людей говорят уже так давно, не произойдет в виде результата евангельских массовых сборищ или появ-

ления на телеэкране фотогеничных священнослужителей. Оно произойдет как результат биохимических открытий, которые сделают возможным для большего количества мужчин и женщин достижение радикальной самотрансценденции и более глубокое понимание природы вещей. И это возрождение религии будет в то же время революцией. Из деятельности, в основном имевшей дело с символами, религия трансформируется в деятельность, в основном имеющую дело с опытом и интуицией, – повседневный мистицизм, лежащий в основе и сообщающий значение повседневной рациональности, повседневным делам и обязанностям, повседневным человеческим отношениям».

Развернутую религиозную трактовку ЛСД дал один из идеологов «психоделической революции» 60-х гг. Тимоти Лири (1920–1996). Лири, профессор-психолог Гарвардского университета, начал вместе с Ричардом Альпертом, Фрэнком Бэрроном в 1960 «Гарвардскую программу научных исследований психоделических наркотиков» – широкомасштабные эксперименты с псилоцибином (галлюциногеном, полученном из «священного гриба» теонанакатла, *Psilocybe mexicana*), затем в 1962 исследователи перешли к ЛСД, который в меньших дозах давал более сильный эффект. Психологи констатировали, что после употребления ЛСД испытуемые переживали состояние радости, душевного подъема, чувства единения с окружающим миром, гармонии; их сознание «расширилось» и ему открывались новые области бытия и особые способы восприятия реальности. Однако очень быстро научная программа превратилась в восторженную пропаганду псилоцибина и ЛСД, а ученые вошли в роль пророков нового культа. Лири, выходец из католической семьи, объявил себя «Верховным жрецом» новой религии – культа ЛСД, «новой божественной сущности». Альперт уехал в Индию, принял духовное имя Баба Рам Дасс, а затем возвратился в Америку к качеству нового «гуру». Духовные «открытия», дарованные употреблением ЛСД, приводят, как полагал Лири, к отказу от «иудео-христианской приверженностью одному Богу, одной религии, одной реальности» и «формированию политеистических взглядов на Вселенную». Поэтому ЛСД – «божественная сущность», преображающая мир, «химический мессия», новый Христос. В той или иной мере религиозную программу Лири разделяли многие сторонники психоделического движения 60-х – О. Хаксли, Ален Гинзбург, Уильям Берроуз, Кен Кизи, Джек Керуак в произведени-

ях которого (см., напр., «Бездельники *дхармы*») герои-хиппи, приняв наркотик, рассуждают о своем опыте в понятиях *дзен-буддийского* «просветления» и *нирваны*. Заметную роль в спекуляциях на тему чудесного религиозного эффекта галлюциногенов сыграли сочинения *Карлоса Кастанеды* и книга Алана Уотса «Космология радости» (1970), выразившая, по словам Лири, опыт «мистицизма космической эпохи». Мистификация психоделических препаратов, ЛСД вошла в молодежную контркультуру 60–70 гг., породив широкий спектр религиозных форм, производных от манипуляций с наркотиками и галлюциногенами, – от альтруизма некоторых песен Джона Леннона («The Beatles») вплоть до эсхатологического бреда Чарльза Мэнсона, организатора секты («семьи»), члены которой осуществили ряд страшных убийств в 1969. После кризиса психоделического движения, неудачных попыток интерпретировать опыт ЛСД с позиций *психоанализа* и бихевиоризма, перехода лидеров психоделических экспериментов из области науки в мистицизм и литературное творчество, с 70-х гг. звездой первой величины на поприще психоделических практик стал чешско-американский психолог Станислав Гроф (род. 1.7.1931, Прага), предложивший для трактовки религиозно-мифологического содержания психоделических галлюцинаций трансперсональную концепцию (см. *Психология религии*). Идеи С. Грофа и его предшественников относительно родства опытов ЛСД и мистических переживаний остаются дискуссионными.

В третьем номере за 2006 г. Марк Блэйни, канадский религиовед, опубликовал статью, которая на новом материале и с новыми философскими подходами продолжает дискуссию о наркотиках, галлюциногенах как факторах, продуцирующих интенсивную религиозность особого типа. Статья называется «Опыт Аяхуаски как подлинная форма постсовременного мистицизма» и в ней к качеству галлюциногена фигурирует уже не мескалин или ЛСД, а растительное вещество, которое первоначально в качестве ритуального препарата использовали индейцы Амазонки. Свой подход М. Блэйни развивает на материалах, полученных этнографом Бэнни Шэнноном и опубликованных в его книге «Антиподы разума: карта феноменологии опыта Аяхуаски»¹⁷. Исследование Шэннона, пишет Блэйни,

¹⁷ Shanon, Benny. (2002). The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience. Oxford: Oxford University Press.

«несколько шокирует своими заявлениями о силе одного древнего амазонского чая. Возможно, в самой шокирующей части своей книги автор так толкует свои тесные отношения с напитком Аяхуаска: «Лично я, если бы мне пришлось выбрать какой-либо один эффект Аяхуаски, который оказал наиболее важное влияние на мою жизнь... сказал бы, что до моего столкновения с этим напитком я был атеистом... а когда я вернулся домой после долгого путешествия по Южной Америке, я уже не был тем, кем был прежде. Подобно этому, значительное количество опрошенных мной информантов указали на то, что главный урок, который они получили от Аяхуаски, был религиозным или духовным. «Аяхуаска показала мне, что Бог существует», «Я пришел к пониманию роли священного в жизни человека», «Я столкнулся с Божественным» – такие высказывания я слышал более чем от одного человека. Многие люди вследствие своего опыта с Аяхуаской подверглись радикальному религиозному или духовному преобразованию» [12, с. 260].

Аяхуаска содержит диметилтриптамин (ДМТ), полученный из кустарника *Psychotria viridis* и МАО-ингибиторов гармина, гармалина и тетрагидрогармина, обнаруженных в виноградной лозе *Banisteriopsis caapi*. ДМТ является энтеогеном¹⁸ – этот термин означает «растительное или химическое вещество, которое пробуждает или порождает мистический опыт» [8, 1997:1], в то время как МАО-ингибиторы замедляют разрушительное воздействие ДМТ на организм, а, следовательно, увеличивают продолжительность интоксикации [12, с.15]. Каким же образом этот химический отвар вызывает веру в Бога у тех, кто прежде был неверующим, и, в частности, как объяснить его способность стирать их прежнее современное материалистическое мировоззрение?»

Выводы самого Блэйни: «Цель приведенного исследования состояла в том, чтобы убедить, что переживания, связанные с Аяхуаской, могут быть истолкованы как настоящее мистическое путешествие, доступное каждому, кто осмелится сделать глоток этого напитка. ... Постсовременный мир существует только как критика современного мира и в конечном счете ему на смену придет новая эра религиозного мировоззрения. Духовность выбора в этой новой эре, вне сомнения, будет удовлетворять то беспокойство, которое испытывает сегодня человек, разрываясь

между промахами модернизма и миром будущего, центром которого будет являться трансцендентное. Эта прогрессивная тенденция к ожидаемому парадигматическому сдвигу сложно взаимосвязана с духовным ландшафтом современного западного общества. Благодаря стараниям достойных уважения исследователей знание об измененных состояниях сознания растет, что помогает беспокойному западному обществу проложить новый духовный путь к обретению метафизического смысла его жизни. Феноменологическая карта измененных состояний сознания, подобная той, которую составил Шэннон на материале опыта Аяхуаски, станет императивом, когда мы должны будем оставить позади тормозящее материалистическое мировоззрение. Посредством распространения этих давно забытых истин среди основного населения, постсовременное общество подготовилось к совершению погружения в непосредственное общение с божественным, которое на протяжении сотен лет было недоступно из-за посреднического характера отношений, установленного традиционными религиозными институтами. Сейчас же энтеогены – такие, как Аяхуаска – дают возможность каждому человеку самому стать мистиком, и открытие новой, пост-постмодернистической эры (трансцендентального периода?) теперь зависит от того, примут ли представители постсовременной эры кажущуюся иррациональность этих божественных когнитивных реальностей».

Подготовка доклада поддержана грантом Российского гуманитарного научного фонда, тема «Исследование влияния паранауки и оккультизма на социально-экономическое и культурное развитие Дальнего Востока России (на материалах Амурской области, Камчатской области и Хабаровского края)».

¹⁸ entheogen (англ.) – от греч. *en* – «в», *theos* – «бог», *genos* – «род»; букв.: «порождающий бога внутри» (прим. перев.)



Куляскина Ирина Юрьевна – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры «Философия» Амурского государственного университета. Родилась 10 ноября 1953 года в г. Благовещенске Амурской области. В 1974 году окончила исторический факультет Благовещенского государственного педагогического института. Тема докторской диссертации – «Христианское учение о Царстве Божьем в русском внецерковном философском теизме конца XIX – начала XX вв.».

Область научных интересов – русская религиозная философия, аксиология, социальная этика. Автор более 40 работ.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Куляскина И.Ю. Проблема социализма в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX вв. (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2001. – 191 с.

Куляскина И.Ю. Социализм в России как разновидность утопизма (на материале русской идеалистической философии конца XIX – начала XX вв.). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2004. – 282 с.

Куляскина И.Ю. Философская интерпретация идеи Царства Божия. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2006. – 152 с.

Статьи

Куляскина И.Ю. Аксиология: место в системе знания // Вестник Московского университета. Сер. 7 «Философия». – 2002. – № 3. – С. 90–97.

Куляскина И.Ю. Дискуссии о религиозной природе социализма в русской философской традиции // Религиоведение. – 2003. – № 4. – С. 114–119.

Куляскина И.Ю. Христианская альтернатива «религии социализма» в сочинениях русских религиозных философов // Религиоведение. – 2006. – № 1. – С. 87–94.

Куляскина И.Ю. Христианская догматика как предмет философской рефлексии в русском философском теизме // Религиоведение. – 2006. – № 2. – С. 78–88.

Адрес: 675027, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, кабинет 500; тел. (8-416-2)-394-628 (служебн.), (8-416-2) - 369-249 (дом.); e-mail: leonidp@list.ru.

Kulyaskina, Irina Yuryevna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Chair of Philosophy at the Amur State University. She was born on November 10, 1953, in Blagoveshchensk of the Amur Oblast. In 1974 she graduated from the Faculty of History of the Blagoveshchensk State Pedagogical University. The theme of her Doctoral dissertation was «The Christian Doctrine about the Kingdom of God in Russian Non-Denominational Philosophical Theism of the Late 1800s – Early 1900s». Her academic interests include Russian religious philosophy, axiology, and social ethics. She is the author of more than 40 research works.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Kulyaskina I.Y. The Problem of the Socialism in Russian Religious Philosophy of the Late 1800s – Early 1900s (N.A. Berdyayev, R.N. Bulgakov, R.L. Frank). – Blagoveshchensk: Amur State University, 2001. – 191 p.

Kulyaskina I.Y. Socialism in Russia as a Variety of Utopia (on the materials of Russian idealistic philosophy of the late 1800s – early 1900s). – Blagoveshchensk: Amur State University, 2004. – 282 p.

Kulyaskina I.Y. Philosophical Interpretation of the Idea of the Kingdom of God. – Blagoveshchensk: Amur State University, 2006. – 152 p.

Articles

Kulyaskina I.Y. Axiology: its Place in the System of Cognition // Herald of MSU. Ser. 7 «Philosophy». – 2002. – № 3. – P. 90-97.

Kulyaskina I.Y. Discussion about the Religious Nature of Socialism in Russian Philosophical Tradition // Religious Studies. – 2003. – № 4. – P. 114-119.

Kulyaskina I.Y. Christian Alternative to «the Religion of Socialism» in the Works of Russian Religious Philosophers // Religious Studies. – 2006. – № 1. – P. 87-94.

Kulyaskina I.Y. Christian Dogmatics as a Subject to Philosophic Reflection in Russian Philosophic Theism // Religious Studies. – 2006. – № 2. – P. 78-88.

Address: 21, Office 500, Ingnatyev Highway, Blagoveshchensk, 675027

Tel.: (8-416-2)-394-628, (8-416-2) - 369-249 (дом.)

e-mail: leonidp@list.ru.

**РУССКИЕ ФИЛОСОФЫ-ТЕИСТЫ О ХРИСТИАНСКОМ ПОНИМАНИИ
СМЫСЛА ИСТОРИИ: ТРАКТОВКА ЦАРСТВА БОЖЬЕГО
В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

И.Ю. Куляскина

**RUSSIAN PHILOSOPHERS-THEISTS ON THE CHRISTIAN UNDERSTANDING
THE MEANING OF HISTORY: THE INTERPRETATION
OF THE KINGDOM OF GOD WITHIN THE ESCHATOLOGICAL PERSPECTIVE**

I.Y. Kulyaskina

Рассматривается значение идеи Царства Божьего для христианского понимания смысла истории в трактовке русских религиозных философов конца XIX – начала XX вв.

The author considers the meaning of the Kingdom of God in the Christian understanding of the meaning of history as interpreted by Russian religious philosophers of the late 1800s – early 1900s.

Ключевые слова: Царство Божье, смысл истории, эсхатология.

Key words: the Kingdom of God, meaning of history, eschatology.

Идея Царства Божьего неразрывно связана с эсхатологической идеей, составляющей сердцевину христианского понимания истории. Поэтому не только христианское понимание истории невозможно без упоминания о Царстве Божием, но и наоборот, представление об идее Царства Божьего будет неполным, если рассматривать ее вне христианской учения о «конце света». Соответственно философская интерпретация этой идеи предполагает реконструкцию христианской философии истории. Отсюда значение вопроса о смысле истории, детерминантах и механизмах исторического развития. Применительно к религиозной философии эта проблема может быть сформулирована как выявление соотношения Божьей воли (Божьего Промысла), законов природы и свободы человека как факторов исторического развития.

Вл. Соловьев сосредоточивает свое внимание на проблеме божественного (Бог и София) вмешательства в ход мирового процесса, не касаясь вопроса соотношения природной закономерности и свободной активности человека и человечества как социальных субъектов. Философ наделяет душу мира рядом черт, через которые проявляются ее функции. Прежде всего, она предстает как «субъект тварного бытия». Именно это понятие мировой души, замечает В. Зеньковский, перешло от Соловьева к ряду русских мыслителей (кн. С. и Е. Трубецкие, Флоренский, Булгаков, отчасти Лосский) [9: 483]. В «Чтениях о Богочеловечестве» душа мира объединяет мир и охраняет его в единстве, но при этом противостоит Абсолюту и противопоставляет ему мир. В силу предположенной в ней свободы «мировая душа отделила свой относительный центр бытия

от Абсолюта, утвердила себя вне Бога». Но тем самым она потеряла свободу в отношении творения, т.е. утратила свою власть над ним. Единство мироздания распалось, всемирный организм превратился в механическую совокупность атомов. В работе «Россия и Вселенская церковь» душа мира характеризуется, как «тварь и первая из всех тварей, *materia prima* и истинный *substratum* нашего сотворенного мира», и в качестве «твари» она не имеет вечного существования в самой себе. Но с другой стороны «она может пожелать существования для себя вне Бога» [14: 266–267]. Как бы то ни было, душа мира в учении Соловьева наделена свободой, а значит, ее можно трактовать как субъект. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался на множество враждующих элементов [9: 483].

Одновременно в учении Соловьева мировой процесс, с одной стороны, трактуется как соединение (в ряде ступеней) божественного начала с душой мира (в «Чтениях о богочеловечестве»), а с другой, – как «постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала», а исторический процесс – как Боговоплощение, т.е. «действительное и индивидуальное соединение Божественного Логоса с душой мира» [9: 487, 488]. Если говорить о соотношении космического и исторического процессов в трактовке Соловьева, правомерно утверждать, что последний понимается им как завершающий этап первого. Как пишет Зеньковский, «по общей концепции его, космический процесс переходит в исторический, – история, по существу, имеет в своей основе *то же начало*, что и жизнь космоса, а именно «становление абсолютного» в «другом», в хаосе бытия» [9: 501].

Но, мысля космический и исторический процессы как единосущие (обладающие одной природой), Соловьев неизбежно приходит к детерминизму, отрицающему человеческую свободу. Между тем, согласно его же учению, человек как субъект истории обладает свободой. Таким образом, он сам себе противоречит. Кроме того, хотя «собственно исторический процесс человечества» осуществляется путем «внутреннего усвоения и развития божественного начала» человеком, свобода человека проявляется лишь в выборе зла, тогда как «добро не является прямым предметом произвольного выбора» [9: 499, 500]. Комментируя эту позицию Соловьева, Зеньковский писал: «Получается странное и парадоксальное раздвижение путей истории – по путям добра ее движение детерминировано, по путям же зла, наоборот, свободно» [9: 500].

Таким образом, телеологизм исторического развития в учении Соловьева представлен активностью Бога (опосредованно) и Софии (непосредственно), мировой души и человека, точнее человечества «в его целом, в его единстве (живых и отошедших и имеющих прийти в мир людей)», которые выступают в качестве субъектов мирового процесса. Но поскольку человек свободен только во зле, а мир предопределен к добру в виде «Богочеловечества», тезис Соловьева о человеческой свободе выглядит, по меньшей мере, проблематично. «Софиологический детерминизм» Соловьева, замечает Зеньковский, «своеобразно перекликается с верой в прогресс в эпоху Просвещения, как перекликается он и с другим детерминизмом, формулирование которого кристаллизовалось как раз в эпоху Соловьева – с историческим детерминизмом в марксизме...» [9: 501].

В двухтомном труде Е. Трубецкого «Мирозерцание Вл. Соловьева» содержится критика пантеизма, который, по мнению философа, ограничивает, если не сводит на нет, человеческую свободу и недооценивает мировое зло. Е. Трубецкой исходит из идеи, что для Бога конечная цель всего мирового движения «от века» достигнута, т.к. «в каждом моменте времени, в каждой стадии мирового процесса Он видит конец мировой эволюции». «Бог видит всякое существо и в предвечном Своем замысле, каким оно должно быть, и в каждой стадии его временного существования, и, наконец, – в его *окончательном виде*, в *том его образе, который перейдет в вечность*» [15: 292]. Сформулированная философом проблема заостряется им в вопросе: «Совпадает ли мир как целое, и как каждое отдельное существо в его окончательном состоянии с предвечным Божьим замыслом о нем, или же тварь, *призванная* осуществить в себе этот замысел, может уклониться от его исполнения?» [15: 292]. Если никакие отклонения невозможны, если предвечный замысел будет осуществлен в любом случае, во всей полноте, «хочет этого тварь или не хочет», то этим, по-видимому, исключается возможность ее свободного самоопределения. Наоборот, если «тварь» может отречься от своего призвания, не создается ли этим самым возможность полного крушения вечного замысла Божия?

Отвечая на этот вопрос, Е. Трубецкой указывает на онтологическое различие в бытии Бога и мира. Мир как замысел Бога, «сам в себе мир божественных идей», по мысли философа, завершен и закончен. В нем нет места для какой-либо неполноты или несовершенства, а потому

нет места и для какого-либо «прогресса». Это – вечная божественная действительность, «тот субстанциальный мир вечного покоя, в котором полнота бытия обитает телесно». В *эзотерической сфере* божественного сознания и бытия действительность и замысел совпадают: здесь премудрость осуществлена во всей своей полноте.

Иначе выглядит сфера временного бытия, которая входит в *экзотерическую* область божественного сознания. Здесь божественная идея не есть от начала данное. Мир в его эмпирическом состоянии ее не вмещает; в становящейся, совершенствующейся вселенной явление идеи не может быть адекватным и полным; поскольку идея для этого мира есть *заданное*. Она – *конец*, *цель* его развития, причем достижение цели есть тем самым и конец в ином значении – в смысле превращения самого процесса развития. Поэтому идея не есть действительность мира во времени; но она включает в себе его положительную потенцию и возможность, которая не только может, но и должна в нем раскрываться» [15: 297–298].

Но человеческая свобода в мировоззрении Е. Трубецкого отнюдь не выступает в качестве единственного фактора социально-исторического развития. Признавая влияние Бога на ход мировой эволюции, философ подчеркивает, что он является началом и концом этой мировой эволюции, но не ее субъектом, поскольку Он, безусловно, возвышается над миром. Движущим началом мировой эволюции может быть сила Божия, а не сам Творец. Для обозначения способа воздействия Бога на состояние мира Е. Трубецкой прибегает к понятию Софии как Души мира. Если Бог есть Абсолют, то София – «сущность становящаяся». Он пишет: «София вовсе не посредница между Богом и творением; она – неотделимая от Бога Сила Божия...». «Мир, – поясняет далее философ, – не будучи тождественным с Софией, имеет, однако, в ней свое начало... некоторым образом причастен ее бытию». «Однако, – замечает Левицкий, – Е. Трубецкой не развил свое учение о Софии – как отличное от учений Соловьева и Булгакова – с достаточной ясностью» [10: 226]. Тем не менее, позиция философа относительно проблемы соотношения действия в мире Бога и человеческой свободы выражена достаточно определенно. Эту позицию в сжатой и предельно ясной форме изложил Левицкий в своих «Очерках по истории русской философии». «Суммируя общий смысл своего учения, Е. Трубецкой говорит, что Бог существует независимо от мира и над миром, присутствуя в нем посредством своей объединяющей силы

(Софии). Но и мир существует относительно независимо от Бога – независимо не потому, что он обладает своей собственной сущностью, отличной от Бога, а потому, что Бог, сотворивший мир, захотел, чтобы мир был свободным и воссоединился с Ним только на основе свободы». Такое учение, добавляет он, дает достаточно простора человеческой свободе и объясняет возможность самых крайних отпадений от Бога [10: 226–227]. Тварный мир идет по Божьему пути и приобщается Божеству через посредство силы Божией – Софии.

Взгляды С.Н. Булгакова на механизм и детерминанты социально-исторического развития претерпели радикальные изменения. Как известно, философский путь Булгакова, по его собственному выражению, шел «от марксизма к идеализму». И эволюция взглядов этого русского философа чрезвычайно показательна, поэтому остановимся на ней подробнее. В начале своего пути Булгаков ограничивается критикой представления, согласно которому социальные процессы носят исключительно закономерный характер, а значит, могут быть научно прогнозируемы. Он берет проблему в двух ее аспектах: не только «генетическом» – как возникают те или иные явления социальной жизни, но и в гносеологическом – возможно ли научно прогнозировать будущее человеческого общества. Эти вопросы он затрагивает в целом ряде произведений, в том числе в статьях «Религия человекобожия в русской революции», «О закономерности социальных явлений», «О социальном идеале», книге «Свет Невечерний» и др. работах. Так, в статье «О закономерности социальных явлений» (1896) он задается вопросом «уместна ли в социальной науке одна каузальная точка зрения, и, если нет, какая иная закономерность может быть выставлена рядом с каузальностью?» [4: 24]. «Свои действия, – рассуждает Булгаков, – я могу представить себе двояко: как *каузально обусловленное... событие* внешнего мира, или как *долженствующее быть произведенным мною...* Первое представление подпадает под причинную закономерность внешнего мира; во втором отсутствует уверенность в каузальной необходимости именно этого действия; оно может действительно произойти лишь в том случае, если я *его произведу...*» [4: 25]. В результате философ приходит к выводу, что «рядом с единством причинной связи должно существовать особое единство целей, которые ставит себе человек, стремясь произвести то или иное действие», поэтому «наряду с каузальным пониманием событий яв-

ляется телеологическое их понимание» [4: 25].

«Современное естествознание, – замечает философ, – не выставило ни одного закона, по которому можно было бы познавать будущие человеческие действия, по которому они могли бы быть представлены с каузальной необходимостью, и таким образом исключалась бы возможность их телеологического рассмотрения» [4: 26]. «Некритическое», по определению Булгакова, представление, согласно которому закон причинности имеет безусловное значение, по мнению философа, «совершенно не соответствует истине». «Закон причинности, – поясняет он свое утверждение, – есть условие возможности нашего опыта и только... Закон причины и следствия обозначает лишь формально объединяющий способ координировать разнообразие наличных явлений. Если же отвлечься от этих последних, то понятие причинности теряет всякий смысл. Для того, чтобы закон причинности мог вступить в действие, нужно, чтобы был налицо эмпирический материал, чтобы даны были явления, которые должны быть расположены с целью научного понимания по этому закону необходимого причинения. Отсюда с очевидностью следует, что этот закон не приложим к представлению о будущих только возможных действиях и к мысли о выборе между ними...» [4: 26].

Наиболее радикально критика представления о закономерном характере исторического процесса, позволяющем осуществлять познание общественного бытия средствами исключительно науки, содержится в книге Булгакова «Свет Невечерний», написанной уже с позиций религиозного мировоззрения. «В «законах природы», – пишет он, выступая уже скорее с позиций богословия, нежели религиозной философии, – нет ничего такого, что делало бы их *единственно* возможными, они существуют, потому что существуют, силою факта, доколе не отменены или не изменены Божиим всемогуществом. Единственная абсолютная закономерность мира есть Божия воля, т. е. чудо; мир не закономерен в каком бы то ни было детерминистическом смысле: механическом ли, оккультном или метафизическом, – но чудесен. «Законы природы», идея всеобщей мировой детерминированности... есть необходимое вспомогательное орудие познания, его прагматические костыли». Причем, замечает Булгаков, эти «рабочие гипотезы» имеют силу лишь для мира явлений, для периферии бытия, и «сами имеют основу в более глубоких слоях бытия». Бог, по мысли философа, «в абсолютности и трансцендентности Своей свободен от всякой

природы и от всякой закономерности, от всякой физики и истории», а значит может вмешаться в исторический процесс. Философ признает, что закономерность «существует лишь для твари», но вновь подчеркивает, что «в конце концов» она «только одна – воля Божия» [5: 181–182].

Как известно, духовный перелом в сторону религии произошел в нем в начале XX века. Влияние Вл. Соловьева было в эти годы для Булгакова определяющим. В статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева» (1903) он недвусмысленно говорит о том, чем особенно пленил его Соловьев. Это – синтез науки, философии и богословия [6]. От Соловьева же он взял и свою основную идею «Всеединства». Но при этом Булгаков «усвоил философию Соловьева не ученически, а в высшей степени творчески, и оригинальность его мысли ярко проявилась сразу же в первый период его творчества» [10: 387]. Не менее значимо оказалось и влияние на него П. Флоренского. «Основополагающая для Булгакова книга «Свет Невечерний», – пишет Левицкий, – стоит под знаком Флоренского. Однако и в ней Булгаков истолковывает Флоренского глубоко по-своему» [10: 387]. В названной статье детерминантами исторического развития наряду с законами природы и человеческой активностью выступает уже и божественное вмешательство.

В книге «Два Града» философ делает акцент на человеческой активности как факторе исторического развития. Уже во Введении он указывает: «Хотя в истории действуют разные причины или «факторы» стихийного, безличного свойства, но, в конечном счете, они все-таки служат лишь пассивным материалом, который побеждается, оформляется человеческим духом, активным началом истории. Остается истиной, что человек делает свою историю, хотя и делает ее не из ничего, а из косного и сопротивляющегося материала, и история есть арена деятельности духовных сил... Только по недоразумению или в полном ослеплении можно говорить о стихийном, безличном, а, следовательно, бездушном и вещном (или «естественном») ходе истории» [3: 7]. Это подчеркнутое значение человеческой активности, имеющей в своей основе духовность человека, можно объяснить тем, что в этот период Булгаков ведет борьбу с представлением о закономерном характере исторического развития – краеугольным камнем марксистского учения. Кроме того, упоминание «духовных сил» можно трактовать как отрицание господства каузальности в человеческой деятельности. Для обозначения

ния связи между миром и его Творцом Булгаков вводит понятия «Души мира» и «Софии». Душа мира есть как бы становящаяся София, взятая в своем еще не просветленном, но просветляющемся аспекте. Сама София есть душа мира, осуществившая свое задание, кроме того, это еще и «живая связь между Богом и миром».

Замечательно глубокое и тонкое толкование позиции Булгакова по вопросу об участии Бога в мировом процессе дает Б. Халленслебен. Он замечает, что русский философ «признает Бога субъектом истории, но не в его небесной замкнутости и недоступности, а в его «кенозисе», в его снисхождении к Своему творению в Иисусе Христе и в Святом Духе. Он также признает и человечество в качестве субъекта истории, но не в его земной изоляции, а при содействии благодати. Субъект истории образуется Богом и человеком в их свободном общении. Этот союз – не план Бога, возникший вслед за грехопадением человечества. Он содержится в Боге еще до творения» [18: 130]. Точнее будет сказать, что для Булгакова Творец (Бог-Отец) трансцендентен миру и в отношении его выступает как Вседержитель и Промыслитель, а *субъектом* человеческой истории выступает Бог-Сын и Св. Дух. Такая трактовка исторического процесса демонстрирует смысловую необходимость признания догмата о Св. Троицы в качестве философского постулата.

Уточняя роли Творца и человека в мировом процессе, Булгаков пишет: «Творя мир, Бог тем самым и Себя ввергает в творение, Он сам Себя делает творением... Он дает ему полную свободу актуализации в тварях, сам становясь потенциальным. Не ведая зависти, Он хочет жить в тварях и *становиться* в них. Он чтит природу твари, которая есть ничто, больше собственной мощи, ибо хочет Себя в творении, в нем, – в другом, желая иметь друга, независимого по отношению к Себе... Бог умеет ждать, ибо свершение времен, когда Сын покорит все Отцу и будет Бог «всяческая во всех», отделено от исходного *да будет* долгим историческим процессом, который есть дар Божьего всемогущества тварной свободе. Как первоисточник бытия, Бог всегда в мире, все держит десницею Своей, но мир в то же время пребывает вне Бога, погруженный в тварное самобытие...» [5: 171]. Это высказывание философа не означает, что он не признает объективных закономерностей мироустройства. Скорее оно направлено против имперсонализма в религии, с одной стороны, и волюнтаризма в понимании исторического процесса, – с другой. Стано-

вится ясно, что для такой трактовки влияния Бога в мире необходимо мыслить его как Личность и имперсонализм в виде безличного Абсолютно-го здесь неприемлем.

Итак, субъектами истории, воплощающими в себе телеологическую детерминанту общественного развития, в философии Булгакова выступают две ипостаси Бога (Бог-Сын и Св. Дух) и человечество, представленное как отдельными лицами, так и сообществами.

Итак, субъектами истории, воплощающими в себе телеологическую детерминанту общественного развития, в философии Булгакова выступают две ипостаси Бога (Бог-Сын и Св. Дух) и человечество, представленное как отдельными лицами, так и сообществами.

Наряду с выявлением и описанием телеологических детерминант мирового процесса Булгаков большое внимание уделяет вопросу о месте механической причинности («механической детерминации») в общественном развитии. С одной стороны, он признает, что «к тварному бытию Бог обращается не... сверхмерностью Своею, но всему полагает *меру*, закономерность, облеченную силой принудительности». Бог в учении Булгакова выступает как «Промыслитель о твари», но с другой стороны философ подчеркивает, что это «промыслительство» «не следует понимать в смысле механической преддетерминированности, уничтожающей творчество и свободу и превращающей мир в часовой механизм».

Тем не менее, для человека «законы природы» выступают как объективная реальность, которую он не в силах изменить и которую должен учитывать в своем свободном творчестве. Ни в ходе мирового исторического процесса, ни в судьбах людей не существует предустановленности, поскольку время реально и то, что творится во времени «не может быть предопределено в какой-либо одной точке прошлого» [5: 182].

Таким образом, в историософии Булгакова можно выделить не два, а три фактора исторического развития: Бог-Промыслитель, человек и София, Премудрость Божия. Не вдаваясь в теологические тонкости, отметим только, что София как *замысел* Божий о мире не совпадает с самим Богом, т.е. обладает некоей автономностью, хотя ее содержание задано Богом. Кроме того, Булгаков различает Софию горную как Премудрость Божию и Софию тварную. Представляется правомерным проводить аналогию между тварной Софией и законами космоса: в обоих отсутствует личностное начало, оба универсальны в смысле пространственно-временного действия, объек-

тивны по своему характеру. Хотя Булгаков и называет иногда Софию «четвертой ипостасью», но специально оговаривает, что она отлична от трех ипостасей. Это отличие состоит в том, что она – носитель определенного качества, но не субъект!

Механизм процесса мирового развития Булгаков мыслит как соотношение «исторической онтологии» и «исторической феноменологии». Первую он понимает как «теургию». В ней получают воплощение Божий замысел и энтелехия (София горная). Она существует в вечности, хотя человеческому познанию недоступна. Однако вера в Божий промысел делает «принципиально возможной и даже необходимой» эсхатологию как «событие» исторической феноменологии. Историческое развитие, понимаемое как эмпирическая реальность, рассуждает Булгаков, «как будто не имеет своего естественного конца», поскольку «ни одно из глубочайших стремлений человечества не является удовлетворенным»; но под исторической феноменальностью «лежит глубокая почва исторической онтологии» [5: 350]. Онтология истории проявляется в действии Провидения-Божьего Промысла. Оно «действует с абсолютной находчивостью и изобретательностью, направляя всякую творческую комбинацию твари к благу с наибольшей целесообразностью». Этим Божий промысел отличается от замысла Мирового Духа Гегеля, который пускается на «хитрости», чтобы направить человеческую активность на осуществление собственных целей. Провидение же, по Булгакову, действует во имя блага самого творения. Так в историософию вводится аксиологический аспект, и тем самым ставится проблема *смысла* истории. Но категория смысла предполагает наличие субъекта. И этим субъектом должен быть не Бог и не «естественный» (природный) человек, а человек, «усыновленный» Богу. Видимо в этом значении следует понимать слова Булгакова: «История... есть свободное деяние человеческого духа и борьба между двумя градами – Царством Христа – Царством не от мира сего и царством земным – царством антихриста» [3: VII].

Отличной от позиции большинства религиозных (церковных и внецерковных) философов являются взгляды Н.О. Лосского. Не выделяя область социального в «психоматериальном царстве» в качестве особой сферы бытия, он считал детерминациями «космической эволюции» а) свободу субстанциальных субъектов и б) «отвлеченно-идеальное» бытие, проявления которого философ видит в математических формах, числах, законах, отношениях величин и т.п. «Отвле-

ченно-идеальное» бытие выступает у него в качестве основы стабильности и закономерности законов природы. Обращаясь к вопросу обусловленности социального развития, он, видимо, стремясь не допустить противоречий в своей философской системе, выступает как индетерминист. Однако в публицистических статьях (в частности, о демократии) Лосский фактически признает и причинную и функциональную детерминации социального развития [11].

Проблеме смысла истории особое внимание уделил С.Л. Франк. Подвергая критике «веру в прогресс, в предопределенное непрерывное совершенствование жизни», он ставит вопрос: не следует ли из этого представления, что «мировая история лишена всякого смысла, есть бессмысленное движение или бурное волнение без всякого определенного направления?..» [17: 223]. Но «человеческое сердце» не может смириться с такой отрицательной оценкой истории, т.к. в этом случае лишалась бы смысле и жизнь отдельного человека. Именно потребность знать смысл истории как предпосылка понимания смысла собственной жизни, по мнению философа, позволяет, во-первых, утверждать «действенное соучастие высших божественных сил в ходе человеческой и мировой жизни» и, во-вторых, «веровать в тайный, недоступный нашему разумению смысл жизни, определяемый господством над всем бытием Промысла Божия». «Весь вопрос только в том, – уточняет философ, – в какой мере нам дано понять этот смысл, проникнуть в тайну Божьего промысла» [17: 224].

Франк обращает внимание на то, что в отношении истории мы «всегда находимся в ее середине, и нам не дано видеть ее конца; каждый из нас вынужден уходить из театра до закрытия занавеса; не зная, что будет дальше... мы не в состоянии обозреть мировую драму в целом и потому понять ее смысл». Более того: «мы не присутствуем в театре и с начала драмы, мы входим в него лишь в середине действия и присутствуем лишь при его части, без начала и конца; и хотя мы имеем возможность узнать, – всегда неполно, – что происходило до нашего прихода (в этом и состоит историческое знание), но в центре нашего внимания стоит и полноту впечатления нам дает только отрывок драмы, который мы видим, – т. е. в истории то, что мы называем «нашим временем» [17: 224–225].

С другой стороны, онтологический монизм, опирающийся на понятие абсолютного бытия, естественно ведет к признанию исторического, эмпирически-временного облика общества как

вторичного, подчиненного его сверхисторической и сверхэмпирической сущности. «На основании этого, – замечает Евлампиев, – Франк решительно отвергает, как совершенно ошибочные, все попытки понять сущность общества через конкретные эмпирические механизмы его функционирования и через анализ его исторического развития. Общество нельзя объяснить ни через процесс материального производства и связанные с ним отношения собственности (Маркс), ни через стихийно складывающиеся закономерности психического взаимодействия отдельных индивидов (Зиммель), ни через органическую взаимосвязь и единство индивидов, подобное единству органов в живом организме (Спенсер), – его истинная сущность «возвышается» над всеми этими *частными проявлениями* и обуславливает их, подобно тому, как все конечное эмпирическое бытие нашего природного мира обусловлено абсолютным бытием» [8: 52]. Точно также и историческое развитие человечества должно пониматься лишь как выявление в эмпирической сфере всего *полного* содержания сверхисторической сущности общества. В этом случае отношение между историей и возможным ее смыслом Франк интерпретирует аналогично тому, как он интерпретировал в книге «Смысл жизни» отношение между эмпирической жизнью человека и ее абсолютным сверхвременным смыслом.

Можно предположить, что Франк при создании своей концепции руководствовался преимущественно этическими мотивами. В книге «Духовные основы общества» он пишет: «Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен, поэтому, лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом» [16: 30]. Именно этическими соображениями можно объяснить его нежелание признать бессмысленным существование ни одной из эпох или поколений. Но в книге «Свет во тьме» философ все же решается сформулировать свое понимание смысла истории. «Я думаю, – пишет он, – что единственное доступное нам положительное суждение о смысле истории состоит в том, что история есть *процесс воспитания человеческого рода*» [17: 226]. «Воспитание человеческого рода» философ отличает от «прогресса», понимаемого как непрерывное, последовательное улучшение. «Идея воспитания, – уточняет свою позицию Франк, – выражает только, что прошлое не пропадает даром, как-то соуча-

ствует в настоящем и им используется, т.е. что при этом происходит какой-то процесс *накопления, обогащения*» [17: 226].

Философское понимание смысла истории он дополняет религиозным его истолкованием, поскольку для христианина, «верующего в абсолютный смысл Боговоплощения и подвига Христова» открывается возможность и более конкретного понимания мирового исторического процесса. «Для него история есть *богочеловеческий* процесс... воплощение в истории света Христовой правды... непрерывное творческое действие в ней ниспосланного нам, для продолжения Христова дела, Святого Духа» [17: 227].

Поиски смысла истории занимают важное место и в творчестве Н.А. Бердяева, посвятившего этой теме специальную работу («Смысл истории»). Этико-аксиологические взгляды философа, наложенные на проблему исторического развития общества привели его к критике теории прогресса. Так же, как и Франк, Бердяев связывает смысл истории со смыслом отдельной человеческой жизни. «Смысл истории, – пишет он, – должен иметь смысл для каждой человеческой личности, он должен быть соизмерим с ее индивидуальной судьбой. Прогресс же рассматривает каждого человека и каждое поколение как средство для последующих людей и поколений. Прерывистость неизбежна в истории, так же как неизбежны в ней кризисы и революции, которые свидетельствуют о неудаче всех человеческих свершений. История должна иметь конец, смысл истории связан с эсхатологией» [1: 26]. Понимая историю как «трагедию», Бердяев видит ее смысл в Богочеловечестве. Он пишет: «История предполагает Богочеловечество» [1: 40].

Выступая с персоналистических позиций, философ трактует человеческую активность как свободу, а участие Бога в историческом процессе – как необходимость, аналогичную необходимости природы. «Характер религиозного и исторического процесса, – заявляет он, – предполагает глубочайшее столкновение и взаимодействие Божества и человека, Божественного промысла, Божественного фатума, Божественной необходимости и неизъяснимой таинственной человеческой свободы. Если бы действовало только одно начало, одно начало природной необходимости, или только одно начало Божественной необходимости, или только одно человеческое начало, не было бы драмы истории, не было бы той разыгрываемой трагедии, которая, поистине, есть глубочайшее столкновение, взаимодействие и борьба Божества и человечества на

основе свободы». А значит, история не имела бы смысла, «истории, в истинном смысле этого слова, не было бы, она не зародилась бы». Существование в качестве детерминирующего фактора исторического развития только «Божественной необходимости», только «Божественного начала», только «Божественной свободы» привело бы, по мнению философа, к тому, что «история началась бы с царства Божия и потому истории не было бы». Существование одной природной необходимости привело бы к «бессмысленному сцеплению внешних фактов, в которых не было бы внутреннего свершения, осмысленной драмы, осмысленной трагедии, влекущей к какому-то разрешающему концу». Исходя из этих рассуждений, Бердяев делает вывод методологического характера: «...всякая монистическая философия, чистый монизм, который признает существование одного только начала, неблагоприятен для построения философии истории, для восприятия динамизма истории. Чистый монизм по существу своему антиисторичен и склонен всегда к отрицанию человеческой свободы, к отрицанию того, что в основе истории, как ее религиозно-метафизическое а priori, лежит эта иррациональная свобода зла» [1: 40-41].

Вопросы детерминант исторического процесса и смысла истории находят свое выражение в проблеме «конца истории». Взгляды на эту проблему философов, преподававших в духовных академиях России, исследовал Э.Л. Гайдадым [7]. Как указывает исследователь, при рассмотрении вопроса будущего России, в частности, и всего человечества вообще «академисты» исходили из общих принципов религиозной философии, в том числе теоцентризма, провиденциализма, телеологии, эсхатологии, примирения веры и знания, и православного вероучения (отождествления православия с «истинным» христианством). Будущее они представляли в двух формах: «вечного» будущего, т.е. идеального «царства Божия» и совершенного будущего «земной» жизни. Полагая, что «предел» земной истории состоит в «чувственной стороне человеческой природы», они разделяли христианское представление о будущем идеальном и вечном «царстве Божием», которое придет по воле Бога и благодаря праведной жизни верующих на смену «земной» жизни. С особой активностью эти идеи развивали Ф.А. Голубинский, В.Н. Карпов, В.Д. Кудрявцев-Платонов и В.И. Несмелов. Они считали, что «земная» история закончится драматически и даже трагически, что соответствует ортодоксально-православной точке зрения. Не-

сколько иначе мыслили завершение мирового исторического процесса Ф.Ф. Сидонский, О.М. Новицкий, С.С. Гогоцкий и П.Д. Юркевич. Согласно их представлению, будущему «царству Божьему» будет предшествовать некое более совершенное общество. К примеру, позицию Сидонского можно охарактеризовать, как религиозно-просветительскую. Доказательства необходимости изменений в мире он выводил из характеристики наличных «несовершенных» обществ, к числу которых относил и Россию. Причину «несовершенств» он видел в господстве «рассудка», который далек от религии и религиозной философии и способен создать только «рассудочное общество». В таком обществе торжествует «расчет корысти», «черты добродушной готовности ко всему доброму заглушаются», уважается проворство, «не согласное с совершенством нравственным». Среди людей преобладает «чувственность». Сидонский считал, что, если современное ему «рассудочное» общество не изменить, то история завершится «или разрушением всего, или покорностью рассудка чувству», что в любом случае неминуемо приведет человечество к трагическому концу. Заслуживает внимания и то, что он, как и все «академисты», уверен, что путь к будущему «стройному обществу» может быть только эволюционным, постепенным, осторожным, с сохранением всего, в чем есть «яркие следы разумности». Ведущими субъектами продвижения человечества к желаемому будущему он считал христианских философов и политиков христианских государств, а православно-теистическая философия должна, по мысли Сидонского, стать надежным руководством к «развитию нужды к изменениям» и «раскрытию способностей» лучшего их удовлетворения. Философы должны сформулировать общественный идеал, а политики «предуготовлять средства, пролагать путь» к его осуществлению [12: 298–300].

Существенной чертой будущего «разумного общества», по прогнозу Сидонского, должно стать такое состояние, при котором христианская религия (православие) и православно-теистическая философия «сойдутся между собою», будет «положен конец разнообразию систем философских» и решится проблема единства веры и разума. Философия сумеет объяснить «зависимость природы от Бога», указать пути достижения «нравственного величия» и «улучшения жизни» и подготовит, вместе с православной религией, человечество к «царству Божьему» [12: 16, 178, 188, 224, 276-277, 312].

Важно отметить, что Сидонский не отождествлял будущее «разумное общество» с идеальным обществом. Он отрицал возможность формирования как «идеальных людей», так и «идеального государства». Первое он объяснял тем, что невозможно «указать предела, на коем бы человек достигал последней ступени своего усовершенствования». И никакое государство не может «однажды так устроить свои общественные отношения, чтобы не иметь в последствии нужды ни в коих изменениях» [12: 53, 57]. Идеальные люди и идеальные отношения между ними могут появиться, по Сидонскому, только за пределами «земной» жизни, в «царстве Божиим». В будущем же всемирно-христианском обществе будут устранены причины, разделяющие людей и народы: самолюбие, гордость, страсти, злонамеренность, разность языков и форм правления. Все это, по мысли философа-теиста, должно способствовать росту симпатий Бога к человеческому роду и укреплять веру людей в возможность спасения [13: 31–45].

В произведениях П.Д. Юркевича будущее (монархо-теократическое по политическому устройству) «совершеннейшее человечество», в состав которого войдет и Россия, предстает, как мировое христианское общество, где будет господствовать «сердечная мораль», основанная на интеграции нравственных принципов христианства, философии Платона и этического учения Канта. Каждый христианин будет принимать участие в несчастьях и страданиях других, как будто он «испытывает эти несчастья и страдания в себе самом». Стремясь к идеалу Иисуса Христа, люди будут все чаще руководствоваться чувствами любви, святости, мужества и справедливости. В «мире и живом союзе с другими людьми» человек будет трудиться «для всех и все для него» [19]. Примечательно, что само существование идеи «совершеннейшего человечества» Юркевич связывал с особенностями «человеческого сердца», которое «везде хотело бы видеть благо, счастье, сладкую игру жизни», т.е. фактически указывает на субъективную природу идеала. Более того, это «совершеннейшее человечество» духовный академик называет «царством Божиим на земле» [20: 352].

Будучи преемниками славянофилов, философы-«академисты» многие историософские вопросы рассматривали через призму исторической миссии России. Как справедливо указывает Гайдадым, они, отстаивая идею исключительной исторической роли православной России, не видели ни в одной из существующих в мире обще-

ственно-политических систем внутренних резервов для дальнейшего совершенствования: ни в республиканских государствах Европы и Северной Америки, ни в монархиях Востока и Запада, включая Россию. Но, сознавая необходимость перемен в России, «духовные академики» стремились сделать ее центром преобразований всего мира. «Руководствуясь религиозными и религиозно-философскими соображениями, а также стремлением предвосхитить характерные черты «счастливого будущего» человечества, «академисты» приложили немало усилий, чтобы показать историческую бесперспективность, как капитализма, так и социализма. При этом перед ними постоянно находился православно-теистический образ будущего человечества, который не совпадал ни с принципами капитализма, ни с принципами социализма» [7: 75–76]. Это, скорее, вариант хилиастической идеи.

Н.А. Бердяев не признает фатального исхода истории в силу наличия человеческой свободы как фактора исторического развития. По его мнению, мир находится в кризисе, из которого возможны три «исхода». Первый исход – продолжающееся распадение космоса, природного и социального, война всех против всех. Это гибель мира, этого нельзя допустить. Второй исход – установление насильственного, механического порядка коллектива, организованности, не оставляющего места свободе, деспотизация мира. Этого также не следует допускать. Третий исход – на путях внутреннего преодоления хаоса, победа духа над техникой, духовное восстановление иерархии ценностей, соединенное с осуществлением социальной правды. «Третий исход, единственно желанный, – подчеркивает Бердяев, – обращен к человеческой свободе, он не может быть результатом фатальной необходимости» [20: 323].

Наиболее ортодоксальной следует признать философскую интерпретацию христианского эсхатологического учения Булгаковым. Прежде всего он обосновывает сам вывод о неизбежности и необходимости «конца истории». Более того, создается впечатление, что его убеждение оказывается скрытой основой признания христианской доктрины, нежели выводом из нее. Если «оставаться в области исторической феноменальности», заявляет философ, то «история как будто не умеет закончиться», «все исторические задачи... не могут окончательно разрешиться». Неужели, спрашивает Булгаков, «смысл истории выражается «вечным круговращением», как неизбежным итогом бесконечного движения?» [5: 350]. Если это так, то история «не удалась».

Но «история удалась», если она «подготовила свой закономерный конец и выход за историю».

Но чем же определяется наступление «исторической зрелости»? Для религиозного сознания, утверждает Булгаков, исторические эпохи определяются иначе, нежели для историка. «История свершится не тем, что падут великие державы и будет основано одно мировое государство с демократией, цивилизацией и социализмом, – все это, само по себе взятое, есть тлен и имеет значение лишь в связи с тем, что совершается в недрах мира между человеком и Богом» [5: 351].

Для всякого эсхатологически ориентированного сознания – это может быть как религиозное, так и безрелигиозное сознание, – актуальным является вопрос о сроках «конца истории», независимо от того, как это завершение истории мыслится. И на этот вопрос Булгаков отвечает вполне созвучно с христианской догматикой: «Как мы ощущаем историю? Остается ли еще онтологическое время? Близок ли конец? Только Отец ведает времена и сроки. Ему принадлежит свершение... но в нас самих должна созреть жертвенная готовность к концу и жажда конца: ей, гряди, Господи Иисусе! Зовем ли уже Его *так*? Нет, хотя и «восклоняем с надеждой главы», но все же так не зовем. Ибо полны еще религиозных чаяний в истории, чаем Утешителя ранее наступления мировой агонии...» [5: 351].

Таким образом, Соловьев, Трубецкой, Булгаков, Флоренский мыслят исторический процесс, исходя из идеи Софии как премудрости Божией, оказывающей влияние на мировую эволюцию. При этом они признают свободу человека как субъекта истории. Важно, что у Булгакова различие Софии тварной и Софии небесной служит основанием (если логически развить эту мысль) утверждать, что в основе эволюции мира, в том числе изменения социальной действительности, лежат не два (Бог и человек), а три фактора. В этом смысле Булгаков близок Бердяеву и Франку: у них в истории действуют именно три силы – Божья воля, свобода человека и законы природы (Франк последние называет эмпирическими в отличие от «онтологических» законов бытия).

Лосский отрицает всякую каузальную детерминацию: у него мир состоит из бесчисленного множества «субстанциональных субъектов», наделенных свободой воли. В зависимости от их нравственного выбора они попадают или в «психоматериальное царство» или в Царство Божие, которое существует извечно, его не надо дожидаться в истории. Выступая с позиций индетер-

минизма, философ фактически отрицает историю как *процесс* и социальное бытие как реальность особого рода. Именно поэтому проблемы социального зла у него сводятся к проблеме морального зла: субстанциальный деятель, наделенный свободой, всегда может «свободно» отказаться от эгоизма и себялюбия, возлюбить Бога и оказаться в «царстве Божиим».

Соловьев, сближая Бога-Творца и творение, близок по своим взглядам к пантеизму, на что справедливо указывал Е. Трубецкой, и как результат в его взглядах на общественное бытие проскальзывает склонность к онтологическому монизму. Эта тенденция проявилась в его понимании социального должностования и путей его достижения, нашедшем свое выражение в учении о «свободной теократии».

Смысл истории мыслится всеми русскими философами-теистами (за исключением Лосского), исходя из христианской эсхатологии, согласно которой исторический процесс получит свое завершение в результате божественного вмешательства, сроки которого не известны людям. Однако сама история приобретает положительное значение в связи с решением задачи нравственного совершенствования человечества. И хотя часть философов утверждает возможность, и даже необходимость установления в период, предшествующий концу истории, некоего более совершенного общественного порядка, средство его утверждения они видят все же в нравственном и интеллектуальном прогрессе, но не в социальных преобразованиях. Кроме того, это более совершенное общество отнюдь не отождествляется с так называемым «идеальным обществом». Таким образом, несмотря на значительные расхождения в философской интерпретации смысла истории и движущих сил и субъектов исторического процесса, все они в основном не вступают в противоречие с христианским учением.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев, Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев // Смысл истории. Новое средневековье. – М.: Канон + ОИ «Реабилитация», 2002.
2. Бердяев, Н.А. Царство Духа и царство кесаря / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1995.
3. Булгаков, С.Н. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов / С.Н. Булгаков. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997.
4. Булгаков, С.Н. О закономерности социальных явлений / С.Н. Булгаков // Труды по социологии и теологии: в 2 т. Т.1. От марксизма к идеализму. – М.: Наука, 1999.

5. Булгаков, С.Н. Свет Невечерний / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994.
6. Булгаков, С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? / Булгаков С.Н. // Труды по социологии и теологии. Т.1.
7. Гайдадым, Э.Л. Православно-теистические социальные утопии XIX в. // Философские науки / Э.Л. Гайдадым. – 1991. – № 12.
8. Евлампиев, И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть 2 / И.И. Евлампиев. – СПб.: Алетейя, 2000.
9. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Академический проект, Раритет, 2001.
10. Левицкий, С.А. Очерки по истории русской философии / С.А. Левицкий. – М.: Канон, 1996.
11. Лосский, Н.О. Идеал-реализм (Из книги «Общедоступное введение в философию» / Лосский Н.О. // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995.
12. Сидонский, Ф. Введение в науку философии / Ф. Сидонский. – СПб., 1833.
13. Сидонский, Ф. Три поучения / Ф. Сидонский. – СПб., 1839.
14. Соловьев, В.С. Россия и Вселенская церковь / В.С. Соловьев // Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Изд-во «Азбука», 2000. – с. 266-267.
15. Трубецкой, Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой // Русские философы. Антология. – М.: Книжная палата, 1994.
16. Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992.
17. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии / С.Л. Франк. – М.: Факториал, 1998.
18. Халленслебен, Б. Кто субъект истории? / Б. Халленслебен // Общественные науки и современность. – 1996. – № 2.
19. Юркевич, П.Д. Курс общей педагогики / П.Д. Юркевич. – М., 1869; Юркевич, П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божьего / П.Д. Юркевич // Философ. произв. – М., 1990; Мир с ближними, как условие христианского общежития // Филос. произв.; Чтения о воспитании. – М., 1865.
20. Юркевич, П.Д. Мир с ближними как условие христианского общежития / П.Д. Юркевич // Филос. произв. – М., 1990.



Шабалин Виктор Александрович – доктор философских наук, профессор Дальневосточного юридического института МВД РФ. Родился в 1946 году в Хабаровске. Закончил исторический факультет Хабаровского государственного педагогического института, аспирантуру Ленинградского государственного университета, докторантуру Академии МВД СССР. Тема кандидатской диссертации: «Деятельность коммунистических партий развитых капиталистических стран по воспитанию рабочей молодежи» (1975 г.). Тема докторской диссертации: «Развитие теории социализма в трудах А.Грамши и П. Тольятти» (1990 г.). Член Российской криминологической ассоциации. Основные направления исследований: история философско-политической мысли Италии, социально-философские аспекты организованной преступности, политические аспекты транснациональной преступности. Опубликовал более семидесяти научных и учебно-методических работ в России, США, Великобритании, Индии.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Шабалин В.А. Политические взгляды Антонио Грамши. – Владивосток, 1990.

Shabalin V., Albini J, Rogers R., et.al. Russian Organized Crime in global perspective. N.-Y. – London – New Delhi, 1997.

Статьи

Шабалин В.А. Формирование философских воззрений Антонио Грамши // Философские науки. – 1995. – № 5.

Шабалин В.А. Организованная преступность России: взгляд из Америки // Государство и право. – 1996. – № 4.

Учебно-методические пособия

Шабалин В.А. История и философия науки. – Хабаровск, 2007.

Shabalin, Victor Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Far Eastern Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of the RF. He was born in 1946 in Khabarovsk. He graduated from the Khabarovsk State Pedagogical Institute, then finished a postgraduate course at the Leningrad State University, and doctorate candidacy at the Academy of Internal Affairs of the USSR. The theme of his Candidate's dissertation was: «The Activity Communist Parties of the Developed Capitalist Countries in the Sphere of Upbringing the Working Youth» (1975). The theme of his Doctoral dissertation was «The Development of Socialism Theory of Socialism in the Works of A. Gramshi and P. Toljatti» (1990). He is a Member of the Russian Criminological Association. His academic interests are: history of philosophic-political thought in Italy, socio-philosophical aspects of organized crime, political aspects of transnational crime. He is the author of more than 70 research and research-methodological papers published in Russia, the USA, Great Britain, and India.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Shabalin V.A. Political Views of Antonio Gramshi. – Vladivostok, 1990.

Shabalin V.A., Albini J, Rogers R., et.al. Russian Organized Crime in global perspective. N.-Y. – London – New Delhi, 1997.

Articles

Shabalin V.A. Formation of Antonio Gramsci's Philosophic Views // Philosophic Sciences. – 1995. – № 5.
Shabalin V.A. Organized Crime in Russia: a Look from America // Government and Law. – 1996. – № 4.

Educational Aids

Shabalin V.A. History and Philosophic Studies. – Khabarovsk, 2007.

**«ТЮРЕМНЫЕ ТЕТРАДИ» АНТОНИО ГРАМШИ:
ПАРТИЯ – «КОЛЛЕКТИВНЫЙ ИНТЕЛЛИГЕНТ»**

В.А. Шабалин

**«THE PRISON NOTEBOOKS» OF ANTONIO GRAMSCI:
PARTY AS A «COLLECTIVE INTELLECTUAL»**

V.A. Shabalin

Антонио Грамши относится к тем мыслителям, глубина идей которых в полной мере раскрывается только перед последующими поколениями. Исследуя современную ему действительность, он сумел увидеть основные тенденции общественного развития в будущем, его характерные особенности на Западе. Для современного читателя «Тюремных тетрадей» важным является то, что в этом труде раскрывается творческая «лаборатория» мысли Грамши, и это стимулирует научный поиск в различных областях гуманитарного знания.

The depth of Antonio Gramsci's ideas reveals itself in full only to the next generations. Studying his contemporary reality he managed to see the basic tendencies of future public development and its peculiarities in the West. «The Prison Notebooks» show the present-day reader the «creative laboratory» of A. Gramsci, and encourage further research in different spheres of humanitarian cognition.

Ключевые слова: Антонио Грамши, теория политики, партия, «философия практики», философия и история.

Key words: Antonio Gramsci, theory of politics, party, «philosophy of practice», philosophy and history.

Антонио Грамши является одним из самых глубоких и авторитетных мыслителей XX века. Наиболее известны сегодня его тюремные записи, изданные под общим названием «Тюремные тетради» («Quaderni del carcere»). П. Тольятти, прошедший во многом общий с Грамши путь интеллектуального формирования, одним из первых познакомился с содержанием указанных заметок, переданных на волю из фашистской тюрьмы в виде двух тысяч исписанных мелким почерком страниц. Он отмечал, что когда историко-философские труды Грамши будут изданы (а это стало возможным только после окончания второй мировой войны), «широта и глубина его мысли удивят всех» [5: 10].

Среди многочисленных дарований Грамши, которые в полной мере раскрываются перед читателем «Тюремных тетрадей», несомненно следует отметить его вклад в теорию политики. На уровне философских обобщений с позиций не-догматизированного марксизма им рассмотрены

важнейшие вопросы этой теории. Среди них – концепция политической партии. Следует вспомнить, что в своих тюремных записях, которые подвергались достаточно жесткой цензуре, Грамши прибегал к «эзоповскому языку». Это касается и проблемы политической партии, стремящейся к последовательной реализации идеалов социализма. Как считал Тольятти, синтезируя мысли Грамши о партии, ее можно было бы обозначить посредством двух метафорических образов: «современный Государь» и «коллективный интеллигент» («коллективный разум»). Если в первом термине отражается роль партии как активного, реалистичного политика, концентрирующего в своей деятельности все проявления народно-национальной воли, то образ «коллективного интеллигента» – это указание на то, что партия является источником духовной инициативы, носителем и пропагандистом новой концепции мира и человека.

Известно, что представления Грамши о социализме, о путях продвижения к нему заметно отличались от распространенных в 20-е 30-е в партиях Коминтерна сталинских теоретических установок в которых социализм характеризовался жестким набором экономических и политических показателей. Он считал, что социализм («новый исторический блок») не ограничивается только суммой коренных экономических преобразований (более того, он отмечал, что надежды на то, что экономические изменения сами по себе решают все проблемы, таят в себе «прямую опасность»), а также осуществлением стратегического союза трудящихся классов. Социализм («новый исторический блок»), создание которого является результатом достаточно продолжительного процесса – это целостный организм, где на основе диалектического взаимодействия базиса и надстройки устанавливаются демократические отношения между обществом и государством, управляющими и управляемыми, простыми людьми и интеллигенцией, т.е. преодолеваются резкие, доходящие порой до антагонизма социальные противоречия, характерные для европейского общества первых десятилетий XX века.

Продвижение к «новому историческому блоку» в условиях западного общества по мысли Грамши не может осуществляться так, как это было в России, т.е. путем «маневренной войны» (быстрых революционных преобразований). «На Востоке государство было всем, – пишет Грамши, – гражданское общество было в первичном, аморфном состоянии. На Западе между государством и гражданским обществом были упорядоченные отношения»[1: 200].

Грамши имеет в виду то, что в западных странах именно в гражданском обществе сосредоточена разветвленная сеть защитный «траншей и казематов», т.е. институтов, посредством которых осуществляется гегемония правящего класса, в том числе и в культурно-нравственной сфере[8: 43-51].

Необходимо вспомнить, что Грамши понимал гегемонию не в узко-прагматическом ключе, а как общеисторическую, философскую категорию. Гегемония – это такое отношение социальных сил в государстве, когда правящая группа, осуществляя власть, опирается не только на принуждение, но и на свою способность несмотря на возможные и даже неизбежные противоречия с подчиненными группами утверждать в их среде свои ценности, обеспечить добровольное согласие (*consenso*) этих групп на основании признания своего культурно-нравственного авторитета.

Отсюда, на Западе объективно необходим продолжительный «капиллярный» процесс «позиционной войны», в которой стремящиеся к созданию «нового исторического блока» политические силы, опирающиеся на подчиненные социальные группы вытесняют противника из «траншей и казематов» гражданского общества, утверждают свою гегемонию. Исходя из этого политическая партия подчиненных групп и рассматривается как «коллективный интеллигент», который ставит своей интегральной целью осуществление «великой духовной и нравственной реформы», то есть формирование и распространение нового способа мышления и действия. В «Тюремных тетрадах» мы находим тезис, который можно считать своеобразной квинтэссенцией концепции партии-«коллективного интеллигента»: «утверждение, что члены политической партии должны рассматриваться как интеллигенты, может быть воспринято в качестве шутки или карикатуры, однако, если вдуматься, то это утверждение является чрезвычайно точным. Необходимо сделать разграничение ступеней: партия может иметь более или менее многочисленный состав, обладающий более или менее высокими достоинствами, но не это важно, важна ее руководящая и организующая функция, ее роль воспитывающей духовной силы»[1: 469].

Важнейшей функцией партии – «коллективного интеллигента», по мысли Грамши, является творческое развитие политической теории, понятой не как неизменный свод действенных всегда и везде законов, а как наука, как руководство к действию. Теория, исходя из всестороннего анализа настоящего, должна идти вперед, освещая будущее, ведя за собой массовое движение и в то же время черпая в нем новые силы. Наиболее эффективным методологическим инструментом разработки теории Грамши считал «философию практики» (марксизм), которая, по его мысли имеет ряд существенных преимуществ перед другими современными ему философскими течениями.

Путь самого Грамши, как и многих других молодых итальянских социалистов к марксизму был непростым и противоречивым[11: 75-86]. Как отмечал Тольятти, этот путь был таким же как и самого Маркса, он лежал через изучение идеалистической философии Гегеля, крупнейшим интерпретатором которой в неогегельянском ключе были Б. Кроче и Д. Джентиле[14: 648]. Именно через их труды перед Грамши раскрывалось значение диалектического метода, что способствовало отвержению им многих положений позитивизма, его привлекало утверждение

значения воли, активной роли человека, понимание истории как процесса сознательной деятельности людей.

Первоначально, по его признанию, у него не было еще ясного понимания единства теории и практики, философии и политики, характеризующие «философию практики», и он «тяготел скорее к крочеанству» [6: 1233]. Однако бурное развитие событий, связанных с мировой войной, революционными событиями в России, подъемом рабочего движения в Италии, которые наблюдал Грамши, активная политическая деятельность в рядах социалистической, а затем и возглавляемой им коммунистической партии Италии, целенаправленное изучение трудов К. Маркса и Ф.Энгельса привели его к сознательному выбору в пользу марксизма («философии практики»), а также к критической оценке всех чуждых этой теории наслоений [11: 75-86]. Своеобразным «переходным» этапом на пути Грамши к «философии практики» явилась остро полемичная, в чем-то парадоксальная статья «Революция против «Капитала», в которой он подчеркивает внутренне присущую этой теории «животворную силу» [7: 150]. Чрезвычайная категоричность и даже ошибочность отдельных положений статьи, отмечал через много лет Тольятти, не может затемнить главного в ней: мысли Грамши о возможности и необходимости освободиться от вульгарно-материалистических истолкований идей К.Маркса, которые существовали во II-м Интернационале и итальянском социалистическом движении. [13: 166].

Одной из задач партии – «коллективного интеллигента», развивающей теорию преобразования общества, продолжает Грамши эту мысль уже в «Тюремных тетрадах», заключается в том, чтобы «постоянно вскрывать пустоту механического детерминизма, который, если и может еще найти объяснение как наивная философия масс..., то будучи возведен интеллигенцией в ранг продуманной и стройной философии, превращается в причину пассивности, причину идиллической самоуверенности» [1: 26-27].

Говоря о принципе единства теории и практики, которым руководствуется «коллективный интеллигент», употребляя сам термин «философия практики», который является не только иносказанием, хотя и им тоже, Грамши имеет в виду, что именно марксизм поставил задачу не только объяснить, но и изменить мир. И.В. Григорьева справедливо отмечает, что способность в той или иной мере инициировать изменения мира Грамши признавал за всякой философией, которая

превращается из мировоззрения в норму практического (политического) поведения, и в такой форме проникает в массы. Поэтому рамки истории философии у него трактуются шире традиционно принятых, это история не только известных философских систем, но и находящихся в сложном взаимодействии с ними и между собой комплексов мировоззренческих представлений «руководящих групп» (элит, политических партий) и народной массы [3: 241].

Говоря о единстве теории и практики, Грамши подчеркивает, что это единство не есть нечто данное, а представляет собой диалектический процесс, «тождество противоположностей» в конкретном историческом акте, в деятельности людей, направленной на изменение определенным образом организованной материи (природы, производительных сил). В марксистской трактовке проблема единства теории и практики, отмечал он, существенно отличается как от идеи «тождества философии и истории», принадлежавшей Б. Кроче, так и развиваемой Д.Джентиле концепции «чистого действия». Прежде всего именно с этими крупнейшими итальянскими философами-идеалистами, которые, как уже говорилось, оказали большое влияние на молодого Грамши, «сводятся счеты» на страницах «Тюремных тетрадей».

Принимая и используя в своих философских заметках формулу о «тождестве философии и истории», Грамши вкладывает в нее свой смысл, указывая, что философия есть продукт истории и в то же время инструмент активного воздействия (прежде всего через политику) на ее течение [6: 893-894]. Противоположность крочеанской и марксистской точек зрения, отмечал он, проявляется при ответе на вопрос, что понимается под историей? Если для представителей «философии практики» история – это преобразующая деятельность людей, практика, то для Кроче – история – чисто умозрительное понятие [6: 1492].

Касаясь субъективно-идеалистической концепции «чистого действия» Джентиле, согласно которой субъект и творимый его сознанием объект идентифицируются в «чистом действии», «чистом акте», Грамши отмечает, что марксизм есть философия действия (практики), но не чистого, а именно «нечистого» реального действия в самом светском и мирском смысле этого слова [6: 1271].

В «Тюремных тетрадах» Грамши определяет марксизм с позиций которого осуществляет свою деятельность партия – «коллективный интеллигент», как «абсолютный историзм», ибо предста-

вители «философии практики» не только осознают существующие в обществе противоречия, но и понимают, что сама философия является составным элементом этих противоречий и может активно воздействовать на них. Таким образом, устанавливается истинное соотношение между теорией (философией) и практикой (историей).

Согласно Грамши, сама история в определенном смысле уже является философией, ибо общественно преобразующая деятельность людей воздействует на развитие философии. «Тот, кто практически делает историю, – писал он по этому поводу, – в скрытом виде занимается также и философией» [6: 1273].

Рассматривая именно таким образом соотношение философии и истории, Грамши не может не коснуться вопроса о соотношении философии и политики, ибо политика представляет собой один из основных механизмов развития истории, ее преобразующих инструментов. По его мнению, политика является в значительной мере и философией, на практике разрешающей существующие в обществе противоречия. «Политика есть во всем – пишет он, – в том числе и в философии или в философиях... Можно утверждать, что теоретизация и осуществление гегемонии, проделанные Ильичом, явились великим «метафизическим событием» [1: 49].

Так на страницах «Тюремных тетрадей» появляется образ Ленина («Ильич», «Виличи»), которого Грамши неизменно ценил как теоретика политики и политика-диалектика; он, по мысли Грамши, продвинул теорию не только в сфере социально-политических отношений, но в философии [6: 1249-1250]. Теоретико-практический принцип гегемонии, отмечает Грамши, «тоже обладает гносеологическим значением, и поэтому величайший теоретический вклад Ильича в философию практики следует искать именно в этой области. Ильич на деле двинул вперед философию как таковую тем, что он двинул вперед политическую теорию и практику [1: 59].

Через призму единства теории (философии), истории и политики Грамши рассматривает и деятельность политических партий. Несомненно, отмечает он, что история партии – это история «определенной массы людей, которая следует за инициаторами, поддерживая их своим доверием, своей преданностью, своей дисциплиной». Но достаточно ли будет проследить историю съездов, внутри партийных дискуссий, результатов голосования и т.п.? Именно этим, отмечал Грамши, и ограничиваются сектанты, представ-

ляющие себе партию как нечто окончательно сформировавшееся, замкнутое само в себе. Историк-философ (в данном случае представленный партией – «коллективным интеллигентом») пойдет дальше, приняв в расчет не только социальную группу, выразителем интересов и передовой частью которой является партия, но и союзные ей группы, промежуточные колеблющиеся слои, противников и врагов, т.е. весь сложный комплекс социальных, государственных, культурных и международных отношений. Иначе говоря, история партии – это написанная «с определенной точки зрения история страны в целом, а сама партия одновременно является составным элементом истории и ее деятельным творцом. Таким образом, делает вывод Грамши, партия имеет «большее или меньшее значение и влияние именно в зависимости от того, в какой степени ее собственная деятельность отражает и предопределяет весь ход исторического развития» [1: 131].

Задачей партии, претендующей на то, чтобы «делать историю», стремящейся к созданию «нового исторического блока», следовательно, является не выбор «верной» модели партии из уже существующих, а развитие организации в соответствии с особенностями исторического момента, истории страны.

Критически относясь к выбору политической партией «верной», по сути стандартизированной модели (в косвенной форме здесь отражался провозглашенный Коминтерном в середине 20-х годов процесс «большевизации», а по сути «сталинизации» компартий), Грамши, очевидно, не делал исключения и для модели партии ленинского типа. Об этом свидетельствует замечание о том, что если бы был написан «Новый государь» (теория политики и политической партии) в него следовало бы включить раздел, посвященный «якобинству». На страницах «Тюремных тетрадей» «якобинство» имеет позитивный смысл, отличающийся от оценки якобинства в ранних грамшианских работах. Якобинство – это эзоповский эквивалент большевистской партии, которая ориентировалась не на абстрактные схемы, а на осознание специфических условий России. «Якобинство» служит примером того, как «конкретно оформилась и действовала коллективная воля, создавая, по крайней мере в некоторых отношениях *ex novo*, оригинально» [1: 115]. Позитивно оценивая понятие в таком смысле «якобинство», Грамши подчеркивает, что ему посвящается лишь один из разделов гипотетического «Нового государя», остальные разделы

«пишутся «коллективным интеллигентом», исходя из особенностей европейской и итальянской истории и культуры.

Итальянский политолог У.Черрони, анализируя грамшианскую концепцию партии – «коллективного интеллигента», характеризует соответствующую ей модель как «партию-фильтр», которая стремится охватить широкие слои населения, осуществляя на основе нового понимания мира «духовную и нравственную реформу», формируя новый способ мышления и действия, преодолевая огромный культурный разрыв между правящими и подчиненными группами[4: 59]. Сам Грамши в «Тюремных тетрадах» прямо не касается конкретных организационных форм, в которых воплощается «коллективный интеллигент», он отмечает, что в определенном смысле можно говорить о том, что «партия никогда не будет окончательно оформлена», так как историческое развитие выдвигает новые задачи и новые формы деятельности партии.

Партия-«коллективный интеллигент», будучи воплощением сознательности, носителем определенной концепции мира и исторического процесса не является в то же время лишь «хранителем» теории. Такой подход чужд Грамши. «Коллективный интеллигент» активно взаимодействует с массовым сознанием, стремясь изменить его, поднять на уровне задач эпохи. Проблеме соотношения стихийности и сознательности политических движений подчиненных классов Грамши отводит значительное место на страницах «Тюремных тетрадей». Анализ этого труда, равно как и статей периода активной политической деятельности показывает, что Грамши отрицал как «чистую» стихийность, так и «чистую» сознательность, выступая против абсолютизма двух моментов противоречивого единства. В любом стихийном движении, утверждал он, имеются первичные элементы сознательности, дисциплины. В то же время только схоласт может требовать такого массового движения, «которое сознательно на сто процентов и даже определено заранее разработанным планом, или (что то же самое) соответствует некой абстрактной теории» [2: 266].

Говоря о соединении сознательного партийного руководства и живого массового движения, Грамши раскрывает диалектику стихийности и сознательности через призму опыта рабочего движения в Турине и деятельности туринской социалистической группы «Ордине Нуово» в 1919-1920 гг. Туринское движение, отмечал он, обвиняли одновременно в «стихийности» и во-

люнтаризме. Однако если разобраться в этом противоречивом обвинении, то станет ясно, что руководство рабочим движением было верным. Это руководство не было «абстрактным, оно не подменяло политику повторением известных теоретических формул, оно осуществлялось по отношению к реальным людям, выросшим в определенных исторических условиях, имевших определенные настроения, взгляды, отрывочные мировоззренческие представления, возникшие в результате «стихийного» взаимодействия данной среды материального производства и «случайного скопления в ней различных общественных элементов. Этим стихийным началом, подчеркивал Грамши, не пренебрегали и не относились к нему презрительно; «его развивали, направляли, очищали от всего того, что могло его замутить, с тем, чтобы слить его в единое живое и исторически действенное целое с современной теорией» [2: 266-267].

Развивая вопрос и диалектике теории и массового сознания, Грамши отмечает, что основным методологическим тезисом, который берет на вооружение «коллективный интеллигент», является следующее: к массовому сознанию необходимо подходить «исторически», (т.е. с позиций его активного преобразования, приближения к научному мировоззрению), а не социологически, когда массовое сознание изучается описательно, представляется в качестве чего-то раз и навсегда данного и неизменного [2: 266].

Таким образом Грамши рассматривает проблемы развития массового сознания, вопросы идеологической, воспитательной деятельности партии, связывая их с исторически определенной практикой. Это существенно отличало его подход от концепций современных ему социологов из итальянской школы «теории элит», прежде всего В.Парето, идеи которых прямо или косвенно критикуются на страницах «Тюремных тетрадей» [12: 606-616]. Здесь следует отметить особенность критики Грамши, на которую указывают исследователи его творчества. Она заключается в том, что свою задачу Грамши видел не только и не столько в отвержении взглядов оппонента, сколько в выявлении проблемы и предложении вариантов ее решения, иначе говоря, его позиция – это позиция конструктивной критики [8: 126]. Концепция идеологического воздействия на массы, принадлежащая В. Парето, непосредственно вытекала из его теории «дерииваций» (производных). Дериивации – это идеологические построения и теории, производные от

чувства и эмоций; они создаются для того, чтобы замаскировать истинные побудительные мотивы деятельности людей, которые коренятся в глубинных центрах человеческой психики. К одному из классов дериваций относятся чисто словесные доводы, абстрактные построения, аргументы, которые в реальной жизни не имеют объективного эквивалента. С их помощью лидеры, элиты, партии воздействуют на те или иные эмоции людей, побуждая их к определенной деятельности.

Согласно Парето, практически нет принципиальной разницы между пропагандой, которую ведут различные и даже противоположные партии, выступающие с позиций различных идеологий, а если какое-то отличие и есть, то оно носит формальный характер, то есть речь может идти лишь о степени изощренности, гибкости и эмоциональности формулировок. Иначе говоря, вопрос заключается только в овладении более или менее совершенной техникой манипулирования массовым сознанием.

Возражая против внеисторического подхода к проблемам общественного сознания, Грамши отмечает, что серьезным недостатком подобного подхода является то, что «безотносительно к условиям времени предполагается, что в прошлом люди должны были думать так же, как и в наши дни» и «некая догма считается действительной для всех времен и всех стран [2: 290]. Утверждение о том, что определенные теоретические построения, доводы, аргументы имеют ценность сами по себе, вне зависимости от общественной практики, от социально-классовой структуры общества, наличествующей культуры, считал Грамши, есть признак «византизма» (интеллектуальной отсталости).

Общественная практика, отмечал он, преломляясь через массовое сознание, в конечном итоге определяет эффективность той системы идеологического воздействия, которая в большей степени адекватно отражает объективную социальную действительность, и, напротив, ослабляет воздействие идеологий, уводящих сознание масс от реальных общественных отношений. Сплочение масс, подчеркивает Грамши, не может осуществляться «произвольно», вокруг любой идеологии по формально-конструктивной воле одного человека или одной группы, ставящей себе целью такую задачу вследствие «фанатизма собственных философских или религиозных убеждений». Произвольные построения достаточно быстро вытесняются из исторического соревно-

вания, даже если им удастся благодаря стечению непосредственных обстоятельств некоторое время пользоваться популярностью, построения же, органически соответствующие сложным требованиям исторического момента, всегда в конечном итоге берут верх и удерживают превосходство, «даже если им приходится проходить через многие промежуточные фазы, когда их утверждение происходит лишь в более или менее странных причудливых комбинациях» [1: 31].

«Философия практики», носителем и пропагандистом которой является «коллективный интеллигент», по мысли Грамши объективно заинтересован в том, чтобы наиболее полно раскрыть научную картину современных общественных отношений. В «философии практики», считал он, достигается полное осознание противоречий, когда философ, олицетворенный отдельной личностью или целой общественной группой, не только понимает, что противоречия существуют, но и «полагает себя как элемент противоречия, возводит этот элемент в принцип сознания, и, следовательно, действия» [6: 1487].

Выражая свою убежденность в преимуществах марксизма, даже его определенной «самодостаточности», Грамши вовсе не имел ввиду, что марксизм – это обладающая вечной монополией на истину замкнутая система, не имеющая выхода вовне и не нуждающаяся ни в каких контактах, как это иногда приписывается итальянскому мыслителю. Можно вспомнить, что на страницах «Тюремных тетрадей» Грамши как раз обосновывает тезис об альтернативности процесса приближения к истине, альтернативности развития вообще, утверждает, что «встать на точку зрения одной единственной линии прогрессивного развития, на которой всякое новшество аккумулируется и становится предпосылкой других достижений, будет серьезной ошибкой: существует не только много линий (путей), но происходят и отступления назад на наиболее прогрессивном пути» [1: 511 -512].

Кроме того, надо принять во внимание и замечание Грамши о том, что «философия практики», рассматривая себя с позиций историзма как переходящую фазу философской мысли, не может не ставить вопроса о своем преодолении в будущем [6: 1487–1488].

Развивая тему «философия практики» – «коллективный интеллигент» – массовое сознание, Грамши анализирует две работы, которые во многом отражали состояние обществоведческой мысли в СССР в условиях набирающей силу командно-

административной системы – учебник «Теория исторического материализма» Н.Бухарина и курс политической экономии Липидуса Островитянова.

Полемизируя с Бухариным, Грамши критикует сами методологические основы, с которых была написана его книга, предназначенная для тех, «кого можно было бы назвать «нефилософами». Ее автор фактически отрицал способность зависимых слоев достигнуть такого интеллектуального уровня, на котором возможно соединение массового сознания и теории и потому партия по отношению к ним должна ограничиться рамками «элементарной пропаганды». Таким образом, между теорией и обыденным сознанием («житейским смыслом») воздвигалась непроходимая преграда, что обуславливало сохранение в нем многочисленных предрассудков и элементов утопизма. Вместо того, чтобы стремиться к интеллектуальному возвышению масс, отмечал Грамши, автор «Популярного очерка» фактически капитулирует перед вульгарным образом мышления, «невоспитанная и грубая среда, окружающая воспитателя, подавила его, вульгарный житейский смысл одержал верх над наукой, а не наоборот, если среда выступает как воспитатель, то она в свою очередь должна быть воспитана» [2: 292].

Задача пропаганды, которую ведет партия-«коллективный интеллигент» с позиций «философии практики» заключается в том, чтобы поднять «интеллектуальный тонус» своих сторонников, она должна исходить из органической способности интеллектуально зависимых слоев к дискуссии и развитию новых критических понятий.

Однако реализация этой важнейшей задачи формирования нового уровня массового сознания, отмечал Грамши в заметках по поводу второй из упомянутых работ, крайне затрудняется, если право на истину на высказывание критической точки зрения становится монополией ограниченного круга людей, притом, далеко не всегда наиболее компетентных и обладающих передовыми взглядами [6: 1805 – 1806].

Иную теоретическую позицию по вопросам массового сознания занимал Де Ман. В своей книге «Преодоление марксизма» он искусственно противопоставлял массовое сознание и теорию, доказывая, что побудительные мотивы освободительной борьбы подчиненных классов носят исключительно эмоциональный, психологический характер, и для того, чтобы привести

массы в движение необходимо преобразовать их эмоции в «образ, который стал бы целью», сформировать «веру в социализм» [9: 431– 432].

Де Ман, отмечает Грамши, эмпирически противопоставляя марксизму массовое сознание, и, прежде всего, эмоции и настроения достаточно остальных слоев трудящихся, оказывается в таком положении как и тот, кто описал ритуальные обряды, колдовство и т.п., и показав, что выражающиеся во всем этом взгляды на мир имеют глубокий исторический смысл и вплелись в психологию определенных общественных слоев счел бы, что тем самым он «преодолеет» современную науку, а под «современной наукой» имел в виду то, что излагается в научно-популярных газетных статьях и в сериях дешевых книжек». [2: 265].

Исходя из всего комплекса проблем духовного характера, решению которых посвящает себя партия-«коллективный интеллигент», важнейшей интригующей задачей этой партии является осуществление «великой духовной и нравственной реформы», т.е. формирования нового способа мышления и действия, формирования новых качеств человека.

Следует отметить, что превратная трактовка указанной формулы в свое время вылилась в тезис ряда исследователей о неоидеалистическом характере концепции политической партии, главной функцией которой является просветительская, «педагогическая», при этом эта «педагогическая» функция представлялась в тоталитарном ключе: партия путем распространения «философии практики», якобы стремится монополизировать сознание масс, контролировать его, посягая тем самым на свободу личности.

Между тем внимательное прочтение соответствующих разделов «Тюремных тетрадей» позволяет выяснить истинное содержание формулы «великая духовная и нравственная реформа». Осуществление этой реформы Грамши связывает с крупными преобразованиями в экономике и социальной сфере, что позволяет преодолеть зависимое положение трудящихся. Духовная и нравственная реформа, подчеркивает он, не может не быть связанной с программой экономической реформы, «напротив, программа экономической реформы как раз и является конкретным средством, через которое осуществляется всякая духовная и нравственная реформа» [1: 118].

Перед политической партией, отстаивающей идеалы социализма, считал Грамши, встает огромная по трудности и масштабам задача: осуществление такого преобразования общества, которое превращает развитие человека в главную цель и критерий прогресса. И здесь политическая партия предстает в другой своей ипостаси: в качестве партии – коллективного политика, в качестве «современного Государя».

Антонио Грамши относится к тем мыслителям, глубина идей которых в полной мере раскрывается только перед последующими поколениями. Исследуя современную ему действительность, он сумел увидеть основные тенденции общественного развития в будущем, его характерные особенности на Западе. Разумеется, не все в теоретическом наследии Грамши является бесспорным, не подлежащим критическому осмыслению: ведь его творчество отражает иные, чем сегодня реалии мира. Впрочем, и сам Грамши понимал, что выдвигаемые им положения требуют проверки жизнью. Именно об этом свидетельствует тот факт, что целый ряд проблем сформулирован в «Тюремных тетрадах» в виде дилеммы или завершается знаком вопроса. Для современного читателя «Тюремных тетрадей» важным является то, что в этом труде раскрывается творческая «лаборатория» мысли Грамши, и это стимулирует научный поиск в различных областях гуманитарного знания, в том числе и в философии политики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грамши, А. Избранные произведения в 3-х т. Т. 3 / А. Грамши. – М., 1959.
2. Грамши, А. Избранные произведения / А. Грамши. – М., 1980.
3. Григорьева, И.В. Исторические взгляды Антонио Грамши / И.В. Григорьева. – М., 1978.
4. Cerroni, U. Teoria del partito politico. Roma, 1989.
5. Il Contemporaneo, agosto 1965.
6. Gramsci, A. Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana. v.v. 1-4, Torino, 1975/
7. Gramsci, A. Scritti giovanili. Opere di Antonio Gramsci. v. 8, Torino, 1958.
8. Finochiaro, M. Gramsci critico e la critica. Roma, 1998.
9. Iacono, A. Sul rapporto tra filosofia e senso comune in Gramsci : la critica a Bucharin e la De Man // Politica e storia in Gramsci. v.2, Roma 1979.
10. Liguori, G. La società civile tra Gramsci e Berlusconi // Critica marxista, 2001, №6.
11. Oriandi, C. Spazi di confronto tra Marx e / Gramsci / Critica marxista, 2001, №6.
12. Sgambatti, V. Per analisi del rapporto tra Gramsci e gli elitisti // Politica e storia in Gramsci. v.2, Roma, 1979.
13. Togliatti, P. Gramsci Roma, 1971.
14. Togliatti, P. Opere, a cura di E. Ragionieri. v.1. Roma, 1975.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Бляхер Леонид Ефимович – доктор философских наук, профессор, зав кафедрой философии и культурологии Тихоокеанского государственного университета, член объединенного совета по общественным наукам Президиума ДВО РАН, член редакционного совета журнала «Полития», зам главного редактора журнала «Вестник ТОГУ», член редколлегии журнала «Пространственная экономика». Родился 5 августа 1965 года в г. Душанбе.

В 1989 году окончил филологический факультет Таджикского государственного университета. В 1993 году защитил кандидатскую диссертацию «Культурологическое моделирование социальных процессов». В 1998 году докторскую диссертацию «Социальный хаос: философский анализ и интерпретация». Осуществил 21 исследовательский проект при поддержке фонда Форда, МОНФ, фонда «Институт «Открытое общество», фонда Макаруров, РГНФ, РФФИ, фонда Спенсера. Принимал участие в научном сопровождении программы «Социально-экономическое развитие Дальнего Востока России», в работе виртуальных мастерских НП «Полис» (Политические исследования). С 2005 по 2007 год являлся главным редактором журнала «Полис (Политические исследования)».

Член Всероссийского философского общества, председатель Хабаровского отделения Российской ассоциации политических наук, член президиума РАПН. Принимал участие в разработке программы молодежной политики Хабаровского края. Участвовал в совместном российско-швейцарском проекте «Нарративы в творчестве А. Платонова» (Берн, 1996), совместном российско-британском проекте «Политика и культура русской провинции» (Эдинбург, 1999). Руководитель международного исследовательского проекта «СНГ – terra incognita» (Казань, 2007) и виртуальной мастерской «Новые пространства политики и способы их изучения» (Москва, 2006 – 2008).

Опубликовал 74 научных работы на русском, немецком и английском языках. В том числе 6 монографий. Подготовил: 2-х докторов и 30 кандидатов наук.



Blyakher, Leonid Efimovich – Doctor of Philosophy, Professor, the Head of the Chair of Philosophy and Cultural Studies at the Pacific State University, a member of the United Council for the Social Studies of the Presidium of the FED RAS, a member of editorial board of the journal «Politia», deputy editor-in-chief of the journal «Bulletin of PSU», and a member of editorial board «Spatial Economy». He was born on August 5, 1965, in Dushanbe.

In 1989, he graduated from the faculty of Philology of the Tadjic State University. The theme of his Candidate's dissertation was «Culturological Modeling of the Social Processes» (1993). The theme of his Doctoral dissertation was «Social Chaos: Philosophic Analysis and Interpretation» (1998). He is a member of the all-Russian Philosophic Society, the Chairman of the Khabarovsk department of the Russian Association of Political Sciences, a member of Presidium of RAPS. He is the author of 74 research and research-methodological papers published in Russian, German and English among them 6 monographs.

ОБ ИСТОКАХ НОСТАЛЬГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ, ИЛИ ПОИСК ЛЕГИТИМНОСТИ ВЛАСТИ*

Л.Е.Бляхер

ABOUT THE SOURCES OF NOSTALGIC CONSCIOUSNESS, OR A SEARCH FOR LEGITIMACY OF POWER**

L.E. Blyakher

В статье рассматривается политический смысл «ностальгического сознания», ставшего доминирующим в России XXI столетия. На широком сравнительном материале раскрывается «кратоцентричность» российского общества, особый тип легитимации власти (из трансценденции). В качестве такой трансценденции в различные периоды истории выступали внешняя военная сила, «власть от Бога», власть от «объективных законов истории», власть «от «мирового сообщества». В работе доказывается, что в условиях компрометации прежних источников легитимности современным источником легитимации выступает мифологизированное прошлое.

The article reveals the political meaning of the «nostalgic consciousness» which prevails in Russia in the 21st century. Broad comparative material shows «crato»-centrism of Russian society and a particular type of legitimization of power (from transcendence). During different historical periods different phenomena served as this transcendence: external military force, «power from God», power of «objective historical laws», and power «from the world community». The author proves that the mythologized past becomes a source of legitimization when the former sources of legitimacy are compromised.

Ключевые слова: легитимность, политическая трансценденция, политический центр, презумпция виновности, статусная революция, социальное ядро, защитный слой.

Key words: legitimacy, political transcendence, political center, presumption of guilt, status revolution, social nucleus, protective layer.

Предварительные замечания

Одной из наиболее ярких особенностей России начала XXI столетия является мощнейшее «ностальгическое» настроение, охватившее большинство сфер и областей социальной жизни – от стилистики политических шоу, «старых песен о главном», «дискотеки 80-х» и взлета популярности радио «Ретро» до разговоров бабушек на скамейке. Я оставляю в стороне популярный ныне довод о «психологических» корнях «ностальгии по 70–80-м годам». Они, бесспорно, имеются. После трудного периода 1990-х годов, когда подавляющей части населения страны пришлось радикально поменять стратегии поведения, значительная, а главное, социально важная группа сорока–пятидесятилетних пытается «выстроить себя». Однако тот факт, что матрицей для такого выстраивания оказывается не вполне успешное настоящее, а прошлое, заслуживает не только психологического рассмотрения – особенно когда эта «матрица» становится основой политики и идеологии страны, претен-

дующей на статус нового центра силы. Почему вдруг Россия, в 1990-е годы совершившая невероятный, сравнимый, быть может, только с петровскими временами, рывок на Запад, вернулась в «сладкие объятия» прошедшей и отринутой эпохи? Какие механизмы функционирования российской политики здесь проявились? Поиску ответов на эти вопросы и посвящена настоящая статья. Но прежде чем переходить к решению центральных задач работы, представляется целесообразным обозначить методологическую позицию и смысловой контекст, в рамках которого будут анализироваться поставленные проблемы.

Констатация двойственного (западно-восточного, духовно-мирского или какого-то иного) положения России стала уже трюизмом [2, 21]. Не ставя под сомнение и не развивая это положение, хочу обратить внимание на методологическое следствие из него. Двойственная реальность не поддается фиксации с помощью *одного* исследовательского инструмента. Используемые в современной политической философии методы позволяют раскрыть лишь какую-то часть этой реальности. Стремление охватить целое чаще всего приводит к полной методологической эклектике, подаваемой как «знание жизни» или актуализация «истинных ценностей».

* Полная версия статьи опубликована в журнале «Полития» № 3, 2008.

** The complete version of the article was published in the journal «Politia» № 3, 2008.

Если существующие методы совсем не адекватны реальности, как, скажем, при анализе ситуации в Иране или Туркменистане, их можно просто отбросить, заменив на этнологические или какие-нибудь еще. При изучении казусов, ближе стоящих к инварианту, этими методами можно пользоваться, рассматривая каждый случай как модус общей модели. Однако в России ни первый, не второй вариант не срабатывает¹. В первом случае аномалией оказывается наличие относительно развитой индустрии, а также мощных «западнических» традиций в политике, культуре и праве, вплоть до христианства как краеугольного камня не только русской, но и общеевропейской цивилизации.

Во втором за пределами анализа остается «почва» русской культуры, ее «чтойность», и исследование превращается в констатацию «отсутствия» при невозможности зафиксировать «наличие». Мы легко обнаруживаем, чего в России нет, будучи не в состоянии ответить на вопрос: а что же в ней есть? Здесь приходится опираться на ту самую этнологию [14] или использовать «экзотические» для европейского обществоведения концепции. Возможно, именно с этим и связан взлет интереса к неоинституционализму, в частности к модели Олсона-Макгира.[18] Вместе с тем внедрение подобных моделей производит впечатление отсутствия четко установленного предмета исследования. Думается, что анализ движения «ностальджи» в российской политике позволяет если не дать ответ на вопрос о «чтойности» российской политики, то хотя бы приблизиться к нему. Эмпирическим объектом, на который будут направлены мои размышления, является *ход последних думских и президентских выборов в России*. Отправной же их точкой станет представление о «многослойности» российской реальности,[5] каждый из слоев которой способен в определенных условиях репрезентировать целое.

Многое в представленных ниже рассуждениях инициировано концепцией Русской Системы Ю.Пивоварова и А.Фурсова [21, 22]. Правда, если А.Фурсов и Ю.Пивоваров занимал в основном генезис и формы саморазвертывания Русской Системы, то меня в первую очередь интересует то, что получается «на выходе» из нее. Существенное влияние на эти рассуждения оказали идеи, изложенные в книге С.Каспэ, посвя-

щенной исследованию макросоциальных центров.[13] Но, если в Европе светская и духовная сферы, взаимодействуя друг с другом, «оставляли» сам Центр в трансценденции, то в России обе они оказывались слиты и персонифицированы в фигуре Правителя.[25] который, будучи наделен высшей мирской властью и одновременно сакрально-религиозным статусом, выступал главным посредником между посюсторонней реальностью и трансцендентальной областью.

В отличие от работы С. Каспэ, где описывались прежде всего структурные свойства «Империи Запада», в настоящей статье делается упор именно на российское политическое пространство. Но поскольку особенности этого пространства могут быть обнаружены только в сравнении, я начну свое исследование с краткого анализа процессов, развертывавшихся в Европе и в странах так называемой мировой периферии.

Казус Европы: экономика как статусно нагруженная сфера

Общей чертой эпохи, известной как Новое время, стало углубленное разделение труда, которое, возникнув в промышленности, постепенно охватило все сферы общественного бытия, породив относительно автономные социальные локалы – экономику, политику, культуру и т.д., [26] – то есть, казалось бы, ту же многослойность. Однако многослойность на самом деле была весьма относительной. Представление о целостности Божьего мира, унаследованное от средневековья, продолжало скреплять социальную ткань. Главной же скрепой, создававшей единство, правда, уже не в пределах Божьего мира, а на ограниченной территории, выступала нивелировавшая все различия сила государства. Смысл этого единения, как показал С. Каспэ, заключался в возможности поставить под контроль проходившие по территории ресурсные потоки. «Забрезжившая перспектива утоления объективного ресурсного голода стала мощным субъективным мотивом для постановки принципиально новых целей и использования новых методов их достижения». И поскольку «в условиях феодальной системы с ее переплетением личных зависимостей» ресурсные потоки «распределялись между слишком большим числом получателей и потому быстро истончались», идея «монополизация доступа к этим потокам... была... естественна и вряд ли могла не возникнуть» [13].

Не вдаваясь в перипетии становления территориального государства эпохи Модерна, оста-

¹ Не исключено, что аналогичным образом дело обстоит в Японии и Индии, но этот вопрос требует специального изучения.

новлюсь лишь одной из возникавших в ходе данного процесса проблем. Для утверждения территориального государства в качестве локального «центра силы» требуется не только силовой ресурс, но и наличие в обществе материального ресурса, который можно изъять без фатальных для этого общества последствий. Соответственно, необходимы люди, которые бы создавали добавочный ресурс, а также люди, способные контролировать его изъятие и организовывать само однородное государственное пространство. Другими словами, нужны предприниматели и бюрократия. Однако в структуре феодального государства как локального центра субимперского уровня ни первых, ни вторых не было. Королевские «управляющие» (графы, сенешали, балы, шерифы) по самой сути своего правления не были пригодны для единообразного осуществления государственного правосудия, поскольку ориентировались на «Божий», а не королевский суд. Главное же, через контроль над округом они получали доступ к тем самым ресурсным потокам, которые следовало монополизировать. Кроме того, ресурсные потоки, идущие от крестьян, были слишком неопределенными, чтобы на их основе можно было строить хозяйственный расчет². Особенно остро проблема добавочного продукта, а также инструмента его изъятия встала в XVII столетии, когда хозяйственный подъем, длившийся более двух веков, сменился тяжелейшим кризисом.

Но если таких предпринимателей и администраторов не было в системе феодальной монархии, это не означает, что их не существовало в принципе. В городских центрах в избытке имелось и то, и другое. «...Территориальные государства, присоединявшие к себе все, что попадется под руку, оказывались неспособными самостоятельно использовать приобретенные ими богатейшие экономические ресурсы, – констатирует Ф.Бродель. – Это бессилие оставляло лазейку для городов и купцов» [7]. Указанная лазейка открывалась еще и потому, что и предприниматели, и представители городской бюрократии, перешедшей на службу государству, были людьми «не благородными», то есть по определению не выступали альтернативными «силовыми предпринимателями» [9] и конкурентами государства. Становление экономики как ведущей сферы общественного бытия происходило до-

вольно медленно. Постепенно из нужной, но второстепенной отрасли, из проворной служанки экономика превратилась в величавую госпожу, подмяв под себя все другие социальные сферы, обесмыслив прежде значимые стратегии поведения. Изменения XIII–XVI вв. привели к появлению в период «длинного XVII в.» еще одной шкалы социальной мобильности, связанной не с церковной или придворной карьерой, но с деньгами, промышленностью и торговлей, а также с местом в государственной бюрократической структуре. Ее возникновение и дало возможность государству и государю утвердиться в качестве «императора в своем королевстве», преодолеть кризис. Наиболее выраженные формы этот процесс принял в северных странах – Англии, Нидерландах, Франции.

Впрочем, Юг, родина сильных торговых городов-государств, тоже не миновал кризиса. К судьбе этих городов – Венеции, Генуи, Флоренции – стоит приглядеться особенно внимательно. Именно там происходят важнейшие статусные изменения, ставшие образцом для всей европейской Ойкумены, задается «матрица» изменений, статусной мобильности. Сама хозяйственная деятельность, прежде обладавшая лишь функциональной нагрузкой, наделяется здесь значимым и ценностно окрашенным социальным статусом. Богатство конвертируется в статус (патриции). По свидетельству Себастьяна Франка, «в могущественных и свободных городах» население делится на две категории: «простые горожане и родовитые, стремящиеся быть в некотором роде знатью и живущие на дворянский манер со своих рент и чиншей».[8] Патрициат постепенно получает доступ к «настоящим» дворянским титулам. Более того, заработанные в ходе торгово-промышленных операций средства в ряде случаев вкладываются не в новый хозяйственный цикл, а в земельные ренты, гораздо менее доходные, вливаясь в традиционные формы хозяйствования. Таким образом, богатство оказывается социальным лифтом, способным качественно изменить статус его обладателя. Несмотря на уникальность итальянского опыта, определенное взаимопроникновение аристократии крови и денег мы можем обнаружить, пусть в меньшем масштабе, и во Франции, Испании, Англии. Однако между Севером и Югом имелось и принципиальное отличие. Население южных городов не стремилось присвоить статусную структуру дворянства. Воспроизводилась традиционная цеховая структура с присущим ей набором статусов. Если же городской патрициат оказывался доста-

² Например, в Южной Франции, по подсчетам Ф.Броделя, на один урожайный год приходилось три неурожайных (Бродель 2002: 273).

точно сильным, он «вливался» в дворянство. То есть, само по себе богатство еще не являлось источником статуса, но лишь позволяло его приобрести.

На Севере дело обстояло сложнее. Новый предприниматель, связанный с «мировыми» рынками, был сильнее цеха, но не дотягивал до уровня венецианского или даже гамбургского патриция, способного влиться в дворянство. Не менее важным было и то, что его деятельность в минимальной степени регулировалась местным сообществом. Он не занимал в нем какой-либо статусной позиции. Он ломал или игнорировал его, ориентируясь на иные территориально-хозяйственные связи. В результате он не мог приобщиться ни к одной из существовавших в тот период статусных шкал, повисая в безвоздушном пространстве и тем самым лишаясь «социальной видимости», жизненного мира, возможности повседневной коммуникации. Его коммуникация ограничивалась сугубо профессиональной. Он оказывался Робинзоном Крузо, даже не попадая на необитаемый остров. Но именно это его положение создавало в конечном итоге ресурс, позволявший обществу воспроизводить себя. Мануфактура и международная торговля становились средством не только личного обогащения, но и *выживания* общества. Предприниматель обеспечивал «работу тысячам».[8] в то время как все остальные формы хозяйствования в лучшем случае поддерживали существование самих работников.

Но, являясь совершенно необходимыми для общества, новые предприниматели попадали в *коммуникативную ловушку*. Профессиональная коммуникация и коммуникация социальная существовали для них в непересекающихся пространствах. Не случайно в документах той эпохи купцы, промышленники чаще всего представляли странными либо даже враждебными «добрым людям» персонажами [8]. Для обретения статуса, понятности для других требовалась социальная коммуникация. Однако поскольку новые слои тратили все свои силы на хозяйственную деятельность, на социальные контакты их просто не оставалось. Чтобы преодолеть собственную бесстатусность, предприниматель должен был... прекратить предпринимательскую деятельность. В период появившегося досуга он мог, используя финансовый ресурс, вписаться в одну из имеющихся иерархий. Но этот путь был доступен для меньшинства. Ведь прекратив деятельность, предприниматель лишался этого ресурса, одновременно лишая ресурса (налогов) и общество.

Невозможность без потерь остановить производственный цикл и без его остановки вписать предпринимателей в существующую статусную иерархию постепенно превратилась в одну из серьезнейших проблем, стоявших перед «северными обществами». Слишком большая часть данных обществ была задействована в процессе жизнеобеспечения, чтобы эти люди пребывали в положении маргиналов. Слишком много времени им приходилось посвящать хозяйственной деятельности, чтобы они могли «вписаться» в какую-то иную систему отношений, кроме производственных. Соответственно, необходимо было ценностно и статусно нагрузить то, что прежде было нагружено лишь функционально. Выходом стала описанная выше «матрица» конвертации богатства в статус. И хотя «северные» предприниматели, по уровню благосостояния заметно уступавшие «южным», редко могли напрямую приобретать статус, наличие такой «матрицы» статусно окрашивало богатство. Присваивая себе «отраженный свет» традиционных статусов, богатство постепенно вызывает к жизни новую иерархию – имущественную. Оно формирует самостоятельную статусную шкалу, наиболее простую и безличную, а потому соответствующую обезличивающей природе территориального государства. Таким образом, параллельно с промышленной и научной революцией происходит революция статусов.

Несмотря на все существовавшие между ними качественные различия, статусы эпохи средневековья обладали единой ценностной шкалой, базировавшейся на идее Спасения, понимаемой одинаково во всех социальных группах.[10] Формирование новой шкалы дестабилизирует общественную структуру. Возникает множественность статусных позиций, общество распадается на сообщества (цеха, гильдии, союзы городов, купеческие компании, маноры и т.д.). Именно для согласования статусов и понадобились и «общественный договор», и Левиафан. Божий мир нуждался в подпорке в лице Земного бога – государства. Превращение хозяйства в автономную сферу, то есть в экономику, сделало необходимым выделение в таковую и политического.

Выделение политического в качестве автономной сферы, с одной стороны, стабилизировало общество, но, с другой, породило потребность в некой столь же автономной площадке, где могли бы вестись переговоры с Левиафаном. Ведь если Божий мир пребывал в гармонии и неизменности, то посюсторонний мир, начиная с

эпохи Просвещения, постулировал свою изменчивость, *развитие*. Будущее осмыслялось в нем как некий идеал-проект, по отношению к которому настоящее – лишь переходящая ступень. Изменчивость реальности требовала изменчивости и Левиафана, а соответственно, пространства, где такое изменение могло бы происходить. Этим пространством становится публичная сфера. В условиях воспроизводящегося общества в ней, строго говоря, нет необходимости. При динамизме и постоянном изменении форм общественной жизни – она жизненно важна.

Другими словами, экономика возвращает для себя политику и единую шкалу статусных позиций, основанных на богатстве. Из экономики вырастает система статусов, легитимируемых уже не религиозно, но политически. Сама же политика легитимируется, по крайней мере в идеале, через публичность, делегирование.

«Приручение» мировой экономики

Сложившаяся в Европе система хозяйствования, ориентированная на развитие и посюсторонность, оказалась наиболее эффективной. Причина очевидна: в гонке она участвовала в одиночку. Экономика как автономная сфера в иных обществах не выделялась [23]. Несмотря на заинтересованность в торговле с Западом, Восток не создал ничего аналогичного европейскому производству. Его товары были в целом дороже, чем европейские, что позволяло ему просто покупать блага технологического развития, не меняя социальной структуры. Политика на Востоке тоже согласовывала интересы, но более стабильные: интересы родовых и соседских хозяйственных объединений, которые выделяли из себя «политический класс» – или включали его в себя, если он отличался в этническом отношении. Заинтересованность Запада в восточных товарах и организации неэквивалентного обмена привела к усилению его натиска на страны Востока. С созданием колониальных империй и системы полуколоний этим странам «в нагрузку» была навязана экономика, как Канарским островам – сахарный тростник [7]. В результате перед колониями, особенно обладавшими собственным культурным опытом и историей, встала задача приручить свалившуюся на них экономику. Способ такого приручения оказался очень простым: в *экономику* включились *элиты*. Они получали европейское образование, делали европейскую карьеру. Но в элиты их превращала *местная социальная структура*. Они же перекачивали ре-

сурсы из мировой экономики в традиционное общество, подпитывая тем самым разрушенное хозяйство своих стран. Извлеченные из «экономики» средства инвестировались в бессмысленные с экономической точки зрения сферы: традиционное земледелие и скотоводство, поддержание родоплеменной структуры и др. Мировая Империя Запада адаптировалась к местным условиям. Вхождение в экономику дало элитам понимание истинной стоимости имевшихся в их распоряжении ресурсов. Соответственно, торговля с метрополией стала восприниматься ими как неэквивалентная. Отсюда стремление к освобождению от «колониального ига». И поскольку основная масса населения никакого особого недовольства сложившимся положением не проявляла, элиты это недовольство создали и направили. Началась эпоха антиколониального движения.

Примечательно, что, освободившись от власти метрополий, ни одна из бывших колоний не отказалась от участия в мировой экономике. Причин здесь несколько. Колониальные власти существенно трансформировали местную хозяйственно-политическую систему, лишив ее авторитарности. Как уже говорилось, еще в колониальный период традиционное хозяйство стало испытывать потребность в «подпитке» извне. С распадом колониальных империй эта потребность не только не исчезла, но и возросла. Во-первых, при проведении новых политических границ в рамках одного государства зачастую оказывались враждующие племена, что повышало издержки на поддержание мира. Во-вторых, развитие здравоохранения и внедрение гигиены привело к резкому усилению демографического давления. В новых демографических условиях для сохранения прежней социальной организации необходимы были принципиально большие средства. В сходной ситуации Европа и «придумала» экономику.

Вместе с тем, ситуация, в которой оказалась мировая периферия, качественно отличалась от той, что сложилась в Европе XVI в. Дело происходило четыре столетия спустя, когда экономика с адекватной ей политикой была уже «придумана». Для второй «мировой экономики» места в мире не оставалось, а значит, нужно было использовать наличные ресурсы глобальных экономико-политических сетей. Но для этого семантически и ценностно нагруженное традиционное статусное общество должно было стать государством среди государств с набором обязательных элементов и, желательно, демократической атрибутикой.

При всей своей очевидной имитационности [17] подобные «демократии» играют важнейшую роль в поддержании жизнеспособности традиционных обществ. Именно через такие государства-имитации в эти общества перетекают ресурсы мировой экономики. Ценное для европейцев сырье «обменивается» на ресурс, позволяющий традиционному обществу воспроизводить себя. Нечто похожее происходит и при эксплуатации местных трудовых ресурсов. Возникает своеобразная эквивалентность – мировая экономика расширяет сферу своего охвата, мировая политика получает еще одну страну вставшую на путь демократизации, а местное сообщество обретает дополнительные средства к существованию, зачастую требующие гораздо меньших трудозатрат, чем традиционные формы хозяйствования. Таким образом, не только мировой Центр эксплуатирует мировую периферию, но и наоборот. Локальные сообщества «приспосабливают» мировую экономику к себе, ставя ее на службу собственным интересам. Соответственно, политическое устройство этих локалов весьма сильно отличается от политического устройства мирового Центра.

По мнению М.Ильина, специфика политического устройства стран мировой периферии заключается в «двойственности» складывающихся в них политических структур, что, в свою очередь, является залогом постепенной трансформации традиционных обществ в демократические, а их государственного устройства – в современное государство.[12] Это, бесспорно, так, если речь идет о монархе, объявившем себя не монархом, а президентом. Но совсем иной трактовки заслуживает ситуация, когда роли монарха и президента расходятся ситуативно. А именно эту ситуацию мы и наблюдаем в реальности. Правитель принимает обличье президента при взаимодействии с мировой экономикой и мировой политикой, оставаясь монархом для своих подданных. При этом, пока мировая экономика выполняет свои функции по отношению к местному сообществу, а то не взрывается по каким-то собственным, внутренним причинам, эквивалентность сохраняется (и стабильность инвестиций тоже). То есть, возникает не «двойственная» политическая система, а система, состоящая из «социального ядра», определяющего суть данного общества, его самосознание и ценностную шкалу, и «защитного слоя», рассчитанного на взаимодействие с внешним окружением, прежде всего с мировым Центром.

Принимая на себя внешние импульсы, «защитный слой» поддерживает стабильность «яд-

ра», ограждая его от потрясений. В обществе, где хозяйство, принадлежность к локальной общине и власть неразделимы, взаимодействие внешних акторов непосредственно с «ядром» чревато катастрофой, поскольку неизбежно изменяет расстановку сил, приводит к власти новые группы, представляющие другие территориальные или родовые объединения. Оттесненные от власти традиционные лидеры вступают в вооруженную борьбу, которая может длиться десятилетиями, ведь на кону стоят не амбиции, а честь всего объединения, и столь же внезапно (для внешнего наблюдателя) завершиться, когда «ядро» обретет новую «точку равновесия».

Другими словами, ответом на наступление мировой экономики и мировой политики стала не столько демократизация, сколько возникновение двухслойной структуры («ядро» – «защитный слой»), позволяющей поставить ресурсы глобальных экономических сетей на службу традиционному обществу. Но даже на этом фоне казус России выглядит весьма своеобразно.

Власть как социальная онтология

На протяжении большей части отечественной истории главной проблемой России была проблема власти.[9] Власть, соотносимая с высшей ценностью, задавала основания аксиологической шкалы. Для того чтобы подобная структура могла сформироваться, необходим ряд условий. Первое из них – острая потребность в единстве при невозможности «естественного» объединения. Возникновение такой потребности обычно связано с необходимостью совместных усилий для защиты от внешнего врага, в равной степени угрожающего всем потенциальным участникам объединения³ (Австрийская империя), или для контроля над торговыми путями (империя Тамерлана). В этой ситуации власть выступает интегрирующим каркасом, без которого общество просто рассыпается. Второе условие – наличие внешнего ресурса, значительно превосходящего местные, который власть может распределять, тем самым наделяя статусом подданного, чья способность осуществлять дальнейшее распределение зависит от объема распределенного в его пользу ресурса. Опираясь на этот ресурс (силовой, символический или хозяйственный), власть подавляет нежелательную активность низовых социальных групп и гармонизи-

³ Перефразируя М.Олсона (см. Олсон 1995), такого врага можно назвать «стационарным агрессором».

рует социальные отношения в подходящей для себя форме. Наконец, третье условие – дистанцированность власти. Чтобы легитимировать общество, власть должна быть сакральной («выведенной из зоны фамиллярного контакта», говоря словами М.Бахтина).[3] Опирающаяся на «трансценденцию» власть не нуждается в признании со стороны общества, ее основания и принципы не могут быть предметом переговоров. Это не тема для обсуждения, а контекст, позволяющий договориться о чем-либо, «объективные условия», в рамках которых должен жить и действовать социальный субъект. Это – социальная онтология.

В случае России потребность в объединении была обусловлена наличием «стационарного агрессора» – кочевников.[1] Имелся и необходимый внешний ресурс – путь «из варяг в греки» и торговые пошлины. С его помощью княжеская власть победила лидеров общины (волхвов), лишив их через принятие христианства и идеологической власти. После монгольского завоевания и установления системы, при которой ярлык на великое княжение мог был получен только из рук золотоордынских ханов, возникла и дистанцированность власти. Как показывает Ю. Пивоваров, [21] в монгольский период власть превратилась в действительно абсолютную. Наличие внешнего источника легитимности и подавляющего силового ресурса (в виде монгольских боевых отрядов) позволило ей стать сильнее общества.

Поскольку после свержения монгольской власти силовой ресурс заметно сократился, возникла потребность в расширении ресурсной базы власти за счет привлечения хозяйственного ресурса. Получить этот ресурс можно было только путем увеличения изъятий у населения, то есть повышения нагрузки на общество.[1] В Европе подобная ситуация породила великие крестьянские войны. В России же реакцией на нее стало уникальное переселенческое движение. По существу, освоение новых земель было бегством подданных от власти и погоней власти за убежавшими подданными. Догоняя, власть присваивала наиболее ценные из обретенных ресурсов, получая новые силы и возможность перераспределять. Одновременно с погоней за подданными власть формирует и символический ресурс, придающий смысл акту присвоения и распределения. Сами по себе перераспределение и захват суть не более чем технические средства. Они необходимы, чтобы подчинить все общество единой ценности (трансценденции), земным моду-

сом которой и выступает власть. Именно для этого и нужны распределяемые блага.

«Остров Русь», Москва, как убедительно продемонстрировал В. Цымбурский,[27] – это не просто третий (по счету) Рим, это мир, оставшийся *после* гибели мира, спасшийся. Подобная установка предопределяет двойственный характер основанного на ней проекта. С одной стороны, Русь есть остров, а значит, *часть* мира. В силу этого проект оказывается локальным, соотносимым с территориальными монархиями Европы. С другой стороны, «остров Русь» – *единственная* часть мира. Весь остальной мир не просто «погряз в грехе» – он морок⁴. Это делает проект вселенским, соотносимым с империей. Из той же установки с неизбежностью вытекают сакральные задачи власти, главная цель которой – Спасение, противостояние Антихристу. Материальные блага требуются для того, чтобы локальная хозяйственная деятельность и самостоятельность локальных сообществ не вводили в соблазн иного выбора, нежели тот, что предписан сакральной властью.

Такого рода блага обретают в глазах власти подлинный, связанный с сакральной целью смысл в том случае, если обеспечивают возможность привлечения *внешнего* ресурса, контроль над доступом к которому и позволяет жестко структурировать общество. Для подавления местной хозяйственной активности недостаточно чисто силового ресурса, необходим и «добавочный» хозяйственный ресурс, существенно превосходящий по объему или по значимости внутренний. Только тогда распределение поддерживает абсолютную власть. Ведь и сама абсолютная власть тоже «средство». Она выступает *посредником* между повседневностью и *высшей* реальностью. Не случайно определяющим для русских царей был не «управленческий», но сакральный статус [24].

Именно потому, что власть сакральна, сакрализуется и ресурс, который она распределяет. Однако ресурс этот внутренне парадоксален. Как уже говорилось, получить его можно только извне. Ресурс, поставляемый изнутри, ведет к появлению самостоятельных хозяйствующих субъектов, способствует развитию принципиально посюсторонней, а значит – греховной деятельности. Но поскольку весь мир, кроме «острова Руси», морок, то внешний ресурс а priori греховен. Греховен сам латинский язык,

⁴ Отсюда, кстати, и восприятие осваиваемых земель как «пустых».

на котором говорят и пишут «в мороке» [25]. Для его «очищения» возникает особое *медиаторное* пространство. Таким пространством становится карнавал.

О карнавальной природе русской культуры, начиная с Московского царства, писали уже немало [4]. В данном случае принципиален лишь один смысл карнавала – его неподлинность по отношению к настоящей, сакральной реальности. В неподлинный «защитный слой» и поступает «рыбий зуб», пушнина и т. д. И так как оболочка эта создана сакральным деятелем (властью), то внешний ресурс, подобно упоминаемой Б.Успенским книге на латыни, очищается. Медиаторное пространство «маскирует» империю под государство среди государств, облегчает получение ресурса и решение главной – сакральной – задачи. Для обретения и удержания ресурса российское «ядро» создает европейскую «защитную оболочку». Карнавал институционализируется. Регулярная армия, чиновничество, государственная и контролируемая частная торговля, полугосударственная промышленность, а главное – уникальные сырьевые запасы и трансконтинентальные торговые пути обеспечивают условия, необходимые для сохранения онтологии власти, обесмысливания любой посюсторонней активности, протекающей вне властного пространства.

Первоначально «защитная оболочка», как и в случае стран мировой периферии, в минимальной степени затрагивала суть социальных отношений. «Мыслящая часть нации», к которой апеллировали ведущие представители русской общественной мысли, даже в XIX в. состояла из «лишних людей», выпадавших из общества⁵. Само же общество было жестко структурировано властью. Вместе с тем наличие огромной территории и персонифицированность власти создавали почву для возникновения дополнительной структуры, обозначаемой сегодня термином «неформальные отношения».

Поскольку ни принцип распределения ресурса, ни даже принцип обретения высшей власти (до принятия в 1797 г. закона о престолонаследии) не были кодифицированы, борьба за власть и ресурс переносилась в приватную и сакральную сферы. Как показывает проведенный Б.Успенским анализ феномена самозванчества на Руси, самозванцы появлялись только в том слу-

чае, если возникало сомнение в подлинной (от Бога) избранности царя. Если царь был «от Бога», все остальные его черты не имели значения. Карнавальный Иван Грозный и «антихрист» Петр признавались подлинными царями, а вот, скажем, Борис Годунов воспринимался как «самозванный» (не от Бога).[25] О народной вере в «царские знаки» на теле вспоминают многие писатели и этнографы [25]. Критерием подлинности, избранности в данном случае служили не какие-то формальные характеристики, а ощущение, переживание: правитель соответствует высшей ценности. Дальнейшее распределение власти и, следовательно, статуса осуществлялось в неформальной сфере: пиры, охота, позднее различного рода игры и т. п. В сфере «приятельства» складывалась система статусов, дающая право распределять.

Между тем само это «приятельство» было не совсем приватным. О. Малинова справедливо называет данную сферу приватно-публичной, подчеркивая ее двойственный характер [16]. Возникнув как карнавальное действо, система «европейских» институтов трансформировалась в пространство, где закреплялись результаты неформального взаимодействия. Карнавальное пространство все активнее прорастало в «ядро» общества, делая и его двухслойным. Но прорастание карнавального (антисакрального) пространства вело к десакрализации общества, по крайней мере, его части – той самой, которую называли «разночинцами». Примечательно само название «разночинцы», т.е. люди, живущие в мире формальных статусов, в карнавальном пространстве, которое становилось сущностным элементом культуры и общества. Такая десакрализация, помимо всего прочего, обесмысливала общество. Не случайно на рубеже XIX–XX столетий начались напряженные поиски трансценденции, сакральности и основанной на них справедливости. И, по естественной логике, победила трансценденция, наиболее «оппозиционная» по отношению к господствующей, – трансценденция «объективных законов истории».

Отвергнув и Бога, и монгольского хана, большевики вместе с тем не отвергли сам принцип сакральности, дистанцированности власти от общества (равно как и принцип распределения). Их проект приобрел действительно вселенское измерение – ведь революция мыслилась именно как *мировая перспектива*. Будучи вполне сакральной, власть большевиков тоже получала легитимацию за пределами общества – в упомянутых выше «объективных законах истории».

⁵ Примечательно, что эти люди выглядели комически и в Европе, на которую ориентировались («русский европеец» Карамзина).

Соответственно, большевистское правительство и взяло на себя роль универсального медиатора между посюсторонним обществом и смысловой трансценденцией. Постепенно сформировался и «защитный слой». Вселенский проект замкнулся в рамках одной страны. Существовая как государство среди государств, Советский Союз вынужден был обзавестись атрибутами суверенитета. Уже в 1920-е годы «защитный слой» стал активно прорастать в толщу сакрального пространства общества. На границе «слоя» и укоренялся блат, который оказывался «сильнее Совнаркома» [15]. Неформальные отношения определяли реальный статус формально равных «первых секретарей» и «капитанов производств». Даже само назначение на должность (наделение статусом) основывалось на неформальных отношениях. Сырье и оружие выступало основой для распределения, а идеология давала возможность снизить общий уровень потребления.

Непосредственной причиной кризиса власти-онтологии в конце XX в. было исчерпание ресурса, связанное с падением цен на нефть. Но его глубинная причина заключалась прежде всего в разрушении вселенского проекта, который задавал смысл обществу. Застой 1970-х – 1980-х годов касался отнюдь не экономики. Как раз здесь, как показывают исследования экономистов, все было в порядке. Производительность труда медленно, но повышалась. Даже в самые «застойные годы» рост ВВП оставался в пределах 4%, что по мировым меркам вполне прилично. Кризис носил в первую очередь смысловой характер. Государство (пусть в форме сверхдержавы) победило проект Мировой революции. С крахом этого проекта «Родина победившей революции» превратилась не более чем в одно из государств, захвативших значительную территорию. Само существование сверхдержавы потеряло смысл. Отсюда – стремление найти новый источник легитимации, столь же внешний, как и «объективные законы истории».

Новым вариантом внешней легитимации власти стала власть от «мирового сообщества», современный вариант власти от Бога или от монгольского хана. В 1990-е годы демократия обрела сакральный статус. Вместе с тем сакральность эта была весьма своеобразной. Она базировалась не столько на идее «народного суверенитета», но на традиционном идейном комплексе Высшей справедливости [20]. Соответственно, сакрализована была не столько сама демократия, сколько набор формальных электоральных процедур и «имена» институтов.

Перед властью, желавшей сохранить себя и общество, основанное на властной онтологии, стояли две неотложные задачи: ей необходимо было «приручить» демократию и обрести ресурс, подлежащий распределению. Иными словами, ей нужно было создать «защитный слой» вокруг «ядра». Особенность этого нового «защитного слоя» заключалась в том, что создавался он для защиты не от морока или «враждебного окружения», а *от источника легитимации*.

Способом «приручения» демократии стала «презумпция виновности» [5]. Образование законодательного переизбытка, когда один и тот же социальный акт регулировался сразу несколькими, противоречившими друг другу законодательными нормами, лишило экономических и социальных агентов возможности действовать в рамках закона. Практически каждому из них приходилось совершать действия, попадавшие под санкцию. Санкция следовала не всегда (в противном случае экономическая жизнь в России полностью бы угасла) – ее применение / неприменение зависело от того, насколько «правильно» ведет себя гражданин или организация в ситуации политического взаимодействия.

Возможность уличить любого социального и экономического агента в нарушении закона и внутреннее согласие граждан с тем, что для применения по отношению к ним санкций есть основания, обеспечили власти «правильное» (то есть устраивающее ее) поведение электората. «Презумпция виновности» медленно, но верно превращала хозяйствующих субъектов в государственных агентов, являющихся источником дополнительного (распределяемого властным лицом) ресурса. Независимые субъекты, возникшие на волне спекуляций 1990-х годов, вытеснялись как криминальные. Новая экономика России не породила новой политики, поскольку изначально базировалась на распределяемом ресурсе (советском трофее). Изменение принципа распределения налогов между муниципальной, губернской и федеральной властью подготовило почву для воссоздания статусно-распределительной структуры, а с нею – и властного каркаса. Отмена выборности губернаторов, восстановление информационного контроля над обществом завершили этот процесс. Регионы превратились в «дотационные», и их выживание стало прямо зависеть от «трансфертов». Региональная мифология была вытеснена на периферию политических смыслов «единым информационным пространством». Взлет цен на энергоносители сделал внешний ресурс принципиально большим

(и более доступным), нежели тот, что давало «внутреннее производство». Казалось бы, власть-онтология восстановлена.

Однако в ходе построения властного каркаса оказалась частично утрачена трансцендентная (внешняя) легитимация. Кроме вполне понятных экономических противоречий между Россией и «мировым сообществом», существовало и ключевое, политическое. Это – противоречие между заявленным стремлением России войти в «цивилизованный мир» и невозможностью под угрозой утраты абсолютности власти принять суть демократических практик. Попытки «мирового сообщества» научить «молодую демократию», что в целом отвечало сложившимся практикам по отношению к большинству «новых» демократий, вызывало мгновенную и болезненную реакцию.

Проблема состояла в том, что «поучения» высказывались публично, что ставило под сомнение истинность власти. Ведь только власть может и должна быть *посредником* между трансценденцией и обществом. Наличие иных посредников лишает ее сакральности, а тем самым – смысла. Поэтому за публичными «поучениями» следовали столь же публичные ответные действия, воспринимавшиеся противоположной стороной как немотивированные. Эквивифинальность, сложившаяся в начале 1990-х годов была нарушена, причем каждая сторона считала, что нарушена она по инициативе другой. Соответственно, нарастала потребность в иной «внешней легитимации», не связанной с «мировым сообществом», которое «предало Россию». Пожалуй, впервые за все историю государства «самозваным» оказался не царь, а трансценденция.

Нарушенная легитимность отчасти была восстановлена за счет харизматической легитимности лидера и... отсылки к идейному блоку, более всего напоминающему классическую *народность* образца начала XIX или середины XX в., которая, в свою очередь, сама была отсылкой к идейному комплексу третьего Рима. Архаизация риторики позволила перейти к иному типу практик и иному источнику легитимации.

Легитимация через «самозваную» («предавшую») трансценденцию была невозможна. Значит, требовалась другая трансценденция. Ввиду отсутствия иных кандидатов в этой роли выступила *история*, но не в виде «объективных законов», а в форме ностальгического образа Советского Союза, наследника Великой России. Конфликтность традиций при этом игнорировалась. В рамках новой мифологии «Возрожденной России» российская история представала единой

линией величия. Традиция сакрализировалась и трансцендентировалась от повседневности. Возможность утверждения ностальгической трансценденции была обусловлена как поверхностностью «критики советского режима» в 1990-е годы, так и неотрефлексированностью разрыва с прошлым (революции).[6] Радикальный социальный скачок, смена смысловой структуры общества произошли, но ни осмыслены не были. Посткатастрофические 90-е создали психологическое основание для поэтизации 70-х. В странах «народной демократии», где революционность события осознавалась, тяжелые последствия распада, снижение уровня жизни сглаживались революционным воодушевлением масс, существенно облегчавшим их переживание. В России же, где современность мыслилась как продолжение Советского Союза, они накладывались на комплекс поражения и унижения.

Но народность в ее советско-ностальгическом варианте предполагает в качестве существенного элемента «всенародное одобрение», которое тоже приобретает сакральный характер. Такое одобрение и конструировалось в ходе электорального цикла 2007–2008 гг. Избыточность искусственно организуемой электоральной поддержки, бросавшаяся в глаза уже на думских выборах 2007 г., на президентских стала совершенно явственной. Спущенные сверху «нормативы» никак не соотносились с «технически» необходимыми процентами. Доходившая до абсурда «гонка процентов» прокатилась по стране. Между тем сверхвысокие проценты как раз отвечают новой, ностальгической трансценденции, в которой «народ и партия едины», и в этом заключается их смысл. В рамках ностальгической традиции «народа-легитиматора» всякое несогласие с всенародно избранным парламентом или президентом есть несогласие с самим народом. Соответственно, власть оказывается в своем привычном положении – в трансценденции по отношению к обществу. Всенародно избранные парламент и президент в любой ситуации остаются «истинными», а их критики и противники – «самозванными».

Однако здесь возникает довольно серьезное отличие и от двухслойной модели, сложившейся в странах мировой периферии, и от сакральной Русской Власти. «Ностальгическая трансценденция» не вполне отвечает представлениям о сакральной сфере. Россия, русское государство традиционно выступали в качестве символа и воплощения высшего смысла (не так важно – какого). В ностальгическом варианте Россия ока-

ывается символом... Советского Союза или, в лучшем случае, «России, которую мы потеряли», то есть символом *утраченных высших ценностей*. Ответом на это становится уход населения страны в частную жизнь (уже действительно частную, а не квазиприватную). До тех пор, пока внешний ресурс остается значительным, а распределение, при всей его неэквивалентности, позволяет населению существовать, между властью и не-властью сохраняется неустойчивое равновесие. Но достаточно даже небольшого ухудшения условий жизни, чтобы это равновесие рухнуло и легитимность власти вновь «повисла в воздухе». Какие события за этим последуют, сказать сложно. В любом случае это будет уже совсем-совсем иное общество.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андерсон, П. Переход от античности к феодализму / П. Андерсон. – М., 2007.
2. Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта / А.С. Ахиезер. – М., 1991.
3. Бахтин, М.М. Слово в романе / М.М. Бахтин. – М. 1975.
4. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М. 1986.
5. Бляхер, Л.Е. Властные игры в кризисном социуме: преобразование российской институциональной структуры / Л.Е. Бляхер // Полис. – № 1. – 2003.
6. Бляхер, Л.Е. Бремя рефлексии, или Революция, которой не было / Л.Е. Бляхер // Полис. – № 5. – 2006.
7. Бродель, Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II / Ф. Бродель. – М., 2002.
8. Волгин, В.П. Хрестоматия по социально-экономической истории Европы в новое и новейшее время / В.П. Волгин. – М., 1950.
9. Волков, В.В. Силовое предпринимательство: экономико-социологический анализ / В.В. Волков. – М., 2005.
10. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М., 1972.
11. Дебаты о политике и культуре. // Неприкосновенный запас. – № 2 (52). – 2007.
12. Ильин, М.В. Ритмы и масштабы перемен (О понятиях «процесс», «изменение» и «развитие» в политологии) / М.В. Ильин // Полис. – № 2. – 1993.
13. Каспэ, С.И. Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и политическая форма Запада / С.И. Каспэ. – М., 2007.
14. Ковалев, Е.М. Качественные методы в полевых социологических исследованиях / Е.М. Ковалев, И.Ф. Штейнберг. – М., 1999.
15. Леденева, Ю. А.В. Теневой бартер: повседневность малого бизнеса / А.В. Леденева // Неформальная экономика. Россия и мир. – М., 1999.
16. Малинова, О.Ю. Идеологический плюрализм и трансформация публичной сферы в постсоветской России / О.Ю. Малинова // Полис. – № 1. – 2007.
17. Меркель, В. Формальные и неформальные институты в дефектных демократиях / В. Меркель, А. Круассан // Полис. – № 1–2. – 2002.
18. Олсон, М. Логика коллективных действий: Общие блага и теория групп / М. Олсон. – М., 1995.
19. Пастухов, В.Б. От государственности к государству: Европа и Россия / В.Б. Пастухов // Полис. – № 2. – 1994.
20. Печерская, Н.В. Метаморфозы справедливости: историко-этимологический анализ понятия справедливости в русской культуре / Н.В. Печерская // Полис. – № 2. – 2001.
21. Пивоваров, Ю.С. Русская политическая культура и Political Culture / Ю.С. Пивоваров // Pro et contra. – Т. 7. – № 3. – 2002.
22. Пивоваров, Ю.С. «Русская Система» как попытка понимания русской истории / Ю.С. Пивоваров, А.И. Фурсов // Полис. – № 4. – 2001.
23. Полани, К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / К. Полани. – СПб. – 2002.
24. Скрынников, Р.Г. Иван Грозный / Р.Г. Скрынников. – М. – 1975.
25. Успенский, Б.А. Этюды о русской культуре / Б.А. Успенский. – СПб. – 2002.
26. Фуко, М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М.
27. Цымбурский, В.Л. Остров Россия (Перспективы российской геополитики) / В.Л. Цымбурский // Полис. – № 5. – 1993.

Брейтман Александр Семёнович – доктор философских наук, профессор кафедры «Социально-культурный сервис и туризм» Дальневосточного государственного университета путей сообщения. Родился 2 декабря 1954 г. в Хабаровске. В 1977 г. окончил филологический факультет Хабаровского государственного педагогического университета. Кандидатская диссертация – «Основы киноискусства в курсе МХК» (1997, СПб), докторская – «Российское киноискусство: проблема сохранения ценностей русской культуры» (2004, Великий Новгород). Член двух региональных диссертационных советов по культурологическим наукам, руководитель аспирантуры по культурологии. Область научных интересов – история русской культуры, история и теория киноискусства, филология, аксиология культуры. Автор более тридцати научных и научно-методических работ.



ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Брейтман А.С. Основы киноискусства. – Хабаровск: изд. ДВГУПС, 1999. – 7,2 п.л.

Брейтман А.С. Базовые ценности русской культуры в их отражении киноискусством. – Хабаровск: изд. ДВГУПС, 2002. – 9,3 п.л.

Статьи

Брейтман А.С. “Сошествие во ад” Алексея Германа (опыт интерпретации фильма А. Германа “Хрусталеv, машину!”) // Материалы Всероссийской научной конференции Петербургского философского общества. – СПб: СПбГУ, 2003. – С. 157-168. – 0,8 п.л.

Брейтман А.С. Традиционные ценности русской культуры в эпоху постмодерна // «Известия СГПУ». – СПб: СГПУ, 2003, № 3(7), С. 240-252. – 1,4 п.л. (ВАК)

Брейтман А.С. О сохранении традиций русской культуры в конце XX века (на материале киноискусства) // Материалы Международной научной конференции в рамках Дней славянской письменности и культуры “Новое видение культуры мира в XXI веке”. – Владивосток: ДВГТУ, 2000. – С. 107-113. – 0,5 п.л.

Учебные пособия

Брейтман А.С. Культурология. – Хабаровск: изд. ДВГУПС, 2006. – 7 п.л.

Адрес: 680021, г. Хабаровск, Серышева, 47, оф. 3251; тел. (4212) 64-73-94;
e-mail: tour@festu.khv.ru

Breitman, Alexander Semenovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Chair of Socio-Cultural Service and Tourism at the Far Eastern State Transportation University. He was born on December 2, 1954, in Khabarovsk. In 1977, he graduated from the Faculty of Philology of the Khabarovsk State Pedagogical Institute. The theme of his Candidate’s dissertation was «Fundamentals of the Cinematography in the Course of the World Arts Culture» (1997, Saint-Petersburg), the theme of his Doctoral dissertation was «Russian Cinematography: the Problem of Preservation of Values of Russian Culture» (2004, Veliky Novgorod). He is a member of two regional Dissertation Councils for Cultural Studies, the Head of a postgraduate course for Cultural Studies. His academic interests are: history of Russian culture, history and theory of cinematograph, philology and axiology of culture. He is the author of more than 30 works.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Breitman A.S. Fundamentals of Cinematography. – Khabarovsk: FESTU Publ., 1999.

Breitman A.S. Basic Values of Russian Culture in their Cinematographic Depiction. – Khabarovsk: FESTU Publ., 2002.

Articles

Breitman A.S. «Descent to the Hell» by Alexey German (an experiment of interpretation of the film A. German «Khrustalev, the Car!») // Materials of All-Russian Research Conference of Petersburg Philosophic Society. – Saint-Petersburg: SPSU, 2003. – P. 157–168.

Breitman A.S. Traditional Values of Russian Culture in the Post-modern Age // «Bulletin of SPSU». – Saint-Petersburg: SPSU, 2003, № 3(7), P. 240–252.

Breitman A.S. About the Preservation of the Traditions of Russian Culture in the late 1900s (on the materials of the cinematography) // Materials of International Research Conference on the Days of Slavic Written Language and Culture «New Vision of the World Culture in the 21st Century». – Vladivostok: FESTU, 2000. – P. 107–113.

Educational Aids

Breitman A.S. Cultural Studies. – Khabarovsk: FESTU Publ., 2006.

Address: оф.3251, 47, Seryshev Str., Khabarovsk, 680021;

Tel. (4212) 64-73-94

e-mail: tour@festu.khv.ru

КЛАССИКА И ПОСТМОДЕРН: ВОЗМОЖЕН ЛИ ДИАЛОГ? (опыт культурологической интерпретации нескольких фильмов «нового русского» кино)

A.C. Брейтман

CLASSICS AND POSTMODERN: IS DIALOGUE POSSIBLE? (an Experience of Culturological Interpretation of Several Movies of the «New Russian» Cinematography)

A.S. Breitman

Культурологическая интерпретация фильмов «Тёмная ночь» О. Ковалова, «Даун хаус» Р. Качанова и «Про Федота-стрельца» С. Овчарова позволяет сделать вывод о том, что современное подчас эпатазирующее, экранное переосмысление классики способно осуществить продуктивный диалог классического и постмодернистского искусства.

Culturological interpretation of the films «Dark Night» by O. Kovalov, «Down House» by R. Kachanov and «About Fedot-the-Strelets» by R. Ovcharov draws to the conclusion that modern screen reconsideration of classics, which is often shocking and provoking, is capable of building a productive dialogue between classical and post-modern art.

Ключевые слова: кинематограф, классическое и постмодернистское искусство, виртуальная реальность, современное кино.

Key words: cinematography, classical and post-modern art, virtual reality, modern cinema.

«Достоевский ... очень подходит к нашему времени, потому что такой разгул подлости и низости, который сейчас у нас творится... было сложно себе представить.

... для того, чтобы взглянуть на эти перемены со стороны, имеет смысл взять какую-то вечную вещь и переосмыслить ее» (Р. Качанов из интервью газете «Культура»)

Современная социокультурная ситуация нередко оценивается (и в серьёзных журналах и в СМИ) как окончательная победа индустриальной-постиндустриальной цивилизации над культурой, то есть материального над духовным, практической пользы над идеалом и упразднение высших ценностей, представляющих основу и ядро культуры. Сегодня многие общественные

институты, в том числе СМИ, коммерческий кинематограф и литература, нередко работают «на понижение» – усугубление этого разрыва. В целом, современное информационное общество продолжает делать ставку на “максимум самоутверждения”, в то время как продвижение к духовному обществу предполагает “оптимум взаимопонимания”, диалога и сотворчества. Прагматизм постиндустриального общества, ориентирующий индивида на престижное потребление (и необходимое для этого овладение практическими знаниями и умениями), по сути, превращает его в бездуховного и циничного «пользователя».

Действительно, суперсовременного «пользователя» видеокомпьютерной цивилизации мало интересуют моральные категории типа «добро-зло» – ему всё равно» (Лефевр). Отсюда, по мнению исследователей¹, – тупики постмодернистского сознания, психологический срыв, попытки подменить реальность игрой, вседозволенным весельем, обрушиванием иерархий..., нарастающий ужас бытия. Главная, по П. Файерабенду, заповедь человека постмодернистской эпохи – «все годится». Но при видимой универсальности постмодернистского сознания, стремящегося вместить («присвоить») все предшествующие культурные эпохи, оно порождает не саму культуру, а игру в целое культуры, в конечном итоге, – некую виртуальность или культуру мнимостей и симулякров.

Вместе с тем, следует признать, что в контексте современного мультикультурализма позитивным итогом постмодернистской деконструкции может стать и переоценка (как в свое время – в нигилистической философии Ницше) «старых ценностей» и «обветшалых истин». Используя «деконструкцию» (демонтаж смыслового центра и бинарных оппозиций) как своего рода конструкцию (что в классической философии Декорта и Канта – абсолютная бессмыслица), постмодернистское мышление «обживает хаос и бездну, учится мыслить немислимое»[7: 36].

В ситуации культурного кризиса важно не забывать, что переживаемое нами состояние культуры не отменяет ценности, но, как и прежде, заставляет переосмысливать их заново. Поэтому, пессимистические прогнозы по поводу того, как далеко зашёл разрыв цивилизации и культуры, представляются не продуктивными. Задача философов – в поисках путей восстановления утерянных связей и укоренения в общест-

венном сознании приоритета духовных ценностей над «ценностями» престижного потребления. Причём, ценностная иерархия может быть восстановлена не за счёт присвоения «старого», но путём его переосмысления и творческого синтеза с «новым». В частности, в современном киноискусстве, как важнейшей сфере культуры, обозначилась позиция (что особенно проявилась в кино Санкт-Петербурга – А. Герман, А. Сокуров, А. Балабанов, С. Овчаров, О. Ковалов), требующая от зрителя не столько порицания или одобрения, приговора или оправдания, сколько мужества пользоваться собственным умом – самопознания.

Фильм известного петербургского киноведа и режиссера О. Ковалова **«Темная ночь»** (2001 г.), фактически «не засвеченный» в отечественном прокате, но принявший участие в двух международных фестивалях: в Роттердаме и Сеуле – постмодернистская стилизация в духе немецкого киноэкспрессионизма 20-х гг., по сути, продолжает классическую традицию русского искусства. Предлагаемый анализ нового фильма Ковалова не столько киноведческая интерпретация, сколько попытка обнаружения этих традиционных связей в современном экранном произведении.

Начальные кадры фильма символичны: лицо главного героя Иманта (кинодебют Ильи Шикунова из петербургского ТЮЗа) на черно-белом «пустом» (без видеоряда и звукового фона) экране крупным планом. Точнее – половина лица, вторая – скрыта вертикальной, симметричной тенью. Звучит произносимый текст. Еще неясен смысл сказанного, но импульс в зал послан: зрителю предлагается разглядеть и понять скрытое от глаз значение происходящего. Попытаться увидеть то, что скрыто тенью, подталкивает нас и, лишенные, на первый взгляд, какой-либо многозначности, несколько слов из разговора Иманта и Марты (Лариса Жаркова, ученица 3-го класса одной из школ СПб), состоявшегося почти что в самом начале фильма в фотоателье, где работает Имант:

– Марта (глядя на непонятную фотографию большого формата): Что это?

– Имант: Это невидимая часть луны.

Невидимая (темная) сторона, ставшая видимой благодаря фотосъемке (предшествующей киносъемке) – есть ключ к разгадке названия и фильма в целом – «Темная ночь».

Интерес к темной стороне человеческой души в русском искусстве XIX века формировался под европейским влиянием, особенно, немецких

¹ См. материалы «круглого стола» // Вопросы философии, 1991, № 3.

писателей-романтиков: Клейста, Новалиса, Шлегеля, Гофмана и др. К теме двойничества, помраченного (расщепленного) сознания, демонизма обращались и Пушкин («Пиковая дама», «Монтичелло и Сальери»), и Гоголь («Портрет», «Нос», «Записки сумасшедшего»), и Лермонтов («Демон»), и Достоевский («Двойник», «Бесы», «Братья Карамазовы»), и Сологуб («Мелкий бес»), и Чехов («Черный монах»), и Есенин («Черный человек»), и Блок («Однажды в октябрьском тумане...»), и Горький («Жизнь Клима Самгина»), и Булгаков («Мастер и Маргарита»). Русская культура, как известно, почти не знала «чистого искусства», поэтому «поэт в России < был всегда > больше, чем поэт». Эта тема на русской почве приобретала еще и особое социальное измерение (тот случай, когда эстетическое и этическое, социальное и психологическое существуют как единая целостность).

В искусстве XX века интерес к «подполью» человеческого сознания становится доминирующим. Ярчайший пример тому – немецкий экспрессионизм 20-х гг. с его стремлением к «поэтически обобщенному выражению скрытых внутренних сущностей», в «столкновении резко контрастных образов», с его «напряженной до экзальтации, пренебрегающей всеми прежними формами стилистики, поэтикой» [3: 208-209], как в литературе (Франк, Зорге, Газенклевер, Хейм, Траэль...), живописи, музыке, фотографии, так и в кинематографе («Кабинет доктора Калигари», «Раскольников» Р. Вине, «Носферату – симфония ужаса», «Призрак», «Фауст» Мурнау).

Стилистически новый фильм О.Ковалова ближе всего к кинематографу Ф. Ланга («Усталая смерть», «Завещание доктора Мабузе», «Нибелунги», «Метрополис», «М» («Убийца») с его «мрачным, жестким колоритом» (там же), сдвинутым сознанием персонажей, изображением сильных личностей, стремящихся подняться над массой, предчувствием надвигающегося на страну фашизма. Но не вызывает сомнений его русская «корневая система».

Тема демонизма заявлена с первых кадров не только благодаря пластике лица, символике света и тени, но и слов, произносимых героем: «Я все время слышу голос: ты должен его убить». Имант отнюдь не обыкновенный псих. Он сумасшедший в той же степени, что и Иван Карамазов («Братья Карамазовы»), вступающий в философские диалоги с чертом. Демон, бес, черт – персонифицированная частичка расщепленного сознания. На вопрос: «кто убил старика Карамазова?» в романе дается точный, при всей

парадоксальности, ответ – «черт». Вспомним об этом, когда подойдем к финалу фильма.

Диалоги Ивана с чертом, выяснения отношений лирического героя Есенина с черным человеком и встреча блоковского со «стареющим юношей» – своим двойником, голоса Иманта... Что это на самом деле: плод перенапряженного сознания или населяющие темную часть души бесы? – значения не имеет. Важно другое: в интерпретации художника – это явление не клиничко-диагностическое, но духовно-мистическое. Именно такой, мистический, характер отношений Иманта и Марты. Они, впервые встретившись в фотоателье, куда фрау Монк привела Марту, интуитивно распознали друг друга. Распознали как существа посвященные или отмеченные свыше (только вот, Богом или чертом?). Это «распознавание» сродни тому, что испытал Лев Николаевич Мышкин («Идиот») при взгляде на портрет Настасьи Филипповны: ее лицо показалось ему знакомым, хотя прежде они никогда не встречались. Красота женского лица символически напоминает душе о Красоте Царствия небесного, некогда созерцаемой ею (душой) непосредственно. На такую *надмирность* припоминания указывают и непонятные другим слова князя: «Если бы еще и добра, то все спасено». Потому-то так скоро и Марта распознает, кто есть настоящий Зигфрид, а кто – самозванец:

– Марта: Ты настоящий Зигфрид?

– Имант: Как ты узнала?

Если мистико-символический уровень фильма связан с Имантом-Зигфридом, то сниженно-бытовой – с Эмилем – лже-Зигфридом (хозяином фотоателье). На самом деле: кто такой Эмиль, истерично требующий от Иманта убить ненавистную ему ... собачонку, если не его (Иманта) опошленная мещанская копия. Точно так же, как Петруша Верховенский («Бесы»), убивший чужими руками одного из заговорщиков, – мелкий бес, порождение главного беса – Ставрогина, а убогий апологет Наполеона Смердяков («Братья Карамазовы»), оказавшийся всего лишь орудием убийства отца, – пошлая разоблачительная карикатура богоборца Ивана Карамазова. Реминисценции из Достоевского тем более не случайны, если вспомнить, что немецкие экспрессионисты хорошо знали творчество русского классика и считали его своим предтечей. Для режиссера Ковалова, таким образом, обращение (и сознательное, и интуитивное) к творчеству Достоевского значимо вдвойне: и как к отечественному культурному наследию, к традиции, и как к предтече европейского экспрессионизма.

Тень великого писателя, незримого персонажа фильма, извлекает из нашей памяти цепь культурных ассоциаций: слабоосвещенные длинные и пустынные подвалы фотоателье – с комнатой-гробом Раскольникова, а звучащие на зойливым рефреном заклинания Эмиля: «Убей! Убей ее!» <маленькую собачку> напомнят навязчивые кошмары героя Достоевского. Кстати, отравление Имантом этого бессловесного существа с тем, чтобы увидеть, «какой он собачий рай», есть убийство предварительное – проба, как и убийство мерзкой старухи, которая «хуже, чем вошь», было пробой Раскольникова «на Наполеона». Тонкая, как кажется ему самому, «игра» следователя (Ю. Беляев) с Имантом – не что иное, как пародия на «плетение кружев» Порфирием Петровичем вокруг Раскольникова, а ущемленность плебея, просвечивающая сквозь самодовольство Петерса, добропорядочного лавочника с характерной фюрерской челочкой, женившегося из самых что ни на есть «бюргерских добродетелей» («ты сучка, где бы ты была, если бы я тебя не подобрал!»), отвечает отраженным тусклым светом Петра Лукина («Преступление и наказание»), решившего по «благородству» души «облагодетельствовать» бесприданницу Дунечку Раскольникову. При желании этот ряд может быть дополнен.

Два уровня, два мира, существующие в разных, противоположных, измерениях, соприкасаться не должны в принципе. Любое нарушение этого правила чревато трагедией, ибо точками пересечения окажутся или балансирующий на границах миров пришелец (откуда взялся Имант и где ему удалось раздобыть фотоснимок невидимой стороны луны, остается невыясненным), или случайный непосвященный – самозванец (Эмиль Фрейлих). Последний сам подписал себе смертный приговор, неосторожно разбудив темные силы, выдавая себя за Зигфрида – могучего предводителя мифических нибелунгов, а белокурую «сучку», «облагодетельствованную» Петерсом, – за красавицу Брунгильду, супругу Зигфрида. Он погибает, пригвожденный «копьем Зигфрида» к полу своего собственного фотоателье, и через его разодранный рот хлещет булькающим потоком кровь. Каждый, поднаторевший в потреблении детективов, при желании сможет определить, кто из персонажей убийца. Но, учитывая мистический контекст картины, это, скорее, месть жителей невидимой стороны луны. Все это интересно, но не первостепенно.

Главное – особые отношения Марты и Иманта. В основе их сближения – некая мистическая связь, Тайна. И здесь своя цепочка ассоциаций. В памяти оживает и «постыдная» тайна Ставрогина (история некогда соблазненной им девочки, «от позора» наложившей на себя руки), и связь набовковского Гумберта с нимфеткой Лолитой... Дуэт Марты и Иманта давал огромные возможности для разработки ныне модной эротико-нимфеточной темы: молодой молчаливый красавец, в глазах которого и впрямь – нечто демоническое, и дебютантка, неотразимая непосредственностью ребенка и очарованием маленькой «женщины» (за время съемок 9-летняя Маша взаправду влюбилась в своего партнера). Отдадим должное создателям фильма: они отказались следовать верной дорогой коммерческого успеха. Илья Шикунов графически точно играет особую, непошленную «слишком человеческим», мистическую связь с маленькой героиней, с которой ему предстояло путешествие к невидимой стороне Луны.

В фильме помимо игрового (мистического и бытового) пласта присутствуют и большие документальные «куски». По содержанию они больше «бытовые», но в монтажном сопоставлении с «кусками» игровыми, придают ленте особую метафоричность и исторический контекст. События фильма все время перебиваются кадрами хроники предвоенной Германии: марширующие штурмовики, отряды гитлерюгенд, беснующиеся толпы юнцов, мужчин, женщин (тех же благопристойных бюргеров), собранных могучим либидиозным порывом и коллективным бессознательным в единое (коллективное) тело и впадающие в экстаз при виде своего кумира – главного беса – Адольфа Гитлера. Помимо общего исторического контекста происходящего, монтажные сопоставления игровых и документальных кадров порождают дополнительные смыслы (смысло-образы), работающие на режиссерскую сверхзадачу. Так сцена отравления собачонки монтируется (встык) с колоннами немецких солдат. Мистическая тема смерти (голос, приказывающий Иманту убить и звучащее отголоском заклинание Эмиля: «Убей, убей ее!») кристаллизуется в зловещих земных формах: от убийства маленькой собачонки (всего лишь для «пробы») до марширующих колонн гитлеровцев, несущих во имя идей великого Рейха смерть всему живому. А прекрасные глаза и улыбка Марты, напоминающие остановленные стоп-кадром глаза и улыбки немецких детей из довоенной хроники, диссонируют с «открытыми и честными» лицами социаль-

но активных подростков, удивительно напоминающих наших тимуровцев, и со «свинными рылами» лавочников, и с «одухотворенными» лицами вождей и т. п.

В разговоре о названии фильма режиссер, видимо, желая всех окончательно запутать, сослался на хорошо известную и всеми любимую бернесовскую «Темную ночь». Но сама стилистика фильма порождает ассоциации иные: темная ночь – Вальпургиева ночь, когда высвобождаются демонические (темные) силы и ведьмы слетаются на шабаш. До-культурное, затемненное, сознание, скрытая, не проясненная, темная часть души, являющаяся пристанищем демонов – есть предмет художественного исследования авторов фильма. В финальных кадрах Имант, как демон украденную душу, несет Марту по крутым скатам крыши высокого дома. Луна на исходе, и нужно торопиться. Мгновенная остановка на самом краю. В этот момент композиция кадра выстраивается как живописное полотно: одновременно, жуткое и прекрасное. Внизу испуганные лица «маленьких» людей и истошные крики фрау Монк. Имант достает из кармана нож... На этом кадр обрывается. На экране – хроника взятия Берлина. Конец.

Так кто же убил Марту – Имант-Зигфрид? А может быть черт?

Присутствие «чёрта» обнаруживается и в «стёбно-отвязанной» (в отличии от «модерново-элитарной») стилистике Р. Качанова. И если некоторым заметным фильмам “нового русского” кино (в частности “Брат” 1 и 2, “Про уродов и людей” А. Балабанова, “Небо в алмазах” В. Пичула) большинством критиков и журналистов предъявлялись серьезные претензии, главным образом, этического характера, а упомянутого А. Балабанова “прописывали” (и совершенно напрасно) среди тех, кому “в приличном обществе руки не подадут”, то фильму “Даун хаус” (2001) Р. Качанова (по роману Ф.М. Достоевского «Идиот») вообще отказали в каком бы то ни было профессионализме и художественной значимости. Так в газете “Культура” за подписью А. Машковой можно прочесть: “Стыдно было смеяться <на премьере в ЦДК> над вашим позором, ребята, но и удержаться, простите немислимо. Осмыслить же в сколько-нибудь внятной терминологии ваше триумфальное шествие в мир русской классики не представляется возможным [5: 10].

Элементарно непрофессиональным был назван фильм И. Манцовым в статье “Капитуляция”, помещенной в *главном* отечественном киножурнале “Искусство кино”. По его мнению: “Съемочная группа “Даун хауса” произвела на свет максимально непрофессиональное, почти никому не нужное зрелище, оттянулись по полной программе отнюдь не за карманные деньги и – самое главное – не постеснялись предъявить свою пленочную продукцию общественности [4: 35]. А, по мнению журналиста и телеведущего Д. Быкова, фильм Качанова неопровержимо свидетельствует о том, что “новое русское” окончательно капитулировало перед реальностью, отказываясь от ее художественного осмысления [1: 37]. И вообще их цель иная: пострелять, покуражиться, поснимать ..., и все им “по барабану” – новые русские идут!

Еще более бескомпромиссен в своих оценках давно и серьезно пишущий о кино В. Кичин, уверенный, что пуканье, опорожнение мочевого пузыря, дефекация служат в фильме “опознавательным знаком кинотусовки, которая в поисках еще не засвеченных на экране субстанций пришла к какашке и сейчас, как кистью, пишет ею портрет современности” [2: 10]. И окончательный его вердикт: “С экрана четко пованивает. В зале радостно ржут, но не все, а кустами. Такого Достоевского мы еще не видели ... Есть граффити и акварель – почему бы не быть какафити и мочарели?” [2: 10].

Если принять точку зрения, высказанную этими и подобными им авторами, то вывод может быть только один “...социально-психологическая позиция романного Мышкина ... успешно превзойдена и, напротив, позиция лихого русского человека, Рогожина воспринята в качестве базовой [1: 36], а сам фильм есть нечто иное как манифест новой генерации, демонстративно отказывающейся от всякого качества, оттягивающейся и куражащейся исключительно для собственного удовольствия.

Обвинения к фильму достаточно серьезные, чтобы не попытаться представить иную точку зрения, основанную на анализе (а не эмоционально-вкусовых оценках) самого фильма при учете того культурного контекста, в котором эта лента только и могла появиться. Анализ фильма невозможен без уяснения воздействия звуко-зрительных образов экрана на сидящих в зале. Учитывая изначально зрелищную природу кино, начнем с рассмотрения пространственно-

пластических средств киновыразительности – зрительного ряда. Общая характеристика зрительного ряда – китчевый постмодерн, парадоксально соединивший классический сюжет с новорусским стёбом:

1. Классный прикид программиста Мышкина в стиле супер-техно-даун и наряд а la russ Парфена Рогожина в красной косоворотке и смазных сапогах.

2. Медитативный, возникающий всегда неожиданно танец князя, ассоциативно включающий его в безличный ряд “продвинутой” молодежи непрекращающейся дискотечной нирваны.

3. Сомнамбулический-наркотическое явление Настасьи Филипповны пред очи “запавшего” на нее Парфена.

4. “Картинка” из детства Парфена: пионер-садист в красном галстуке и пилотке, распинаящий кошку.

5. Скоростное передвижение по улицам старого Петербурга “упакованной” в кожу и проклепанной Аглаи на красном мотоцикле.

6. Обязательная для современного зрелищного кино драка, шаржированно-стилизованная в духе немого кино начала прошлого века и голливудских боевиков, в которой мстящая сила “крутой” Настасьи Филипповны реализуется в серии профессионально нанесенных ударов.

7. Интерьеры и застолья, снятые наподобие красивых картинок, оставляющих ощущение чего-то ненастоящего, сделанного.

8. Невесть откуда взявшаяся (“пририсованная”) бабочка, расплюснутая о лобовое стекло мчащегося автомобиля, и сам автомобиль – бронированный «саркофаг», подаренный “грозе Кавказа”, генералу Иволгину, самим Саддамом Хусейном.

9. Принужденно-картинные позы “ширяющихся” Гани и Вари Иволгиных и Фердыщенко.

10. Открывающаяся пред князем и Аглаей, говорящими о “высоком” и, одновременно, писающими на высоком холме, величественная панорама города.

11. Балаганные цыгане в доме у Парфена как некий атрибут русского размаха.

12. “Нырок” князя сквозь картину, пародирующий использование компьютерных спецэффектов в современном (в первую очередь, голливудском) кинематографе.

13. Финальное шествие князя-программиста в каком-то абсолютно пустом пространстве.

И, наконец, троекратно пропечатанный заключительный титр:

Красота спасет мир

Красота спасет мир

Красота спасет мир,

воспринимаемый в контексте фильма как пустая словесная оболочка.

Зрительный ряд фильма, содержащий “красивые картинки” вперемишу с костюмированными персонажами, действующими как будто бы по принуждению, выстраивается как подражание игровому компьютерному пространству с движущимися компьютерными фигурками.

Подстать зрительному ряду и звуковой – словесный и несловесный.

Диалоги персонажей, например, произносятся “деревянными” голосами, словно бы при первой актерской читке наговаривается текст. Обезличенная речь перестает быть средством самораскрытия характеров и заменяется *стебом*. Герои не то чтобы разговаривают друг с другом – они, скорее, коммуникативно связаны при помощи шаржированных речевых штампов советской эпохи и новорусского жаргона и новояза.

Речевые конструкции “советского” человека можно обнаружить:

– в предложении Мышкина протянуть Парфену руку человеческой взаимопомощи,

– в предложении Аглаи передать князю опыт интимной жизни на крыше дома № 6,

– в откровениях Рогожина типа: «с водки и начинается совесть, мудрость».

Как анекдоты из советской эпохи воспринимаются:

– почти фольклорный сказ генерала Епанчина о том, как он двадцать пять лет назад предал боевого друга, подтерев ж-у письмом героя,

– рассказ генеральши Епанчиной о диковинном китайском ковре, на котором по ночам проступает изображение Мао дзе Дуна в гробу.

И, наконец, знаковые фигуры советского кино:

– Барбара Брыльска (г-ша Епанчина) – культовый персонаж советской интеллигенции из супер хита Э.Рязанова “Ирония судьбы или с легким паром”,

– Иозас Будрайтис (г-л Епанчин) – фигурант целого ряда советских лент, в облике которого неизменно присутствовало что-то запретно-европейское и притягательное,

– Ежи Штур (г-л Иволгин) – участник исторического прорыва эротики на советский экран в качестве исполнителя главной роли в польском фильме “Сексмиссия”, замаскированного в прокате под эффемизм “Новые амазонки”.

Постсоветские реалии озвучиваются речью “новорусских” персонажей:

– коммерсант Рогожин – Мышкину: “Князь, брателло, просыпайся”,

– те же: “Я ей дуло в рот вставил... Что-то накатило”,

– Настасья Филипповна – Тоцкому: “Вы меня под “Пинк-Фloyd” невинности лишили и к дзен-буддизму приучили...”

– Мышкин “ширяющимся” Гане, Варе и Фердыщенко: “Меня и без раствора прет наяву”.

Из новейшей истории, характеризующей “новый” тип сознания, особенно впечатляют:

– “апокриф” князя о хорошей девушке Марии, взорвавшей банк при помощи яиц, помещенных в микроволновую печь,

– военные истории ностальгирующего – г-ла Иволгина,

– история Фердыщенко, новорусского владельца картинной галереи, разбогатевшего “вдруг” за счет убиенной им посредством киллера и пионерки, сделавшей контрольный выстрел, тетки.

Налицо и знаковые фигуры новейшего тусовочного бомонда:

– Ф.Бондарчук (кн. Мышкин) – один из наиболее успешных клипмейкеров, а теперь и режиссёров,

– И. Охлобыстин (Рогожин) – эпатажный актер, сценарист – ныне посвященный в священческий сан о.Иоанн,

– А. Баширов (Фердыщенко) – актер, снявшийся в культовой трилогии С. Соловьева: “Асса”, “Черная роза – эмблема печали, красная роза – эмблема любви”, “Дом под звездным небом”, а так же автор засвеченной на фестивалях “Железной пяты олигархии” и президент Дебошир-фестиваля авангардного кино,

– А.Троицкий (Тоцкий) – известный музыкальный критик, значительная фигура музыкального андеграунда советской эпохи.

Таким образом, в звукозрительном пространстве фильма существуют “красивые картинки” и действующие лица, будто бы невольные в своих действиях, словах и даже мыслях, как невольны в своих действиях и словах персонажи многочисленных компьютерных игр.

Из всего сказанного выше могло бы следо-

вать (конечно, более в метафорическом плане) что все события фильма – есть ничто иное, как виртуальный бред сумасшедшего программиста (наподобие “Записок сумасшедшего” Гоголя), основанный на припоминании когда-то им прочитанного романа. *Кто же в таком случае истинный программист-кукловод? Кто так зло играет с человеком?* Ассоциативно вспоминается прозрение Ивана Карамазова об истинном убийце отца – “черт!”. В данном случае, современная разновидность “черта” – “черт компьютерный”, поселившийся в слабой голове несчастного любителя музыки хаус.

Проникновение “компьютерного вируса” в сознание все большего числа молодых людей сегодня – одна из серьезнейших социальных проблем. И действительно, как совладать с “виртуальным бесом”, обещающим всем пользователям гарантированное решение всех их проблем? Причем для этого даже и не нужно будет покидать стены своего дома, а всего лишь подключиться к компьютеру. *Виртуальный секс, виртуальные браки, почти исключительно виртуальное общение (взамен натуральным) – реальная практика для многих из гигантского сообщества, что имеют доступ в глобальную сеть интернета.*

Если демонические страсти, полыхающие в героях Достоевского, сгорая, освобождают место для *работы* совести (и в этом надежда на преодоление “ада” и на возрождение), то персонажи Качанова изначально пусты.

Если в романах Достоевского пустота души – причина сумасшествия (И.Карамазов) или самоубийства (Н. Ставрогин), то у Качанова – данность и единственно возможный способ существования.

И если героям Достоевского иногда просто необходимо, дойдя до последнего отчаяния, опуститься на дно и, оттолкнувшись, выплыть с тем, чтобы обрести силы для новой жизни, то персонажи Качанова изначально мертвы, ибо существование без души, вне духа – есть “жизнь” после жизни, воплощенный “бобок” Достоевского. “Подпольное” существование как пошлая повседневность в отсутствии любви и ненависти, вне сострадания и потребности в *Другом*, означает замену реальной жизни на виртуальную реальность, а если продолжить аналогию с Достоевским – на загробье.

Сведение одного из вершинных произведений мировой литературы к некой виртуальной

реальности, князя-Христа – к компьютерной ма-рионетке – *есть метафора смертельно опасной болезни современной цивилизации, разрушение духовного стержня в человеке*, а поминальное поедание тела покойной, в данном контексте, означает ни что иное, как возобновление канибалистского языческого ритуала. Эра неоязычества – постиндустриального варварства – связанного с иссяканием христианского духа (по Достоевскому – наступлением власти “денежного мешка” как аналога языческого «золотого тельца») в экранном пространстве “Даун хауса” обнаруживает отнюдь не виртуальные свойства.

Существование романских персонажей, превращенное в экранной интерпретации в чистый симулякр, поэтому, не является «приколом» по поводу классического шедевра или глумлением над памятью великого писателя, но – современной парадоксалистской антиутопией по Достоевскому, созданной как переосмысление “вечной, – по выражению Качанова, – вещи” в стилистике ернического – стебного – постмодерна. В данном случае, перед нами не столько даже постмодернистское остранённое переосмысление старого искусства (фольклора, классики или модерна), сколько рефлексия (при всей кажущейся индифферентности) на само постмодернистское сознание, искусство, образ жизни.

Антиутопия Качанова – не только по поводу возможной, но, в известном смысле, и действующей модели человеческого существования внутри видеокомпьютерной цивилизации, стремящейся, во что бы то ни стало, превратиться в единственное место нашего пребывания. Человечество может и не заметить, что реальный мир прекратил свое существование, и что “жизнь” продолжается всего лишь как виртуальная копия давно несуществующего оригинала. Такое эпатирующее переосмысление великого романа позволяет разглядеть в бездне неисчерпаемых потребительских возможностей наступающей интернет-цивилизации иссякание живой творческой энергии, духовную нищету и мертвечину.

Шагающий в финале по виртуальной пустыне «сдвинутый» программист – метафора идущей в никуда современной потребительской цивилизации.

Фильм **«Про Федота-стрельца»** (2002) С. Овчарова, единственного, пожалуй, в современном киноискусстве России продолжателя фольклорной традиции, наталкивает на не менее грустное размышление, чем “новорусское” кино Р. Качанова.

Зрительская оценка фильма кажется парадоксальной: так показ этой яркой феерии на фестивале «Белые столбы» для представителей кинопрессы сопровождался, по свидетельству очевидцев, скорбным онемением зала и гробовой тишиной. В чем причина такой реакции зрителей-профессионалов на фильм талантливого стилизатора лубка и балаганных зрелищ? «Похоже, – считает автор уникального исследования. «Правда сказки. Кино и традиции фольклора». В. Фомин, – стряслось не просто рядовое несчастье, а обрушилось горе горькое, трагедь в чистом виде: появился настоящий русский фильм, и было неясно, что же делать с этой белой вороной»[6: 42]. В том, что «Федот-стрелец» – настоящий русский фильм, сомневаться не приходится. Авторская же ирония в адрес пишущей братии, «не распознавшей» себя в экранных фольклорных персонажах, кажется не совсем оправданной. «Узнавание» скорее всего как раз и состоялось, да только совсем не в радость. Отсюда и «странное» поведение аудитории: гробовое молчание там, где по всему полагается смех.

Филатовско-овчаровский шедевр – не первая в отечественной культуре попытка осмыслить в фольклорной традиции отношения русского (потом – советского) человека и власти. Этому отдали дань: Пушкин в «Сказке о золотом петушке», Салтыков-Щедрин – в своих *взрослых* сказках и *глуповских* историях, Лесков – в сказе о тульском Левше, Шукшин – в блестящей сказочной пародии «До третьих петухов». По сути, и все предыдущие работы С. Овчарова приближение к теме: от полных озорного юмора «Нескладухи» (1980) и «Небывалыщины» (1983) и идущих вразрез с перестроечной эйфорией трагикомического «Левши» (1986) по Лескову и «пессимистического» «Оно» (1989) по Салтыкову-Щедрину до неожиданной на фоне «чернухи» 90-х лирической и просветленной «Барабаниады» (1993).

Почти через десять лет вынужденного простоя² Овчаров, взяв за основу «Сказ про Федота-стрельца, удалого молодца» Л. Филатова, снимает самую свою грустную комедию все на ту же «русскую» тему. Комизм и лукавая ирония первоисточника сменяется «горьким и надсадным сарказмом» (Там же).

² Если не считать двух анимационных миниатюр 1999 года: «Подвиг Геракла» и получившего многочисленные награды престижных европейских фестивалей «Фараона».

Многое сближает овчаровского «Федота» со сказочной традицией: и царь, что «правит лежа на боку»; и генерал, жадный до чинов и наград; и герой, посланный отыскать «то, чаво не может быть» (ср. «иди туда не знаю куда, принеси то не знаю что»); и дева-краса, Маруся-голубица (ср. Василиса прекрасная, Василиса Премудрая), что и любит верно, и из беды выручит. Но есть в фильме нечто идущее поперек традиции, связанное с главным персонажем: и перед царем он робеет не в меру, и о Марусе-красе печется мало, а все больше на дочку царскую (дуру душой) заглядывается. Что же касается придуманного режиссером нового действующего лица – Жертвы (и секут его нещадно, и руки – ноги выворачивают, и головы лишают, дабы пресечь даже возможное непослушание царю-батюшке того же Федота или генерала), так персонаж этот не то, чтобы филатовский или даже овчаровский, но сквозной во всей русской истории.

Все возможные расхождения литературной первоосновы и экранной версии обусловлены не только известным онтологическим конфликтом литературной и экранной пластики, но и различиями мировоззрений (что естественно) автора литературного текста и постановщика, позволившим им по-разному оценивать те или иные события отечественной истории – как минувшей, так и новейшей. Да и смешно было бы сегодня выставлять счет режиссеру, творчески переосмыслившему исходный текст. Все лучшие из известных экранизаций, будь то «Идиот» А. Курасавы, «Солярис» А. Тарковского, «Маленькие трагедии» М. Швейцера, «Двадцать дней без войны» А. Германа или «Оно» того же Овчарова, рождались через «преодоление» литературного материала, а нередко – конфликт с писателем или драматургом.

Наша отечественная история дает немало поводов талантливому и ироничному художнику посмеяться над нескладной нашей жизнью («Нескладуха») или упорным, почти идиотичным, нежеланием извлекать опыт из прошедшего («Оно»), но, «похоже, у него самого комок в горле встает, прежде чем он успевает даже улыбнуться, столь страшна, дика и безнадежна и стародавняя и новейшая наша жизнь»[6: 43]. Поэтому и не в состоянии сокрыть балаган и лубок разрывающей душу тоски, а буйная режиссерская фантазия (чего стоят хотя бы вкочущая на насесте родня Маруси-голубицы и пара мастеров на все руки в длинных еврейских лапсердаках и в

пейсах, Тит Кузмич и Фрол Фомич) – горечи и сарказма.

Умение, смеясь смотреть на мир глазами полными слез, отличало Гоголя и Достоевского, Салтыкова-Щедрина и Чехова, Булгакова и Шукшина. В отечественном кино это редкое качество присуще Г. Данелии и Э. Рязанову. Дар этот – тяжелая ноша. Драма Гоголя, сжигающего второй том «Мертвых душ», – цена его всепобеждающего смеха. Сегодняшняя ситуация, «когда, – по мнению В. Фомина, – в отечественном кино (да только ли в кино) произошел катастрофический разрыв с традициями, культурными первоосновами»[6: 43], не менее драматична.

Культурная первооснова «Федота» – конечно же сказка об Иване-дураке да Иване-царевиче, что за доброе и отважное сердце награждались удачей и счастьем. Таковы Иван из «Конька-горбунка», Руслан и Елисей из «Руслана и Людмилы» и «Сказки о мертвой царевне»... Таков и Иван из сказки Шукшина «До третьих петухов», посланный за справкой, удостоверяющей, что не дурак. Да и шукшинский Иван Расторгуев из «Печек-лавочек», «посрамив врагов», с честью завершает свое путешествие к морю. В этом, по сути, фольклорном персонаже отразилась заветная мечта ни одного только Шукшина о хозяине и работнике в одном лице.

Вместе с тем, в некоторых из уже упомянутых «не забывших» о своей фольклорной природе произведениях Пушкина, Салтыкова-Щедрина, Лескова счастливый финал отсутствует. И в этом контексте овчаровский «Федот» продолжает традицию. Отсутствие счастливого завершения истории, а иногда просто безысходность не предусматривают, конечно, катарсической разрядки. Здесь цель иная: пробудить потребность национального самопознания. В этом решении «почвенник» С. Овчаров заодно с «западниками»: А. Германом, А. Сокуровым, А. Балабановым.

История о Федоте-стрельце и впрямь не оставляет поводов для оптимизма: правители (цари да генералы) не то, чтобы «отцы» и «заступники», а мучители и разорители народа, да и сам будто бы восставший народ того и гляди бухнется в ноги царю-батюшке. Но основное отступление от сказочной традиции: *Федот – не тот*. И перед царем то он уж как-то явно малодушен, и на дочку царскую засматривается. Главное же, деву-красу, Марусю-голубицу, удержать не смог. Вот и не завершается сказка изгнанием «злого»

царя и воцарением героя. Впереди еще печальный «апофеоз». Водружает Федот на голову все могущего «того, чаво не может быть» царскую шапку и предлагает: «Простите, чаво хотите!» Вот она долгожданная минута исполнения заветных чаяний народных! Не сразу ответили люди на слова Федота. Да лучше бы и вовсе молчали: один попросил кушак, другой – рассолу с похмеля, а третий... – соседу смерти. И напрасно старался Федот: «Нечто нет у вас мечты, чтоб без злобы и тщеты?» – Забыли люди в суете и невзгодах про свою заветную мечту. Запели, затанцевали, и возжелали в беспамятстве крови: вонзает «то, чаво не может быть» нож в сердце Федота, сошлась стенка на стенку... И вновь (как и в начале фильма) стоит по всей Руси бабий вой над телами, только павших не за Веру, Царя и Отечество, а по дури, зазря. Неужели, в соответствии с логикой фильма, в этом – исполнение худшего из опасений Н.Некрасова, в свое время вопрошавшего:

«Ты ль проснешься, исполненный сил?
Иль, судьбы повинуюсь закону,
Создал песню, подобную стону
И навеки духовно почил?»

Если перевести сказочную символику на язык русской религиозной философии, то окажется, что улетевшая, печально взмахнув крылами, Маруся-голубица, птица счастья из фильма – своеобразный фольклорный аналог женской (по Бердяеву) души России. А душа, даже измороженная и преданная, – жива, пока жив ее носитель, и никому другому принадлежать не может.

Пройдет время, вырастут новые, свободные и более деловые – «непоротые» – поколения, может быть к ним и вернется никак не дающееся в руки счастье и исцелится душа?

Опыт культурологической интерпретации нескольких фильмов «нового русского» кино позволяет сделать вывод о том, что современное, подчас эпатурирующее, экранное переосмысление классики способно осуществить продуктивный диалог классического и постмодернистского искусства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Быков, Д. Искусство кино. – № 7. – 2001.
2. Кичин, В. Какафити в стиле мочарель / В. кичин. – Культура. – № 21. – 2001.
3. Краткая литературная энциклопедия. – М.: Сов.энциклопедия, 1968.
4. Манцов, И. Капитуляция / И. Манцов // Искусство кино. – № 7. – 2001.
5. Машкова, А. Культура. – № 21. – 2001.
6. Фомин, В. Правда сказки. Кино и традиции фольклора / В.И. Фомин. –М.: НИИ Киноискусства, 2001.
7. Якимович, А.О лучах просвещения и других световых явлениях: культурная парадигма авангарда и постмодерна / А.О. Якимович. – Иностранная литература. – № 1. – 1995.



Вальковская Виктория Викторовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения. Родилась 29 декабря 1961 года в г. Благовещенске Амурской области. В 1985 году окончила с отличием философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. Там же окончила аспирантуру и докторантуру. Тема кандидатской диссертации – «Единство природного и социального в историческом процессе» (1989 г.); докторской диссертации – «Экологическое сознание как самосознание цивилизации» (2000 г.) Область научных интересов – философия истории, философские проблемы естествознания, социальная экология.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Вальковская В.В. Социально-философский анализ современной экологической ситуации. – Хабаровск: ДВГУПС, 2000. – 137 с.

Вальковская В.В. Ценность природы // Философия и общество, 1998. – № 6. – С. 103–124.

Вальковская В.В. Изменение представлений о пространстве и времени и развитие средств передвижения // Философия и общество, 1999. – № 5. – С. 48–71.

Вальковская В.В. Эвристические возможности категории «цивилизация» // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2004. – № 4. – С. 14–19.

Вальковская В.В. Превратить устойчивое развитие из утопии в реальность // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2008. – № 1. – С. 9–23.

Адрес: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, д.47, кафедра философии (ауд. 3235).

Тел. (4212)64-73-92. e-mail: wolf@festu.khv.ru.

Valkovskaya, Victoria Victorovna – Doctor of Philosophy, Professor of the Chair of Philosophy at the Far Eastern State Transportation University. She was born December 29, 1961, in Blagoveshchensk of the Amur Oblast. In 1985, she graduated with honors from the M.V. Lomonosov's Moscow State University, the Faculty of Philosophy. She had a post-graduate course and a doctorate's candidacy at the Moscow State University. The theme of her Candidate's dissertation was «The Unity of the Natural and Social in the Historical Process» (1989); the theme of her Doctoral dissertation was «Ecological Awareness as Self-Awareness of a Civilization» (2000). Her academic interests include philosophy of history, philosophical problems of the natural science, and social ecology.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Valkovskaya V.V. Socio-Philosophic Analysis of the Present Day Situation. – Khabarovsk: FESTU, 2000. – 137 p.

Valkovskaya V.V. Value of Nature // Philosophy and Society, 1998. – № 6. – P.103–124.

Valkovskaya V.V. Changing Conceptions of Space and Time and Development of Means of Transportation // Philosophy and Society, 1999. – № 5. – P. 48–71.

Valkovskaya V.V. Heuristic Capabilities of the Category «Civilization» // The Humanities and Social Studies in the Far East. – 2004. – № 4. – P. 14–19.

Valkovskaya V.V. Sustainable Development: from Utopia to Reality // The Humanities and Social Studies in the Far East. – 2008. – № 1. – P. 9–23.

Address: 47, Seryshev Str., Khabarovsk, 680021

The Chair of Philosophy (room 3235).

Tel. (4212) 64-73-92. e-mail: wolf@festu.khv.ru.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

В.В. Вальковская

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF ECOLOGICAL AWARENESS

V. V. Valkovskaya

Важнейшим направлением своей деятельности автор считает подготовку научных кадров, которой уделяет серьезное внимание. Именно в связи с этим для публикации в данном номере журнала представлен раздел подготовленного автором учебного пособия «История и философия естествознания», излагающий авторскую позицию по проблемам философии экологии и ставящий задачу, наряду с теоретической подготовкой, вызвать у начинающего исследователя чувство экологической тревожности, ответственности за состояние природного окружения Земли.

The author considers training the research staff to be the most important direction of her activity, and pays it much attention. This caused the publication of a section of her teaching aid «History and Philosophy of Natural Science», which presents the author's position on the problems of philosophy of ecology and puts forward a task to promote a feeling of ecological anxiety and responsibility for the environment of the Earth in a reader, along with the considerable theoretical schooling.

Ключевые слова: социальная экология, экологическое сознание, взаимодействие общества и природы, окружающая среда, техносфера, цивилизация.

Key words: social ecology, ecological awareness, interaction of society and nature, environment, technosphere, civilization.

В книге российского писателя А. Битова «Птицы, или новые сведения о человеке» есть замечательные слова: «Экология честностью и свежестью своих первых достижений как раз то и делает, что забыли все знаменитые науки, увлекшись собою, — открывает новое мышление, новое отношение к миру, новый способ описать его. Она восстанавливает в сознании человека то место, которое он забыл. Она воспитывает это сознание, более того, она сама и есть это новое сознание.

Современная экология кажется мне даже не наукой, а реакцией на науку... У этой науки есть поведение, неизбежный этический аспект. Ее ограниченность есть этическая ограниченность — не все можно».

В этом прекрасном эссеистском отрывке из произведения художественного дана очень яркая формулировка мировоззренческих функций современного знания о живом.

Подходя к тому же вопросу с научной точки зрения, мы, конечно же, позиционируем экологию как науку, биологическую дисциплину, достаточно глубоко дифференцированную и структурированную, от экологии вида до глобальной и социальной экологии. Собственно философские проблемы, не являющиеся одновременно философскими проблемами других отраслей биологии, явно обозначаются тогда, когда речь заходит об экологии социальной. Можно даже сказать, что социальная экология в целом и есть исследование философских проблем экологии. Мы оста-

новимся на следующих из них: 1) взаимодействие общества и природы как материально-энергетических систем; 2) диалектика естественного и искусственного в окружающей среде; 3) экологические кризисы и глобальная экологическая проблема; 4) особенности экологического прогнозирования; 5) проблема формирования экологического сознания.

Взаимодействие общества и природы как материально-энергетических систем

С ортодоксальной естественнонаучной точки зрения общество во взаимодействии с природой следует рассматривать в качестве системы материально-энергетической. При данном подходе обнаруживается, что в развитии общества и природы заложена самоистребляющая диалектика: имея идентичный материальный субстрат, эти две системы отличаются организацией и закономерностями протекания обменных процессов. Если оставить в стороне законы социальной формы движения материи, оказывающие влияние на развитие и техносферы, и биосферы, то можно утверждать, что функционирование биосферы как материально-энергетической системы определяется законами высшего, более сложного порядка. При функционировании техносферы не соблюдаются главные из постулатов теории систем, а именно (применительно к системам, развивающимся в рамках подсистем биосферы): а) вещество, поступающее на выходы системы,

должно находиться в состоянии, пригодном для потребления и использования другими компонентами биосферы; б) эквивалентность вещества и энергии, находящихся на входах и выходах системы. Поскольку антропогенные системы неидеальны, на выходах технических систем вещество и энергия находятся в состоянии, отличном от первоначального. Более того, в силу законов сохранения определенные части вещества и энергии рассеиваются внутри системы и в окружающей среде. Описанные процессы своим следствием имеют неэффективное использование природных ресурсов и вредное воздействие на окружающую среду. Причем, вредное воздействие на окружающую среду начинают оказывать уже не только соединения и смеси антропогенного происхождения, но и такие чисто природные образования, как частицы почв, горных пород, нагретая вода, древесина и т.п., которые, попадая в естественную среду, становятся загрязнителями, если их число или масса значительно увеличивают наличие подобных компонентов в природе или превышают возможности биосферы к самовосстановлению и регулированию равновесия. Львиную долю в них составляют отходы промышленного производства, насчитывающие более 90 % от используемого для производства материальных благ природного сырья.

Основными загрязнителями суши, морей и океанов в настоящее время являются сверхпрочные полимерные материалы. Скопление больших масс полимерных отходов приводит к увеличению содержания в почвах и водах углеводородных соединений и бактерий, что губительно отражается на состоянии здоровья человека и других живых организмах. Особую опасность для всего живого представляют также радиоактивные отходы.

Основными загрязнителями вод являются углеводороды – и по степени распространенности, и по тяжести вызываемых последствий. Повышение содержания углеводородов в воде препятствует обогащению ее кислородом. Огромный вред мировому океану, в особенности пресным водам, наносят синтетические моющие средства – детергенты, которые, будучи растворенными в воде, приводят не только к деградации биологических структур, но и изменяют физические свойства воды, парализуют деятельность полезных бактерий, а в больших концентрациях приводят к исчезновению кислорода в воде и отравлению ее продуктами своего разложения.

Загрязнение атмосферы связано, в первую очередь, с содержанием в ней углекислого газа, а

также твердых мелких частиц, находящихся во взвешенном состоянии. Последние уменьшают прозрачность атмосферы, в результате чего Земля испытывает недостаток солнечного света. Особенно это относится к районам городов, где по названной причине сумма солнечной радиации может снижаться в течение года, в зависимости от сезона, на 20–50 %. К особо опасным загрязнителям атмосферы относятся также продукты неполного сгорания топлива и выбросы иного происхождения: окись углерода, аммиак, хлор, окислы азота, сероводород, сероуглерод, ненасыщенные гетероциклические соединения. Особую опасность загрязнение атмосферы представляет там, где в силу климатических или других географических условий воздух подолгу застаивается над одной и той же территорией.

Проблема загрязнителей является особо острой потому, что с интенсификацией производства растет их количество, а нейтрализация отходов производства при имеющейся традиционной технологии требует колоссальных финансовых и энергетических затрат, в настоящее время для общества непосильных.

Наряду с загрязнением окружающей среды существует и другая проблема экологического характера, обусловленная неадекватностью интенсивности взаимодействия общества и природы технологическим способом осуществления этого взаимодействия. Это – проблема истощаемости природных ресурсов. В результате загрязнения и расточительного использования катастрофически сокращается речной сток – основной из используемых ресурсов пресной воды. Сокращаются доступные источники традиционных видов топлива (природный газ, нефть, уголь).

Деградация природной среды усилилась также постановкой сельского хозяйства на индустриальную основу. Применение гербицидов и инсектицидов давно уже утратило свою локальную значимость вследствие длительности использования химических препаратов и их включенности в общий круговорот веществ на планете. Целесообразность применения имеющихся ядохимикатов умалается не только их отрицательным воздействием на флору и фауну, но и низкой эффективностью, поскольку вредители, против которых направлено действие ядов, как правило, быстро к ним привыкают.

Отрицательные последствия для природы и человека получило не только использование биологически-деструктивных методов, но и необдуманное применение проектов, предполагавших биологически-конструктивное значение: мы

имеем в виду осушение болот, ведущее за собой опустынивание местностей; строительство каналов, нарушающее водный баланс; необдуманную интродукцию животных и растений.

«Снятие» перечисленных выше проблем взаимодействия общества и природы полагается возможным в рамках экологизированного и экологического производства. При этом средствами экологизации производства выступают различные технические мероприятия, а также определенные способы организации производства. К ним относится строительство очистных сооружений, создание малоотходных, гибких технологий, которые бы сделали возможным совершенствование технической реализации отдельных модулей без реорганизации системы в целом. Большую роль в экологизации технологий играет использование биотехнологий в современной промышленности, которое уже имеет место в пищевой, микробиологической, фармацевтической ее отраслях. Цель экологизации производства – снижение антропогенного давления на окружающую среду или хотя бы предотвращение его усиления со стороны существующих технических систем. Несмотря на то, что экологизация производства «привязана» к существующим технологиям, как временная стратегия она позволяет выиграть хотя бы некоторое время для разработки, создания и внедрения оптимальных средств организации взаимодействия общества и природы в сфере материального производства; создает реальные предпосылки возникновения экологического производства.

Экологическое производство характеризуется определенной инверсией в системе «общество – техносфера – биосфера». Превращение всей биосферы в производительную силу общества (а это – центральный постулат концепции экологического производства) приводит к оборачиванию отношений «часть – целое» внутри названной системы: поскольку биосфера, как полагается, будет функционировать в качестве производительной силы общества, последнее берет на себя обязательство и ответственность за обеспечение и организацию нормального ее функционирования за счет подключения искусственных процессов к естественным и выбора оптимальных методов регулирования нового, искусственно созданного круговорота вещества и энергии в необходимом для прогресса социальных организмов и эволюции живых объектов направлении.

Перспектива создания экологического производства тесно увязывается с проблемой освоения космического пространства, в частности, с возможностью вынесения отдельных видов производства в космос. Неоднократно высказывалось мнение, что грядет процесс индустриализации космоса, в ходе которого на Земле останется преимущественно сельскохозяйственное производство, а индустрия станет преимущественно космической по своей локализации. В качестве одной из самых главных и сложных задач, связанных с созданием экологического производства, выдвигается воспроизведение в промышленных масштабах процессов фотосинтеза, что позволит человечеству стать вторым автотрофом планеты. (У В.И. Вернадского становление ноосферы предполагает, в перспективе, автотрофность человечества.)

Если попытаться охарактеризовать основные общие моменты разработки различных аспектов организации экологического производства, следует выделить следующие принципиальные положения:

1) становление ноосферы (а ее центральной характеристикой в технологическом плане и является экологическое производство) неотделимо от перехода Земной цивилизации к качественно новому этапу своего развития. И то, и другое является, в сущности, единым естественноисторическим процессом;

2) в основу экологического производства закладываются исключительно биологически-конструктивные способы опосредования связей природы и общества;

3) процесс становления экологического производства (включая этап экологизации производства) выявляет тенденцию последовательного расширения сферы искусственного в окружающей человека среде.

Здесь следует также заметить, что вынесение определенных форм деятельности человека в космос и глубины Мирового океана, достигаемое совершенствованием целого ряда искусственных образований, одновременно расширяет и сферу естественного, вовлекаемого в орбиту человеческой деятельности, делая возможным применение в целях социального развития ранее недоступных человеку факторов, таких как геотермальная энергия, космические излучения, отсутствие гравитации и др.

Диалектика естественного и искусственного в окружающей среде

С появлением общества, развитием природо-преобразующей деятельности человека на планете появляется принципиально новый класс явлений и процессов – искусственное. Человек приспосабливается к природной среде без изменения телесной организации, благодаря наличию системы искусственных органов. Соответственно и главное экологическое противоречие он разрешает не только в процессе жизнедеятельности, как это имеет место у животных, но главным образом в процессе трудовой деятельности. Это обстоятельство знаменует собой факт качественного изменения структуры основного экологического противоречия, которое включает в себя уже не только противоречие между организмом и окружающей средой, но и противоречие между естественным и искусственным состоянием явлений.

Наиболее четкое разграничение естественного и искусственного мы можем получить, анализируя источники развития тех или иных явлений. Для исследования источников развития естественных явлений и объектов нам достаточно иметь четкое представление их предметно-вещественного субстрата, а также знать способ включенности изучаемого явления в объективную картину мира. Иными словами, субстратная основа естественных явлений достаточно определенно детерминирует направленность их развития, а внешние факторы (либо природные, либо социальные) могут лишь модифицировать проявления этого развития.

Значительно отличается от описанного выше процесс развития искусственных явлений. Их возникновение связано с функционированием общества настолько тесно, что развитие объектов искусственного мира можно представить как своеобразную параллель общественного развития. Основным моментом, отличающим развитие искусственных объектов, является наличие сознательного целеполагания, планирования и прогнозирования данного развития как бы «извне». Предметно-вещественные, субстратные характеристики искусственных объектов репрезентируют их лишь как представителей естественного мира, в котором их развитие протекает в соответствии с законами природы и ничем не отличается от такового, наблюдаемого в естественных явлениях с идентичной субстратной основой. Для того, чтобы получить картину развития искусственного явления, познать его сущность, необходим анализ его целевого назначения, средств и способов его использования.

Искусственные явления и объекты существуют и в обществе, и в природе. В качестве примера последних можно привести плодородие почв в сельском хозяйстве, сортовые растения, породистых животных. Существование всех названных феноменов в чистом виде нуждается в поддержке извне, со стороны человека. Как только эта поддержка прекращается, прекращается и данное существование: не в физическом смысле, а в том плане, в каком оно регулировалось извне. Разумеется, потомки немецкой овчарки будут собаками – они вряд ли будут немецкими овчарками.

Важное значение для понимания диалектики естественного и искусственного имеет понятие «техника» (в широком смысле, как техника механическая и химическая). Под техникой в научной литературе понимается система искусственных органов деятельности людей, овеществленная сила знания. Субстратной основой техники является вещество природы. Исключенные из процесса производства, неохваченные его связями, любые технические системы и устройства подчиняются всецело природным закономерностям, не выявляя своей функциональной нагруженности. Однако поскольку техника является важнейшим агентом процесса производства, постольку природная детерминация играет в ней подчиненную роль; развитие и функционирование техники определено ее социальной сущностью. Рассматриваемая в характеристиках своего предметно-вещественного субстрата, техника не имеет внутреннего источника развития, и только в контексте социальных связей и отношений она обретает статус системы, обладающей внутренней логикой и источниками развития, конституируется как особого рода область действительности, особая сфера деятельности человека, как техносфера, то есть та искусственная среда, которую человек помещает между собой и природой и в которой воспроизведению подлежат искусственные явления. Коль скоро техносфера является сферой деятельности человека, закономерно ее расширение в ходе исторического процесса взаимодействия общества и природы. Как и в процессе становления биосферы, сначала возникали элементы техносферы, потом появились очаги техносферы в центрах цивилизации. Образующаяся система «общество – техносфера – биосфера» определяет логику развития техники. Это развитие детерминируется как связями человека и технического средства, так и связями технического средства с природой.

Таким образом, под естественным следует понимать явления, обладающие своего рода самодостаточностью, субстанциальностью существования. Искусственные же явления для своего развития нуждаются, помимо собственных субстратных оснований, в некоем внешнем источнике, как бы в умножении сущности. Современная глобальная экологическая ситуация на планете с очевидностью подтверждает, что это умножение не беспредельно. Основой любого искусственного образования служит естественное, и законы функционирования искусственного как материально-энергетической системы должны с возможно большей полнотой если не воспроизводить, то хотя бы учитывать законы, по которым развивается естественное. В противном случае искусственное рискует стать противоестественным и прийти к разрушению своей субстратной основы, т.е. к самоуничтожению. Это понимали ученые еще в XVIII столетии. Возьмем «Мысли к истолкованию природы» Д. Дидро: «Произведения искусства будут заурадными, несовершенными и незначительными, пока люди не поставят себе целью более тщательно подражать природе. Природа упряма и медлительна в своих действиях. Происходит ли удаление, приближение, соединение, разделение, размягчение, уплотнение, затвердение, разжижение, растворение ассимиляция, – природа идет к своей цели самыми незаметными шагами. Искусство, наоборот, спешит, утомляется и затихает. Природе нужны века, чтобы в грубом виде образовать металлы, искусство же берется в один день их обработать. Природе нужны века, чтобы сформировать драгоценные камни, искусство стремится моментально их подделать. Если бы мы обладали подлинным средством, этого было бы недостаточно, нужно было бы суметь его применить. Люди ошибаются, предполагая, что результат получится тот же, если интенсивность действия, помноженная на то же самое время, будет величиной постоянной. Трансформация достигается лишь при постепенном, медленном и непрерывном воздействии. Всякое другое воздействие разрушительно. Если бы мы действовали способом, аналогичным тому, которым действует природа, чего бы только мы не извлекли из смеси некоторых веществ, из которых мы получаем лишь весьма несовершенные соединения» [6].

В приведенном отрывке – целая гамма всех видов научных предсказаний: и понимание несоответствия темпов развития природы и искусственного; и утверждение того, что единственным материалом и основой создания искусственного

являются вещество природы и законы развития последней; и предвидение будущих достижений органической химии. И, главное, гениальное предостережение по поводу опасной возможности выхода искусственного за пределы естественного.

Исторический анализ диалектики естественного и искусственного во взаимодействии общества и природы обнаруживает как бы трехфазный характер взаимосвязанного развития естественного и искусственного. В схематизированном виде оно может быть представлено следующей триадой: открытие нового пласта естественного – развитие на этой основе сферы искусственного и расширение ее – выход в очередной пласт естественного и т.д. Бесконечное многообразие окружающего нас мира, безусловно, будет гарантировать определенный динамический паритет естественного и искусственного в окружающей среде, так что вряд ли можно допустить полное «обыскуствление» жизни человека. Но теоретически возможно создание некоей конечной в пространственном отношении среды, замкнутой на себя, существующей по принципу циклического движения (что позволяет сделать эту систему бесконечной в отношении временном). Выбрав оптимальное количество постоянных предпосылок, в число которых включаются и определенные потребности, и заставив их «двигаться» по замкнутой кривой, человек может полностью контролировать состояние такой системы. Но тогда любой выход за пределы принятого количества предпосылок будет означать разрыв сферичности системы, и, следовательно, обрыв в цепи искусственного. Единственным гарантом устойчивости описанной гипотетической системы может служить неизменность человеческих потребностей. Возможно ли такое? История на примере персистентных этносов (этносов-изолятов) дает ответ положительный. Однако его анализ лежит за пределами курса истории и философии естествознания [5].

В историческом плане происходит как бы постоянная гонка искусственного за естественным, в ходе которой в искусственном человек пытается воспроизвести естественное с наиболее возможной для каждого конкретного этапа общественного развития полнотой. Это проявляется, в частности, в том, что любое техническое решение экологических проблем рано или поздно будет обнаруживать большие или меньшие несоответствия между техническим замыслом и результатом его осуществления. Поэтому одной из важнейших задач, стоящих перед человечест-

вом, всегда будет являться продуманное ценностно-экологическое обоснование принятия технических решений с целью погашения возможных негативных последствий их внедрения как в природном, так и в социальном окружении.

Экологические кризисы и глобальная экологическая проблема

С затруднениями экологического характера люди сталкивались еще на заре человеческой истории. Уже тот факт, что в процессе обмена веществом и энергией с окружающей средой человек пошел путем опосредования его искусственными факторами, содержал в себе источник противоречий между обществом и природой. Хотя первоначально, на низших ступенях развития социального, эти противоречия в своих проявлениях скорее способствовали общественному прогрессу, чем тормозили его. Неблагоприятные внешние условия стимулировали процесс консолидации первобытных человеческих коллективов; определяли основные направления, по которым шло снятие механизмов биологической адаптации социальными параметрами, то есть стимулировали также становление социальной адаптации как основы нормального развития человеческого индивида в рамках определенной общности людей в различных внешних условиях. Вероятно, своеобразному отбору подвергались коллективы с наибольшей степенью сплоченности и социальной мобильности.

Отбору подвергались также определенные компоненты природной среды, с которыми взаимодействовал человек в своем развитии. Естественно, что первоначально отбору подвергались наиболее доступные и широко распространенные природные богатства. Это обстоятельство не замедлило сказаться на состоянии живой природы: уже с первобытнообщинным этапом развития общества связаны такие экологические изменения, как исчезновение различных видов животных, перенос животных и растений из одного, типичного, ареала, в другой, нетипичный; частичное обезлесение отдельных районов в результате непреднамеренного пирогенного воздействия, а также искусственно вызванных пожаров и т.д.

С истреблением различных видов животных и растений в эпоху собирательства и охоты, с перепромыслом животных – фактически, с истощением традиционных природных ресурсов современные экологи и биологи связывают первый масштабный экологический кризис, вызванный деятельностью человека (поздний палео-

лит)¹. Следует подчеркнуть, что кризис этот связан был также с глубокими климатическими изменениями: около 18 тыс. лет назад происходило таяние ледников на огромной части поверхности Земли. Наступило глобальное потепление, изменился состав растительности; засушливые условия привели к изменению ее продуктивности и, следовательно, к изменению численности и условий обитания травоядных животных, к вымиранию отдельных видов. Поскольку на протяжении первобытной истории демографическая емкость ландшафтов определялась исключительно природными причинами, кардинальные изменения природных условий потребовали от людей выработки новых способов взаимодействия с окружающей средой. Климатические изменения послужили толчком развития земледелия. В конце неолита появился еще один фактор, сыгравший огромную роль в развитии человечества и повлиявший на использование природных богатств, в том числе растительных – это освоение металла, особенно железа. Для его выплавки и обработки потребовалось огромное количество древесины. Началась еще более интенсивная вырубка лесов и изменение лесных экосистем.

В начале нашей эры человечество своей производственной деятельностью фактически запустило механизмы второго известного истории масштабного экологического кризиса – кризиса продуцентов, к которому в доиндустриальный период развития в различных регионах планеты привели способы освоения новых земель (распашка земель, поливное земледелие, вырубка и выжигание лесов, осушение болот), повлекшие за собой засоление, эрозию и деградацию почв в целом. На путях выхода из названного экологического затруднения, ограничивающего темпы экономического развития, человечество совершенствовало агротехнику, проявило интерес к экологии, выражаясь языком современным, многих сельскохозяйственных культур.

На пороге III тысячелетия масштабы и темпы общественного развития снова оказались ограниченными естественными возможностями биосферы. Под влиянием человеческой деятельности снова произошло ослабление механизмов саморегуляции некоторых природных систем, оказалась нарушенной естественно сложившаяся структура биосферы. Все те экологические про-

¹ Если до появления общества эволюция экосистем определялась факторами биотического и абиотического характера, то в дальнейшем к ним добавляются факторы антропогенные. В результате взаимодействия всех этих групп факторов постепенно меняется лик планеты.

тиворечия и затруднения, с которыми человек успешно боролся либо пренебрегал ими, равно как те, о существовании которых он не подозревал, «встали во весь рост», выросли до масштабов глобальной проблемы, поставив под угрозу самые основы существования цивилизации. Главное экологическое противоречие, выступавшее на заре человеческой истории как противоречие между естественным и искусственным состоянием явлений, перешло на качественно иной уровень, развилось в глобальную экологическую проблему, выразившись в противоречии между внутренне безграничными возможностями развития общества и естественно ограниченными возможностями биосферы.

Возникновение глобальной экологической проблемы исторически обусловлено не только тем, что производственная деятельность человека приобрела общепланетарный размах, но и нерешенностью отдельных экологических затруднений на протяжении длительных периодов истории вследствие недостаточности объема научных знаний, недооценки их значимости, либо неспособности правительств и международного сообщества найти адекватные пути их решения. Глобальная экологическая проблема – наглядный пример того, как необдуманные, неkoordinированные действия, разрозненные в пространстве и разделенные во времени, накладываясь одно на другое, в итоге дали суммарный эффект, который потребовал от каждого народа, каждой страны не только осознания факта своего единства и уникальности, но и координированных совместных действий по упрочению этого единства ради сохранения уникальности своего существования.

Глобальный характер, наряду с экологической, имеет целый ряд других проблем современного общественного развития (это проблема войны и мира, проблема образования, демографическая проблема и т.д.). Отличительной чертой глобальных проблем является их многоплановость, соединение в них природных, научно-технических и социальных аспектов. В настоящее время существуют три группы глобальных проблем, требующих разрешения. Это: проблемы, связанные с отношениями между социальными общностями современного человечества; проблемы, обусловленные отношениями «человек – общество»; проблемы, определяемые отношениями «человек-природа». Все они образуют целостную систему диалектически взаимосвязанных и взаимодействующих глобальных проблем, центром которой служит проблема человека и его будущего.

Системный характер наиболее острых проблем современного общественного развития, общепланетарный масштаб их действия и проявления является следствием и подтверждением всемирности исторического процесса. Современный этап развития цивилизации наглядно демонстрирует единство судеб всех народов Земли. Поскольку глобальные проблемы существуют в теснейшей взаимосвязи, постольку при рассмотрении какой-либо из них необходимо учитывать целый ряд факторов, и в первую очередь – характер зависимости решения данной проблемы от состояния и степени решенности других, а также историю и логику формирования данной проблемы.

В качестве источников формирования современной экологической проблемы выделяются причины технико-технологического, социально-экономического, политического, аксиологического порядка. К технико-технологическим источникам происхождения экологической проблемы относятся прежде всего господствующие в технологии методы и способы переработки природного материала. Господствующей по настоящее время во всех странах мира остается механическая технология. Современные процессы НТР, оказывая огромное влияние на развитие материального производства, качественно преобразовали пока лишь сферу управления производством, сохранив, однако, тенденцию усиливающегося давления механической технологии на окружающую среду. Можно сказать, что современное производство организовано с нарушением системных принципов диалектики, и экологический кризис запрограммирован в существующей технологии производства. Следовательно, для решения экологической проблемы в техническом плане общество должно изменить способ своего взаимодействия с окружающей средой, в данном случае это – технологический способ производства. Разумеется, речь идет не обо всем производстве, а о некоторых его отраслях и рабочих местах. Кроме того, в настоящее время является общепризнанным, что сами по себе технологии не являются единственной причиной экологической угрозы для окружающей среды – вопрос в том, как они используются.

В социально-экономическом отношении можно также говорить о запрограммированности экологического кризиса, поскольку основной целью капиталистического производства является извлечение прибавочной стоимости, которое достигается усилением эксплуатации природы и человека. Если сравнивать долю различных

стран в загрязнении окружающей среды, то обнаруживается следующая картина: на конец 80-х годов ядохимикатов и представляющих потенциальную угрозу здоровью людей веществ выбрасывалось в окружающую среду ежегодно: США – 380 млн. т., западноевропейскими странами – 50 млн. т., восточноевропейскими странами – около 25 млн. т., остальными регионами планеты – около 25 млн. т. Ядохимикаты и вещества, потенциально опасные для здоровья, составляют 16 % от всего объема промышленных отходов ежегодно, при этом 80 % названных веществ производится только в США. По выбросам основных загрязнителей атмосферы доля развитых стран составляет соответственно: по оксидам серы – 40 %, оксидам азота – 52 %, углекислому газу – 71 %, твердым частицам – 23 %. Доля развитых стран среди владельцев потенциально опасных предприятий и рабочих мест также велика. Исторически это связано с тем, что крупное производство впервые возникло именно в ныне развитых странах, выступавших в свое время пионерами техногенной цивилизации. Соответственно в развитых странах существует значительное число предприятий с устаревшим оборудованием. Так, на начало 90-х годов в США были определены как потенциально опасные около 3200 предприятий, из которых 1200 требовали немедленной реконструкции. В Нидерландах к потенциально опасным были отнесены 4000 предприятий, в Дании – 32, в Западной Германии – 50000. Стоимость реконструкции оценивалась: для США – в 20 – 100 блн. \$, для Нидерландов – в 6 блн. \$, для Западной Германии – в 30 блн. \$ [16]. Несмотря на то, что комментарии здесь излишни, обратим внимание на крайне высокую стоимость реконструкции, что не позволяет провести требующиеся работы быстро, в течение нескольких лет. А потенциальная угроза жизни человека и состоянию окружающей среды растет с каждым годом.

На основании приведенных данных становится очевидным, что наибольший вред состоянию окружающей среды наносит своей производственной деятельностью меньшая часть человечества, причем, та часть его, которая имеет наиболее высокий уровень жизни.

НТР, с которой связываются прогнозы улучшения современной экологической ситуации, порой оборачивается самыми неожиданными своими гранями и последствиями, и процессы ее развертывания в нынешнем мире свидетельствуют о том, что подлинно конструктивное применение ее достижений для улучшения экологи-

ческой ситуации на нашей планете осуществимо лишь при кардинальных изменениях современного социально-экономического устройства мира.

Политические источники возникновения глобальной экологической проблемы, безусловно, стоят в ближайшем отношении с социально-экономическими. Будучи также тесно связаны со способностью правительств и международного сообщества достаточно быстро и адекватно реагировать на различного рода изменения и осложнения ситуаций в окружающей людей природе и отношениях по поводу нее, эти источники находят свое выражение прежде всего в сферах правотворчества и правового регулирования. Соответственно и решение экологической проблемы в политическом смысле связано с правотворческой деятельностью. В настоящее время наблюдается повышение роли права, в особенности международного, в регулировании современных процессов взаимодействия природы и общества.

Что касается аксиологических источников возникновения глобальной экологической проблемы – здесь необходимо подчеркнуть их особую важность в разрешении экологических противоречий. Ведь разработка и создание новых технических средств, изменение мирового экономического порядка сами по себе еще не решают экологической проблемы, поскольку производственные отношения, хотя и являются определяющими в изменении форм и характера природопользования, не могут все же считаться единственной причиной этого изменения. Здесь важную роль играет степень осознания людьми своего места в мире и отношения к этому миру, степень познания законов природы и общества. Решение экологической проблемы требует перехода к более высокой политической и экологической культуре, что, в свою очередь, вызывает необходимость создания надежной международно-правовой основы сотрудничества между государствами, разработки и внедрения в производство экологизированных и биосферосовместимых технологий, защиту и развитие человеческой культуры, предотвращение ее деградации, ибо в этом – залог предотвращения деградации природы.

Показательно, что предупреждения об опасности негативных последствий природопреобразующей деятельности современного общества имели место со стороны ученых, писателей, публицистов еще в 60-е годы. Однако настоящий «экологический бум» в научной литературе выпадает приблизительно на начало 70-х годов XX века и продолжается в течение последующих

десятилетий. Комплексный характер экологической проблемы обусловил пристальное внимание к ней со стороны представителей самых различных областей знания: географов, биологов, социологов, юристов, экономистов, философов, психологов. Здесь также следует отметить тот положительный факт, что исследование проблем охраны окружающей среды и оптимизации природопользования подкреплено широким международным сотрудничеством различных государств, независимо от их общественно-политического строя, и характеризуется большим единодушием в оценках современного состояния и перспектив преодоления исследуемых противоречий, чем это имеет место в изучении других насущных проблем современности. «Отдельные регионы и страны, отдельные классы и группы людей имеют, конечно, самые разные цели и интересы. Однако среди этих целей и интересов у всех живущих на Земле есть одна общая цель – сохранить человечеству возможность жить на ней... В конфликтных ситуациях, когда нам приходится учитывать экологические факторы, среди целей участников конфликта есть некоторая общая цель... Благодаря этому обстоятельству в экологических ситуациях, как правило, существует объективный устойчивый компромисс» [12].

Любое добросовестное исследование глобальных проблем мирового развития в настоящее время неизбежно приводит к пониманию приоритета общечеловеческих ценностей и интересов в современных социальных и экологических условиях.

Проблема перспектив решения глобальных проблем современной цивилизации представлена довольно пестрым спектром различных теорий, которые в общем могут быть сведены к следующим группам:

- основанные на технофобии пессимистические концепции развития, выдвигающие призывы повернуть прогресс вспять, назад к природе. Но бегство в прошлое, во-первых, невозможно. Невозможно не только потому, что современный цивилизованный человек не представляет себе жизни вне техносферы, даже на уровне обеспечения первичных бытовых потребностей. Если допустить фантастическую ситуацию, в которой люди захотят вернуться в лоно природы, отказавшись от технических достижений цивилизации, это их желание окажется неосуществимым. Демографическая емкость естественных ландшафтов невелика, а численность человечества в настоящее время далеко не та, что была в доци-

визационный период. Во-вторых, сама ориентация на прошлое отвлекает умы от решения насущных задач развития;

- теории оптимистического порядка, связанные с перспективами дальнейшего развертывания НТР и освоения космического пространства и Мирового океана;

- различные интерпретации концепции пределов роста, предлагающие либо заморозить настоящий уровень производства, либо поставить определенные градации размеров его роста с целью предотвращения нежелательных воздействий на окружающую среду;

- широчайший арсенал этических теорий: экологическая этика, биоэтика, глубинная экология, экофеминизм. Своими корнями все эти теории уходят в гуманистические традиции философии Просвещения, к трудам А.Шефтсбери и Ж.-Ж.Руссо, утверждавшим, что окружающая природа самым благотворным образом влияет на нравственный облик человека. Общий смысл перечисленных теорий, появившихся во второй половине XX века, – утверждение приоритета экологических ценностей, которые должны венчать собой пирамиду социальных идеалов. Глубинная экология, к примеру, с позиций критики антропоцентризма рассматривает мир в независимой от человека ценности, мир как самоценность. Биоэтика сосредоточивает свое внимание на анализе противоречий, возникающих в результате научно-технического прогресса, в сферах медицины, биологии, философии, права: противоречий между технологическими возможностями и общечеловеческими ценностями. Экологическая этика является целостной ценностно-нормативной дисциплиной, претендующей стать базисной в системе экологического воспитания. (Последнее, мы надеемся, необходимо должно обрести именно системный характер – в противном случае экологические затруднения так и останутся нерешенными и, в конечном итоге, приведут к гибели человечества).

Достижение подлинного единства человека и природы является не только сложным историческим процессом, но и одной из целей общественного развития, в ходе которого все более явно обнаруживается связь социальных идеалов с экологическими ценностями.

Поиск идеала во взаимодействии общества и природы необходимо связан с выявлением некоего императива человеческой деятельности в природе. И если критерий полезности, вокруг которого ранее развивалось это взаимодействие, обнаружил свою недостаточность, более того – свой

негативный характер по отношению к прогрессу общества и природы, то естественным шагом на пути снятия ограничений бесконечного развития цивилизации должно являться выдвижение такого критерия, который бы увеличил потенции общества по отношению к природе без ущерба для нее и для человеческой природы в частности.

Характеризуя результаты деятельности вида *homo sapiens* в окружающей среде, американский биолог Дж. Куллини писал: «Жизнь – это физическая природа, пытающаяся спасти себя от себя самой. Эволюция сознания – удивительный процесс, в котором человек, видимо, превзошел все остальные творения природы. Но он подвергает опасности этот универсальный эксперимент. Распознавая и без нужды сокращая возможности эволюционного процесса производить выбор, человек грешит против естественного закона, компрометируя свою гордость – свой интеллект» [10]. А ведь человеческий интеллект – уникальнейшая из известных инстанция бытия, и назначение его в аспекте рассматриваемой проблемы – обеспечить выживание и бесконечное совершенствование того многообразного мира, познание какового является для общества «вечным двигателем», на котором зиждется его существование.

История развития человечества, в принципе, всегда утверждала (а сейчас это утверждение проявляется с особой остротой), что высшим императивом деятельности человека в природе должна являться разумность действий, хотя бы в силу того, что человек – существо разумное. Разумность не только в смысле рациональности – разумность в универсальном человеческом смысле, как деятельность культурного человека, основанная и на культуре разума, и на культуре эмоций. Не случайно в научных исследованиях по поискам оптимальных путей взаимодействия природы и общества идеальные построения прогнозов будущего развития человечества обращаются к термину «ноосфера» для определения этапа гармонического единства общества и природы.

Особенности экологического прогнозирования

Построение экологических прогнозов, как и любое научное прогнозирование, тесно связано с моделированием исследуемых процессов. При этом, поскольку в случае экологических прогнозов мы имеем дело с объектом исчерпаемым (ресурсы Земли), в моделях желательны и необходимо присутствие количественных характеристик. Мы не можем реализовать уровень нашего понимания действительности, не используя системы математических моделей биосферы, ее взаимодействия с человеком.

Примеры использования метода математических моделей в экологической прогностике в настоящее время многочисленны. Можно назвать такие наиболее известные, как доклады Римскому клубу, работы сотрудников ВЦ АН СССР (ныне РАН) под руководством Н.Н. Моисеева по определению последствий ядерной войны и моделированию биосферных процессов, модели климата, разработанные группой отечественных ученых во главе с М.М. Будыко. Специфика моделирования биосферных процессов позволила выделить его как особую отрасль научной прогностики – глобальное моделирование, которое, включая в себя количественный и качественный подходы, предполагает сочетание формализованного описания модели и содержательное раскрытие природы моделируемого объекта, имитационного моделирования средствами вычислительной техники и мировоззренческого понимания существа происходящих в мире перестроек технико-организационного, социально-экономического и культурно-политического характера. При этом ведущую, определяющую роль играет содержательный анализ, предполагающий как предмодельные концептуальные разработки, так и ценностно-мировоззренческую интерпретацию результатов моделирования. Формализованные прогнозы перспектив взаимодействия общества и природы получают свою концептуальную окраску в построении на их основе неформализованных сценариев дальнейшего развития этого взаимодействия.

Применим приведенное описание составляющих глобального прогноза при анализе важнейшего из таковых на современном этапе общественного развития – прогноза параметров и последствий ожидаемого эффекта глобального потепления, или «парникового эффекта».

Моделированием климатов будущего занималась группа советских ученых под руководством М.И. Будыко. Наиболее детальное изучение влияния глобального потепления на природный и социальный миры проведено американским ученым Вильямом Клайном. Обобщенные результаты исследований изложены в книге Д. Хоугтона «Глобальное потепление».

Необходимо обратить внимание на то, что сам подход к проблеме парникового эффекта значительно менялся на протяжении последних десятилетий. Ранее в качестве основной и почти единственной причины такого эффекта рассматривались выбросы углерода в атмосферу (более семи тысяч миллионов тонн ежегодно), биосфера при этом рассматривалась, в основном, на уровне растительного покрова планеты, т. е. упрощенно.

В дальнейшем исследования приобретают разносторонний и системный характер.

Известно, что в среднем на планете температура повышается каждые двадцать пять лет приблизительно на 0,6 °C, то есть в столетие – на 2,5 °C. В случае сохранения современных параметров производства (ситуация “business-as-usual”) к 2030 г. температура повысится на 2,5 °C по сравнению с доиндустриальным периодом развития общества. Цифра не выходит за рамки среднестатистических данных.

Но в том-то и должна состоять особенность экологических прогнозов, что в них не применимы средние оценки. Поскольку мы имеем дело с таким важным процессом, как сохранение планеты и выживание человечества, и составляем прогнозы относительно систем крайне нестационарных, опорой при работе над количественной стороной прогноза должны выступать: во-первых, крайние, максимальные значения исследуемых величин; во-вторых, экстремальные параметры проектируемых (прогнозируемых) природных и социальных процессов; в-третьих, максимальный учет разнообразия условий, влияющих на градации названных значений и параметров.

В случае рассматриваемого прогноза его авторы старались учесть максимальное количество условий и факторов, продуцирующих парниковый эффект. Это выразилось в их разностороннем рассмотрении: учитывались такие факторы, как уплотнение облачного покрова, уровень радиации, нарушение озонового слоя, сток углерода в устойчивые соединения почвы, связывание углекислоты растительностью, опреснение вод Северной Атлантики. В частности, мнение о том, что при повышении содержания углекислого газа в воздухе повышается связываемость его растениями, не подтвердилось научными исследованиями. Возможное же опускание Гольфстрима в результате опреснения североатлантических вод может привести к значительному падению температур на севере Европы. Представление о том, что парниковый эффект вызовет равномерное потепление по всей планете, также не подтверждается.

Исследования палеоклиматологов обнаружили ту огромную роль, которую играл и играет океан со всей его флорой и фауной в климатических изменениях на планете. В океанических водах менее всего устойчива карбонатная система и связанные с ней катионы (ионы кальция, магния, калия, натрия). Равновесие в карбонатной системе нарушается в результате изменения содержания углекислоты в атмосфере, состава ионов в водах поверхностного стока (ионов хлора, окислов азота и серы) и вмешательства жизни.

Поглощая углекислый газ из водной среды, водоросли способны постепенно понижать карбонатную щелочность, тем самым сокращая общий масштаб морского карбоната накопления. Понятно, что увеличение содержания углекислоты в атмосфере может привести к изменению состава морской (океанической) воды, следовательно, изменению состава морской флоры и фауны. Известно, что растительный мир активно влияет на изменение газового состава атмосферы и соответственно на ионный состав воды, в то время как животные почти не оказывают влияния на атмосферу, но изменяют катионный состав воды. Соответственно, изменение флоры и фауны в рассматриваемом случае выступит не только следствием парникового эффекта, но и причиной, так сказать, вторичного изменения состава океанических вод.

Такой прогнозируемый эффект глобального потепления, как подъем уровня моря, рассматривается также в связи с ускорением опускания уровня земли под влиянием человеческой деятельности. Он может быть усилен также интенсивно протекающими процессами обезлесения. Более того, на протяжении всей человеческой истории увеличивается процент суши, чему соответствует рост амплитуды тектонических движений. Максимальный учет факторов, влияющих на сам процесс глобального потепления, а также его результаты для природы и общества, таким образом, должен принимать во внимание возможность различных природных катастроф – штормов, тайфунов, землетрясений, извержений вулканов и т. п.

Рассмотрев все названные факторы, ученые делают следующий прогноз ожидаемых негативных изменений на планете:

- пострадают экосистемы океана, под угрозой окажется вся рыбная промышленность;

- пострадают лесные экосистемы. Действительно, деревья – долгожители, и требуют большого времени для репродукции. Поскольку им нелегко быстро отреагировать на климатические изменения, леса планеты, вероятно, будут сильнее всего затронуты эффектом глобального потепления. Более других, как ожидается, пострадают леса Европы и Северной Америки, ослабленные кислотными дождями, загазованностью и другими антропогенными факторами;

- изменится в целом картина смертности. Потепление приведет к расширению распространения инфекций, передаваемых насекомыми. Современные научные исследования показывают, что возрастание смертности в период повышения температуры бывает более значительным,

чем ее некоторое понижение в холодное время, особенно среди пожилых людей, в силу возраста испытывающих определенные трудности приспособления к перепадам температур;

– уровень моря к 2100 году поднимется приблизительно на 50 см, к 2020 году – на 10 см;

– пострадают источники питьевой воды.

Все ожидаемые результаты прогнозируются исходя из ситуации “business-as-usual”, при условии сохранения действия парникового эффекта и современного уровня радиации, то есть ориентируются на минимум возможных катастрофических последствий. Механизмов глобального регулирования климата человечество не имеет. Поэтому главное внимание ученых при проектировании деятельности, призванной минимизировать отрицательные последствия глобального потепления, сосредоточено на социальных мероприятиях.

Учеными выделены три группы регионов планеты, которые могут пострадать более всего в случае подъема уровня моря.² Первая группа – бассейны рек Брахмапутра и Меконг, где проживают 120 млн. чел. и 85 % населения заняты в сельском хозяйстве. Население этого региона вынуждено будет перемещаться на новые места обитания и адаптироваться в новых условиях.

Вторая группа – дельта Нила, Нидерланды, Китай (бассейны рек), Северная Америка (бассейн Миссисипи). В XXI столетии меры по предотвращению нежелательных последствий подъема уровня моря не потребуют новых технологий. Так, в скандинавских странах, типа Норвегии, достаточно будет дамбы и искусственные дюны поднять выше для того, чтобы соленая вода не попала в водоносные горизонты. Также необходимым будет дополнительное откачивание наступающих вод. [17] В случае проведения таких мероприятий, работы по предотвращению результатов подъема уровня моря на один метр будут стоить порядка 1 тыс. млн. \$.

Наконец, третья группа – маленькие острова, коралловые атоллы с общим населением в 500 тыс. чел. Стоимость технической защиты своих мест обитания для населения этих островов непосильна, так что жители их вынуждены будут эмигрировать.

В случае “business-as-usual” и при сохранении тенденций развития всех остальных социальных и природных факторов, общее количество переселенцев в результате глобального потепления может составить около 150 млн. чел. к 2050 году (в среднем по 3 млн. ежегодно). При этом около 100 млн. из них станут переселенца-

ми в результате подъема уровня моря и затопления побережий, около 50 млн. – из-за перемен в размещении сельскохозяйственного производства вследствие изменений климата. Цена перемещения 3 млн. переселенцев в год будет составлять от 1 до 5 тыс. \$ на человека. При этом авторы прогноза подчеркивают, что это – ничего *содержательно* не значащая оценка, потому что *сосчитать* цену переселения огромных масс людей невозможно, ибо, помимо того, что оно вызовет определенные социальные и политические потрясения, процесс вынужденного переселения людей психологически будет весьма дискомфортным для огромного количества людей, которые лишатся своих привычных смысло-жизненных ориентиров. В результате миграции огромных масс людей пострадают и экосистемы тех регионов, где предполагается размещение переселенцев, так как антропогенное давление на природные системы усилится.

Что касается источников питьевой воды, которые, как предполагается, пострадают в результате подъема уровня моря, эта проблема, в первую очередь, коснется регионов типа Юго-Восточной Азии, зависящих от режимов рек. Менее других окажутся затронутыми западная часть России и запад США. Помимо потепления, на состояние источников питьевой воды влияют также осадки и режим землепользования. В связи с прогрессирующим сокращением зеленого покрова планеты ожидается сокращение осадков и понижение уровня грунтовых вод.

В среднем по планете потребление пресной воды весьма неравномерно: от 1 до 5 тыс. куб. м. в год на человека. Для регионов, где снабжение питьевой водой уже сейчас находится на критическом уровне, при прогнозируемом ее дефиците, вода превратится в важнейшее стратегическое сырье. В этой связи не случайно высказывается мнение о том, что следующая война на Ближнем Востоке будет вызвана водой, а не политикой.

Какие меры в состоянии помочь человечеству решить проблему глобальной жажды? Предлагаются две взаимосвязанные группы решений: применение микроиригационной техники в сельском хозяйстве и создание мощной правовой базы, гарантирующей подписание и соблюдение множественных соглашений по сокращению использования воды. Необходимо разъяснить людям, что ситуация расточительного использования воды не может продолжаться долго.

Вообще, в денежном измерении, общая стоимость минимизации прогнозируемого негативного влияния глобального потепления на развитие общества (только общества), по данным

² Половина человечества проживает в прибрежных районах.

В.Клайна, составит для развитых стран порядка 1 % валового национального продукта (ВНП) в год от уровня 1990 г. (Для США, к примеру, это – 60 тыс. млн. \$ ежегодно.) Для развивающихся стран потребуется, соответственно, 2 % от их годового ВНП. Причем, цифры эти, как указывает автор прогноза, весьма приблизительны.

Приведенный прогноз показывает, что важнейшей для реализации данных в нем рекомендаций является составляющая гуманитарная. Более того, многих негативных последствий глобального потепления можно было бы избежать, если уже сейчас принять ряд мер в рамках существующих технологий, которые объективно позволяют предотвратить кризисные явления. Но субъективная готовность людей пользоваться природными и общественными богатствами с перспективой на улучшение состояния окружающей среды в настоящем и в будущем – такая готовность отсутствует как на индивидуальном, так и на социальном общественном уровне.

Становление экологического сознания

Наличие определенных форм общественного сознания свидетельствует о ставшем, то есть выделившемся из природы обществе. Фактически, формы общественного сознания – это своеобразные феномены духовной жизни, в которых общество сознает себя, анализирует и утверждает свое сущностное отличие от природы, в частности, сознает те отличительные особенности своего предметного тела, которые сделали возможным относительное обособление от природы. При таком подходе логично считать общественное сознание самосознанием коллективного субъекта деятельности, аккумулирующим идеи, принципы, взгляды, теории, в которых общество осознает специфику и законы развития социальной сферы действительности.

В истории обнаруживает себя определенная последовательность возникновения различных форм общественного сознания. Первыми появились нравственное, эстетическое и религиозное сознание, затем – политическое, правовое, экономическое. В настоящее время речь идет о становлении экологического сознания.

Встает вопрос: почему, если первичному осознанию на уровне индивида подлежат условия удовлетворения жизненных потребностей, экологическое сознание не возникает как форма общественного сознания одним из первых? Ведь сознание первобытного человека и общества было во многом экологическим стихийно. И эта стихийная экологичность явилась не только ос-

новой возникновения вида *homo sapiens*, но и длительное время выполняла роль гаранта прогрессивного развития первобытных человеческих коллективов на ранних этапах развития, когда влияние природных условий на темпы и характер развития человеческих сообществ (как мы убедились при анализе философских проблем географии) еще очень сильны, когда развитие социального существенно корректируется условиями природными. Почему же этот факт не стал одним из первых объектом научного исследования или отражения общественным сознанием древних обществ, достигших ранних цивилизационных ступеней развития?

Обратим внимание: несмотря на то, что исторически первыми для людей возникли именно экологические отношения, они позже других начинают получать свое отражение и закрепление в особой форме общественного сознания (процесс ее формирования только в начальной стадии). Нечто подобное произошло с правовым сознанием, которое как форма общественного сознания возникло ранее экономического. Хотя всем известно, что правовые отношения возникают лишь на основе уже имеющихся экономических отношений.

В силу чего возможны такие инверсии? Автор связывает это с тем, что человек как существо социальное склонен искать свою родовую сущность не в том, что индивиды имеют общие природные свойства, а в тех определенных формах деятельности, где его родовая сущность носит отчетливый социальный характер. Именно поэтому экологические отношения долгое время ускользали от внимания ученых, склонных заниматься анализом тех сфер деятельности человека, аналогов которым не существует в природе, в частности, права и политики. Политические, правовые отношения на ранних этапах развития общества были более многообразными, чем экономические, – поэтому они первыми обратили на себя внимание. Как только известное разнообразие стало присуще отношениям экономическим, появились различные формы собственности – экономические отношения также становятся предметом научного анализа и отражения в сфере общественного сознания.

Наука, как правило, в различные периоды своего развития обращает внимание на те формы деятельности людей, которые наиболее полно на том или ином этапе истории соответствуют интересам развития общества, его благосостояния и благоденствия, а также интересам развития человеческого индивида, становлению его личностных качеств. В этом смысле становление форм

общественного сознания, последовательность их возникновения отражает не последовательность появления различных видов деятельности, а диалектику их ведущего значения в различные периоды истории общества и природы.

Поскольку экологические отношения, независимо от степени их осознания и осмысления являются первичными, фундаментальными для мира живого, обладают особым онтологическим статусом, они, даже не имея собственной «отражательной дислокации» в общественном сознании, тем не менее, не могли не присутствовать отдельными своими аспектами в религиозном, правовом, политическом сознании. Определенные стороны экологических отношений человека и природы исследовались различными науками: естественными, техническими, гуманитарными. В некотором смысле ретроспективно все развитие науки и техники можно рассматривать как единый процесс познания природы. Человечество, даже если это им не осознавалось или отрицалось, во все времена делало все возможное, чтобы изучить природу. Предпринимались попытки подвести под это изучение некие, далекие от природы и экологии, понятия: интересы хозяйственной деятельности, постижение акта божественного творения и т.п. В любом случае предметом изучения становились законы природы во всем многообразии их проявлений, либо законы общественного развития, которые, как известно, имеют определенные природные предпосылки и, кроме того, своим действием вызывают ответные реакции в природном окружении.

Неразрывная связь человека и природы находила свое отражение в искусстве, морали. Эта связь являлась, наряду с прочими, сильнейшим двигателем развития экономических отношений, производственных в особенности. Но столетия развития естественных и гуманитарных наук предшествовали появлению экологии как самостоятельной научной дисциплины. Прошли века развития живописи, прежде чем пейзаж занял достойное место среди других жанров изобразительного искусства. В общественном сознании только в XX веке началось становление новой его формы – сознания экологического. В этом плане история цивилизации обернулась своего рода гримасой социального. Действительно, животное не наносит вреда окружающей среде, совершенно не сознавая свои экологические связи и зависимости. Человеку же, чтобы не нанести вреда природе, напротив, необходимо эти связи ясно осознать, и на уровне социального коллективного, и на уровне социального индивидуального.

Современная ситуация на планете свидетельствует, что человечество избрало неверное

направление духовной экспансии – не внутрь, «вглубь человеческого», а вовне. Средствами науки исследуется окружающий природный мир, телесные оболочки, «материальные кирпичики», из которых сложен человек – исследуются более, чем истинно человеческая, духовная, сущность. Но «степень развития цивилизации измеряется не количеством киловатт, производимых энергоустановками. Она измеряется также рядом моральных и духовных критериев, мудростью людей,двигающих вперед цивилизацию, стремящихся обеспечить ее долговечность в наиболее благоприятной для ее процветания среде, в полной гармонии с законами природы, от которых человек никогда не освободится» [7].

Весь период существования на планете Земля человеческое общество приближалось к пониманию сущности своей «самости», пониманию того, что оно не только привязано к природе, но и несет ответственность за состояние природного окружения. И чем выше достижения науки, культуры, искусства, чем богаче разнообразие этнических и технологических способов организации взаимодействия общества и природы, тем больше степень ответственности цивилизации за будущее свое и природы.

В этих условиях формируется новый подход к раскрытию содержания гуманизма. Как целостное явление в человеческой культуре, гуманизм не предполагает зависимости от классовой идеологии – в этом его, еще нераскрытый, творческий потенциал. В центре нового подхода к понятию гуманизма в связи с экологическими ориентирами деятельности оказывается проблема смысла жизни и смерти человека, проблема природной и телесной основы духовного развития. Доказать научными средствами, что деградация природной и телесной основы человека неизбежно ведет к деградации культуры, – дело культурологов, эстетов, искусствоведов, психологов, психиатров. На уровне же эмоционально-образном эта связь является очевидной. Деградация природного окружения не может не сопровождаться деградацией личности хотя бы в силу того, что первичной материальной основой развития и вообще существования личности является организм человека. Ухудшение состояния здоровья сказывается на протекании психических реакций и, в конечном итоге, обязательно негативно отражается на социальных характеристиках личности.

Определенный вклад в дело охраны окружающей среды и воспитания населения в духе экологической обеспокоенности вносят общественные движения в защиту природы. Они очень важны,

поскольку, фактически, предлагают и предъявляют носителя экологического сознания, в перспективе – возможного субъекта проведения экологической политики – конкретную личность. Инициаторами создания обществ охраны животных и природы, проведения международных конференций по проблемам окружающей среды, создания заповедников, разработки научных теорий и законов по охране природы были всегда конкретные люди. Руководитель любого предприятия, государства, разработчик научной теории или технологии – не абстрактный субъект, а конкретный человек, имеющий семью, жилье, определенные привычки и потребности – *живой человек*.

Процесс экологизации сознания обнаруживает две тенденции: 1) становление экологического сознания как особой формы общественно-го сознания; 2) создание некой особой категориальной сетки мышления, которая, накладываясь на все сферы деятельности человека и общества, формирует ее цели и принципы, закладывает основы новой, экологической цивилизации.

Историческая ответственность за состояние окружающей среды – критерий самосознания, «взрослости» цивилизации. Общечеловеческие ценности и социальные идеалы – здоровый образ жизни, любовь, дружба, красота, семья, комфортабельность, высокое качество жизни – неосуществимы вне природного бытия человека. Нереализуемы они и без тех благ, существование которых традиционно приписывается достижениям развития цивилизации: развития транспорта, энергетики и т.д. Но развитие достижений цивилизации должно быть направлено на упрочение названных ценностей, развитие названных идеалов. Такое направление развития цивилизации не подразумевает конфликта с природным окружением, деградации окружающей среды – не подразумевает в том случае, если материальные потребности общества разумны, ограничены.

Биосфера, к которой привязан своими телесными мерками человек, область исключительно планетная, то есть ограниченная. В ограниченной сфере развитие не может быть безграничным. Человечеству следует *остановиться и подумать*. Некогда животное смогло, затормозив инстинктивную реакцию, остановиться и подумать. На основании этой способности – думать прежде, чем действовать – впоследствии развился интеллект. В подобном положении находится сейчас земная цивилизация. Если она сумеет остановиться в наращивании материальных потребностей, у нее, даже в современных экологических условиях, будет достаточно времени осмыслить варианты дальнейшего развития.

Современная экологическая ситуация на планете ставит перед учеными, прежде всего представителями гуманитарного знания, сложнейшую задачу выделения некоторого, необходимого и достаточного, уровня удовлетворения материальных потребностей человека. Задача эта нисколько не противоречит идее общественного прогресса. Речь идет только о том, чтобы ограничить уровень материальных потребностей, не доводя его до прожиточного минимума. Духовный же рост человечества может быть и безграничным, и бесконечным, если сохранится телесная и природная основа этого роста. Осознать это для цивилизации – значит стать самосознующей стороной взаимодействия общества и природы. Если же, по каким-то причинам, экологическое сознание не сможет стать доминантой общественного развития, то последнее просто прекратится. Техногенная цивилизация, прагматическая и политизированная, погибнет, показав свою несостоятельность в организации взаимодействия общества и природы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анучин, В.А. Географический фактор в развитии общества / В.А. Анучин. – М.: Мысль, 1982.
2. Блаватский, В.Д. Природа и античные общества / В.Д. Блаватский. – М.: Наука, 1976.
3. Будыко, М.И. Глобальная экология / М.И. Будыко. – М.: Наука, 1977.
4. Гирусов, Э.В. Экология и экономика природопользования / Э.В. Гирусов, С.Н. Бобылев, А.Л. Новоселов, Н.В. Чепурных и др. – М.: Закон и право, ЮНИТИ, 1998.
5. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – Л.-д.: Гидрометеиздат, 1994.
6. Дидро, Д. Мысли к истолкованию природы / Д. Дидро // Соч. в 2-х томах. – Т. 1. – М., 1986. – С. 355–356.
7. Дорст, Ж. До того как умрет природа / Ж. Дорст. – М.: Прогресс, 1968.
8. К экологической цивилизации // Под ред Олейникова Ю.В. – М.: ИФРАН, 1993.
9. Кочергин, А.Н. Экологическое знание и сознание / А.Н. Кочергин, Ю.Т. Марков, Н.Г. Васильев. – Новосибирск: Наука, 1987.
10. Куллини, Дж. Леса моря. Жизнь и смерть на континентальном шельфе / Дж. Куллини. – Ленинград, 1981. – С. 279.
11. Кутырев, В.А. Естественное и искусственное: борьба миров / В.А. Кутырев. – Нижний Новгород, 1994.
12. Моисеев, Н.Н. Алгоритмы развития / Н.Н. Моисеев. – М., 1987. – С. 254–255.
13. Одум, Ю. Экология. В 2-х томах / Ю. Одум. – М.: Мир, 1988.
14. Пути интеграции биологического и социогуманитарного знания // Под ред. Лисеева И.К. – М.: Наука, 1984.
15. Философия экологического образования // Под ред. Лисеева И.К. – М.: ИФ РАН, 2001.
16. The World Environment 1972 – 1992. / Mostafa K. et al ed. – London: Chapman and Hall, 1992. – P. 11, 264–266, 327, 348–351.
17. Houghton J. Global Warming: the Complete Briefing. – England: lion Publishing plc., 1994. – P. 95.



Герасименко Анатолий Петрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры теории и истории государства и права Амурского государственного университета. Родился 9 марта 1948 г. в г. Фергана Узбекской ССР. В 1971 г. окончил исторический факультет Благовещенского государственного педагогического института. Тема кандидатской диссертации – «Критика современных теорий «молодежной культуры» левых радикалов США» (1979 г.), докторской диссертации – «Дихотомная типология политических явлений» (1997 г.) Декан юридического факультета АмГУ, член диссертационных советов по политическим наукам при ДВГУ, по философским наукам при АмГУ. Область научных интересов – философия права, история политических и правовых учений, теоретическая юриспруденция.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Герасименко А.П. Очерки дихотомной типологии политических явлений. – Благовещенск: АмГУ, 1997. – 205 с.

Герасименко А.П. Политика и право в России (введение в историю учений). – Благовещенск, АмГУ, УКЦ «Юрист», 2006. – 256 с.

Герасименко А.П. Философия права. Введение. – Благовещенск, АмГУ, УКЦ «Юрист», 2007. – 111 с.

Адрес: 675027, г. Благовещенск, Амурской области, Игнатьевское шоссе 21, каб. 310, тел. (4162) 39-46-70

Gerasimenko, Anatoly Petrovich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Chair of Theory and History State and Law at the Amur State University. He was born on March 9, 1948, in Fergana of the Uzbek SSR. In 1971, he graduated from the Faculty of History of the Blagoveshchensk State Pedagogical Institute. The theme of his Candidate's dissertation was «Criticism of the Present-Day Theories of «the Youth Culture» of the Left Radicals in the USA» (1979), the theme of his Doctoral thesis was «Dichotomy Typology of the Political Phenomena» (1997). He is the Dean of the Faculty of Jurisprudence at the Amur State University, a member of Dissertation Councils on Political Studies at the FENU, on the Philosophical Studies at the Amur State University. His academic interests include philosophy of law, history of political and history of political and juridical scholars and theoretical jurisprudence.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Gerasimenko A.P. Essays on Dichotomy Typology of the Political Phenomena. – Blagoveshchensk: Amur State University, 1997. – 205 p.

Gerasimenko A.P. Politics and Law in Russia (introduction into the history of doctrines). – Blagoveshchensk, Amur State University, «Jurist», 2006. – 256 p.

Gerasimenko A.P. Philosophy of Law. Introduction. – Blagoveshchensk, Amur State University, Education Consultant Center «Jurist», 2007. – 111 p.

Address: 21, room.310, Ignatyev Highway, Blagoveshchensk,
Tel. (4162) 39-46-70

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

А.П. Герасименко

THE SUBJECT OF THE PHILOSOPHY OF LAW

A.P. Gerasimenko

В статье отстаивается идея необходимости фундаментализации юридического образования. Автор отмечает, что в юридическом образовательном учреждении ни студент, ни преподаватель не должны гнаться за полнотой освоения текущего и постоянно обновляющегося в наших условиях законодательства. В целях повышения качества образования необходимо важным представляется изучение студентами не каких-то общих социально-гуманитарных и естественно-научных дисциплин, а философии права, социологии права, истории юридической мысли России, юридической этики, истории партий и общественных движений в России, отечественной и иноязычной юридической лексики, правовой информатики.

The article substantiates the idea of the need for fundamental juridical education. The author notes that within the frameworks of an educational institution, neither student nor teacher must strive for acquiring full range knowledge of constantly changing current legislation. The author considers the following disciplines critical for students of Law: philosophy of law, sociology of law, history of Russian juridical thought, juridical ethics, history of parties and public movements in Russia, Russian and foreign juridical lexis, and juridical informatics.

Ключевые слова: философия права, юридическое образование, наука, идеология, правопонимание, политико-правовые концепции.

Key words: Philosophy of Law, juridical education, science, ideology, understanding of law, political-legal conceptions.

В наши дни, как в начале XX века, заниматься философией права стало признаком хорошего тона. Выходит масса литературы, претендующей на научное изложение философии права. Переизданы почти все заметные работы наших соотечественников той поры. Казалось бы это должно радовать, но почему-то невольно вспоминается самокритичное наблюдение Поля Фейерабенда: «Незаконорожденные дисциплины, подобные философии науки, которые никогда не сделали ни одного открытия, извлекают пользу из научного бума» [23]. Для тех, кто забыл, напомним, что Фейерабенд стоит в одном ряду с такими специалистами, как Т. Кун, К. Поппер, И. Лакатос, благодаря которым сложилась современная теория и история науки (науковедение). Кстати говоря, очень заметный вклад в науковедение внес В.И. Вернадский, [6; 7] а одним из основателей этой отрасли знаний считается Б.А. Кистяковский [11].

Мы уже не раз соглашались с тем, что нужно различать такие способы познания права, как наука, философия, идеология. Поскольку все они пользуются примерно одними и теми же познавательными средствами, поскольку сплошь и рядом обнаруживаются «идейно выдержанные» теории государства и права в науке, «научные» философии права в философии, «подлинно научные» правовые идеологии и т.п. Учитывая сугубо прикладной характер юриспруденции, многие считают, что готовиться к этой профессии в

учебных заведениях нужно исключительно научными способами. Иначе говоря, даже такой дисциплине как теория государства и права не должно быть места в юридическом образовании. При этом, как ни странно, это мнение абсолютно справедливо с точки зрения большинства конкретных потребителей «продукции», выпускаемой юридическими учебными заведениями. В любой сфере предпочитают таких юристов, которые детально владеют конкретным нормативно-правовым инструментарием. То, что особенно интересно в теории, совсем не применимо на практике.

Можно сколько угодно рассуждать о науке гражданского права или науке уголовного права, как и многих других юридических науках. Но никогда не нужно забывать, что юридическая наука и в целом, и в своих составных частях сугубо ремесленна. Когда говорят, что она по точности похожа на математику, под самой математикой понимают, скорее всего, только таблицу умножения. Нет ничего нелепее уподобления юриспруденции математике. Скорее подходит сравнение с иностранными языками. Чтобы быть настоящим юристом нужно, как и переводчику, в совершенстве овладеть определенным языком. Несомненно, что в отличие от математической символики, которая одинаково понятна как англичанину, так и китайцу или русскому, русский юрист оперирует такими материалами, которые без специальной подготовки не доступны ни

англичанину, ни китайцу. Точно так же, как не доступна без специальной подготовки для нас китайская или английская юриспруденция.

Как ремесленник, юрист – это искусный мастер. И стать таковым он может только на конкретном поприще следователя, адвоката, нотариуса, судьи, юрисконсультанта и пр. Учебное заведение таких не выпускает, оно готовит юристов вообще. С поправкой на одну из определенных образовательным госстандартом четырех специализаций. Именно поэтому за годы учебы в юридическом образовательном учреждении ни студент, ни преподаватель не должны гнаться за полнотой освоения текущего и постоянно обновляющегося в наших условиях законодательства. Скажем, то, что изучалось о судостроительстве нашими сегодняшними выпускниками на первом курсе, имеет весьма отдаленное отношение к действующему сейчас законодательству о судостроительстве. То, что они изучали как науку трудового права, сегодня нужно попросту переучивать, точно так же, как нужно переучивать административную ответственность или уголовно-процессуальное право.

В изложенных соображениях мы находим оправдание расширению и углублению теоретико-правовой составляющей в образовательной программе по юриспруденции. За порогом учебного заведения у нашего выпускника уже не будет времени для изучения философии права или истории политических и правовых учений, которые, казалось бы, мало что дают для юридической практики. Что касается конкретного содержания учебного курса, то он может быть настолько вариативен, насколько вариативно правосознание вообще, его теоретические элементы, в частности. В нем есть место любой философии права, потому что сама она настолько разнообразна, насколько разнообразны думающие о праве люди.

Мы считаем, что действующий образовательный госстандарт по юриспруденции весьма плох именно потому, что вместо фундаментализации юридической подготовки стремится предусмотреть изучение студентами как можно более широкого массива российского законодательства. С другой стороны, этот стандарт просто изуродован отведением почти четверти учебного времени (2200 часов) на изучение гуманитарных и естественно – научных дисциплин. В том виде, как они изложены в госстандарте, эти дисциплины должны быть изучены людьми, претендующими на обучение в высшей школе, еще за партой школы общеобразовательной.

Поэтому необходимо важным представляется изучение студентами не каких-то общих социально-гуманитарных и естественно-научных дисциплин, а философии права, социологии права, истории юридической мысли России, юридической этики, истории партий и общественных движений в России, отечественной и иноязычной юридической лексики, правовой информатики, т.е. таких дисциплин, изучение которых как раз и не предусматривается действующим госстандартом по юриспруденции.

Несколько лет назад, готовясь к защите докторской диссертации по философии политики и права, мы опубликовали свою дихотомную типологию политико-правовых явлений. В соответствии с принятыми к диссертациям требованиями, тогда мы могли только сослаться на экзистенциальную философию как одну из составных частей методологии исследования, использованную наряду с общенаучными методами.[8] Дихотомная типология политико-правовых явлений, основанная на онтологической двоичности этих феноменов, сама по себе способна служить аналитическим средством правопонимания, т.е. использоваться в теории государства и права, истории государства и права и других юридических науках. Вместе с тем, она разрабатывалась нами в целях построения экзистенциальной философии права, разъяснению представлений о предмете, которой посвящена эта статья.

Изучение истории и нынешнего состояния знаний о предмете философии права позволяет заключить, что возможны три способа изложения этой философии. Первый из них в точном смысле следует называть гносеологией права, поскольку его представители к философии права относят всю совокупность принципов познания, выработанных философией и комплексом юридических наук для исследования специфики правовой действительности, ее развития и преобразования [10]. Второй способ изложения философии права сосредоточен на раскрытии истории философии права, потому что, как считают его сторонники, полный контекст духовных оснований правовой науки не может быть прерогативой какой-то избранной философской системы [12]. Если первый способ построения философии права сводится к гносеологии, а второй – к истории философии права, то третий является метафизикой или философией права в прямом смысле, поскольку обращается к праву с позиций определенной философской системы в стремлении продемонстрировать собственное понимание права и связанных с ним проблем [19]. Разделяя этот

подход, мы понимаем под философией права практическую часть определенной философской системы, содержащую оригинальное истолкование права и сопряженных с ним явлений. Современная литература по философии права, как правило, эклектична, поскольку обычно содержит все три названных выше способа изложения, хотя и в разных пропорциях. Таковы широко распространенные работы С.С.Алексеева, В.С. Нерсисянца, Ю.В. Тихонравова, Э.А. Позднякова, А.Н. Медушевского, С.П. Синхи и др. [4; 17; 22; 20; 21]

Конкретизировать очертания проблемного поля философии права позволяет различение классических и последующих неклассических философских учений. Такое разделение проводится в истории любой области обществоведческой мысли. Так, отличают классическую и неклассическую социологию, экономическую теорию, политическую и правовую мысль и т.д. При этом классическими учениями считаются те, что разработаны отдельными авторитетными и обильно цитируемыми мыслителями и всеохватны по проблематике. В последующем развитии философской, политико-правовой, социологической и пр. мысли обнаруживаются уже течения, представленные многими именами в разных странах, обычно сосредоточенные на какой-нибудь определенной сфере или проблематике. Поскольку философия права органично вплетается в политико-правовую мысль, постольку она находит свое место в истории политических и правовых учений. В этой истории тоже достаточно четко различаются классические учения, скажем, кантовская или гегелевская философия права, и неклассические, которые, так или иначе, распадаются на рационалистические, идеалистические и позитивистские направления философствования.

Кроме этого, политико-правовая мысль выражается достаточно определенно в обширном спектре идейно-политических течений или идеологий, которые, в конечном счете, в их светском варианте сводятся к леворадикальным (анархизм, коммунизм), праворадикальным (фашизм) и центристским (консерватизм, либерализм, социализм). Вполне понятно, что определенная философская позиция не должна отождествляться с идейно-политической ориентацией, которую тоже не трудно определить весьма конкретно. Так, предпринятая С.С.Алексеевым попытка изложить либеральную философию права, привела его к философии права Канта. Такая философия становится в ряд классических [5; 2; 3]. Стоять

на либеральных идейно-политических позициях могут сторонники любой классической философской системы. Это блестяще продемонстрировано еще во второй половине XIX века либералом Б.Н. Чичериным как сторонником гегелевской философии права, т.е. философии, созданной убежденным консерватором.

Наконец, как идеология, так и философия отличается от политико-правовой науки, в частности, от теории государства и права, в которой сосуществуют, по крайней мере, пять школ – нормативистская, социологическая, психологическая, теологическая, метафизическая. Соотношение этих научных школ с философскими направлениями тоже может быть достаточно точно установлено. Так, на позитивистской философии построены социологическая, психологическая и нормативистская теории государства и права, не сводимые к метафизическим (рационалистическим по философской основе) или теологическим (идеалистическим по этой же основе) теориям в юриспруденции.

Следует специально сказать, что приведенные выше классификационно-предметные соображения в силу самой природы любого способа классифицирования значительно упрощают действительную картину духовных исканий в сфере правосознания. Однако без них не обойтись в случаях, аналогичных нашему, когда делается попытка предметного самоопределения.

Самым дробным по содержанию в философии права нам представляется позитивистское направление, в котором легко различаются нормативистское, социологическое и психологическое течения. В силу практической направленности философии права как таковой, в русле позитивистских политико-правовых учений эта философия всегда выливалась в общую теорию государства и права. Поэтому здесь принято различать нормативистские, социологические, психологические теории государства и права, которые одновременно могут истолковываться как позитивистские или собственно прагматические философии права. Не удивительно, что все отечественные исследования по общей теории государства и права, в изобилии публикуемые сегодня, построены по тому же плану, что и аналогичные работы советского периода истории нашей страны. Тем работам не было и нет нужды называться трудами по философии права, потому что воплощаются в них концепции нормативистской философии права, которую наиболее влиятельный ее представитель в России Г.Ф. Шершеневич еще в начале XX века называл общей теорией права [24].

Когда В.С.Нерсисянц предлагал отличать философию права в юриспруденции от чистой философии права (ссылаясь на философию права Гегеля) и выдвигал в качестве таковой собственную либертарно-юридическую концепцию теории права, он не выходил за пределы позитивистского философствования. Кстати сказать, его же предсказание грядущего на смену капитализму и коммунизму общественного строя цивилизма с идеологической точки зрения не выводит за пределы социализма, который в своих современных центристских формах мало чем отличается от либерализма и консерватизма.[16; 13; 14; 15]

Тяготеющая к позитивистско-социологической философия права М.И.Ковалевского или П.А. Сорокина, как и позитивистско-психологическая философия права Л.И. Петражицкого или М.А. Рейснера, остаются до сих пор не востребованными. Хотя труды как названных, так и других русских мыслителей, внесших заметный вклад в позитивистскую философию, права все чаще переиздаются в наши дни.

Идеалистическая философия права, весьма широко представленная в России теологическими православными учениями о праве, к примеру, В.С.Соловьева или И.А.Ильина, а также не менее широко известной коммунистической концепцией В.И.Ленина или Л.Д.Троцкого утратила свое влияние и не имеет сколько-нибудь заметного распространения в отечественной политико-правовой мысли конца XX – начала XXI веков, хотя основные работы представителей названных направлений общедоступны.

Нужно отметить, что для нашей страны роль классической философии права сыграла марксистская философия, которая претендовала одновременно на то, что является коммунистической идеологией, а также марксистско-ленинской юридической наукой. Но дело в том, что сама марксистская философия права несомненно относится к неклассическим и примыкает к социологическому правопониманию. Что касается ее превращенной формы – марксизма-ленинизма, то этот способ философствования, безусловно, относится к теологическим течениям политико-правовой мысли. Поэтому довольно экстравагантной является попытка Г.И. Иконниковой и В.П. Ляшенко изложить основы философии права на базе совершенно несоединимых феноменологии и диалектического материализма [9].

Рационалистические концепции философии права мы называем метафизическими и обнаруживаем среди ведущих представителей этого направления феноменологическую философию

права Н.Н.Алексеева, [1] а также естественно-правовую философию права П.И. Новгородцева [18]. В русле этого направления сложилась экзистенциальная философия права К.Ясперса, Ж.П.Сартра, А.Камю, которая лишь по недоразумению диалектико-материалистического свойства называется иногда иррационалистической, и истоки которой мы обнаруживаем в работах Л.Шестова и Н. Бердяева. Если всем названным выше концепциям философии права посвящена достаточно обширная комментаторская и популярно-учебная литература, то экзистенциальная философия права такой литературы фактически не имеет. Центральная проблема этого способа построения философии права сформулирована у К. Ясперса так – чем может быть человек в самых различных условиях, определяемых структурой власти? Предлагаемый им в этом русле для обсуждения перечень политико-правовых вопросов обширен – общественный порядок, демократия и связанный с ней образ жизни, конституция, партии, выборы, насилие и законность, правовое государство, мировоззрение и политическая дискуссия и т.п. [25].

Без всякого сомнения представляет большой интерес осмысление и систематическая реконструкция политико-правовых концепций как названных выше, так и других мыслителей экзистенциальной ориентации. Такая работа будет представлять ценность сама по себе и восполнит очевидный пробел в истории политических и правовых учений. Вместе с тем, названный способ изложения экзистенциальной философии права, в сущности, является лишь историческим введением в систематический курс искомой философии. Это может быть сочувственный и заинтересованный взгляд, но он останется взглядом со стороны.

Содержательно экзистенциальная философия права может раскрываться вновь и вновь, каждый раз своеобразно лишь изнутри – путем персонального погружения человеческого сознания в политико-правовую реальность в целях ее понимания и истолкования. Этот проект может быть реализован через последовательное развертывание принципиальных теоретико-правовых проблем из предельно общего для них понятия, каковым мы считаем понятие политической системы общества, обозначающего политические пределы человеческой реальности. Политическая система общества может пониматься как одна из подсистем общества наряду с экономической, социальной, духовной подсистемами. При этом основные элементы названных подсистем стано-

вятся для политической системы средой, а для человека иными пределами реальности. С научных позиций в политической системе различаются и поддаются сугубо теоретико-эмпирическому исследованию, т. е. могут быть адекватно познаны четыре группы элементов. Первая – политические институты (государство и его учреждения, политические партии, общественно-политические организации и движения и т.п.). Вторая – политические отношения, которые отличаются от других общественных отношений тем, что связаны с публичной властью. Третья – политические и правовые принципы и нормы, которые образуют нормативно-регулятивную составляющую политической системы. Четвертая – политическое и правовое сознания, состоящие из психологии, идеологии, науки, каждая из которых, в свою очередь, сильно дифференцирована.

Таким образом, вся совокупность политико-правовых явлений ранжируется и структурируется, достаточно активно познается научными средствами в составе политической системы общества, может рассматриваться в единстве и взаимообусловленности. Собственно философские представления появляются, когда мы начинаем истолковывать любое политико-правовое явление как двоично-вариативное. Так, сами политические системы по типам могут рассматриваться как моноструктурные или полиструктурные. Вся совокупность политических режимов распадается так или иначе на режимы демократического или тоталитарного типов. При этом достаточно прозрачна взаимообусловленность, с одной стороны, демократического режима и полиструктурной политической системы, с другой – тоталитарного режима и моноструктурной политической системы. Политические отношения, которые любыми теоретико-эмпирическими средствами неизбежно характеризуются как отношения власти, могут пониматься по форме или типу, либо как основанные на сосуществовании, либо – на конфликтах. Сами в своей формальной определенности отношения сосуществования или конфликта – не что иное, как способ связи элементов политической системы, т.е. ее структура.

Политические институты, как учреждения (объединения людей со специальной структурой, управлением, штатом и должностями и пр.) бывают государственными и негосударственными и давно стали предметом научного изучения. Философская характеристика государства сосредоточена на его свойствах как аппарата публичной

власти, но обретает свою полноту лишь при различении государств двух типов – правовых и партийных.

Политическое и правовое сознание, как осознание людьми отношений власти и права средствами эмпирико-теоретическими, веры, рефлексии или непосредственного восприятия, в действительности является не отражением, а активным началом политики и юриспруденции, что может быть показано философским путем.

Право, рассматриваемое в политическом контексте, неизбежно начинает трактоваться как система регуляции и защиты свободного поведения людей средствами государства. Само право непосредственно обнаруживается в правовой системе, как конкретной совокупности правовых норм, юридической практики и правовой идеологии. Мы различаем правовые системы юридического и идеологического типов.

В этом контексте, нормы права могут пониматься как исходящие от государства и охраняемые им общие правила поведения. Из этого следует достаточно обширный спектр истолкований, связанный с отнесением государства к правовому или партийному типу. К формам права юридической наукой отнесены нормативные юридические акты, санкционированные обычаи, судебные и административные прецеденты, которые необходимо оценить с позиций дихотомного типизирования правовых систем.

Юридическая догматика традиционно делит право на объективное и субъективное, а его отрасли на материальные и процессуальные, частные и публичные. Последнее подразделение имеет принципиальное значение для философии, поскольку позволяет классифицировать не только отрасли права, но и пути законодательного процесса, что напрямую связано с политикой.

Каждая из перечисленных тематических рубрик состоит из вопросов традиционно составляющих круг проблем общей теории государства и права и в таком виде представляет собой не более чем каркас политико-правового материала реального и теоретического свойства, поддающийся истолкованию на основе экзистенциального мировидения с привлечением отечественного законодательства и традиций русской юриспруденции.

Осмысляемые в двоичной системе координат понятия правового и партийного государства, юридической и идеологической правовой системы, демократического и тоталитарного политического режима не только существенно про-

ясняются, но и обретают если не подлинный, то новый смысл. Такая философия более чем другие пригодна для понимания неизменности человеческого бытия и не вдохновляет на его реорганизацию. Не имеет смысла сводить политико-правовую философию к некой терапевтике. Понимание политико-правовых явлений как двоично вариативных не означает наделения каждого из типов свойствами идеала правильного мироустройства. Возможен любой выбор, каждый оправдан, неизменный результат каждого – непреодолимое несовершенство с необходимостью нового выбора в качестве возможного утешения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев, Н.Н. Основы философии права / Н.Н. Алексеев. – СПб., 1999.
2. Алексеев, С.С. Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху / С.С. Алексеев. – М., 1998.
3. Алексеев, С.С. Философия права / С.С. Алексеев. – М., 1999.
4. Алексеев С.С. Право: азбука, теория, философия / С.С. Алексеев. – М., 1999.
5. Алексеев С.С. Теория права / С.С. Алексеев. – М., 1995.
6. Вернадский, В.И. Научная мысль как планетное явление / В.И. Вернадский. – М., 1991.
7. Вернадский, В.И. Труды по всеобщей истории науки / В.И. Вернадский. – М., 1988, т. 1-2.
8. Герасименко, А.П. Очерки дихотомной типологии политических явлений / А.П. Герасименко. – Благовещенск, 1997.
9. Иконникова, Г.И. Основы философии права / Г.И. Иконникова, В.П. Ляшенко. – М., 2001.
10. Керимов, Д.А. Предмет философии права / Д.А. Керимов // Государство и право. – 1994. – № 7.
11. Кистяковский, Б.А. Философия и социология права / Б.А. Кистяковский. – СПб., 1999.
12. Малинова, Е.П. Философия права (от метафизики к герменевтике) / Е.П. Малинова. – Екатеринбург, 1995.
13. Нерсесянц, В.С. Гражданская концепция общественного договора об основах постсоциалистического строя / В.С. Нерсесянц // Социс. – 2001. – № 2.
14. Нерсесянц, В.С. Наш путь к праву: от социализма к цивилизму / В.С. Нерсесянц. – М., 1992.
15. Нерсесянц, В.С. Право как необходимая форма равенства, свободы и справедливости / В.С. Нерсесянц // Социс. – 2001. – № 10.
16. Нерсесянц, В.С. Юриспруденция / В.С. Нерсесянц. – М., 1999.
17. Нерсесянц, В.С. Философия права / В.С. Нерсесянц. – М., 1997.
18. Новгородцев, П.И. Об общественном идеале / П.И. Новгородцев. – М., 1991.
19. Пермяков, Ю.Е. Лекции по философии права / Ю.Е. Пермяков. – Самара, 1995.
20. Поздняков, Э.А. Философия государства и права / Э.А. Поздняков. – М., 1995.
21. Синха, С.П. Юриспруденция. Философия права. Краткий курс / С.П. Синха. – М., 1996.
22. Тихонравов, Ю.В. Основы философии права / Ю.В. Тихонравов. – М., 1997.
23. Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. – М., 1986. – 457 с.
24. Шершеневич, Г.Ф. Общая теория права / Г.Ф. Шершеневич. – М., 1995. – т. 1-2.
25. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 1991.



Докучаев Илья Игоревич – доктор философских наук, кандидат культурологии, профессор, заведующий кафедрой Философии и социологии, проректор по связям с общественностью Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета.

Родился 28 августа 1971 года в г. Ленинграде. В 1993 году с отличием закончил факультет русской филологии и культуры Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, в 1996 году с отличием закончил факультет философской герменевтики Высшей религиозно-философской школы. Тема кандидатской диссертации – «Семиотический анализ художественной культуры» (1997), докторской диссертации – «Общение в истории культуры» (2003). Председатель Комсомольского-на-Амуре отделения Российского Культурологического Общества и Российской Социологической Ассоциации. Председатель Дальневосточного отделения Всемирной организации феноменологических организаций. Член научно-методического совета по Культурологии при Минобрнауки РФ. Член

трех диссертационных советов: ДМ 218.003.02 по философским наукам (при ДВГУПС, Хабаровск), по культурологии и отечественной истории КМ 212.092.02 (при КНАГТУ, Комсомольск-на-Амуре), по философским наукам ДМ 212.055.05 (ДВГТУ, Владивосток). Член совета УМО вузов России по образованию в области социальной работы и в области международных отношений (УМС по связям с общественностью и рекламе). Член редколлегий журналов «Личность, культура, общество» и «Вопросы культурологии». Награжден грамотой Минобрнауки РФ за развитие Высшего образования на Дальнем Востоке. Область научных интересов – феноменология, аксиология, семиотика, теория коммуникации. Автор более восьмидесяти научных и учебно-методических работ на русском, английском и немецком языках.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Докучаев И.И. Феноменология знака. – СПб.: Издательство РГПУ им. А.И.Герцена, 1999. – 176 с.

Докучаев И.И. Введение в историю общения. – Владивосток: Дальнаука, 2005. – 356 с.

Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. – СПб.: Наука, 2008. – 428 с.

Учебные пособия

Докучаев И.И. Общение и коммуникация в истории культуры. Теория межсубъектного взаимодействия. – Комсомольск-на-Амуре: Изд-во КНАГТУ, 2005. – 146 с. (Рекомендовано для специальностей «Культурология», «Связи с общественностью» и «Теория и практика межкультурной коммуникации» ДВРУМЦ)

Докучаев И.И., Костюрина Н.Ю. Канон в советской культуре 1930 – 1950-х годов. – Комсомольск-на-Амуре: Изд-во КНАГТУ, 2006. – 80 с. (Рекомендовано для специальности «Культурология» и «Историко-архивоведение» ДВРУМЦ)

Докучаев И.И., Воробец Л.В. Аксиология массовой культуры. – Комсомольск-на-Амуре: Изд-во КНАГТУ, 2008. – 117 с. (Рекомендовано для специальности «Культурология» и «Теория и практика межкультурной коммуникации» ДВРУМЦ)

Контактные данные:

Тел. 84217547186 (раб.); e-mail: ilya_dokuchaev@mail.ru; flk@knastu.ru;

адрес: 681013, г. Комсомольск-на-Амуре, пр. Ленина, д. 27

Dokuchaev, Ilya Igorevich – Doctor of Philosophy, Candidate of Cultural Studies, Professor, the Head of the Chair of Philosophy and Sociology, Prorector of Public Relations of the Komsomolsk-on-Amur State Technical University.

He was born on August 28, 1971, in Leningrad. In 1993, he graduated with honors from the A.I. Herzen State Pedagogical University of Russia, the Faculty of Russian Philology and Culture. In 1996, he graduated with honors from the Higher Religious-Philosophic School, the Faculty of Philosophic Hermeneutics. The theme of his Candidate's dissertation was «Semiotical Analysis of Arts Culture» (1997), the theme of his Doctoral dissertation was «Communication within the History of Culture» (2003). He is the Chairman of the Komsomolsk-on-Amur department of Russian Culturological Society and Russian Sociological Association; the Chairman of the FE department of the World Organization of Phenomenological Organizations; a member of methodological Council on Cultural Studies of the RF Ministry of Education and Science; a member of three Dissertation Councils: DM 218.003.02 on Philosophy (FESTU, Khabarovsk), on Cultural Studies and Russian History KM 212.092.02 (Komsomolsk-on-Amur State Technical University, Komsomolsk-on-Amur), on philosophical studies DM 212.055.05 (Far Eastern State Technical University, Vladivostok); a member of the Council of Methodological Association of Higher Educational Institutions of Russia on Social Work and Foreign Affairs (Methodological Association on PR and Advertising); a member of editorial boards of journals: «Lichnost, kultura, obshchestvo (Person. Culture. Society)» and «Voprosy kulturologii (Culturological Issues)». His academic interests include phenomenology, axiology, semiotics, theory of communication. He is the author of more than 80 research and research-methodological papers in Russian, English and German.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Dokuchaev I.I. Phenomenology of Sign. – Saint-Petersburg: A.I. Gertsen's RSPU Publishers, 1999. – 176 p.

Dokuchaev I.I. Introduction into the History of Communication. – Vladivostok: Dalnauka, 2005. – 356 p.

Dokuchaev I.I. Value and Existence. – Saint-Petersburg: Nauka, 2008. – 428 p.

Educational Aids

Dokuchaev I.I. Communication within the History of Culture. Theory of Inter-Subject Interaction. – Komsomolsk-on-Amur: Komsomolsk-on-Amur State Technic University Publ., 2005. – 146 p. (Recommended for the qualifications «Cultural Studies», «Public Relations» and «Theory and Practice of Cross-Cultural Communication» FE REMC).

Dokuchaev I.I., Kostyurina N.Y. Canon in Soviet Culture of the 1930s – 1950s. – Komsomolsk-on-Amur: Komsomolsk-on-Amur State Technic University Publ., 2006. – 80 p. (Recommended for the qualifications «Cultural Studies» и «History Archival Science» FE Regional Methodological Center).

Dokuchaev I.I., Vorobets L.V. Axiology of Mass Culture. – Komsomolsk-on-Amur: Komsomolsk-on-Amur State Technic University Publ., 2008. – 117 p. (Recommended for the qualifications «Cultural Studies», and «Theory and Practice of Cross-Cultural Communication» FE Regional Methodological Center).

Address: 27, Lenin Av., Komsomolsk-on-Amur, 681013

Tel.: 84217547186; e-mail: ilya_dokuchaev@mail.ru; flk@knastu.ru

ЦЕННОСТИ КАК КАРДИНАЛЬНЫЙ ВИД АРТЕФАКТОВ КУЛЬТУРЫ

И.И. Докучаев

VALUES AS CARDINAL TYPE OF ARTEFACTS OF CULTURE

I.I. Dokuchaev

В статье рассматриваются ключевые характеристики важнейшего типа артефактов человеческой культуры – ценности: их субъективность, психическая целостность, позитивность, духовный способ бытия, религиозная и политическая формы выражения. Определяется место ценностей в культуре как ее порождающих моделей и интегралов, в центре которых располагается смысл человеческой жизни; рассматривается проблема онтогенеза и филогенеза ценностей.

The article considers the key characteristics of values as the most important kind of artifacts of human culture: their subjectivity, psychic integrity, positivity, spiritual way of existence, and religious and political forms of expression. The author defines the place of values within culture. Values generate models and integrities of culture. Meaning of human life lies in the center of each cultural model. The article considers the problem of ontogenesis and phylogenesis of values.

Ключевые слова: Виды отражения бытия: искусство, наука и ценностные ориентации. Ценностные ориентации как ключевая деятельность человека, польза, норма и ценность.

Key words: kinds of reflection of existence: art, science and value orientations, value orientations as key human activity, usefulness, norm, value.

Виды отражения бытия: искусство, наука и ценностные ориентации. Ценностные ориентации как ключевая деятельность человека. Польза, норма и ценность.

Для начала необходимо построить концепцию и определение понятия ценности и показать их ключевую роль в науках о культуре. Руководствуясь речевой практикой и историей использования термина ценность в различных научных текстах и дискурсах, определим ценность как порождающую модель человеческой деятельности и его продуктов.

Ценность оказывается одним из трех видов отражения бытия. Научное и художественное отражение не тождественны ценностному. Первое носит ярко выраженный объективный характер, стремясь представить отраженное так, как он есть вне зависимости от отражения. Конечно, такое стремление не может быть полностью реализовано, но без него невозможно уяснить специфику науки. Все попытки представить науку как субъективное отражение бытия изначально не различают сущность и акциденции. Сколько бы ни были важны акциденции, сколько бы ни учитывались они в ходе исследования как герменевтические или иные условия познания или как описанные еще Френсисом Бэконом в форме классификации идола, мешающие познанию, они останутся только вторичными характеристиками научного поиска.

В свою очередь, художественное отражение лишено той ясности отражения, которая присуща

ценностям. Художественное отражение не делает акцентов, точнее, предоставляет возможность свободной интерпретации акцентов, вплоть до их самостоятельной расстановки своими реципиентами. Субъективность художественного отражения всегда лишена той ясности своего содержания, какая присуща ценностям. Ценности всегда ясны и полностью прозрачны для понимания тех, кто их признает. Можно не отдавать себе отчет в том, что для тебя ценно, но нельзя действовать вопреки своим ценностным установкам, по крайней мере в тех случаях, когда этой действие не продиктовано чужой насильственной волей.

Ценность оказывается важнейшей формой отражения бытия, поскольку она, с одной стороны, выражает субъективный характер человека, то есть сущность, уникальность, свободу выбора сценария деятельности, и в этом приближается к художественному отражению мира, а с другой – предельно конкретизирует эту уникальность, давая человеку определенные модели деятельности, которые необходимо реализовать для того, чтобы его бытие, его история выражала именно его сущность. Но ценность – не только ключевая форма отражения бытия, она ключевая форма всей человеческой деятельности.

Преобразование бытия также имеет объективный оттенок, поэтому не играет роли среды осуществления человеческой сущности. Целью преобразования в чистом виде всегда является принесение пользы, объективное решение стоящих перед человеком, как частью природы и со-

циума, задач. В этом смысле преобразование не есть собственно человеческий способ бытия, он присущ любому живому существу. Понятно, что у человеческого преобразования имеются специфические черты, например, разделение труда, не обеспечиваемое генетически заданными морфологическими модификациями организма животного, а связанное с научением индивидуально полученному и социально закрепленному опыту. Человеческое преобразование может также сопровождаться, и чаще всего сопровождается, различными аксиологическими условиями своего осуществления, но до тех пор, пока оно остается преобразованием, оно в принципе не отличается уникальностью и свободой, а продиктовано общими для всего человеческого рода витальными потребностями.

Несколько более сложными оказываются результаты социального преобразования, то есть социальные институты и процессы. Культура подобных артефактов представляет собой совокупность различного рода норм. Эти нормы могут носить как субъективный, так и объективный (праксеологический) характер. Можно даже отметить, что они в значительной степени субъективны и в таком качестве в состоянии моделировать человеческое поведение. Но они могут быть лишены, и так зачастую и происходит, притягательности и свободного признания себя в качестве моделей поведения. Если нормы приобретают подобное свойство, а так происходит в обязательном порядке только в условиях традиционной культуры, они становятся ценностями. Ценности нет необходимости утверждать или навязывать. Конечно, в процессе их признания возможны различные методы воспитательного характера, в том числе и насилие, но пока ценность не стала притягательной и свободно выбранной моделью деятельности, она, строго говоря, еще и не является ценностью, а только нормой. Пока мы приучаем ребенка к признанной нами ценности, она для него только норма, как и многие нормы, которые мы сами можем и не соблюдать, хотя они нам хорошо известны, но не признаны в качестве ценных. Однако как только ребенок осознает зависимость своего бытия (а не просто наказания или поощрения за поступок) от степени реализации соответствующей модели деятельности, норма его деятельности становится ценностью. В зрелом возрасте подобных переходов норм в ценности становится значительно меньше.

Только общение может поспорить с ценностно-ориентационной деятельностью за право называться адекватной средой осуществления человеческой сущности. В общении происходит процесс взаимного обогащения человеческих субъективностей. Поскольку человеческая субъективность уникальна, она содержательно бесконечна, и невозможно каким-то образом определить ее конкретное существо. Если такое определение и существует, оно связано не с указанием какого-либо рода и видового отличия, но с указанием конкретной комбинации уже имеющих возможностей. Бесконечность этого процесса провоцирует его непрерывный характер, требует сопровождения им всех форм человеческой деятельности. Но несмотря на это, именно ценности оказываются моделью в том числе и для осуществления общения, а не наоборот. Поэтому ценностно-ориентационная деятельность оказывается важнейшей и кардинальной формой человеческой деятельности.

Субъективный характер ценности. Антропологические, социальные и индивидуальные аспекты субъекта оценки: уникальность и свобода субъективности социума и личности.

Важнейшим свойством ценности является ее субъективный характер. Поэтому необходимо особо остановиться на понятии субъективного и объективного. Субъективное как категория трактуется нами как обозначение уникального и свободного бытия, каким обладает только человек. Субъективное, таким образом, есть определение существа человеческого. Объективное – типично, инертно, поэтому акцидентально по отношению к человеку. Объективные свойства ему, безусловно, присущи, но не они определяют его специфическое место в космосе. Между субъективным и объективным имеется множество переходных форм. Эта переходность обнаруживается как синхронически, то есть в онтологической классификационной композиции сущего, так и диахронически, то есть в эволюционной последовательности сущего, приобретающего с течением времени субъективные черты. Между сугубо объективным бытием неорганической природы и субъективным бытием человека стоит мир растений и животных, причем растения обладают минимумом субъективности, связанной лишь с их способностью возникать по определенным генетическим схемам и уничтожаться, питаться и расходовать приобретенные энергетиче-

ские ресурсы, реагировать на изменения среды так, как могут это делать относительно замкнутые системы, обладающие эмерджентностью, несводимостью системных свойств целого к свойствам составляющих его элементов.

Животная субъективность полностью связана с психической активностью, способностью организма реагировать на незначимые с биологической точки зрения явления как на способы доступа к таковым. Сигнальный характер психики животного демонстрирует множество зачатков субъективности, от ритуализации различных форм смещенного поведения, вызванного стрессами или столкновением безусловных инстинктов, до специфических форм жизнедеятельности животных, порожденных их видовым или индивидуальным опытом. Танец пчел (вариант ритуализации) или индивидуальность домашней кошки, признаваемая всеми хозяевами животных, – начало той уникальности, которая становится ключевым свойством человеческой природы.

Человеческая субъективность не есть генетически транслируемое свойство. То есть можно, видимо, говорить о том, что человек генетически предрасположен к субъективному бытию, но эта предрасположенность – только условие, а не суть субъективности. Человеческая субъективность не есть свойство его вида, она – результат научения социально значимому индивидуальноработанному опыту. Птицы учат своих птенцов летать, и это происходит без каких-либо технологических изменений из поколения в поколение. Скорость изменения содержания видового опыта человека, которому он обязан научиться, чтобы стать человеком, чрезвычайно высока. Это означает, что опыт, который он приобретает, не есть видовой, это опыт конкретных людей, а не всего человечества. Просто этот опыт стал социально значимым. Существуют и у животных случаи передачи индивидуального опыта. Известны подобные формы научения среди крыс. Но у них подобный опыт никогда не закрепляется, а утрачивается либо становится видовым и уже не видоизменяется. Следующее же поколение забывает о нем. Человек закрепляет свой опыт в форме культуры, в форме языка и других знаковых образований. Это позволяет существовать особому социально-индивидуальному характеру его субъективности.

Социальный характер деятельности человека, разделение его труда приводит к необходимости возникновения абстрактного мышления,

языка и культуры, ибо сопровождающая коллективный труд потребность в осознании всей его совокупности, а не только одного из ее участков, доверенного тому или иному лицу, создает внутренний мир человека и внешние формы его выражения. Индивидуальная субъективность есть производная внутреннего мира человека и той ответственности, которая сопровождает коллективную значимость его труда. Будучи зафиксированной в языке и культуре, индивидуальная субъективность становится социально значимой.

Итак, у субъективности имеются по крайней мере три уровня. Антропологический – общечеловеческие предпосылки реальной субъективности человека. Социальный и индивидуальный. Субъективным может не только конкретный человек, но и группа людей. Уникальность и свобода выбора сценариев деятельности на протяжении длительного периода истории человечества – в эпоху традиционной культуры – была достоянием только общества, и только в эпоху креативной культуры стала достоянием индивида. Конечно, социальная субъективность была производна от индивидуальной, но при этом последняя не бралась в расчет, а лишь учитывалась. Такая субъективность носила относительно стабильный характер и была нормой и ценностью для любого члена соответствующего социума.

В креативной культуре ситуация изменилась. Социальная субъективность приобретает все более и более аморфный характер, тогда как индивидуальная оказывается социально значимой, личностной субъективностью и основной формой выражения бытия человека. Ценностные тезаурусы по-прежнему носят социально значимый характер, но их укорененность теперь не имеет социальной природы, они фундированы личным опытом, они личностно, а не только социально свободны и открыты для признания другими людьми и сообществами.

Целостная, эмоционально-рационально-волеаристская форма ценностных ориентаций человека. Сознательный и бессознательный (коллективно-сознательный и подсознательный) характер ценностей и оценок.

Субъективный характер ценности есть свидетельство сущностного антропологического статуса тезаурусов, неразрывной связи природы человека и аксиосферы. Эта связь проявляется в целостном характере ценности, рассматриваемой как результат особого способа деятельности человека. Вся целокупная природа человека прояв-

ляется в ценностно-ориентационной деятельности. Можно назвать в связи с этим такую деятельность переживанием. Ценностная ориентация есть целостное переживание человеком мира, в котором проявляются все формы возможного мироотношения. Ценность целостна и синтетична. Можно о многих формах культурах говорить как о целостностях, включающих различные аспекты человеческой деятельности. Познание целостно, поскольку стремится охватить весь мир, включает элементы художественного творчества и преобразования. Искусство целостно, поскольку включает и познание, и преобразование, и оценку, и общение. Целостность ценностной ориентации предстает в различных формах.

Конечно, невозможно представить себе ценностную ориентацию без познания и преобразования, ибо для того, чтобы что-то оценить, необходимо познать это и отнестись к познанному как объекту непосредственного преобразования или своего рода снятого преобразования, протекающего в форме избегания, нейтрализации или стремления. Стремление охватить весь мир в процессе ценностной ориентации придает ей элементы художественного отношения. Однако целостность ценностной ориентации обладает и другой стороной. Речь идет о целостности переживания. В переживании человек предстает именно как человек, а не как субъект познания, воления (преобразования), воспринимающей эмоции. Весь арсенал психического сопровождения различных видов человеческой деятельности присутствует в рамках ценностной ориентации. Ценность нельзя просто познать или эмоционально воспринять, или избрать предметом стремления. Все это грани единого ценностного переживания мира. То, что ценно – эмоционально восхищает, рационально известно и притягательно (соблазнительно) для человеческой воли.

Такой характер ценности и оценки позволяет производить их неосознанно. Неосознанность ценностных ориентаций имеет несколько вариантов.

Во-первых, она связана с целостностью переживания, в котором рациональное осознание играет только одну роль, на которую человек в ходе ценностной ориентации может и не обратить внимание. Выделение осознания в особый акт не предполагается ценностным переживанием, более того, эмоциональная и волевая стороны переживания как наиболее экспрессивные даже подавляют стремление к осознанию процесса. Но

он всегда протекает осознанно. Это происходит потому, что ценность всегда конкретна и хорошо известна ее субъекту. С данным обстоятельством как раз и связана вторая возможность неосознанности ценностей.

Во-вторых, ценность может иметь коллективно-бессознательный характер. Совокупность социальных норм и ценностей, используемых человеком в своей ежедневной деятельности в их конкретном содержании и вместе с тем бессознательно, чрезвычайно велика. Только лингвист может построить классификацию и дать определения, к примеру, значениям родительного падежа, носитель же языка их прекрасно и правильно использует, совершенно не выстраивая при этом исчерпывающей классификации. Это означает, что используемые коллективно-бессознательные ценности вполне рациональны и могут быть осознаны в принципе хотя бы их исследователями.

И наконец, в третьих, ценность не осознается точно так же, как и множество различных привычек. Ценность привычна, ибо составляет существо нашего бытия. Вполне вероятно, что она когда-то была нами осознана или принципиально может быть осознана в дальнейшем, однако в данный момент лишь подсознательно определяет нашу деятельность.

Это обстоятельство затрудняет исследование ценностей, но ни в коей мере не лишает его эвристической ценности. Построение методики выявления (реконструкции) ценностей, с использованием элементов психоанализа, к примеру, – ибо у этой технологии имеется опыт изучения латентных моделей человеческого поведения, – или других научных традиций такого рода, принципиально возможно и необходимо для понимания сущности человеческой деятельности. То, что ценность не лежит на поверхности культуры, не свидетельствует о ее эфемерности. Конечно, это создает повод для различных ученых спекуляций, но вместе с тем и открывает пути для фундаментальных социологических, культурологических и антропологических исследований.

Ценность как интеграл и порождающая модель культурных артефактов. Структура ценностного тезауруса: центральный характер экзистенциальных ценностей (смыслов жизни).

Целостность ценностных ориентаций выражается и в том, что они пронизывают все формы человеческой деятельности. Не существует тако-

го объекта или такого действия, идеала которого не представлял бы себе человек в ходе их переживания. Оценивание сопровождает все формы переживания, даже если человек не обращает внимание на ценностные их составляющие. Ценность – часть смысловой структуры любой формы человеческого бытия. Еще Мартин Хайдеггер в своем понятии заботы как фундаментальной характеристики человеческого бытия и Генрих Риккерт в своей аксиологической концепции существования человеческой истории определили роль ценностных ориентаций как ключевую и тотальную для культуры, общества и человека. Однако ценность – не просто элемент любого артефакта, поскольку это так, она – интеграл культуры, общества и человека. Благодаря ей можно познать целостный характер конкретного исторического типа культуры, общества и человека. Артефакты различны, их исследуют различные научные традиции. Обнаружить что-либо по существу общее между ними крайне сложно благодаря дистанциям между средами их существования, языками описания и структурами. Однако все артефакты принадлежат одному тезаурусу, имеющему свою историческую специфику. Благодаря общности тезауруса все артефакты можно исследовать как проявления единого культурно-исторического типа.

Интегральный характер ценностей должно рассматривать не просто как внутреннее единство культуры, констатировать и описывать его. Это единство необходимо объяснить. На наш взгляд, оно проистекает из той особой роли, которую играют идеалы для любой деятельности человека и ее результатов. Эта роль заключается в том, что идеал есть порождающая модель культуры. Именно он задает ход деятельности человека, его направление и содержание, а, следовательно, результаты ее обладают единством постольку, поскольку изначально подчинены идеалу, являются его функциями. Ценности порождают деятельность, лежат в основе ее разворачивания, соотносят итог с началом и определяют оценку его, то есть масштаб и характер интервалов, неизбежно оказывающихся между идеалами и артефактами. В этом порождающем и контролирующем соотношении идеалов и артефактов и коренится единство культуры и интегральный характер ценностных ориентаций по отношению к ней.

Порождающая модель культуры едина и имеется для каждого типа артефактов. То есть имеются конкретные историко-этнические варианты ценностных моделей социального, антропологического,

экологического, художественного, научного, религиозно-идеологического и коммуникативного характера. Видов ценностей столько же, сколько видов культуры. Структура тезаурусов изоморфна структуре культуры, но это не значит, что ценностный мир тождествен миру культуры и нет необходимости в специальном его изучении. Между ними имеется интервал, который возникает по ряду причин. На деятельность человека оказывают влияние научные истины, социальные нормы и праксеологические потребности. Включение этих факторов в исторический процесс приводит к неизбежному отклонению от ценностных директив и к неизбежным интервалам между порождающими моделями и артефактами культуры. Польза, истина и норма суть три вида директив человеческого поведения, которые корректируют ценностную модель. Она никогда не утрачивает своей ведущей роли, но ее влияние на человека может сокращаться и может увеличиваться. В свою очередь и польза, и истина, и нормы оказываются под мощнейшим влиянием ценностей, степень которого необходимо выявлять в процессе исследования того или иного исторического типа культуры.

Итак, все ценностные модели культуры объединены в структуре единого культурно-исторического тезауруса, в системе ценностей. Для каждой такой системы имеется строгая иерархия. Эта иерархия изменяется в зависимости от типа культуры. Подобные изменения мы покажем в ходе анализа культурно-исторического процесса. На отдельных этапах истории культуры социальные ценности могут доминировать над антропными, религиозные над научными, художественные над экологическими. Внутри каждого из этих видов могут выстраиваться специфические иерархии, например господство изобразительного искусства над всеми остальными или стариков над представителями зрелого возраста. Здесь необходимо сказать, что все эти исторические варианты имеют одну инвариантную структуру, воспроизводящуюся независимо от того, каковы конкретные иерархии ценностей. В основе любого тезауруса лежит следующее различие доминантных и периферийных ценностей. Доминантой любого тезауруса являются экзистенциальные ценности, то есть смысл человеческой жизни.

Смысл жизни в каждую эпоху иной, но именно он, в конечном счете, определяет содержание любой ценностной модели и любого порожденного ею артефакта. В средние века таким

смыслом жизни было спасение души, и в зависимости от того, насколько тот или иной артефакт способствовал или отвлекал от решения основной задачи человеческой жизни, он и производился, и оценивался. В эпоху постмодернизма смыслом жизни стало экстенсивное потребление, и в зависимости от масштаба возможностей потреблять оценивается качество того или иного явления культуры, социальный престиж человека, его деятельности и общества, которому он принадлежит. Смысл жизни представляет собой ответ на экзистенциальный вопрос о том, как можно снять экзистенциальное противоречие, в условия которого поставлен человек. Экзистенциальное противоречие это человеческий протест бесконечного содержания против конечности телесного бытия. Ключевой ответ здесь – утверждение тех или иных форм преодоления телесной конечности. Религиозное представление о бессмертии души или жизни, о потусторонних мирах, в которые переселяется душа после смерти тела, о реинкарнации – один из вариантов этого ответа. Другой вариант – светское (идеологическое) представление о социальном бессмертии рода или творчества, о социальных заслугах, обеспечивающих память сограждан, о соответствии социальным нормам как забвении экзистенциального вопроса и т.п. Этот вариант не решает вопрос радикально, в отличие от религиозного, но вместе с тем не требует веры в чудесное, а ограничивается рациональным признанием невозможности иных форм бессмертия, кроме социальных.

Духовный (конкретный) характер ценности. Политическая и религиозная форма ценностных ориентаций как важнейшие способы их аккумуляции.

Интегральный характер ценности свидетельствует о том, что все ценности имеют духовный онтологический статус. Это значит, что ценность есть элемент смысловой структуры любого артефакта, но не элемент его материальной структуры. Материальные ценности не существуют, но материальные объекты могут иметь ценность. Необходимо различать онтологический статус ценности, который в обязательном порядке духовный, и онтологический статус соотносимых с ценностями артефактов, который может быть и духовным, и материальным. Когда мы говорим о социальных ценностях, речь идет с одной стороны о субъекте ценностных ориентаций, который имеет материальную и духовную

стороны. Далее, речь идет об объекте ценностей, который также имеет материальную и духовную стороны. Наконец, речь идет о самих ценностях, которые имеют исключительно духовный характер. То же самое следует сказать и об антропных ценностях. Понятие материальные ценности правомерно лишь в объективном смысле, то есть речь идет о материальном мире как объекте оценок. Ценностей, субстрат которых был бы материей, понимаемой как вещественная, чувственно воспринимаемая, пространственно-временная стихия, не существует, поскольку ценность есть модель таковой материи, но не она сама. Ценность может быть и моделью духовного мира, но сама она при этом тоже духовна. Так ценность имеется и у научных открытий, и у художественных произведений.

Здесь следует оговорить одну важную для онтологии ценностей их особенность. То, что ценность – духовная структура, провоцирует трактовку их в качестве абстракций. Это неправильно. Ценность нельзя понимать как результат произвольной мыслительной деятельности какого-либо субъекта, и в первую очередь, индивидуального. Она есть, зачастую, форма духовного мира, которая в готовом виде становится частью смысла жизни человека, определяющего его деятельность. Она не может быть результатом какого-либо научного анализа, абстракцией, отвлечением каких-либо конкретных свойств объекта. На это обстоятельство обращал неоднократно внимание Генрих Риккерт. Следует согласиться с ним, что ценность не есть платоновская идея, существующая объективно, то есть самостоятельно в некоей специфической среде, вроде гиперурии. Она существует в социальном или индивидуальном сознании, она духовна, но при этом предельно конкретна, то есть непродвольна, и сравнима в своей конкретности с бытием конкретной материальной вещи или социальной идеи. В этом смысле ценность можно сравнить с языком. Ф. де Соссюр неоднократно утверждал, что язык не есть научная или какая-либо иная абстракция, и он не менее конкретен, чем речь. Он даже более конкретен, чем речь, ибо эта конкретность инвариантна, ее определенность типична и производительна по отношению к речи. Язык есть модель речи, а не результат соотношения различных речевых актов или текстов, получаемый путем абстрагирования их типичных свойств. Ценностные модели лежат и в основе языковых, и в основе любых других кон-

кретных моделирующих социальных норм, описанных, например, в структурной антропологии К. Леви-Стросса. Они моделируют социальные нормы, являющиеся вторичными по отношению к ним. Вопрос о том, какова их структура, определяется ли она аналогией с языковыми структурами, или она самостоятельна и специфична, может быть решен по-разному. Мы полагаем, что идея вторичных языковых моделирующих систем И. Ревзина не выдерживает критики. Далеко не все социальные нормы изоморфны языковым структурам. Но независимо от решения этого вопроса следует сказать, что именно ценностные модели порождают все остальные, а не наоборот, даже если языковые структуры изоморфны ценностным. Этот первичный моделирующий характер, на который социальные нормы могут налагать различные ограничения, в том числе и в форме непосредственного содержательного влияния на существо ценностей, также не превращает тезаурус в абстракцию. Первичность ценностной модели не снижает уровня ее конкретности.

В существе структуры ценностной модели лежит конкретная комбинация культурных универсалий. Если это модель пространственного явления, то ее структура моделирует соответствующую архитектуру объекта, ее предметный и символический функциональный смыслы. Если это модель временного явления, то ее структура моделирует линейный (циклический или необратимый) процесс. Семиотика данного моделирования описана нами в книге «Феноменология знака». Ценностная модель служит инстанцией соотнесения для ценностных суждений, аналогичной действительности для суждений истинностных. О различии этих суждений речь пойдет ниже. Сейчас необходимо сказать, что языковые модели высказываний включают в свою структуру ценностные слои так же, как и языковые модели слов. В первом случае речь идет об оценках, а во втором случае о самих ценностных моделях. Оценка может предполагать языковое выражение, а может и не предполагать, но в любом случае, она предполагает эмоционально-волеутаристски-рациональное переживание оцениваемого объекта, то есть его соотнесение со своей ценностной моделью.

Соотношение языка и ценностей многообразно. Во-первых, язык как метасемиотическая система, описывающая любые артефакты и естественный мир, включает в свои смысловые

структуры ценностные модели, фиксирует их в лексемах и граммемах слов. С другой стороны, она, как и любой артефакт, с необходимостью сама имеет порождающую ее ценностную модель. Споры о том, каким должен быть язык, имеют непосредственное отношение к природе подобной модели. Во-вторых, ценность и язык отличны так же, как отличны объект и его знак. Ценность не есть знак объекта, она сама есть специфический объект. Язык это и специфический объект, и знак. Структура ценности имеет информационно-семиотический характер, но она не есть язык или знак, даже в его мотивированном (сигнальном или иконическом) варианте. Любой артефакт имеет духовное измерение, и это измерение обладает информационно-семиотической структурой. Такая структура предполагает циркуляцию смысла, обладающего дискретным характером, то есть у всякого смысла есть слой означающего и означаемого, слой носителя сообщения и самого сообщения, слой информационных условий и слой значимого содержания. Ценность не замещает объект, как знак или язык, но моделирует объект. Даже художественные знаки, которые указывают не на действительный, а на возможный или необходимый мир, имеют заместительный характер. Ценность имеет принципиально иной онтологический статус.

Подлинное бытие ценности меняется в истории. Но можно указать две формы культурно-онтологической среды ценностей, среды их бытия: религию и идеологию. Для традиционной культуры это – религия (здесь не является важным, о религии, магии или иной форме сакрализации бытия идет речь). Религия есть специфически ценностно-ориентационная деятельность. Она представляет собой стихию и сферу бытия ценностей, их природу и субстрат. Непосредственное изучение ценностей возможно прежде всего на материале религии. С религией непосредственно связаны и различные виды идеологии, в условиях традиционной культуры они имеют характер нравственности, то есть обязательных обычаев, или морали, то есть деонтологических императивов, регулирующих нравственный мир и могущих легитимизироваться до уровня юридических законов. В условиях креативной культуры идеология приобретает характер политики, управленческих государственных технологий, оказывающихся в роли религиозных устоев, определяющих нравственность, мораль и

юстицию. Исследование идеологий, непосредственно выраженных в политических программах, опирающейся на эти программы публицистике, также облегчает задачу научной реконструкции соответствующих эпохе исторических тезаурусов, хотя они выражены менее определенно, чем в религиозных доктринах.

Позитивный характер ценности. Ценность, антиценность и контрценность.

Ценность всегда позитивна. Это означает, что ее статус всегда положителен, соблазнитель, приемлем. К ценности стремятся. Совершенно очевидно, что к модели приемлемого мира не может быть иного отношения, чем приятие и стремление. Естественный мир в себе не имеет никакой ценности и приобретает ее в ходе работы к нему человеческого отношения. Этот мир не может быть красивым или благим, значительным или важным, но он приобретает эти характеристики благодаря соотносению с ним ценностям. Ценность существует в культуре, но не в природе. Мир культуры в свою очередь включает ценность в свое бытие, ибо духовная сторона культуры рождается вместе с ней, а не приобретается в ходе истории. Артефакт создается по заранее определенной модели, в существе артефакта заложен функциональный смысл, то есть ценность, польза и норма. Артефакт не может не содержать ценность. Нельзя сказать, что всякий артефакт сам по себе является ценностью. Ценность – лишь один из видов артефактов. Остальные виды лишь соотносимы с ценностью, построены по ее директивам, включают ценность в состав своего смыслового слоя, но ценностью не являются.

В мире же природы и вовсе не все может быть ценно. Какие-то объекты не попадают в поле зрения ценностного отношения или попадают незначительным образом. Какие-то объекты оказываются ценностно отрицательными. Назовем противоположность ценного отвратительным. Отвратительное есть субъективно-ориентационная модель со знаком минус. Она не есть ценность в принципе. Она показывает как раз то, что не ценно. Такие аналоги имеются для всех директив человеческого поведения. Деонтологический мир состоит из хаотичного, вредного, отвратительного наряду с нормальным, полезным, ценным. Между положительным и отрицательным возможны сложные и многообразные переходы, центр которых определяется категорией нейтрального. Нейтральное безразлично, но оно

минимально и, как правило, сложно указать такие объекты, которые в действительности нейтральны. Скорее можно говорить об объектах переходного характера, относительно которых имеются и ценностные суждения, и суждения об отвратительном. Один и тот же объект может быть и ценным, и отвратительным. Он может быть минимально ценным или минимально отвратительным. В каждом из подобных случаев можно говорить о нейтральном. Отвратительное заставляет избегать объект, запрещает его, показывает, как и что нельзя делать. Ценностно противоречивые объекты характерны для креативной культуры и связаны с кризисом социальности.

В мире культуры нет ничего неценного. Артефакт не может быть ценностно нейтральным. В культуре не создается отвратительное. Все, что создается, притягательно и ценно для кого-либо. Поэтому отрицательные ценностные модели имеют ценностный статус и могут быть названы антиценностями или контрценностями. Антиценности это ценностные модели, неприемлемые для какого-либо ценностного субъекта, но приемлемые для другого. Одна культура отмечает что-либо как ценность, а другое как антиценность и артефакт другой культуры.

Диалог по этому поводу крайне затруднителен, поскольку о ценностях невозможно спорить, их можно лишь признавать или не признавать. Коррекция собственных ценностных моделей приводит к утрате самоидентификации. Поэтому ценностный диалог должен строиться всегда на иных основаниях, прежде всего, праксеологических. Хотя аксиологическая коммуникация также возможна как общение, направленное на взаимобогащение двух любящих или уважающих друг друга субъектов, личностей или даже социумов. В основе праксеологической лежат другие отношения, а именно – взаимной выгоды. Предельная выгода – собственное существование. Несуществование не может быть выгодным, полезным, хотя может быть ценным. Коррекция подобных ценностей – неизбежное стремление любых культур, особенно поставленных соответствующими тезаурусами под угрозу. Это своего рода категорический императив любой коммуникации, то есть право на признание собственного существования. Такой императив универсален и должен быть признан всеми субъектами истории или навязан всем, кто его отрицает. В противном случае исчезнет само пространство и время существования человека, сами условия для любого

бытия и диалога. В остальных ситуациях категорический императив приобретает несколько иное содержание. Классическая версия И. Канта, заставляющая или разрешающая делать другому то, чего не желаешь или – соответственно – желаешь себе, страдает избыточным эгоизмом. В аксиологическом диалоге то, что я желаю себе или не желаю себе, может оказаться с противоположным знаком для другого. Он может именно мои антиценности считать ценностями, а мои ценности антиценностями. Право на аксиологическое самоопределение есть неотъемлемое право любой культуры, социума и личности, какими бы ужасными ни были для других культур, социумов или личностей чужие ценности. Только угроза собственному существованию оправдывает аксиологический конфликт. Все остальное делает его несправедливым, ибо лишает каких-либо оснований. В этой ситуации категорический императив должен быть переформулирован следующим образом: делай или не делай другому лишь то, о чем он тебя попросит, если, конечно, у тебя имеются на это силы и желание, а также если этот другой просит или не просит тебя вполне сознательно. Именно такой категорический императив может стать основной для аксиологического или праксеологического диалога.

Если что-либо создается как заведомо отрицательное по отношению к какой-либо ценности, такие явления можно назвать контрценностями. Они характерны как для соперничающих культур, так и для субкультур внутри одной культуры. Субкультура как вариант культуры и соперник базовой культуры похожа на последнюю и отлична от нее одновременно. Конфликтные точки как раз и оказываются контрценностями. Важно отметить, что и антиценности, и контрценности являются ценностями, а не отвратительным, ибо существует в контексте соответствующих чужих или враждебных тезаурусов, тогда как отвратительное существует вне тезауруса.

Переоценка ценностей: онтогенетический и филогенетический аспекты. Историческая относительность тезаурусов. Факторы ценностных революций: рефлексия ценностей, легитимность альтернативы тезаурусов, ценностное творчество.

Наконец, необходимо рассмотреть еще одну ключевую особенность ценностей – их релятивный характер. Сколько личностей, сколько социумов, столько и тезаурусов. Никаких общечеловеческих ценностей, по крайней мере, пока не

существует. Общечеловеческие ценности могли бы возникнуть только тогда, когда возникло бы единое человечество. Полного единства не будет никогда, даже в рамках отдельно взятого государства или церкви всегда существовали локальные и интерлокальные (сугубо социальные) субкультуры, то есть вариации на общую аксиологическую тему. Однако можно допустить, что в некоем безоблачном будущем, когда глобализация достигнет своего предельного состояния, возникнет некое относительное единство людей, конкретное единство, в котором будут протекать одни и те же экономические, политические и идеологические процессы, обеспечивающее подлинную общность тезауруса как основы деятельности этого общечеловеческого социума-субъекта. Пока такого единства нет. Что же касается так называемых общечеловеческих ценностей, которые якобы существуют благодаря единству человеческой природы, то по этому поводу необходимо сказать следующее. Никакого субъективного единства человеческой природы не может быть, это *contradictio in adjecto*. Субъективное не может быть типичным, оно уникально, и мы уже говорили, что хотя эта уникальность – лишь результат комбинации универсального, она не становится от этого типичным и всеобщим. Субъективное может быть лишь конкретным, и в этом смысле субъективное единство человечества настанет лишь в упомянутом выше случае объединения всех людей. Пока же имеется лишь объективное единство человеческой природы, единство физиологических и психических функций людей, однако это единство никак не соотносится со сферой ценностей. Это сфера праксеологии и социальной деонтологии.

Ценности не есть результат рационально принятого в процессе свободной дискуссии решения. Они возникают в ходе воспитания человека, который является членом некоего социума. Онтогенез ценностей и есть воспитание социального человека. Такой онтогенез по-разному завершается в традиционной и креативной культуре. В первом случае, став частью общества, человек никогда не выпадает за пределы его тезауруса, не стремится его разрушить, лишь поддерживать или восстановить, не противопоставляет свои ценности социальным, или не имеет, по крайней мере, обычно, успеха в этом. Во втором случае, человек стремится стать личностью, то есть стремится к признанию своего тезауруса социально значимым, а это значит, что он стре-

мится старый тезаурус разрушить или скорректировать, и достигает в этом, по крайней мере, обычно успеха. Соответственно каждому из вариантов онтогенеза происходит и филогенез. Изменение тезаурусов в традиционной культуре происходит медленно и случайно, каждый раз вопреки, а не благодаря основным тенденциям исторического развития. И наоборот скорость филогенеза ценностей в креативной культуре чрезвычайно высока.

Такой филогенез приобретает большую скорость за счет ряда обстоятельств. Первое – это рационализация ценностей. Конечно, ценность не может утратить своей экзистенциальной целостной природы, она всегда эмоциональна и волюнтаристична. Однако в креативной культуре рациональная составляющая ценности становится более выразительной в силу большей рационализированности самой культуры. Рефлексия ценностей выделяется из процесса аксиологического переживания и тормозит его реализацию. Это приводит к возникновению следующей причины ускорения ценностного филогенеза – альтернативе тезаурусов. Рефлексия ценностного переживания есть одновременно способ осознания того, что твой тезаурус не один, их есть много, что он относителен, что кроме него у поведения имеются и другие деонтологические стимулы, такие, как польза и норма. Утилитаризация или нормализация поведения наряду с альтернативой тезаурусов есть следствие рационализации последних. С течением времени информация о возможных тезаурусах лишь растет, что делает их в принципе допустимыми и приемлемыми даже в

том случае, когда еще недавно многие из них считались антиценностями. Подобное обстоятельство повышает роль личности в культуре, а стало быть, и роль ее творческой деятельности, в том числе и в сфере ценностей. Создание новых тезаурусов – третье важнейшее обстоятельство, увеличивающее скорость филогенеза ценностей в креативной культуре. Если возможно признать ценным и антиценности, то возможно не просто производить переоценку ценностей, но и создавать новые ценности. Пределом подобного процесса становится относительно полный распад социальных тезаурусов, абсолютного распада не бывает, ибо вместе с ним гибнет и общество.

Таковы основные характеристики сущности ценностей, но их можно уточнить, сравнив с рядом аналогичных артефактов культуры, курирующих человеческую деятельность в качестве ориентиров или директив, а также с такими артефактами, бытие которых имеет столь же субъективный характер, как и бытие ценностей. Из семи основных сфер человеческого бытия – ценностей, истин, художественных образов, социальных норм, праксеологической пользы, коммуникативных актов и антропологических типов к числу ориентиров относится истина, а к числу директив – нормы, польза и ценности. Антропологический тип является синтезом нормы, пользы и ценности, а художественный образ и коммуникативный акт вообще не являются деонтологической или истинностной сферами человеческого поведения. Однако они связаны с ценностями благодаря тому, что они так же, как и последние, предельно субъективны.



Дурин Виктор Павлович – доктор философских наук, профессор кафедры «Философия» Дальневосточного государственного университета путей сообщения.

Родился 16.05.1952 г., ст. Ощепково, Пышминского района, Свердловской области.

Закончил с отличием Свердловский электротехникум связи в 1971 г. 1971 – 1973 гг. – служба в Советской Армии.

Окончил Уральский государственный университет (философский факультет в 1978 г.), целевую аспирантуру в Ленинградском государственном университете (1984 г.) и докторантуру в СПбГУ (1994 г.). Трудовую деятельность начал преподавателем Хабаровского политехнического института (1978 г.).

Избран по конкурсу доцентом, заведующим кафедрой «Философия» ХаБИИЖТ (1987 г.).

С 1997 г. по 1999 г. – директор Хабаровского филиала Современного гуманитарного университета. С 1995 г. по 2003 г. – заместитель

декана Гуманитарного факультета Дальневосточного государственного университета путей сообщения по научной работе, с 1.05.08 г. – заместитель начальника Управления подготовки научных кадров в региональных институтах Дальневосточного государственного университета путей сообщения.

Председатель Приамурского отделения РФО РАН. Эксперт федерального реестра научно-технической сферы Министерства науки и образования РФ

Награды: Наградные часы от Министра путей сообщения РФ (1997 г.)

Кандидатская диссертация: 09.00.01 «Диалектический и исторический материализм»

Тема: «Разрешение противоречий: формы и методы» Год защиты: 1984. Место защиты: ЛГУ г. Ленинград.

Докторская диссертация: 09.00.01 «Онтология и теория познания»

Тема: «Противоречие и конфликт: методологические основы конфликтологии». Год защиты: 1994. Место защиты: в СПбГУ, г. Санкт-Петербург

Основные направления научной деятельности: философия, логика, методология и философия конфликтов, теория и практика коммуникации, оптимизация социального взаимодействия.

Дурин В.П. преподает дисциплины: философию, логику, конфликтологию, теорию и практику коммуникации, технологию и психологию продаж, методы научных исследований, управление качеством, управление персоналом, поведение потребителей, культурологию.

Количество опубликованных работ: Более 40 научных статей, 1 монография

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Дурин В.П. Логика конфликта. – Хабаровск, Изд-во Приамурского географического общества, 1993. – 123 с.

Дурин В.П. Экономика Дальнего Востока и территориальное самосознание // Экономика Дальнего Востока. – 1994. – № 1–2. – С. 42–51.

Дурин В.П. Технология как общенаучная и философская категория // Технология социального взаимодействия: Межвуз. сб. научн. ст. – Хабаровск: изд-во ДВГУПС, 1999. – С. 1–12.

Дурин В.П. Философские концепции движения и разрешения противоречий и конфликтов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – Хабаровск, 2005. – № 3(7). – С. 4–20.

Дурин В.П. Образование и территориальное самосознание на Дальнем Востоке. // Интеллектуальное развитие общества в аспекте научно-исследовательской деятельности. – Москва, 2007. – С. 69–77.

Адрес: Дальневосточный государственный университет путей сообщения.

Хабаровск, 680021 ул. Серышева, 47, Кафедра философии.

Телефоны: раб. (4212) 35-52-93, дом. 74-85-28

E-mail: durinvp@mail.ru

Durin, Victor Pavlovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Chair of Philosophy at the Far Eastern State Transportation University.

He was born on May 16, 1952, in station Oshchepkovo of Pyshminsky District, the Sverdlovsk Oblast. In 1971, he finished technical vocational school. In 1971 – 1973, he served in Soviet Army.

He graduated from the Ural State University, Philosophy Faculty (1978). He had a postgraduate course at the Leningrad State University (1984), and doctorate candidacy at the Saint-Petersburg State University (1994).

The theme of his Candidate's dissertation was «Resolution of Contradictions: Forms and Methods» (1984, LSU, Leningrad). The theme of his Doctoral dissertation was «Contradiction and Conflict: Methodological Fundamentals of Conflictology» (1994, Saint-Petersburg State University)

His academic interests include: philosophy, logic, theory, methodology and philosophy of conflicts, theory and practice of communication and optimization of social interaction.

He is the author of more than 40 research papers, and one monograph.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Durin V.P. Logics of Conflict. – Khabarovsk, Priamurie Geographic Society Publishers, 1993. – 123 p.

Durin V.P. Economy of the Far East and Territorial Self-Awareness // *Economica Dalnego Vostoka* (Economy of the Far East) – 1994. – № 1–2. – P. 42–51.

Durin V.P. Technology as General Scientific and Philosophic Category // *Technology of Social Interaction: Collection of research papers.* – Khabarovsk: FESTU Publ., 1999. – P. 1-12.

Durin V.P. Philosophic Conceptions of Movement and Resolution of Contradictions and Conflicts // *The Humanities and Social Studies in the Far East.* – Khabarovsk, 2005. – № 3 (7). P. 4-20.

Durin V.P. Education and Territorial Self-Awareness in the Russian Far East // *Intellectual development of society within the aspect of research activity.* – Moscow, 2007. – P. 69–77.

Address: 47, Seryshev Str., FESTU, Khabarovsk, 680021

Tel.: (4212) 35-52-93

E-mail: durinvp@mail.ru

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ И ТЕРРИТОРИАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ ДАЛЬНЕВОСТОЧНИКОВ

В.П. Дурин

THE PROBLEMS OF DEVELOPEMNT OF THE RUSSIAN FAR EAST AND THE TERRITORIAL SELF-AWARENESS OF THE FAR EASTERN CITIZENS

V.P. Durin

Во вступительном слове Президент России на заседании Совета Безопасности по обеспечению национальной безопасности на территории Дальневосточного федерального округа, 20 декабря 2006 года отметил, что, в конечном счёте, все наши усилия должны быть ориентированы на то, чтобы Дальний Восток стал удобным, привлекательным местом для жизни людей. И поэтому здесь важно всё: и решения проблем жилья, и газификация, и развитие сферы медицинских, культурных, спортивных и образовательных услуг. Самое быстродействующее и быстроокупаемое средство для этого – развитие самосознания дальневосточников.

On December 20, 2006, V. Putin, the President of the Russian Federation, addressed the meeting of the Security Council dedicated to the national security in the territory of the Far Eastern Federal District. He noted that all the efforts must be intended at making the Russian Far East a comfortable and attractive place for living. Everything is important here: the solution of accommodation problems, gasification, the development of the infrastructure of healthcare, cultural, recreation and education services. The most quick and efficient means for this is the development of self-awareness of the Far Eastern citizens.

Ключевые слова: территориальное самосознание, цивилизации, территориальная общность, освоение Сибири и Дальнего Востока, евразийство.

Key words: territorial self-awareness, civilizations, territorial integrity, exploration of Siberia and the Far East, eurasiistvo.

Дальний Восток России находится на стыке трех цивилизаций: российской, западной (европейско-американской) и азиатско-тихоокеанской (китайской). Со стороны китайской цивилизации Дальний Восток России подвергается диффузии дешевых товаров и рабочей силы. Западная цивилизация наступает на нас сформировавшейся в ее недрах монокультурой. Дальний Восток слабо привязан к общероссийскому экономическому, информационному, транспортному пространству. Нарастает автаркия Дальнего Востока от России.

Острой проблемой является недостаточная освещенность образов Сибири и Дальнего Востока в массовом сознании, равнодушие друг к другу между населением Центра и Востока России, отсутствие тесного взаимодействия Сибири и Дальнего Востока с Россией. С одной стороны, жители Сибири и Дальнего Востока нередко чувствуют себя забытыми Центром, Москвой, и это чувство распространяется на жителей европейской части России. С другой стороны, в европейской части России роль Сибири и Дальнего Востока, история освоения русскими этих регионов освещена очень скудно, особенно в среде молодого и подрастающего поколений, хотя сейчас Россия живет за счет природных богатств Сибири и Дальнего Востока. Это может привести к тому, что русский народ в разных уголках стра-

ны перестанет чувствовать себя единым народом, а свои регионы – частями единого государства.

Предложить для решения этой проблемы можно многое. Например, директор Института региональных проектов Тихоокеанского центра стратегических разработок Авдеев считает, что прилагательное «дальний» несет в себе ассоциацию с чем-то далеким, недостижимым, и даже ненужным. И предлагает более точное определение региона: «Тихоокеанская Россия». Подобное можно увидеть на примере определения «Юг России», которое вернулось в обиход совсем недавно и обозначает территории Дона, Кубани, Ставрополя, Северного Кавказа. Раньше все эти регионы определялись как Северный Кавказ, что было, во-первых, недостоверно (Дон – далеко не Кавказ), во-вторых, в какой-то мере отделяло кавказские регионы от России в массовом сознании, и давало лишний повод кавказским шовинистам разыгрывать карту отторжения от России территорий от Дагестана до Дона включительно.

Необходимо признать на федеральном уровне как памятные даты общероссийского значения, важные события освоения русскими людьми Сибири и Дальнего Востока и даты военных событий в этих регионах. Таковые даты следующие:

25 октября 1582 года – взятие отрядом казаков под предводительством Ермака Тимофеевича Аленина столицы Сибирского ханства – Искера. Имеет смысл назвать эту дату Днем Сибири (исключая «завоевание», так как применительно к сегодняшней – русской – Сибири – это слово будет некорректным).

6 августа 1585 года – День памяти Ермака Тимофеевича Аленина.

1 октября 1639 года – выход экспедиции томского казака Ивана Москвитина на побережье Охотского моря, в районе устья реки Улья. Начало русского тихоокеанского мореплавания. Это будет День Дальнего Востока России.

20 сентября 1648 года – открытие Семеном Дежнёвым пролива, отделяющего Азию от Америки (впоследствии Берингова пролива).

21 мая 1731 года – объявление Охотска военным портом. Создание Охотской военной флотилии. День рождения Тихоокеанского Флота.

18-24 августа 1854 года – Петропавловская оборона. Оборона Петропавловска-Камчатского в ходе Крымской войны.

9 февраля 1904 года – сражение крейсера «Варяг» и канонерской лодки «Кореец» с превосходящей японской эскадрой.

Эти события необходимо активно освещать в федеральных СМИ, в кинематографии, литературе, включить их подробное изучение в школьный курс истории России.

Создание адекватного образа Сибири и Дальнего Востока в массовом сознании покажет, что Россия однозначно считает эти территории своими. Кроме того, необходимо развивать территориальное (региональное) самосознание. Развитие территориального самосознания положительно скажется на экономике, геополитике, духовной жизни и образовании. Условия местного самоуправления и территориального самосознания способствуют изменению населения из иждивенчески-пассивного состояния в активное гражданское общество с высоким уровнем регионального, муниципального территориального самосознания, ориентированного на самостоятельное планирование и осуществление позитивных преобразований на местах, в конкретных ситуациях.

Так, например, культурная жизнь Хабаровска стала процветать с 1894 года. Тогда в городе был создан Отдел Русского Географического общества, члены которого почти сразу открыли музей и библиотеку. В этом же году начала выходить газета «Приамурские ведомости», а осенью был открыт городской театр, что стало ре-

зультатом создания товарищества драматических актёров и организации любительского драматического кружка. Усилиями творчески настроенных солдат в городе в этом году был создан солдатский театр. В начале XX в. Хабаровск был одним из крупнейших торговых центров Дальнего Востока, и имел большое культурное значение. В 1924 г. Хабаровск стал центром Дальневосточного, а с 1938 – Хабаровского края. Сейчас Хабаровск – своего рода дальневосточная столица России, центр Дальневосточного федерального округа.

Таким образом, город развивался без особой помощи со стороны властей «Больших городов». Его развитие обеспечивали и определяли сами горожане, испытывающие потребность в образовании, развлечениях, культуре, развитии личного благосостояния, а также предприимчивые и инициативные люди приезжающие в город с других регионов страны.

Территориальная общность – носитель регионального самосознания, проявляющегося в пространственной идентификации населения (чувстве «малой родины»), территориальных интересах (представлениях о целях и путях развития территории). Региональное самосознание – результат совместного проживания в определенных социально-культурных, экономических и природных условиях; его выраженность зависит от длительности существования конкретной территориальной общности. Регионализм не тождествен сепаратизму, он может обнаруживаться в развитии общего территориального и исторического самосознания, политических и культурных особенностей, регионального компонента образования.

Сегодня, в переломный для страны период, явно видна необходимость масштабного общего дела, способного объединить все население России и тех, кому она дорога, создать условия для модернизации нашего государства.

Таким общим делом может стать реализация макропроекта направленного на освоение территорий Севера, Сибири и Дальнего Востока, именно на востоке страны, где сосредоточены огромные природные ресурсы возможно построение новой России и общества с иными, нежели сейчас более совершенными социально-нравственными параметрами. Основной целью такого национального проекта должно стать создание условий зарождения высокодуховного, высокоинтеллектуального, природосообразного российского общества на северо-востоке страны. Речь идет о новом обществе, способном начать возрождение и стремительное развитие всей России.

Ключевой задачей национального проекта должно стать объединение всех людей цивилизованного мира, считающих Россию своей духовной родиной и стремящихся к возникновению в ней нового общества, ядра будущей российской цивилизации.

Основными механизмами реализации такого проекта могли бы быть:

- целевая миграционная политика;
- создание новых видов транспорта на основе высоких технологий (например, воздушные поезда) и строительство в районе 60-й параллели нового, многофункционального транспортного коридора, соединяющего западную и восточную части Евразии;

- создание вдоль траектории транспортного коридора нескольких городов-наукоградов – центров научно-производственных комплексов.

Реализации этого масштабного национального проекта во многом будет зависеть от состояния отечественной науки и системы образования. Если над этими важнейшими сферами будут и далее проводится эксперименты, они окончательно будут уничтожены. Необходимо как можно скорее прекратить разрушение этой важной сферы жизни общества, поднять статус преподавателя, ученого.

Реализацию проекта необходимо начинать как можно скорее, ждать некогда, историческое время сжимается. Для запуска и апробации проекта можно было бы уже сегодня выбрать два-три пилотных региона, например, Сибирь и Дальний Восток. Для этого надо выстроить эффективную систему социального управления, основанную на традиционных для нашего народа ценностях и приоритетах, реализовать культурно-просветительские и образовательные программы, основанные на принципах соборности и народных традициях русской общины.

Представленная идея проекта глобальна, но она вполне осуществима. Освоение Сибири и Дальнего Востока России – это рождение новой России. Это вопрос существования и сохранение человеческой цивилизации.

Поразительная вещь: русские в любой момент могут осознать себя очень древним народом. Потомками древнейшего населения России, чьи предки жили тут, по крайней мере, несколько тысяч лет. Но для этого им следует осознать себя не только потомками славян: в конце концов, и правда недавних пришельцев. Но и народов, живших на территории современной России ДО славян. А это русским кажется почему-то чуть ли не оскорбительным. Называя вещи

своими именами: чтобы приобрести корни длинной в десятки тысяч лет, русским нужно расстаться с психологией переселенцев и завоевателей. С колонизаторским пониманием собственной истории.

Украинские националисты очень любили рассуждать о том, что русские – это такие одичалые украинцы: бежали с Украины, смешались с финно-уграми, в бесконечных лесах утратили почти все культурные навыки... «Офиневшие» украинцы очень пришлось по душе и финским, и украинским историкам.

Тут видно превосходство многих сибиряков и дальневосточников, и превосходство не в фактах – в типе самосознания. У них не миграционный, а территориальный тип самосознания. Раз мы тут живем: то и все, жившие здесь до нас, – наши предки. В конце концов, русские в Сибири бурно и охотно скрещивались с местным населением. Некоторые группы русских – скажем, челдоны, гураны или юсане – потомки сибирских татар, бурят и юкагиров больше чем наполовину. А в русских старожильцах Сибири и так много «туземной» крови, что они и внешне сильно отличаются от остальных русских. Но русским и это не указ. Они – потомки переселенцев! Их предки завоевали! И все. И аргументы неуместны. Жаль. Переселенческая психология проигрывает в сравнении с территориальной. В том числе и обретением корней.

Современные египтяне осознают себя вовсе не арабами, а потомками строителей пирамид. Французы – не потомками франков, а потомками галлов, и по праву наследниками тех кроманьонцев, кто первыми создавали пещерную живопись. А вот русские никак не готовы осознать себя не только славянами, но и финнами, а также другими народами, жившими в России. Тем самым они отказываются от нескольких тысяч лет своей истории. Сибиряками и дальневосточниками (дальроссами) хотят признавать себя не все русские в Сибири на Дальнем Востоке. Этим самым они отказываются от того, чтобы вообще снять вопрос о том, кто кого завоевал.

Одним из условий увеличения населения Сибири и Дальнего Востока является идеология переселения. Закладка идеологического фундамента предполагает проведение долгосрочной пиар-кампании, направленной на социальные группы, представители которых, обладают, прежде всего, пассионарностью, евразийской ментальностью, более высоким уровнем культуры и образования. Именно вокруг этих групп будет выстраиваться коммуникативная система, наибо-

более благоприятная для продвижения образа рационального евразийского общества, начала которого должны родиться на востоке России. Евразийский подход, сориентированный на исконно российские, православные ценности, на культивирование «симфонической» личности, на самореализацию в ключе позитивного развития потенциала социума, естественно привлечет внимание людей, мыслящих созвучно, и, напротив, «отсеет» сторонников западного (европоцентричного) или славянофильского пути развития России. **Евразийство** – геополитическое и социально-философское учение интеллектуальное движение, сформировавшееся в 20–30-х 20 в. в среде российской эмиграции и сохраняющее высокий идейно-политический потенциал на рубеже 20–21 вв. Основателями и ведущими идеологами движения **евразийства** выступили Флоровский, Карсавин, Н.Н. Алексеев, Вернадский, Н.С. Трубецкой и др.

Программным манифестом **евразийства** явился сборник «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» (1921). **Евразийство** располагало собственной периодической печатью («Евразийская хроника», «Евразия»), а также разнообразными просветительскими программами. В классическом варианте идеология и теория **евразийства**, связываемые также с именами Д. Святополк-Мирского, С. Эфрона, П. Арапова и др., нередко трактуются как единственная геополитическая версия «русской идеи».

По мнению представителей **евразийства**, правомерно определенное ассоциирование «срединной части» Евразии как географического понятия, с одной стороны, и «местоположения» особой евразийской культуры, ядром которой выступает культура восточно-славянских народов – русских, украинцев, белорусов, с другой стороны. По мнению представителей **евразийства**, Россия-Евразия характеризуется не только общностью исторических судеб населяющих ее народов и их родственных культур, но и несомненным единым экономико-политическим будущим.

Прекратив свое существование во второй половине 30-х ввиду явного утопизма идей трансформации сталинского режима в СССР в «евразийском духе», идеология и мировоззрение **евразийства** приобретают особую актуальность на рубеже 20–21 вв. Значимую роль в процессах возрождения идей **евразийства** в конце 20 столетия сыграло творчество Гумилева, работы которого аккумулировали обширный

исторический, этнографический материал и подходы «психологии народов» применительно к единому евразийскому пространству. Одновременно, реальные геополитические процессы в «Евразии» конца 20 в. (распад СССР и СФРЮ, крушение системы социалистического лагеря, идеологическая и военно-политическая экспансия Запада) результировались в резком повышении общественного интереса к идеалам **евразийства**.

В противопоставление этому возникает парадоксальная идея «желтой России». Ее основатель, И.С. Левитов, писатель и этнограф Сибири, сформулировал это четкое понятие – Желтороссия – после поражения России в войне с Японией. Левитов предлагал освободить часть территории России между Байкалом и Тихим океаном от замкнутости и устроить там русскую колонию, открытую для Китая. «Под Желтороссией я понимаю пространство, в котором русский элемент смешивается с желтой расой, особенно то, которое простирается от Байкала к Тихому океану». Такое разделение государства позволило бы, согласно Левитову, ограничить желтый поток в Европу и использовать китайское население, которое окажется под русским господством в районах Амура и Уссури. «Подпитанная этой колонией, Россия, смогла бы создать в Маньчжурии зону, открытую для мировой торговли, противопоставить себя Японии на континенте, и даже овладеть «желтым Босфором» – Формозой». (Левитов И.С. Желтороссия как буферная колония. СПб., 1905).

Ясно одно – на Западе «постсоветское пространство», видимо, безвозвратно упущено. Если упустить его еще и на Востоке – Россия окажется зажатой «между тигром Востока и драконом Запада». В этом, представляется, и заключена одна из самых реальных для нашей страны угроз ближайшего будущего.

Историю освоения Сибири и Дальнего Востока сейчас активно изучают американцы. Это симптоматично. «Встреча на границах» является двуязычной (англо-русской) цифровой библиотекой, представленной разными средствами информации. Ее материалы повествуют об освоении и заселении американского Запада, о происходившем параллельно освоении и заселении Сибири и российского Дальнего Востока, а также о встрече русских и американцев на Аляске и на северо-западном побережье Америки. Настоящий проект возник в 1997-1998 годах в ходе дискуссий между членами Конгресса, в особенности сенатором Тедом Стивенсом от штата Аляска, и

Джеймсом Биллингтоном, Директором Библиотеки Конгресса США.

Проект предназначен для использования в американских и российских школах и библиотеках, а также для широкой общественности обеих стран. Исследователи, в особенности те, кто имеет ограниченный доступ к главным исследовательским библиотекам, также смогут извлечь пользу из массы первоисточников, включенных в проект «Встреча на границах». Многие из этих первоисточников никогда ранее не публиковались или являются чрезвычайно редкими.

В России в ответ на это надо более интенсивно изучать историю освоения Сибири и Дальнего Востока (Тихоокеанской России) и соответствующего территориального сознания. Первые ростки этого уже есть. Создана Российская ассоциация «Территориальное общественное самосознание». (Федотов Владимир Николаевич, председатель). Особенно требует изучения роль «сибирских креолов»: челдонов, гуранов и т.п. в освоении Сибири и Дальнего Востока, они в первую очередь – носители регионального территориального самосознания. Недостаточно изучена роль старообрядцев (кержаков, двоеданов, семейских и т.п.) в освоении этой территории.

Территориального самосознания в Сибири и на Дальнем Востоке необходимо развивать на следующих принципах:

1. Евразийство.
2. Русские – древний суперэтнос.
3. Преодоление культурной автаркии.
4. Культурный, научный и другие виды обменов между территориями Сибири и Дальнего Востока и «большими городами»
5. Активное изучение истории, современности и перспектив развития Сибири и Дальнего Востока
6. Празднование памятных дат открытия Сибири и Дальнего Востока.



Лившиц Рудольф Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета. Родился 8 ноября 1947 года в г. Чусовой Пермской области (ныне Пермского края). В 1972 году окончил философский факультет Уральского государственного университета. Тема кандидатской диссертации – «Формирование научно-эмпирического метода познания (на материале геохронологии)» (1981 г.), докторской диссертации – «Духовность и бездуховность личности: социально-философский анализ» (1998 г.). Член редколлегии научно-теоретического журнала «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке». Член Регионального диссертационного совета ДМ 218.003.02 по философским наукам. Область научных интересов – социальная философия. Автор более ста пятидесяти научных и научно-методических работ.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности: социально-философский анализ. – Екатеринбург, 1997. – 152 с.

Статьи

Лившиц Р.Л. Выбор цели (проблемы образования в современной России) // «Дальний Восток». – 2002. – № 1–2. – С. 183–205.

Лившиц Р.Л. Марксизм перед лицом реалий XXI века // Карл Маркс и Россия: рубежи столетий: Мат. Всероссийской научн.-практ. конф. – Нижневартовск. – 2001. – С. 85–93.

Лившиц Р.Л. Homo postsoveticus: упования и реальность/Мировоззрение и культура: Сб. статей. – Екатеринбург. Изд-во «Банк культурной информации». – 2002. – С. 110–117.

Лившиц Р.Л. Общественное бытие и общественное сознание // Основания социального бытия. – Екатеринбург: Изд-во «Банк культурной информации». – 2002. – С. 27–42.

Лившиц Р.Л. Духовное самоопределение личности // Основания индивидуального бытия. – Екатеринбург: Изд-во «Банк культурной информации». – 2002. – С. 62–76.

Лившиц Р.Л. Мистерия, уводящая теорию в мистицизм // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2004. – № 4. – С. 177–181.

Лившиц Р.Л. Социально-философский анализ проблемы освоения территорий с экстремальными природно-климатическими условиям // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2006. – № 3. – С. 157–163.

Лившиц Р.Л. Рыбодельфинность, или Механизм формирования мифа тоталитаризма // Третьи Лойфмановские чтения. Образы науки в культуре на рубеже тысячелетий: Мат. Всерос. конф. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета. – 2007. – С. 226–231.

Учебные пособия

Лившиц Р.Л. Каким быть? (Фундаментальные проблемы духовного самоопределения личности. – Комсомольск-на-Амуре. – 1997. – 55 с.

Лившиц Р.Л. Духовное самоопределение личности. Лекции по спецкурсу. – Комсомольск-на-Амуре. – 1998. – 98 с.

Адрес: 681000, Хабаровский край, Комсомольск-на-Амуре, ул. Кирова 17/2;
тел/факс: (4217) 59-14-30; e-mail: rudliv@mail.ru

Livshits, Rudolf Lvovich – Doctor of Philosophy, the Professor, the Head of the Chair of Philosophy and Socio-Political Studies of the Amur State Humanitarian and Pedagogical University (Komsomolsk-on-Amur).

He was born on November 8, 1947, in village Chusovo of the Perm Oblast. In 1972? he graduated from the Philosophical Faculty of the Ural State University. The theme of his Candidate Dissertation was «Formation of a Scientifically-Empirical Method of Cognition» (1981), the theme of Doctoral dissertation was «Spirituality and Spiritual Impoverishment of a Person (the Social-Philosophical Analysis)» (1998). He is a member of the Regional Dissertational Council of DM 218.003.02 on Philosophical Studies. His academic interests lie within the sphere of social philosophy. He is the author of more than a hundred and fifty research and research-methodological papers.

The address: 17/2, Kirov Str., Komsomolsk-on-Amur, 681000

Tel. /faxes: (4217 59-14-30; e-mail: rudliv@mail.ru

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Livshits R.L. Spirituality and Spiritual Impoverishment of a Person (the Socially-Philosophical Analysis). Ekaterinburg: 1997. – 152 p.

Articles

Livshits R.L. The Choice of the Purpose (a Problem of Education in Present-Day Russia) / «Dalny Vostok». 2002. Issues 1-2. pp.183–205.

Livshits R.L. Marxism Facing the Realias of the 21st Century // Karl Marx and Russia: at the Turn of the Centuries: Materials of the All-Russia Research Methodological conference – Nizhnevartovsk. – 2001. – P. 85–93.

Livshits R.L. Homo Post-Soveticus: Hopes and Reality (article) / World View and Culture: Symp. Ekaterinburg. Publ. «Bank kulturnoy informatsii». 2002. pp. 110–117.

Livshits R.L. Social Existence and Public Awareness / The Bases of Social Existence. Ekaterinburg: Publ. «Bank kulturnoy informatsii». 2002. pp. 27–42.

Livshits R.L. Spiritual Self-Determination of a Person // Foundations of Individual Existence. – Yekaterinburg: Publ. «Bank kulturnoy informatsii». – 2002. – P. 62–76.

Livshits R.L. Mystery Leading Theory into Mysticism // The Humanities and Social Studies in the Far East. 2004. – № 4. – P. 177–181.

Livshits R.L. «Fishness-Dolphinness», or the Mechanism of Formation of the Totalitarian Myth // The Third Loyfman Readings. The Images of Science at the Turn of the Millenium: Materials of the All-Russia Conference. – Yekaterinburg: Urals State University Publ. – 2007. – P. 226–231.

Livshits R.L. Social Philosophical Analysis of the Problem of Development of the Territories with Extreme Natural-Climatic Conditions // The Humanities and Social Studies in the Far East. 2006. – Issue 3. pp. 157–163.

Educational Aids

Livshits R.L. What kind of person to be? (Basic Problems of the Spiritual Self-Determination of a Person). – Komsomolsk-on-Amur. – 1997. – 55 p.

Livshits R.L. Spiritual Self-Determination of a Person. Lectures. – Komsomolsk-on-Amur . – 1998. – 98 p.

ОБЪЕКТИВНОСТЬ НАУКИ И АНГАЖИРОВАННОСТЬ УЧЕНОГО

Р.Л. Лившиц

THE OBJECTIVE CHARACTER OF RESEARCH AND A COMMITMENT OF A RESEARCHER

R.L. Livshits

В статье обосновывается тезис о неизбежно ангажированности ученого. Автор отмечает, что доблесть ученого состоит в том, чтобы обосновать истинность сделанного им мировоззренческого выбора. Это обоснование должно происходить во всеоружии методического арсенала науки и в полном соответствии с ее критериями.

The article substantiates the thesis about the inevitability of the researcher's commitment. The author notes that the researcher's greatest achievement is to prove his world view position. This proving must correspond to the criteria and methodology of research.

Ключевые слова: Объективность науки, ангажированность, мировоззренческий выбор, познание.

Key words: objectivity of research, commitment, world view position, cognition.

Два раза в год у меня бывают периоды сомнений и тягостных раздумий. Они случаются во время очередной подписной кампании. Стоит ли сохранять подписку в том же объеме или сократить количество выписываемых журналов и книг? В пользу первого решения говорит естественный консерватизм привычки. Ну как отказаться от журнала «Вопросы философии», который я выписываю с 1968 года? Или от журнала «Общественные науки и современность»? Его я выписываю и читаю вот уже пятнадцать лет, почти с момента основания. Да, но ведь надо же соотносить привычки с возможностями их удовлетворения! Когда над Россией взошла заря демократии, от многих привычек и обычаев тоталитарных времен пришлось отказаться. Оказалось, например, что правило, предписывающее преподавателю вуза раз в пять лет проходить полугодовое повышение квалификации в ИПК, нельзя воспринимать как догму. От такой роскоши благоразумней всего отказаться. Аргумент «от кошелька» явно не в пользу того, чтобы сохранить подписку в прежнем объеме, и год от года, в связи с непрерывным ростом цен на журналы и газеты, этот аргумент становится все более весомым. Но дело не только в материальных тратах, вопрос заключается еще и в том, что чтение многих современных журналов – занятие не из самых приятных. Очевидна их идеологическая заданность, их вполне отчетливо выраженная партийность. В особенности это касается журнала «Общественные науки и современность». Чтобы не ходить далеко за примерами, возьму с полки последний из поступивших номеров –

шестой номер за 2003 год. Читаю на обложке «Десятилетие российской Конституции». Понятно, нам будет рассказано о том, как конституция 1993 года помогла сохранить мир и стабильность в российском обществе.

Что же, проверим гипотезу. Теме конституции посвящено две статьи. Первая написана известным поборником демократических ценностей В. Л. Шейнисом. Она имеет заголовок «Состязание проектов» (к истории создания российской Конституции). Когда читаешь такого рода заголовки, просто оторопь берет. За кого, интересно, принимает нас автор? Кем считает своих читателей редакция? Неужели они всерьез полагают, будто мы не ведаем, что конституция 1993 года вовсе не была результатом «состязания проектов»? Зачем нам рассказывать о «состязании проектов», если нынешняя конституция была навязана народу грубой силой? О состязании можно было бы говорить только в том случае, если бы народу (или его полномочным представителям) был предложен выбор из нескольких вариантов проекта Основного закона. Бессмысленно вести речь о состязании и на этапе подготовки, ибо все остальные варианты проекта команда Ельцина безо всяких церемоний отбросила. Но вопрос о процедуре принятия конституции все-таки не главный. Естественно было бы ожидать, что В.Л. Шейнис как человек, непосредственно причастный к организации и осуществлению свержения советской власти и реализации антисоветского проекта, поведаст читателю о том, как соотносится замысел и его воплощение. Расскажет о том, как в результате унич-

тожения «бесчеловечной тоталитарной системы» улучшилась жизнь народа, как возросло благосостояние широких народных масс, увеличилась средняя продолжительность жизни, повысилась рождаемость, упал уровень преступности и т. д. и т. п. Читателю было интересно узнать, насколько эффективно работает система разделения властей, о том, как процвел политический и идеологический плюрализм. И что же? Словоохотливый, когда дело касается малосущественных и никому теперь уже не интересных деталей «состояния проектов», В.Л. Шейнис вдруг становится необычайно застенчив. Все, что он пожелал сказать по самому важному вопросу, уместилось в один небольшой абзац. Прочитав его полностью: «Мы живем, утверждают критики, принадлежащие к самым различным, подчас противоположным политическим направлениям, в условиях абсолютно недемократической, более чем монархической Конституции. Самое малое, что можно сказать в ответ, сводится к следующему. Хорош или плох, сбалансирован или перекошен был проект, проходивший свой тяжкий путь в официальных структурах Съезда народных депутатов, в политической ситуации, сложившейся в начале 1990-х годов, у него, как у других, не было никакой перспективы на утверждение. А раз так, то выбор был следующий: оставаться на неопределенный срок со старой Конституцией, генерировавшей политический кризис, либо вводить новую путем, легитимность которого была сомнительной. И в этом (втором) случае – еще один выбор. Между жестким «президентским» проектом в первозданном виде, который мог быть «продавлен» силой президентской власти, и тем существенно преобразованном вариантом, который вышел из стен Конституционного совещания. Какие бы претензии к порядку его формирования и работе ни предъявлялись, сыграло оно роль поистине историческую. Но это предмет особого разговора» (С. 19–20). Итак, из заключительных слов В. Л. Шейниса мы узнаем, что некоторые критики считают Конституцию 1993 года абсолютно недемократической и более чем монархической. Сказать по совести, нечто подобное мы подозревали и до того, как ознакомились со статьей видного демократа. Какова его собственная позиция – вот что нам интересно было бы узнать. Относится он сам к числу «некоторых критиков» или же вполне удовлетворен состоянием демократии в современной России. Но сомкнуты уста витии. Не дает ответа...

Вместе с тем кое-какие ценные признания в цитированном пассаже содержатся. Из него мы

узнаем, что демократия в стране была введена «путем, легитимность которого была сомнительной». И что довели ситуацию до такого состояния как раз те поборники демократии, которые вознамерились принудительно осчастливить народ, не подозревавший о том, сколь тяжело он страдает под свинцовым гнетом тоталитаризма. У «некоторых критиков» может возникнуть совершенно крамольная мысль: что это за демократия такая, которую надо было вводить в действие посредством танковых орудий? И могло ли из такой демократии вырасти что-либо путное? Нет ли закономерной связи между способом, с помощью которого Россия была демократизирована, и фактически сформировавшимся к настоящему времени президентским самодержавием? Но и этими вопросами автор мудро не задается. Зато мы узнаем из статьи нечто совершенно неожиданное, полностью противоречащее всему ее содержанию. Оказывается, Конституционное совещание сыграло «историческую роль». Вот это ново! Нам только что было поведано, что проект КС был отброшен как клочок бумаги. О какой же «исторической роли» в таком случае можно вести речь? Мало ли каких прожектов не рождалось в воспаленном воображении утопистов, как зарубежных, так и отечественных?

Итак, автор первой статьи от вопроса о соответствии замысла «демократов» и результатов их правления *уходит*. Вопрос существенный, принципиальный, он подменяет вопросами мелкими, незначительными, представляющими, по правде говоря, интерес сугубо академический. Наша гипотеза не подтвердилась. Но она и не опровергнута, потому что фактически вся статья именитого автора – лукавая попытка оправдать себя перед судом истории, попытка задним числом обелить себя и своих соучастников. Автор вроде бы отметил, высказался на актуальную тему, но самые главные, принципиальные, фундаментальные вопросы обошел.

Что ж, посмотрим, что написано в статье С.А. Филатова. Названа она очень многообещающе: «Что значит для России Конституция 1993 года?» Прямо в первом абзаце написано: «... В 1993 году – в период фактической революции именно Конституция должна была закрепить новое государственное устройство страны, чтобы прекратить споры и противостояние политических сил и ветвей власти. И эту задачу Конституция в основном выполнила, благодаря чему страна десять лет живет в стабильной обстановке» (С. 21). Как замечательно сказано: «страна десять лет живет в стабильной обстановке»! Вакханалия

ваучеризации, позволившая кучке воров разграбить достояние народа, создавшееся трудами нескольких поколений советских людей, прошла в обстановке полной стабильности. Чудовищная инфляция, обратившая в пыль сбережения населения, – одно из наиболее очевидных проявлений стабильности. А какой полной мерой вкусили граждане свободной демократической России плоды стабильности в августе 1998 года! Из Чечни стабильно поступает «груз 200». И при «отце российской демократии» Б.Н. Ельцине, и при патриоте из патриотов В.В. Путине. Рождаемость стабильно сверхнизкая, смертность стабильно сверхвысокая. Нет, все-таки умеет С.А. Филатов сказать так, что словам – тесно, а мыслям – просторно. Дальше можно не читать, гипотеза наша полностью подтвердилась.

Впрочем, тот, кто питает слабость к жанру панегирика, может потратить еще 15 минут на чтение текста С.А. Филатова. Тот же, кто ищет в *научном* журнале *научных* материалов, пусть побережет свое время для чего-нибудь менее рептильного.

Редакция журнала заказала статьи к 10-летию Конституции 1993 года только двум авторам: демократу первой волны В.Л. Шейнису и человеку без убеждений, имеющему репутацию верного слуги всех режимов, С.А. Филатову. Ни одному из «некоторых критиков» слова не дано. Ни автору коммунистического проекта Конституции Юрию Слободкину, ни самому критически настроенному из всех самых критичных критиков Г.А. Явлинскому. А как же плюрализм мнений? А как быть с девизом «я не согласен с вашим мнением, но готов умереть за то, чтобы вы имели право его высказать»? Что-то не видно у редактора журнала В.В. Согрина большого желания умирать за право выступать в журнале всем тем, кто не разделяет его глубоких демократических убеждений. В сущности, журнал этот, хоть он и именуется научным, хоть и написан вроде бы научным языком, отношения к науке не имеет. В нем под видом науки преподносится *чистая идеология*. Когда его читаешь, поневоле всплывают в памяти слова К. Маркса о «предвзятой угодливой апологетике». Можно, конечно, почерпнуть что-то полезное для себя и в *таких* текстах. Некий петух, помнится, исхитрился отыскать жемчужное зерно в навозной куче. А тут – не куча, а хорошо оформленный, отпечатанный на отличной бумаге журнал. Возникает, однако, вопрос об эффективности затрат. Стоит ли тратить полторы сотни рублей за номер, до предела напичканный самым примитив-

ным агитпропом, закамуфлированным под научный текст?

Слышу голос придирчивого критика: «Ты хочешь от общественной науки слишком много. Еще Томас Гоббс сказал, что «если бы истина, что три угла треугольника равны двум углам квадрата, противоречила бы чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то... учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии» [2] Не веришь Гоббсу, обратись к Ленину. Не он ли писал, что «...„беспристрастной“ социальной науки не может быть в обществе, построенном на классовой борьбе... Ожидать беспристрастной науки в обществе наемного рабства – такая же глупенькая наивность, как ожидать беспристрастия фабрикантов в вопросе о том, не следует ли увеличить плату рабочим, уменьшив прибыль капитала» [3]. Отвечу своему критику так: «Нет, в обществе наемного рабства, которое возникло в России в результате контрреволюции 1987–1993 гг., я беспристрастной науки вовсе не ожидаю. И поэтому я не намерен ставить в вину ни В.Л. Шейнису, ни С.А. Филатову, ни даже В.В. Согрину их очевидной, бьющей в глаза ангажированности. Любой человек, берущий на себя смелость рассуждать о социальных материях, неизбежно ангажирован, сознает он этот факт или нет, нравится это ему или не очень. Возможно, когда осуществится мечта Циолковского о возникновении человека-животного, способного усваивать энергию прямо из солнечного света, тогда появится и обществовед, коего взгляды совершенно независимы от социальных интересов. Ну а пока мы остаемся просто людьми, мы вынуждены питаться обычной земной пищей, содержащей, как известно, жиры белки и углеводы. Весьма желательно к тому же, чтобы питание было трехразовым и сбалансированным по основным компонентам. Все это осуществимо, если есть деньги. А их надо заработать. Таким образом, каждый человек вовлечен в систему социальных связей просто в силу того фундаментального факта, что он – существо, обладающее телесностью. Вырваться из этих связей невозможно, стало быть, невозможно и встать над схваткой. К этому имеет смысл прибавить, что любой человек вовлечен в социальные отношения и потому, что он является носителем определенной культуры, определенного мировидения. Итак, повторяю, я ничуть не в претензии к названным авторам за то, что они стоят на вполне определенной идеологической платформе. Иначе просто быть не может. Я обвиняю

их в том, что они «играют не по правилам», т.е. в том, что они под видом науки преподносят читателям голую пропаганду».

– Ну, а в чем ты усматриваешь различие между наукой и пропагандой? – задает мне вопрос мой въедливый оппонент.

– Попробую ответить. Главное различие заключается, на мой взгляд, в генеральной цели деятельности. Основные функции науки – описание, объяснение, предсказание. Главная задача пропаганды – внушение. Пропагандисту, конечно, весьма полезно иметь в голове какое-то целостное представление о проблеме, которую он под определенным углом зрения намерен преподнести аудитории, но в принципе это не так уж обязательно. Пропагандист стремится к тому, чтобы его читатели (слушатели) *поверили* в определенные утверждения. Если для достижения такого эффекта нужны какие-то рациональные аргументы, он их использует; если цели можно достичь иным способом (например, запугиванием, обещанием какого-то блага, апелляцией к предрассудкам и мифам и т.д.), пропагандист прибегает к ним. Как говаривал П. Фейерабенд, *anything goes*. Истина для пропагандиста – ценность инструментальная. Он пользуется ею лишь в той мере, в какой это необходимо для обеспечения желаемого результата. Поэтому все факты, которые не укладываются в пропагандистский канон, игнорируются, а остальные трактуются в выгодном для указанного канона свете.

В естествознании ученый может себе позволить роскошь беспристрастности, поскольку изучаемый предмет не затрагивает ничьих интересов. Энтомолог, описывающий определенный вид насекомых, не вступает в конфликт с правящими классами; впрочем, у него нет и возможности лизнуть властвующую длань. Такой ученый в наибольшей степени приближается к идеалу свободного исследователя, предающемуся размышлениям в башне из слоновой кости. Но только приближается, слиться с ним не дано даже тем ученым, которые занимаются наиболее удаленными от практических нужд вопросами. Дело тут заключается в том, что ученый не является одиночкой, он включен в научное сообщество, т.е. довольно сложную социальную систему, которая существует и развивается по своим собственным законам. Таковы они, как их описал Т. Кун в своем классическом труде «Структура научных революций», или нет, – вопрос в данном случае несущественный. Важно зафиксировать два бесспорных утверждения: 1) ученый творит в русле определенной традиции, школы,

концепции, доктрины и 2) это обстоятельство налагает на него определенные обязательства. Последние могут и не осознаваться, что, впрочем, не имеет никакого значения. Ученый видит свой предмет через определенные теоретические очки – вот что существенно. Иначе говоря, в любом научном исследовании – даже том, которое не затрагивает социально-классовых интересов, – существует определенная субъективная установка исследователя, его заинтересованность в получении именно такого, а не иного результата.

Победа русской контрреволюции 1987–1993 гг. породила в духовной сфере массовые попытки ниспровергнуть истины, которые в прежние времена считались абсолютно незыблемыми. Сохранять веру в них стало крайне немодно и рискованно для репутации. Мы очутились в каком-то выморочном мире обесцененных ценностей, где «ни церковь, ни кабак – ничего не свято». Стоит в этом мире заявить, что правы были и Моисей, и Будда, провозглашавшие заповедь «не прелюбодей», как вмиг тебя припечатают клеймом ретрограда. А попробуй сказать, что однополая любовь – гадость и мерзость, достойная презрения и вызывающая у нормального человека отвращение! Да за такие слова наша радеющая об общечеловеческих ценностях интеллигентская публикация размажет тебя по стенке. Разумеется, со всей толерантностью, на которую эта стая способна.

Самое трудное в жизни – быть самим собой. Сохранить независимость суждений. Не впадать в эйфорию, когда все вокруг охвачено восторгом. Не поддаваться соблазну отречения от старого мира. Не утратить способности видеть белое белым, даже если самые крупные авторитеты будут уверять, что перед тобой – чернота. Не потерять веру в элементарные истины. Одной из таких истин является следующая: отличие науки от других форм духовного освоения действительности заключается в ее нацеленности на получение объективно-истинного знания. Можно, конечно, демонстрировать, как это делает, например, П. Фейерабенд, наличие элементов «агитации и пропаганды» в науке, можно показывать, что всякий конкретный научный результат несет на себе неизгладимую печать субъективности ученого и т. п., но никуда не деться от признания того факта, что стремление к объективному знанию – *differentia specifica* науки. Конечно, само по себе понятие объективности знания не является совершенно простым; если бы дело обстояло иначе, для понимания истины достаточно было бы здравого смысла, никаких усилий теорети-

ческого разума не потребовалось бы. Но при любом истолкования понятия объективности (не порывающего, конечно, с мировой традицией) в «сухом остатке» рассуждений будет противопоставление объективного как чего-то такого, что, во-первых, свойственно объекту, а не познающему его субъекту, а, во-вторых, от субъекта не зависит. Свет *действительно* распространяется с конечной скоростью; Антарктида *на самом деле* покрыта ледником. А соотношения между количественными характеристиками вещей, зафиксированные в таблице умножения, присущи *самим* вещам. Если бы дело обстояло иначе, результат зависел бы от воли и желания субъекта. В таком гипотетическом случае продавец товара, умножая количество штук на цену, получал бы цифру заведомо большую, чем покупатель. А покупатель, соответственно, обязательно меньшую, чем продавец. Но это повлекло бы полное прекращение торговли и неизбежный распад социальной ткани. В мире вменяемых людей ничего подобного не происходит именно по той причине, что вещи составляют их считаться со своими свойствами.

Потребность в знании объективных взаимосвязей коренится в самой природе человеческой деятельности. Животному вполне достаточно знать, каковы свойства вещей в их отношении к его организму. Например, медведю из опыта известно, что ягоды черемухи Маака (есть такая, растет в дальневосточной тайге) съедобны и вкусны. Чтобы их добыть, он ломает деревья, используя свою массу и мускульную силу. (Результаты такой «работы», выглядят, кстати, весьма впечатляюще: на протяжении нескольких километров все деревья, толщина которых составляет обычно сантиметров 15–20 и даже больше, стоят сломанные. Зрелище незабываемое.) Человеку же необходимо знание того, каковы свойства дерева по отношению к другим вещам. Он берет в руки палку и сбивает ею плоды. Он обрабатывает вещи из дерева, создавая из них либо предметы потребления, (например, жилище) либо орудия труда. Каменный топор с деревянной ручкой не мог бы быть изготовлен, если бы человек не знал свойств, которые проявляет дерево в отношении к камню. Вот это свойство вещей, что обнаруживает себя в их взаимодействии, и есть *объективное* свойство, т.е. свойство, существующее *действительно, на самом деле*. Человек выработал в себе способность выявлять такие свойства и использовать их в своих целях. Но сами эти свойства существуют до человека, независимо от человека и помимо человека.

Обрабатывая предметы природы в соответствии с их объективными свойствами, человек приобретает определенные познания. Это были познания на уровне эмпирии, но и они уже содержали в себе потребность в обобщении и возможность обобщения. Так, человек каменного века, разыскивая в каменных россыпях что-нибудь такое, что пригодно для превращения в каменный топор, останавливал свое внимание на камнях, которые по размерам и форме более или менее подходили для поставленной цели, т.е. могли быть превращены в топор при минимальных затратах времени и сил. Тем самым в его сознании происходила работа генерализации, формирования обобщенного образа подходящей заготовки. Эмпирическая генерализация – даже самая примитивная – это уже шаг в направлении познания сущности. Логика процесса влечет человека к раскрытию общих принципов устройства вещей, к поиску порядка в хаосе, устойчивого в текущем, одинакового в многообразном, закономерного в случайном. Именно на стрелке этого течения и формируется наука как деятельность по раскрытию сущности вещей. Бесспорно, что наука не вырастает непосредственно из познавательной деятельности, связанной с производственной деятельностью человека. Но верен и тезис о том, что научное познание и познание стихийно-эмпирическое принадлежат к одной родовой сущности. В обоих видах познания выявляются объективные свойства вещей. Различие между донаучным познанием и наукой состоит не в гносеологическом статусе добываемого знания, а в его, так сказать, качестве. В одном случае знание носит поверхностный, а во втором – сущностный характер. Дело принципиально не меняется от того, что глубина постижения реальности увеличивается по мере технического и интеллектуального прогресса субъекта. На определенном этапе развития научного познания возникает так называемая стандартная концепция научного познания, суть которой состоит в утверждении принципиальной возможности полностью устранить элемент субъективности из наших представлений о предмете [6, 8]. Как справедливо замечает Л.А. Микешина, эта концепция «в значительной мере покоится на предпосылках созерцательного материализма» [8]. Созерцательный материализм преодолевается материализмом диалектическим, но это преодоление заключается не в отбрасывании, а в дальнейшем развитии, в диалектическом снятии. Марксистский материализм сохраняет идущее от прежнего материализма представление о том, что мы по-

знаем сам мир, а не наши представления о нем, но понимает этот тезис иначе, с учетом реальной сложности процесса познания. Л.А. Микешина, которая в 1990 году в своих трудах стояла на последовательно марксистских позициях, характеризует марксистскую концепцию так: «...Научное познание уже понимается как активно-деятельное отражение объективного мира, детерминированное в своем развитии не только особенностями объекта, но также и исторически сложившимися предпосылками и средствами; как процесс, ориентированный мировоззренческими структурами и ценностями, лежащими в фундаменте исторически определенной культуры».[8] Иначе говоря, теперь мы понимаем, что наше представление о предмете является конкретно-историческим, что оно с течением времени неизбежно меняется (если брать генеральную тенденцию), то углубляется.

Преодоление созерцательности состоит не только в том, что в понимание процесса познания вводится историческая координата. Преодоление созерцательности означает также и такую трактовку познания, когда оно рассматривается не в качестве самодовлеющей деятельности, а как момент практического преобразования мира. Принцип связи познания с практикой дает возможность понять, какой именно смысл вкладывается в утверждение, что свет действительно имеет конечную скорость, а Антарктида действительно (на самом деле) покрыта ледником. Каждое из этих утверждений удостоверяется практикой, причем таким образом, что всякие сомнения в том, что они есть порождение чьего-то незнания, недомыслия, субъективного хотения или, наоборот, нежелания, для человека, находящегося в здравом уме и твердой памяти, совершенно невозможны.

Меняется что-либо в том случае, когда предметом познания становится не природа, а общество? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо констатировать тот факт, что в самой социальной реальности есть, с интересующей нас точки зрения, два пласта. Первый пласт – те элементы и аспекты социальной жизни, которые обладают «природоподобной» материальностью. В этой связи уместно напомнить о том тривиальном факте, что человек – существо живое, телесное. В этом своем качестве он целиком и полностью подчиняется законам живого: рождается, дышит, удовлетворяет жажду, питается, воспроизводит себе подобных и умирает. Эта сторона бытия человека может быть зафиксирована и описана в принципе таким же образом, каким в

биологии фиксируются и описываются факты, относящиеся к жизни, например, носорогов или слонов. Статистически значимые совокупности фактов, относящиеся к бытию человека как телесного существа, составляют эмпирический базис демографии. «Природоподобной» материальностью обладает вся искусственная среда, которая создана человеком за многие тысячелетия социальной эволюции. В качестве предмета познания она принципиально не отличается от среды, не затронутой преобразовательной деятельностью человека. Вопрос об ангажированности исследователя, изучающего «природоподобные» аспекты социального бытия, решается таким же образом, как и вопрос об ангажированности биолога, химика, физика, астронома и т.п. Описывая динамику демографических показателей, демограф не более ангажирован, чем, например, этолог. Но, переходя к интерпретации этих данных, демограф не может сохранить ту же дистанцию между собой и объектом, какую безо всякого специального усилия держит этолог. Это обстоятельство связано с его реальной вовлеченностью в идейную, политическую, социально-классовую, в конечном счете, борьбу.

«Природоподобная» реальность выступает в социуме в качестве предпосылки и условия существования иной по типу реальности, специфичной для социальной жизни. Ее сущность глубоко раскрыта К. Марксом, прежде всего, в «Капитале». Анализируя категорию товара, великий мыслитель писал: «Само собой понятно, что человек своей деятельностью изменяет формы вещество природы в полезном для него направлении. Формы дерева изменяются, например, когда из него делают стол. И, тем не менее, стол остается деревом, – обыденной, чувственно воспринимаемой вещью. Но как только он делается товаром, он превращается в чувственно-сверхчувственную вещь» [7]. Объективность «чувственной вещи», созданной человеком, ничем не отличается от объективности природного объекта, не затронутого человеческой деятельностью. Отсюда следует, что «природоподобная» реальность, взятая как предмет познания, ничем не отличается от реальности природной. Обществовед познает ее точно так же, как естествоиспытатель изучает законы движения и развития материальных объектов. Абстрагируясь от «сверхчувственной» реальности, мы должны признать полное тождество социально-гуманитарных и естественных наук в интересующем нас отношении. Гуманитарий здесь не более ангажирован, чем ученый, постигающий тайны природы.

Совершенно ясно, что такое абстрагирование допустимо лишь в очень узких пределах. Специфику общества как системы составляет иная реальность – та, которая названа К. Марксом сверхчувственной. Так, арбуз как предмет природы обладает определенными объективными характеристиками. Он имеет массу, консистенцию, химический состав, занимает определенный объем в пространстве и т. п. Но определенность арбуза как товара, обладающего некоторой меновой стоимостью, не может быть уловлена в терминах физики, химии или биологии. Это уже определенность *экономическая*, т. е. определенность социальных отношений. В чувствах она непосредственно не дана, хотя факт ее существования ни для кого не составляет секрета. Она-то как раз и обуславливает ту специфичность социального познания, которая столь ярко, с классической ясностью, охарактеризовали Гоббс и Ленин.

В западноевропейской философии наиболее известные попытки анализа проблемы объективности социального познания предприняты Г. Риккертом и М. Вебером.

Г. Риккерт пытался решить эту проблему, опираясь на принципы кантианства. Рассматривая соотношение естествознания и общественных наук (в его терминологии «науки о природе» и «науке о культуре»), он пришел к выводу, что в случае общественных наук «мы встречаемся с объективностью совершенно особого рода, которая, по-видимому, не сумеет выдержать сравнения с объективностью генерализующего естествознания» [14]. Говоря иными словами, в науках о культуре возможно получение объективного знания, но это объективность второго сорта. Смысл этого различия становится более понятен, когда мы проанализируем другие высказывания Г. Риккерта. «Историческому изложению, отличающему существенное от несущественного, – заявляет немецкий философ, – присущ характер, заставляющий сомневаться в том, следует ли к нему вообще применять определение истинности» [14]. Как видим, автор не отказывает в праве считаться истинным (а это то же самое, что объективным) такое знание об обществе, в котором факты излагаются «как они есть», без попытки их обобщения. Но знание, в котором существенное отделено от несущественного, т. е. знание обобщенное, рассматривается им как знание не вполне доброкачественное. Тенденция автора становится еще более понятной, когда мы посмотрим, кого и за что он критикует. Объектом его эскапад является, естественно, марксизм,

точнее говоря, исторический материализм. Пропитируем соответствующие высказывания. Г. Риккерт пишет: «<...> Так называемое материалистическое понимание истории <...> в большей части зависит от специфических социал-демократических стремлений» [14]. И далее: «Это уже не эмпирическая историческая наука, пользующаяся методом отнесения к ценности, но насильственно и некритически сконструированная философия истории» [14]. Сама фраза построена таким образом, что может сложиться впечатление, будто исторический материализм отвергается Риккертом как *плохая* философия истории. Однако дальнейшее ознакомление с текстом заставляет отказаться от такого толкования его слов. С точки зрения Г. Риккерта, любая философия истории притязает на слишком многое – на то, чтобы постигнуть смысл событий, т. е. любая философия истории *плоха*. «Исторический материализм, – пишет известный неокантианец, – как и всякая философия истории, основывается на определенных ценностях» [14]. Отсюда следует, что «его высмеивание идеализма сводится к замене старых идеалов новыми, а не к устранению «идеалов» вообще» [14]. Таким образом, обществознание, с точки зрения Г. Риккерта, только в том случае имело бы статус «настоящей» науки, если бы отрешилось от идеалов, т. е. если бы из него была изгнана ангажированность ученого. Г. Риккерт не объяснил в своем труде, как это осуществить практически. Таким образом, он не разрешил дилемму ангажированности и объективности социального познания, а просто пожертвовал одной частью оппозиции ради спасения другой. Для обществоведа, который воспринял бы решение Г. Риккерта всерьез, вопрос встал бы таким образом: либо ты копишь факты и фактики и тогда, следовательно, добываешь объективное знание, и потому имеешь право называться ученым, либо исповедуешь какие-то идеалы, и тогда ты не ученый, а что-то вроде художника; художник же претендовать на объективную ценность полученных результатов не вправе. Максимум, на что может художник рассчитывать, – на субъективную убедительность созданного им изображения.

Именно в духе предложенного Г. Риккертом решения и развивается позитивистски ориентированное обществознание, позиции которого наиболее сильны в эмпирической социологии.

Иное решение было предложено М. Вебером – мыслителем, менее склонным а абстрактному теоретизированию и лучше чувствующему бие-

ние пульса реальной жизни. Внешним поводом для размышлений об объективности общественных наук стало для М. Вебера создание нового научного журнала. «Архив социальных наук и социальной политики», [1] членом редакции которого М. Вебер с 1904 года являлся. Определяя статус журнала. М. Вебер пишет: «Архив» с самого начала стремился быть чисто научным журналом, пользующимся только средствами *научного* исследования» [1]. Но чем *средства* научного исследования отличаются от таких средств, которые к науке отношения не имеют? Отвечая на этот вопрос, М. Вебер отталкивается от очевидного различия двух уровней научного познания: теоретического и эмпирического. Что касается эмпирической науки, то ее «задачей <...> не может быть создание обязательных норм и идеалов, из которых потом будут выведены рецепты для практической деятельности» [1]. Продолжая свою мысль, выдающийся немецкий мыслитель заявляет: «Это не означает, что оценочные суждения вообще *не должны присутствовать* в научной дискуссии, поскольку в конечном счете они основаны на определенных идеалах и поэтому «субъективны» по своим истокам» [1]. Как видим, М. Вебер не считает возможным резко противопоставить эмпирию и теорию в социальном познании. И эмпирия не свободна от влияния теоретических установок (идеалов) и сами идеалы не совершенно субъективны. Они субъективны по истокам, да, но это вовсе не означает, что они произвольны. «Научное рассмотрение оценочных суждений, – пишет М. Вебер, – состоит не только в том, чтобы способствовать пониманию и сопереживанию поставленных целей и лежащих в их основе идеалов, но и в том, чтобы научить критически судить о них» [1]. Но что такое критика? Познавательная процедура, возможная лишь в том случае, когда ее объект рассматривается как нечто доступное рациональному постижению. Так, в рамках теологии догматы религии не могут быть предметом критики, они являются лишь предметом толкования. Критика догматов возможна только извне. Критика, далее, предполагает сопоставление утверждений (в том числе и оценочных) с некоторыми другими утверждениями по правилам логики, которые являются одинаковыми для всех. «Методически корректная научная аргументация в области социальных наук <...> должна быть признанной правильной и китайцем», [1] – так формулирует свое понимание вопроса М. Вебер.

При этом он не отвергает права исследователя на ангажированность, более того, предписывает следовать определенному идеалу, т.е. быть ангажированным. «Постоянное смещение научного толкования фактов и оценивающих размышлений остается, правда, самой распространенной, но и самой вредной особенностью исследований в области нашей науки. Все сказанное здесь направлено против такого смещения, но отнюдь не против верности идеалам. Отсутствие убеждений и научная «объективность» отнюдь не родственны друг другу» [1]. М. Вебер выступает решительным противником эклектики: «Средняя линия ни йоту не ближе к научной истине, чем идеалы самых крайних правых или левых партий» [1].

Таким образом, М. Веберу удастся сохранить обе стороны оппозиции «ангажированность–объективность», не жертвуя одним ради другого. Ученый обретает право на истину не только в том, что касается описания фактов, но и в создании теорий высокого уровня обобщения. Социальная философия обретает статус такой же «первосортной» науки, как и все прочие.

М. Вебер известен как непримиримый критик марксизма, более того, вся его концепция строилась именно как альтернатива марксизму. Однако объективный результат его размышлений скорее подтверждает, чем опровергает марксистский принцип классовости социального познания. Вспомним о том, как высоко ценил Маркс труды классиков английской политической экономии – А. Смита и Д. Рикардо. Они прямо и открыто выражали интересы класса буржуазии. И с каким откровенным презрением он относился к их историческим преемникам, скрывавшим свою ангажированность.

Теперь вернемся к началу статьи. Мною были процитированы две статьи из журнала «Общественные науки и современность». Как я постарался показать, обе статьи чрезвычайно тенденциозны. И та идейная позиция, которая характерна для обеих статей, мною, как ясно из комментариев, не разделяется. Вопрос, однако, не в том, каков характер ангажированности авторов статей, а в другом: можно ли указанные статьи числить по ведомству науки? Отвечают ли они критериям научности? Концепция М. Вебера позволяет дать на этот вопрос вполне конкретный ответ: нет, не отвечают. То, что нам преподносится под видом науки, на самом деле представляет собой обычную апологетику. Почему? Да потому что нарушены элементарные требова-

ния научной методики. Выражаясь словами М. Вебера, и китайцу понятно, что авторы не ставили своей целью доказать, в соответствии с требованиями логики, свою правоту. Они не обосновывали истинность своих утверждений, нет, они занимались элементарной софистикой. Их метод – замалчивание существенных обстоятельств, выпячивание на первый план второстепенных деталей и подробностей, односторонняя интерпретация фактов, которые невозможно скрыть или замолчать. Настоящий ученый, а не апологет, так не поступает.

Поэтому можно предложить несколько практических рекомендаций для отличия апологетики от науки.

Рекомендация первая. Прежде всего, необходимо поинтересоваться, что говорит автор о своей ангажированности. Если никаких внятных заявлений нет, этот факт должен насторожить. Либо автор не имеет позиции (и тогда его труд никакого научного интереса не представляет), либо автор стремится понравиться всем. Но тот, кто желает быть дамой, приятной во всех отношениях, тот фактически принадлежит к числу людей, цели которых лежат вне науки. В обществе, разорванном трещинами классовых антагонизмов и отражающих их несовместимых идеологий, снискать расположение всего научного сообщества нереально. Впрочем, возможен и такой вариант: автор не декларирует свою идейную позицию из-за недостатка мужества. Придерживаться определенной линии у него хватает решимости, но открыто заявить о ней – нет. Поэтому само по себе отсутствие заявлений о своей партийной принадлежности (я имею в виду, конечно, партии в науке) еще не является достаточным свидетельством того, что перед нами – случай апологетики.

Рекомендация вторая. Необходимо проанализировать, как автор относится к фактам, «невыгодным» для его теории. Настоящий ученый не станет их избегать, напротив, он будет выискивать такие факты и стремиться дать им объяснение с позиций своей концепции. Если же автор приводит только те соображения и факты, которые «работают» на него, то это может означать только одно: перед нами – не наука, а агитация за «единственно верное учение». Таковы, например, теоретические изыскания Ю.Л. Пивоварова, предложившему научному сообществу концепцию «сжатия экономической ойкумены» России [10, 11, 12, 13]. Критика этой концепции уже да-

на в литературе, [4, 5] поэтому нет смысла вдаваться в ее детали. Основная идея этой «концепции» чрезвычайно проста: северные и дальневосточные территории для России содержать слишком обременительно, поэтому надо «временно» перестать вкладывать государственные средства в их удержание и освоение. Сама по себе такая идея не выходит за границы науки. В науке предметом обсуждения могут быть самые странные идеи, вплоть до безумных. Но научный этос требует, чтобы автор, дерзающий предлагать научному сообществу какую-то концепцию, анализировал и возможные возражения против нее. И уж совершенно недопустимо игнорирование критических аргументов. У Ю.Л. Пивоварова мы видим и то, и другое. Все его работы выстроены таким образом, что в них не остается места для обсуждения контрдоводов. Так, возникает вполне очевидный вопрос: а как долго будет продолжаться «временное» отступление России с достигнутых позиций? И другой вопрос, еще более интересный: как на такое «сжатие ойкумены» посмотрят соседи, испытывающие острый недостаток территории? Если бы Ю.Л. Пивоваров попытался дать ответ на оба этих само собой разумеющихся вопроса, то его взгляды имели бы шанс оставаться в границах науки, даже если бы их никто не разделял. Но дело обстоит иначе: Ю.Л. Пивоваров такие неудобные для себя вопросы не ставит, более того, он имеет милое обыкновение игнорировать любые критические замечания в свой адрес.

Рекомендация третья. Если автор оперирует большим количеством цифр и статистических данных, следует проявить особую бдительность. С помощью цифрового материала можно глубже раскрыть те или иные социальные тенденции, а можно и исказить их, представить в нужном свете. Для этого апологет выпячивает на первый план несущественные данные и отводит тем самым глаза публики от фактов, имеющих принципиальное значение.

Примером может служить статья Е.М. Авраамовой «Сберегательные установки россиян» [9]. Статья содержит невероятное количество цифр, в ней 5 довольно обширных таблиц, словом, соблюден весь научный антураж. Но это именно антураж, потому что автор тщательно обойден главные вопросы: какие социальные слои в современной России имеют возможность делать сбережения? в каком размере?

Автор мимоходом замечает: «Вполне очевидно, что у большинства терпящих нужду нет сбережений, хотя часть из них имеющиеся небольшие суммы вкладывает в Сбербанк или хранит в виде наличных денег» [9]. Но ведь без учета того, каково количество этих самых «терпящих нужду», вся картина экономического поведения людей оказывается совершенно искаженной. Автор утопил суть вопроса в потоке цифр и фактов. Да, это не примитивная апологетика в стиле В. Шейниса, статья Е.М. Авраамовой выглядит солидно и респектабельно, но суть, к сожалению, обоих случаев одна.

Рекомендация четвертая. Следует обратить серьезное внимание на язык, которым написана та или иная работа. Ученый, стремящийся к истине, «ищет речи точной и нагой». Он стремится излагать вопрос таким образом, чтобы вопрос стал ясен и самому себе, и его читателям. Конечно, научная работа – не детектив, сделать ее занимательной вряд ли возможно, да и не нужно. Но если язык переусложнен, если глаз с трудом продирается сквозь завалы слов, постоянно натываясь на препятствия в виде длинных-длинных периодов, массы новых терминов, невнятицу и вообще всяческую заумь, то можно с большой долей уверенности предполагать, что перед нами случай, когда ангажированность подавила объективность.

Можно сформулировать еще несколько практических рекомендаций, но этот вопрос требует отдельной статьи.

Итак, резюмирую.

Ни один обществовед не может избежать ангажированности. Настоящий ученый – не тот, который скрывает свою ангажированность или смущается ею, а тот, кто ее ясно осознает и открыто декларирует. Доблесть ученого состоит в том, чтобы обосновать истинность сделанного

им мировоззренческого выбора. Это обоснование должно происходить во всеоружии методического арсенала науки и в полном соответствии с ее критериями. Тот, кто не способен или не желает защищать свою позицию с поднятым забралом и подгоняет свои доводы под заранее известный результат, – не ученый, а идеолог (агитатор, пропагандист, апологет).

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер, М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайдено. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологич. мысль Запада). С. 345–415.
2. Гоббс, Т. Сочинения: в 2 т. М., 1989, 1991. Т.2, С.79.
3. Ленин, В.И. ПСС, Т.23, С. 40.
4. Лившиц, Р.Л. О концепции сжатия экономической ойкумены России // Сибирь на пороге третьего тысячелетия: прошлое, настоящее, будущее. Материалы регион. науч.-практ. конф. Новосибирск, 1998. С. 109–113.
5. Лившиц, Р.Л. Удержит ли Россия свои дальневосточные территории? // Стратегия развития Дальнего Востока: возможности и перспективы: Мат. регион. науч.-практ. конф. Т.2. Политика. Гражданское общество. Хабаровск. 2003. С. 19–29.
6. Малкей М. Наука и социология знания (М., 1983).
7. Маркс, К. Капитал.// Маркс К., Энгельс Ф., Соч. 2 изд. Т. 23. С. 81.
8. Микешина, Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. (М.: Изд-во МПГИ им. В.И. Ленина, 1990. С. 57–58.)
9. Общественные науки и современность, 1998, № 1. С. 27–40.
10. Пивоваров Ю.Л. Урбанизация России в XX веке: представления и реальность// «Общественные науки и современность». 2001. № 6. С.101–113.
11. Пивоваров, Ю.Л. Мировая урбанизация в России на пороге XXI века // «Общественные науки и современность», 1996. № 3. С. 12–22;
12. Пивоваров, Ю.Л. Мировая урбанизация и Россия// «Свободная мысль», 1996. № 3. С. 63–74;
13. Пивоваров, Ю.Л. Сжатие «экономической ойкумены» России// «Свободная мысль», 1997. № 3. С. 68–77;
14. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: «Республика», 1998. – С.123.



Маниковская Мария Алексеевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Дальневосточного государственного гуманитарного университета. Родилась 24 февраля 1951 года в г. Хабаровске. В 1972 году закончила факультет русского языка и литературы Хабаровского государственного педагогического института. Тема кандидатской диссертации – «Роль и значение художественной культуры в формировании нового человека» (1978 г.), докторской диссертации – «Художественная культура в системе социального воспроизводства» (2005 г.). Область научных интересов – социальная философия, философия культуры. Автор более 30 научных и научно-методических работ.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монография

Маниковская М.А. Художественная культура в структуре жизнедеятельности общества. Монография. Хабаровск: Изд-во ГОУ ВПО ХГПУ, 2004. – 213 с.

Статьи

Маниковская М.А. Художественная культура как система // Философские науки. – 2004. – № 4. – С. 105–126.

Маниковская М.А. Искусство – культура – образование // Философские науки. – 2005. – № 3. – С. 125–132.

Маниковская М.А. Коммуникативное пространство художественной культуры // Философия и общество. – 2005. – № 1. – С. 93–114.

Маниковская М.А. Художественная культура – обман прав человека? // Искусство и образование. – 2005. – № 2. – С. 4–17.

Адрес: 680000, г. Хабаровск, Карла Маркса 68. e-mail: mary.manikovskaya@gmail.com

Manikovskaya, Maria Alekseevna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Chair of Philosophy at the Far Eastern State University for Humanities (Khabarovsk). She was born on February 24, 1951, in Khabarovsk. In 1972, she graduated from the Khabarovsk State Pedagogical Institute, the Faculty of Russian Language and Literature. The theme of her Candidate's dissertation was «Role and Meaning of Art Culture in Formation of a New Person» (1978), the theme of her Doctoral dissertation was «Art Culture within the System of social Reproduction» (2005). Her academic interests are social philosophy and philosophy of culture. She is the author of more than 30 research and research-methodological papers.

SELECTED PUBLISHED WORKS:

Monograph

Manikovskaya M.A. Art Culture within the Structure of Vital Activity of Society. Monograph. Khabarovsk: KSPU Publ., 2004. – 213 p.

Articles

Manikovskaya M.A. Art Culture as a System // Philosophskie Nauki (Philosophical Studies). – 2004. – № 4. – P. 105–126.

Manikovskaya M.A. Arts – Culture – Education // Philosophskie Nauki (Philosophical Studies). – 2005. – № 3. – P. 125–132.

Manikovskaya M.A. Communicative Space of Art Culture // Philosophy and Society. – 2005. – № 1. – P. 93–114.

Manikovskaya M.A. Art Culture: is it Deception of Human Rights? // Art and Education. – 2005. – №2. – P. 4–17.

Address: 68, K. Marx Str., Khabarovsk, 680000. e-mail: mary.manikovskaya@gmail.com

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА КАК СИСТЕМА

Маниковская М.А.

ART CULTURE AS A SYSTEM

Manikovskaya M.A.

Современная ситуация интегрированности искусства в структуру жизнедеятельности общества характеризуется тенденцией *превращения* его в систему производства. Это обстоятельство объясняет стремление *различать искусство и художественную культуру*. Художественная культура общества представляет собой систему институциональных отношений производства-потребления художественных ценностей.

Present-day situation of integrating arts into the structure of vital activity of a society is characterized by a tendency of *transforming* it into a system of manufacturing. This explains an aspiration for distinguishing *arts from art culture*. Art culture is a system of institutional relations of manufacturing-consumption of artistic values.

Ключевые слова: Художественная культура, художественные ценности, системная теория, искусство, художественное произведение.

Key words: Art culture, artistic values, systemic theory, arts, artwork.

В последней трети истекшего столетия в философии (преимущественно отечественной) происходит осмысление художественной культуры как определённого феномена, не тождественного искусству. Однако наряду с этим словосочетание «художественная культура» по-прежнему широко употребляется как синоним термину «искусство» не только на уровне быденного сознания, но и теоретического. Предметом нашего исследования является художественная культура с иной смысловой нагрузкой, как нечто, имеющее отношение к искусству, но отличное от него, свидетельствующее о метаморфозах искусства, обусловленных проявлениями социальной активности, связанных с его бытием. Наше стремление различать искусство и художественную культуру детерминировано современной тенденцией превращения искусства в производство. Это обстоятельство обусловило необходимость содержательной рефлексии данного феномена. В процессе исследования стало очевидным, что экспликация смысла, содержания, структуры, бытия в социуме художественной культуры не «вмещается» в предметно – категориально – теоретическое пространство эстетики и требует иной парадигмы, адекватной системы понятий, принципов, законов описания и объяснения исследуемого феномена. Это теоретическая ситуация детерминировала становление теории художественной культуры.

Логика же философского анализа диктует необходимость выявления концептуального содержания художественной культуры, в том числе и её концептуальных оснований и выражения их релевантными средствами.

В горизонте философии обязательно рассмотрение онтологии художественной культуры, её укоренённости в бытии человека и модусов существования в социуме.

Философская рефлексия предполагает выявление значения исследуемого феномена в осуществлении полноты бытия человека как гармонической целостности.

Художественные творения, онтологически отличные от других созданий человека, конституируют своё специфическое бытие в человеческой жизни, порождают отношения, в которых они репрезентируются, воспринимаются, присваиваются людьми, детерминируют особого рода коммуникацию – художественную. *Взаимобусловленная целостность отношений производства и потребления художественных ценностей – есть художественная культура.*

Парадокс в том, что своим существованием художественная культура обязана искусству, но и оно своим бытием обязано художественной культуре. Будучи сотворено художником, произведение должно быть экспонировано, опубликовано, иначе о том, что оно «родилось» знает только сам создатель. Неизбежно произведение искусства вовлекается в особые отношения, которые как бы лишают его бытие самодостаточности, «присваивают» его себе, и содержат различные потенции дальнейшего существования произведения, а, возможно, и несуществования.

Большинство исследователей художественной культуры, позиции которых представлены в философской и культурологической литературе [3], выявляя концептуальный смысл интересующего нас феномена, полагают, что он фундирован бытием искусства в обществе, необходимо-

стью отношений производства и потребления художественных произведений, взаимосвязь которых и образует систему художественной культуры. Сами же трактовки системы, на наш взгляд, принципиально не различаются. Они разнятся составом структурных элементов и тем, что полагается в качестве ядра художественной культуры.

Теоретические и философские завоевания в исследовании сущности художественной культуры создали содержательный, методологически продуктивный плацдарм дальнейших изысканий в этой области, наметили плодотворные ориентиры на пути анализа художественной культуры как системы.

Нам представляется, что рассмотрение художественной культуры как системы имеет не столько методологическое преимущество, в сравнении с иными способами интерпретации интересующего нас феномена, сколько концептуальный смысл, ибо фокусирует одновременно ее различие с искусством и указывает на превращенную форму его бытия в социуме.

Системная теория за время своего существования убедительно доказала эвристическую значимость, когнитивную ценность и методологическую плодотворность исследования сложноорганизованных феноменов. К их числу, думается нам, принадлежит и художественная культура. Однако необходимо отметить, что в отечественной философии культуры существует позиция, выражающая сомнение: является ли реальная культура системой? [17] Оно не безосновательно, если рассматривать систему как отдельный объект. Сомнение это можно снять, интерпретируя культуру, исходя из новейшей системной теории, в парадигме различения системы и окружающей среды. Художественная культура обретает качественную определенность системы в особых институциональных отношениях, конституированных художественным производством и художественным потреблением.

Известные нам концепции художественной культуры как системы, исходя из онтологической обусловленности ее сложной организации, анализировали данный феномен в основном в парадигме «часть – целое». Авторы полагали что художественная культура представляет собой систему, целостность которой обусловлена необходимыми и достаточными для ее существования элементами: искусством, художественным производством, художественным потреблением. Данные элементы, имманентные системе художественной культуры, открывают путь к исследованию ее внутренней организации. *Ядром* вы-

ступает искусство, которое должно быть *произведено* и не для самого себя, а для публики, что обуславливает его *потребление* и восприятие.

При таком подходе неудовлетворительной остается заявка на различение искусства и художественной культуры, и, следовательно, не разрешается и не проясняется исключительно актуальная проблема *превращения* искусства в новой социокультурной ситуации, когда художественное творчество превращается в художественное производство.

Мы полагаем, что конструктивный анализ художественной культуры в парадигме системной теории не исчерпал свои возможности. Более того, являясь методологически продуктивной, она обладает достаточным запасом аргументации для преодоления выявленных содержательных противоречий в интерпретации исследуемого феномена, и открывает перспективы экспликации смысла художественной культуры, ее качественной определенности, обоснования отличия от искусства, специфики функционирования в социальной структуре человеческого бытия. Но для решения обозначенных исследовательских задач, необходимо использовать плодотворные результаты *развития самой системной теории*, прежде всего теоретические изыскания Н. Лумана [5] и его сторонников. Концепция Н. Лумана, по его собственному убеждению, «имеет много областей применения» [13].

Важнейшими смысловыми узлами лумановской системной теории являются: различение системы и окружающей среды, воспроизводство этого различения, интерпретация системы как аутопойетической или самореферентной.

Постижение сущности художественной культуры, детерминированной системными отношениями производства-потребления, невозможно без осмысления причин и механизма превращения «произведения-творения» в «произведение-изготовление» (Хайдеггер). Анализируя эту многоаспектную проблему, мы активно используем идеи превращенной формы, различения культурной и социальной реальностей в той исследовательской перспективе, которую определяет С.Е. Ячин [23].

На наш взгляд, отправным пунктом адекватной интерпретации художественной культуры должна стать операция различения исследуемого феномена и искусства, ибо она имеет ключевое значение для обоснования и развертывания концепции художественной культуры.

Цель данной операции не предполагает специального анализа искусства. Постулируя «принципиальную апофатичность» его определения, невозможность, говоря словами

Ортеги-и-Гассета, поймать в категориальные сети этого «крутонравого Пегаса», «приручить и оседлать» с помощью понятий [11], мы исходим из общепризнанной констатации смысловой многоаспектности этого феномена, воплощающего творческую деятельность по созданию художественных произведений. Нам важно акцентировать мысль, что искусство, укорененное в глубинах человеческого духа, в поietической сущности человека, являет полноту содержания в художественно-выразительной форме. И это явление в художественных произведениях всегда уникальна, всегда «и в первые, только однажды» (Мамардашвили).

Характер и способ бытия искусства зависит от многих факторов, как художественных, так и внехудожественных, от конкретных социально-исторических целеполаганий. Бытийные обстоятельства определяют судьбу его присутствия, сбывания в мире. Согласно Хайдеггеру, завершённое творение, раскрывающее истину сущего, отпущенное художником в «чистое самостояние», несмотря на «предприимчивость художественной жизни – сколь бы насыщенной ни была она, как бы ни суетились тут ради самих творений», утрачивает самостояние вследствие изъятия из аутентичного ему мира [19]. Художественные произведения конституируют свой собственный мир – мир искусства, фундированный созданием и восприятием произведений искусства. Но, будучи сотворенным, художественное произведение становится своеобразным аттрактором не только воспитанного художественного вкуса, целью которого является эстетическое наслаждение, или желание постичь истину, но и иных способов действия и проявлений социальной активности. Хайдеггер вопрошает: «Творения расставлены и развешаны на выставках, в художественных собраниях. Но разве как творения, как таковые? Быть может, они уже стали здесь предметами суеты и предприимчивости художественной жизни? Творения здесь доступны и для общественного и для индивидуального потребления, для наслаждения ими. Администрация учреждений берет на себя заботу о сохранности творений. Знатоки и критики искусства ими занимаются. Торговля художественными предметами печется об их сбыте. Искусствоведение превращает творения в предмет особой науки. А сами творения – встречаются ли они нам во всей этой многообразной деятельной суете!» [19].

В современную эпоху осуществляется выход искусства в совершенно новое измерение человеческого существования сопровождающееся метаморфозами собственного бытия художест-

венных произведений, свидетельствующих о принципиально новой социокультурной ситуации, в которой *искусство превращается в художественную культуру*. Фундаментальным дифференцирующим принципом этой ситуации выступает превращение искусства в художественное производство. Что же обуславливает трансформацию бытийных обстоятельств искусства и вовлекает его в систему институциональных отношений производства-потребления, конституирующих художественную культуру? Прежде всего необходимо зафиксировать онтологические основания, которые спровоцировали становление принципиально новой констелляции искусства и обусловили его превращение. Это стало возможным, когда современный мир, технически-производственно выводя сущее из потаенности, поставил все на поток тотального производства и широкого потребления.

Проницательный и глубокий анализ новых условий и тенденций существования художественных произведений в эпоху их технической воспроизводимости дан в работах В. Беньямина [1]. Философский анализ механизма превращения «произведения-творения» в «произведение-изготовление», связанного с технически-производственным фактором, а также метаморфозами искусства вследствие утраты аутентичного ему мира блестяще проделан Хайдеггером [19].

В. Беньямин в своем классическом эссе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» осуществляет новаторский подход к исследованию бытия искусства в ракурсе изменений, обусловленных техническими возможностями. Он отмечает, что воспроизведение искусства начинается еще с античности (литье, штамповка). Особое же значение, *историческое*, по мнению автора, оно приобретает, используя средства технической репродукции рубежа XIX-XX веков. Немецкий философ считает необходимым и плодотворным анализ воздействия этого явления на искусство в его традиционной форме. Не случайно, в качестве эпиграфа приведено небезосновательное предположение П. Валери о том, что эти новшества «даже изменяют чудесным образом само понятие искусства» [1].

Анализируя процессы технической воспроизводимости художественных произведений, Беньямин выявляет широкий диапазон оригинальных идей, имеющих концептуальное значение для нашего исследования.

Все произведение немецкого мыслителя пронизывает кроссидея превращения искусства, «глубокого потрясения самой традиции» бытования художественных произведений, обуслов-

ленного технической репродукцией [1]. Свидетельством метаморфозы является то, что «в эпоху технической воспроизводимости произведение искусства лишается своей ауры» [1]. В анализе Бенямина понятие ауры несет нагрузку базового концепта. Аура свидетельствует о сущности искусства, подлинности, уникальности, оригинальности художественных произведений. В результате технической воспроизводимости утрачивается это сущностное свойство искусства, «здесь и сейчас оригинала» [1], вследствие чего он приобретает превращенную форму своего существования. В. Бенямин подчеркивает: «Но в тот момент, когда мерило подлинности перестает работать в процессе создания произведений искусства, преобразается вся социальная функция искусства» [1]. Теоретик культуры фиксирует весьма принципиальный, ключевой момент: если ручное воспроизведение искусства квалифицируется как подделка, то техническая репродукция имеет противоположное ценностное значение [1]. Согласно Бенямину, «техническая репродукция оказывается более *самостоятельной* (выделено мной – М.М.) по отношению к оригиналу, чем ручная» [1]. Обретая иной способ бытования в отличие от традиционного искусства, техническая репродукция обнаруживает и иные изобразительно – выразительные средства художественной предметности.

Обстоятельно исследуя значение, выходящее за пределы самого искусства, фотографии, кино, воспроизводимости художественных произведений, немецкий мыслитель акцентирует мысль что «репродукционная техника ... *выводит рупродуцируемый предмет из сферы традиции* (выделено нами – М.М.). Тиражируя репродукцию, она заменяет его уникальное проявление массовым» [1]. Бенямин убедительно показал, что художественная индустрия продуцирует нетрадиционные превращенные формы произведений искусства, что, на наш взгляд, и свидетельствует о становлении институциональных отношений производства и потребления художественных ценностей, то есть такой системы отношений, которую мы называем художественной культурой. Мы полагаем, что наша логика экспликации художественной культуры получает подтверждение в логике аргументации Бенямина и согласуется с исходным пунктом системной теории Н. Лумана о различении системы и окружающей среды. Следовательно, принципиальное отличие нашего понимания художественной культуры от ныне существующих в том, что *искусство находится не в ее системе, а в окружающей среде*. Дифференциация искусства и

художественной культуры базируется на том действительно онтологическом различии, которое лежит в основе отличия художественного творчества от художественного производства.

Художественное творчество, по определению, есть процесс создания новых произведений искусства. Целью этой пойкиетической деятельности, основанной на творческом вдохновении, и воплощающей фантазию, предвидение, интуицию, неожиданные, непредсказуемые решения, является сотворение оригинального, уникального, *единичного* художественного произведения. Художественное производство *тиражирует произведения искусства*, превращает их в художественные ценности, предназначенные для *обмена и продажи*. Если художественное творчество глубоко интимный процесс, акт личностного выражения художника, то художественное производство обезличено, анонимно, осуществляется в сфере социальных институциональных отношений. С.Е. Ячин удивительно точно и убедительно показал, что «одна замечательная фраза Пушкина передает все коллизии (смысловые разрывы) отношения художественного творчества и художественного производства: «Не продается вдохновенье, но можно рукопись продать». Слово поэта, как верно найденная научная формула, фиксирует реальные последовательные этапы жизни творения: «творческое вдохновение – «произведение-творение» (рукопись) – художественное производство (продажа)» [23]. Художественное производство *не создает* произведений искусства. Оно извлекает их из арсенала уже созданных и образовавших, говоря языком лумановской системной теории, окружающую среду. Художественное производство *использует* уже завершенные художественные творения для своей деятельности: репродуцирования, тиражирования, воспроизведения, обеспечивая тем самым художественному произведению иной способ бытования в качестве художественной ценности. Понятие ценности несет два смысла: художественной значимости и стоимости. Ибо, «ценность на основных европейских языках – это также стоимость, обмениваемое в своей непотаенности» [12]. И без этой деятельности не мыслима современная художественная жизнь, в орбиту которой вовлекаются как новые произведения искусства, так и новые потребители ее продукции.

Художественная культура ограничивается от искусства, различает себя от него как окружающей среды благодаря отношениям художественного производства – художественного потребления, которые образуют оперативную закрытую систему. И эта система возможна потому, что есть

окружающая среда – многообразие художественных произведений, являющих искусство, и люди – потенциальные потребители. Говорить об искусстве как окружающей среде, имеет смысл лишь потому, что есть система художественной культуры, отделившаяся от искусства. Искусство ризомно, поскольку его поийетическая сущность, явленная в художественном творении, принципиально исключает составность, по-элементность, художественная культура – системна. Важно акцентировать необходимость асимметрии, а именно: следует исходить из того, что система художественной культуры производит различие. Художественная культура – аутопойетическая система. Теоретическая абстракция аутопойесиса означает, что система художественной культуры является самовоспроизводящейся. Благодаря операциям производства-потребления, она воспроизводит самое себя и стабилизирует различие с искусством. Понятие оперативной закрытости художественной культуры свидетельствует о том, что репродукция системы осуществляется посредством операций самой системы: производства-потребления. Все операции системы художественной культуры являются исключительно внутренними. Она не осуществляет их в искусстве, а лишь берет художественные произведения и производит с ними операции в соответствии со своими целями: тиражирования, репродуцирования, осуществления каких-либо художественных проектов.

Однако это не исключает зависимости системы художественной культуры от окружающей среды. Зависимость от искусства, образующего для художественной культуры окружающую среду, присутствует как на генетическом уровне, так и актуальном: функционировании ее как системы институциональных отношений. Как было отмечено выше, различие художественной культуры и искусства производится посредством одной стороны этого различия – посредством системы. Отношения производства-потребления являются внешними для искусства. Если исходить из принципа становления (а он необходим для объяснения соотношения, иерархии искусства и художественной культуры), то искусство генетически предшествует художественной культуре, находится в ее глубине. На актуальном уровне функционирования художественная культура обладает способностью входить в свою окружающую среду с социальным заказом и превращать творения в изготовления, а вдохновение в ремесло (в профессиональную деятельность).

Согласно Хайдеггеру, представление об универсуме как системе возникает в Новое время. Оно невозможно было в средние века. Еще

более чужда была система грекам. И религиозные мыслители, и греки истолковывали сущее как единство, целостность. Для них множественность или составность (а потому и система) выступали лишь второстепенным проявлением изначальной данности Единого (Нуса, Логоса, Бога). Новоевропейским способом представления сущего становится картина мира, к сути которой «относится составность, система» [18]. Констатация системности как внешнего слоя мироустройства и человеческого бытия, не означает умаления его значимости и роли. Напротив, этот уровень организации сущего важен, поскольку отвечает за воспроизводство того, что находится «внутри».

Художественная культура, будучи внешним структурным образованием по отношению к искусству, оказывается весьма значимой и необходимой не только для его собственного бытования, но и для осуществления полноты художественной жизни современного общества.

Художественная культура обеспечивает репрезентацию, экспонирование, о-публикование художественных произведений. Конечно, поэтическое слово можно услышать (если посчастливится) из уст самого поэта, но, как правило, оно становится доступным читателю, благодаря книге, и только ей. То же самое можно сказать о встрече реципиентов с произведениями других видов искусства.

В. Беньямин отмечает, что традиционное искусство, связанное с ритуалом, не было рассчитано на его восприятие широкой публикой. Будучи доступным для взора его соплеменников, оно все-таки в первую очередь было «магическим инструментом», культовой ценностью. Высвобождаясь из лона ритуала, отдельные виды художественной практики начинают опознаваться как произведения искусства, достойные выставляться на публике. В связи с репродукцией художественных ценностей экспозиционные возможности приобретают не только широкий размах, но и новое качество. Согласно Беньямину, «... сегодня произведение искусства становится, из-за абсолютного преобладания его экспозиционной ценности, *новым явлением с совершенно новыми функциями* (выделено нами – М. М.), из которых воспринимаемая нашим сознанием, эстетическая, выделяется как та, что впоследствии может быть признана сопутствующей» [1].

Художественная культура содержит в себе трудноразрешимый парадокс: она и поддерживает, продлевает жизнь творения, отпущенного художником в «само-стояние» (Хайдеггер) и одновременно лишает его жизнь подлинности. Этот

парадокс обуславливает широкий спектр проблем: как философско – теоретических, связанных с рефлексией содержательной сути превращения искусства, так и оценочно – эстетических, осмысливающих значимость и роль опыта потребления и восприятия тиражированных, репродуцированных художественных продуктов. Способно ли произведение, лишенное аутентичности быть, если воспользоваться сущностной характеристикой Хайдеггера, «святыней и кровом», «где действительность каждый раз вновь дарит человеку свой прежде таившийся блеск, чтобы в его сиянии человек яснее видел и чище слышал то, что обращено к его существу»? [20]. Оппозиционное представление тематизирует художественную самооценку репродуцированных произведений: утратив ауру подлинности, они приобретают иные изобразительно-выразительные качества, недоступные искусству в его традиционном понимании. Обстоятельно исследуя превращение художественного произведения в эпоху его технической воспроизводимости, Беньямин делает вывод, что «репродуцированное произведение искусства во все большей мере становится репродукцией произведения, рассчитанного на репродуцируемость» [1].

Аргументируя художественную самооценку репродуцированных и тиражированных произведений исследователи полагают, что современная технология и технические средства обладают таким диапазоном совершенных возможностей воспроизведения, что, например записанная музыка – это далеко не «консервы». Она не только не уступает «живому» звучанию, но может быть представлена в идеальном варианте (этим, кстати, оправдывается исполнение под фонограмму).

Нам представляется, что спецификация художественной культуры предполагает двойной акцент: и на том, что она есть производство художественных ценностей, и на том, что она – художественное производство-потребление. Это значит, что художественная культура атрибутивно связана с разделением труда, эффективностью производства, обменом.

Художественное производство (как и всякое производство) предполагает «свое другое» – потребление произведенных ценностей. В этом смысле можно сказать, что производство производит и потребление. Характеризуя диалектику производства и потребления, Маркс отмечает, что потребление «не только тот завершающий акт, благодаря которому продукт становится продуктом, но и тот, благодаря которому производитель становится производителем» [8].

Нам импонирует методологически-конструктивная идея Ж. Бодрийяра о том, что нельзя понять сущность и значение потребления, редуцируя его к привычному «удовлетворению потребностей» [2]. Удовлетворение потребностей, в том числе и художественных, коль скоро мы рассматриваем художественное потребление, имеет место, но не является главным. Это то, что лежит на поверхности. Принципиально значимо другое: скрытые за ними глубинные отношения, имеющие экзистенциально – антропологическое измерение. «Потребление, писал К. Маркс, – есть непосредственно также и производство, подобно тому как в природе потребление химических элементов и веществ есть производство растения. Что, например, в процессе питания, представляющем собой одну из форм потребления, человек производит свое собственное тело, – это совершенно ясно; но это же приложимо и ко всякому другому виду потребления, который с той или другой стороны, каждый в своем роде, производит человека (выделено нами – М.М.)» [8]. Несмотря на то, что художественное потребление имеет экономическое измерение, поскольку вовлечено в отношения обмена купли-продажи, оно не является утилитарным. Пафосом художественного потребления является углубление и развитие в человеке человечности, универсального отношения к миру. По мнению М. Мамардашвили, производство искусства не культура, но оно «является и культурным объектом в той мере, в какой наше взаимоотношение с ним воспроизводит или впервые рождает в нас человеческие возможности, которых в нас не было до контакта» с художественным произведением [6].

Теперь, когда мы зафиксировали экзистенциальную «высоту» художественного потребления, необходимо раскрыть его сущность, содержательную полноту и структуру.

В первом приближении художественное потребление – это институциональное отношение, в которое вовлекаются потребители и художественные ценности. В данном отношении удовлетворяется направленная на достижение художественной ценности активность человека, выступающего в социальной роли потребителя, который нацелен сменить ее на роль реципиента. Художественное потребление обеспечивает возможность художественного восприятия, благодаря организованной деятельности системы социальных институтов (институтов художественной культуры). Только функционирование этой системы (за небольшим исключением непосредственных личных контактов художников и читателей (зрителей, слушателей) представляет ху-

дожественную ценность для восприятия и тем самым создаёт условия для коммуникации реципиента и художественного произведения (подлинного или воспроизведенного). Следовательно, художественное потребление и художественное восприятие взаимосвязаны, но не тождественны. Институциональные отношения художественного потребления создают возможности и особые условия каждый раз единственного в своем роде, уникального акта художественного восприятия. Вместе с тем восприятие несет *следы* художественного потребления.

Художественное потребление, будучи структурным образованием системы художественной культуры, само представляет сложную разноуровневую систему, имеющую пространственное и временное измерение. Основными структурными элементами художественного потребления являются: потребитель, предмет потребления (подлинное или воспроизведенное художественное творение), связи и отношения, которые обуславливают и обеспечивают их взаимопринадлежность, а также осуществляют различие с окружающей средой. Потребителя отличает от иных людей деятельная активность, устремленная на достижение художественной ценности, то есть такой ситуации, когда произведение искусства предстает перед потребителем, благодаря чему он превращается в реципиента. Это значит, что потребителем движет потенциальный реципиент, обладающий потребностью общения с искусством*.

Человек как потенциальный реципиент, имеющий соответствующие потребности, находится в окружающей среде системы художественного потребления. Потребителем он становится, если обладает тем ресурсом, затрат которого требует система художественного потребления. Этим ресурсом являются: время, деньги, силы, разделение труда.

Предметом художественного потребления может быть подлинное художественное творение (картина в музее, на выставке, музыкальное произведение в концертном зале, чтение поэтом своих произведений и т.п.), превращенное произведение искусства («законсервированная» различным способом музыка, альбомы репродукций изобразительного искусства, телевизионная версия театрального спектакля, книги и т.д.), а так-

же продукты массовой культуры. Что станет предметом для потребителя зависит от ряда факторов. Как мы уже заметили, импульсом художественного потребления выступает наличие потребности общения с искусством (анализ рождения, формирования которой выходит за рамки нашего исследования). Уровень и характер этой потребности обуславливает направление активности потребителя, и он достигнет своей цели, если будет располагать необходимым ресурсом сил, времени, денег. Например, развитая потребность общения с подлинным искусством и наличие соответствующего ресурса позволяет не пропускать премьер в Ла Скала или Большом театре, вернисажи в московском Манеже или в галерее Уффици. Траектория «движения» потребителя, заданная потребностью, может быть изменена, и довольно круто, если у него не хватает или сил, или времени, или денег. Отсутствие необходимого ресурса обрекает потребителя в лучшем случае на телевизионный вариант удовлетворения потребности общения с искусством. Необходимо заметить, что существуют и другие версии объяснения предпочтения телевидения. Правда, не в связи с художественным потреблением, а в ракурсе выявления вообще причины, почему телевидение стало основным видом коммуникации, М. Кастельс, внося свой вклад в «яростные дебаты» ученых и критиков по этому поводу, полагает, что гипотеза У. Рассела Неймана, которую он перефразировал следующим образом: «успех телевидения есть следствие базового инстинкта ленивой аудитории», представляется «правдоподобным объяснением». Однако М. Кастельс склонен видеть причину предпочтения телевидения «не в человеческой природе, а в притягательности домашнего уюта после долгих дней напряженного повседневного труда и в недостатке альтернатив личностного и культурного включения в общение» [4]. Безусловно, суждение одного из самых авторитетных социальных мыслителей и исследователей современного мира, основанное на глубоком анализе фундаментальных теоретических изысканий и эмпирических фактов, не может быть проигнорировано. Вместе с тем, независимо, какими бы причины ни были, может ли комфортность мягкого кресла у телевизионного экрана заменить катарсис художественного восприятия подлинного произведения искусства, позволяющего, по Шеллингу, добраться человеку до «величайших высот», «до познания высшего»? [21].

Парадокс *художественного* потребления в том, что удовлетворение потребности обладания произведением искусства, как обязательным усло-

* Следует различать художественную потребность и потребность общения с искусством. Они близки по содержанию, взаимосвязаны, но не тождественны. Художественная потребность предполагает не только общение с произведением искусства, но и самореализацию в художественной деятельности.

вии его художественного восприятия, находится в зависимости от *нехудожественного* фактора – ресурса сил, времени, денег. Это обусловлено тем, что художественное потребление, будучи институциональным процессом, есть именно потребление в точном экономическом смысле.

Рассматривание репродукций в альбоме изобразительного искусства, вместо «живого» общения с живописным полотном в музее, на выставке, слушание органного концерта в аудиокассетной упаковке – это и есть *следы* потребления в художественном восприятии.

Функционирование и деятельность социальных институтов, обеспечивающих художественное потребление (филармонии, музеи, выставочные и концертные залы, театры, кинотеатры и т.д.) также сказываются на характере художественного восприятия. Даже такие, на первый взгляд, «мелочи» как задвинутая в угол выставочного зала круглая скульптура, которую не обойти, кресло в театре, откуда видно полсцены, – не располагают к захватывающему, вдохновенному восприятию художественного произведения. Деятельность этих институтов художественной культуры имеет не только художественно-эстетическое измерение, но и экономическое.

Существенное влияние на характер и содержание художественного потребления оказывают средства массовой коммуникации, которые способны трансформировать его время, пространство, предмет и способ удовлетворения потребности. Причем масштабы и интенсивность их влияния возрастают, что обусловлено как диверсификацией средств массовой коммуникации, так и расширением и изменением содержания потребностей. Поворотными моментами в этом мощном движении оказались изобретения Гутенберга и возникновение электронной техники. Книгопечатание стало первым в истории культуры техническим средством такого массового распространения художественной продукции и информации, что получило название «галактики Гутенберга». Электронные средства придали этому процессу поистине глобальный характер. М. Кастельс в знак уважения заслуг М. Маклюэна в исследовании развития средств массовой информации, структурированных вокруг телевидения, назвал их «галактикой Маклюэна» [4]. Мощь и быстрота научно-технического прогресса детерминирует трансформацию средств массовой информации и обуславливает интеграцию различных способов коммуникаций в интерактивные информационные сети (эта коммуникационная система отличается от той, которую предвидел Маклюэн). Согласно М. Кастельсу,

«формируются супертекст и метаязык, впервые в истории объединяя в одной и той же системе письменные, устные и аудиовизуальные способы человеческой коммуникации. Различные измерения человеческого духа объединяются в новом взаимодействии между обоими полушариями мозга, машинами и социальными контекстами» [4].

Модификация, усложнение и техническое совершенствование системы средств коммуникации сопровождается поисками изобразительно-выразительных средств, аутентичных искусству приемов и способов донесения до потребителя художественных продуктов. Взаимосвязь технического и художественного аспектов средств массовой коммуникации в их роли посредника в художественном потреблении не лишена противоречий, несоответствий, дисгармонии, что сказывается на художественном восприятии.

Средства массовой коммуникации существенно изменяют пространство и время художественного потребления. Благодаря им значительно расширяется аудитория потребителей художественных ценностей. Радио и телевидение способны «раздвинуть» театральные и концертные залы до размеров всего мира, а портативные видео- и аудиоплееры, которыми можно пользоваться «на ходу», создают персональное пространство художественного потребления. В этом смысле средства массовой коммуникации положили «конец географии» (П. Вирилио). Новейшие средства массовой коммуникации и компьютерная коммуникация, еще не ставшая массовой, позволяют управлять пространством и временем художественного потребления. Они позволяют включить в систему художественного потребления произведения искусства, созданные в далеком прошлом или на другом конце планеты. Согласно Ясперсу: «преодоление техникой времени и пространства... в массовом продуцировании и репродуцировании посредством кино и радио создало возможность соприкосновения всех со всеми» [22]. При этом средства массовой коммуникации представляют возможность потребления художественных ценностей в избранное время (в режиме реального времени или отложенного). Они способны создавать атмосферу психологического комфорта, ощущения интимности общения с искусством.

Потенциал аудиовизуальной техники не исчерпывается ее способностью обогащать содержание художественного потребления, его мобильность, динамику. Он содержит в себе и иные возможности, свидетельствующие об амбивалентном характере средств массовой коммуникации. М. Маклюэн, теоретик коммуникацион-

ных технологий, полагает что электронные коммуникации не только обладают способностью воссоздавать общину, «глобальную деревню», но и представляют угрожающую человеку силу манипулятивного воздействия [14].

Канадский философ и коммуниколог спрогнозировал ситуацию, которая заявила о себе уже сегодня со всей очевидностью. Неслучайно, масс-медиа нарекли четвертой властью: человек оказывается марионеткой, послушной техноманипулятору.

Претензия средств массовой коммуникации на объединение людей не оправдалось. Напротив, они оказались разобщенными: каждый в своей ячейке, окруженный экранами телевизоров (и как эмблема такого существования – понятие «видеот»), взамен живого общения предлагается его телевизионный суррогат, вместо действительной общности людей, по выражению С. Московичи, – «толпа на дому» [10].

Однако мысль о том, что средства массовой коммуникации способны стать основой единения людей, жива и даже породила идею «компьютерной общности».

Человеку как потребителю предлагается зачастую далеко не образцовые художественные ценности. И поэтому тоже телевидение (и не только отечественное) подвергается резкой критике. Качество и «ассортимент» телевизионной художественной продукции оказывает влияние (и не редко основополагающее) на формирование ценностных ориентаций, смысловой позиции.

А. Моль полагает, что в результате влияния средств массовой коммуникации на образование человека складывается «мозаичная культура» [9]. Суть ее заключается в том, что через аудиовизуальные средства на человека обрушивается непрерывный поток информации, самой разнообразной и из различных источников. Реципиент воспринимает, усваивает какие-то разрозненные, обрывочные фрагменты информации, в том числе и художественной. Из этих осколков увиденного и услышанного складывается картина культуры. Безусловно, эта концепция фиксирует негативное воздействие электронных средств на человека, его образование, которое становится поверхностным, а сам реципиент утрачивает способность критического суждения и умственных усилий.

Вместе с тем М. Кастельс, ссылаясь на обстоятельные факты и аргументы специалистов, исследующих влияние средств массовой коммуникации на социальное поведение, и не обнаруживших драматических последствий, считает: «Одна из иронических сторон интеллектуальной истории состоит в том, что именно те мыслители,

которые проповедуют социальные изменения, часто смотрят на людей, как на пассивные объекты идеологического манипулирования, фактически исключая любые социальные движения и социальные изменения, кроме проходящих под знаком исключительных, уникальных событий, возникающих вне социальной системы» [4]. Мы не склонны отрицать драматические последствия влияния средств массовой коммуникации, ставших «почти постоянно присутствующим фоном, тканью нашей жизни» (М. Кастельс). Вместе с тем, реальность такова, что человек живет в электронную эпоху и находится на пороге компьютерной цивилизации, в которой неизмеримо с настоящим возрастет количество и качество средств массовой коммуникации. Поскольку разумное человечество (по крайней мере в лице философов, ученых-гуманистов, художников) уже осознало не только положительное значение электронных средств коммуникаций, но и их разрушительное воздействие, то теперь необходимо осознать (и опять-таки не без помощи философии) каждому человеку радикальные перемещения акцентов: не электронные средства должны манипулировать человеком, его сознанием, а человек должен целерационально пользоваться ими. Конечно, такое отношение к средствам массовой коммуникации требует человека с прочным духовным стержнем, развитой личностной художественной культурой, коль скоро речь идет о художественном потреблении.

Внедрение компьютеров в систему художественного потребления модифицирует его традиционный характер и детерминирует субкультуру, получившую название «киберкультура». Потребитель одновременно становится и автором произведения, но не потому что он творит новые смыслы, сохраняя при этом его «физическую» неизменность. Интерпретация заменяется интерактивностью, которая предполагает совершенно иной характер взаимодействия потребителя-реципиента с произведением-технообразом. Потребитель-производитель изменяет его содержание, сюжет, композицию по своему желанию с помощью «инструкции», способа применения художественно-эстетического инструментария [7].

Специфика художественного потребления киберкультуры может быть выявлена через понятие *потребления*, введенное Э. Тоффлером [15]. Американский философ и социолог данным понятием обозначает отношение, в котором потребитель и производитель выступают в одном лице. Излагая свой вариант концепции постиндустриального общества, Тоффлер акцентирует роль тенденции, характеризующей наступление

«первой действительно гуманной цивилизации» информации, творчества, интеллектуальной технологии – «производство для себя на высокотехнологическом базисе Третьей волны». Американский мыслитель резюмирует: «... рассматриваем ли мы различные движения по оказанию помощи самому себе и стремление сделать все своими руками, или новые производственные технологии, мы обнаруживаем тот же сдвиг в сторону более тесного вовлечения потребителя в производство. В подобном мире исчезает условное различие между производителем и потребителем» [16]. Мы же ограничиваем протребление сферой киберкультуры, поскольку полагаем что «творить искусство может лишь избранник». И рискуем предположить невозможность редуцирования художественной культуры к киберкультуре.

Трансформация функций средств массовой коммуникации, ориентация на компьютерную версию как эквивалент самого произведения искусства чреваты превращением художественного потребления в манипуляции, игры с симулякрами: экран монитора не заменит книгу, экспозицию музея. Не умоляя выше обозначенных положительных моментов технических средств, еще раз подчеркнем, что они играют роль опосредования в художественном потреблении, и как бы хорошо они ее не исполняли, не смогут и не должны заменить общения с «живым» искусством.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беньямин, В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / В. Беньямин. – М., 1996; Беньямин, В. Краткая история фотографии / В. Беньямин // Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. – М., 1996.
2. Бодрийяр, Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М., 1999. – С. 212-213.
3. Волкова, Е.В. Произведение искусства в сфере художественной культуры / Е.В. Волкова. – М., 1989; Глотов, М.Б. Художественная культура как система социальных институтов. Автореф. канд. Дисс / М.Б. Глотов. – Л., 1974; Диков, Д. Структурное моделирование художественной культуры / Д. Диков // Методологические проблемы прогнозирования и управления в области художественной культуры. – М., 1980; Журавлев, В.В. Мир художественной культуры / В.В. Журавлев. – М., 1987; Зись, А.Я. Эстетика: идеология и методология / А.Я. Зись. – М., 1984; Каган, М.С. Художественная культура как система / М.С. Каган // Системный подход и гуманитарное знание. – Л., 1991; Коган, Л.Н. Художественная культура в системе культуры социалистического общества / Л.Н. Коган // Вопросы социологии театра. – М., 1982; Конев, В.А. Структура художественной культуры, ее основные противоречия / В.А. Конев // Диалектика художественной культуры. – Куйбышев, 1984; Лукин, Ю.А. Художественная культура зрелого социализма / Ю.А. Лукин. – М., 1977; Петров, В.М. Прогнозирование художественной культуры: Вопросы методологии и методики / В.М. Петров. – М., 1991; Селиванов, В.В. Художественная культура: проблемы развития / В.В. Селиванов // Диалектика художественной культуры. – Куйбышев, 1984; Соколов, К.Б. Социальная эффективность художественной культуры: Процессы распространения и освоения художественных ценностей / К.Б. Соколов. – М., 1990; Фохт-Бабушкин, Ю.У. Художественная культура: проблемы изучения и управления / Ю.У. Фохт-Бабушкин. – М., 1986; Художественная культура в докапиталистических формациях. – Л., 1984; Художественная культура и развитие личности: проблемы долгосрочного планирования. – М., 1987.
4. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М., 2000. – С. 317.
5. Луман, Н. Почему необходима «системная теория»? / Н. луман // Проблемы теоретической социологии. – СПб., 1994; Луман, Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. луман // Социо-логос. – М., 1991; Луман, Н. Глобализация мирового сообщества: как следует системно понимать современное общество / Н. луман // Социология на пороге XXI века: основные направления исследований. М., 1993.
6. Мамардашвили, М.К. Наука и культура / М.К. Мамардашвили // Как я понимаю философию. – М., 1990. – С. 345.
7. Маньковская, Н.Б. Эстетика постмодернизма / Н.Б. Маньковская. – СПб., 2000. – С. 308.
8. Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч., т. 12. – С. 719.
9. Моль, А. Социодинамика культуры / А. Моль. – М., 1971. – С. 35-48.
10. Московичи, С. Век толп / С. Московичи. – М., 1988. – С. 239.
11. Ортега-и-Гассет, Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1991. – С. 64-65.
12. Рыклин, М. Две Москвы. «Московский дневник». 70 лет спустя / М. Рыклин // В. Беньямин. Московский дневник. – М., 1997. – С. 206.
13. Социологические размышления: интервью с проф. Н. Луманом // Проблемы теоретической социологии. – СПб., 1994. – С. 240.
14. Средства массовой коммуникации и современная художественная культура. – М., 1983. – С. 12.
15. Тоффлер, Э. Будущее труда / Э. Тоффлер // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 260; Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М., 1999. – С. 443-450, 610-613.
16. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М., 1999. – С. 444.
17. Философия культуры. Становление и развитие. – СПб., 1998. – С. 423.
18. Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С. 55.
19. Хайдеггер, М. Исток художественного творчества / М. Хайдеггер // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М., 1987. – С. 281-282.
20. Хайдеггер, М. Наука и осмысление / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993. – С. 239.
21. Шеллинг, Ф.В. Система трансцендентального идеализма / Ф.В. Шеллинг. – М., 1936. – С. 396.
22. Ясперс, К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Философские науки. – 1988. – № 12. – С. 107.
23. Ячин, С.Е. Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена / С.Е. Ячин. – Владивосток, 2001.

Пазюк Константин Терентьевич – доктор философских наук, кандидат экономических наук, доцент, заведующий кафедрой «Экономическая кибернетика» Тихоокеанского государственного университета. Родился 14 октября 1937 года в с. Александровка Вознесенского района Одесской области. В 1965 году окончил Новосибирский электротехнический институт по специальности «Автоматика и телемеханика», в 1988 году защитил диссертацию во ВНИПИОАСУ г. Москва по специальности Математические методы и вычислительная техника в народном хозяйстве». В 2001 году защитил докторскую диссертацию по специальности 09.00.01 – «Социальная философия», тема диссертации: «Моделирование процессов организации и развития социально-природных систем».

Область научных интересов: Математическое моделирование процессов в макро- и микроэкономике, социологии и экологии.



ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Пазюк К.Т. Проблемы исследования социоприродных систем в условиях ноосферогенеза / Биосфера и ноосферный путь развития // Сб. научных трудов ИКАРП, ИВЭП ДВО РАН, г. Хабаровск, Биробиджан, 1999, с.117-123.

Пазюк К.Т. Качур Е.А. Экономика общественного сектора: стратегические аспекты поведения управленческих структур в условиях информационной асимметрии. // Человеческое измерение в региональном развитии: Тезисы V межд. симп. г. Биробиджан, 2000, с. 52-54.

Учебные пособия

Пазюк К.Т. Математические методы и модели в экономике. Практикум. Хабаровск Изд-во ТОГУ. 2006. – 104 с. (Рекомендовано Дальневосточным региональным учебно-методическим центром ДВ РУМЦ).

Пазюк К.Т. Математические методы и модели в экономике. Учебное пособие для студентов высших учебных заведений экономических специальностей. Хабаровск. Изд-во ХГТУ, 2002 г. 87 с.

Адрес: 680035, г. Хабаровск, ул. Тихоокеанская, 136, кафедра «Экономическая кибернетика», ауд. 311л; тел/факс: (4212) 22-44-17; e-mail: olich2001@pisem.net.

Pazyuk, Konstantin Terentjevich – Doctor of Philosophy, Candidate of Economy, Associate Professor, the Head of the Chair «Economic Cybernetics» at the Pacific State University. He was born on October 14, 1937, in village Alexandrovka of the Voznesensk region, the Odessa Oblast. In 1965, he graduated from the Novosibirsk Electrotechnical Institute, the Faculty «Automatics and Telemechanics». The theme of his Candidate dissertation was «Mathematical Methods and Computing in National Economy» (1988). The theme of his Doctoral dissertation «Modeling the Processes of Organization and Development of Socio-Natural Systems» (2001). His academic interests are: mathematical modeling of the processes in macro- and micro-economy, sociology, ecology.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Pazyuk K.T. Problems of Studying Socio-Natural Systems in Noospheregenesis / Biosphere and noospheric way of development // Collection of research papers FEB RAS, Khabarovsk, Birobidzhan, 1999, p. 117–123.

Pazyuk K.T., Kachur E.A. The Economy of Public Sector: Strategic Aspects of Behavior of Management Structures under Information Asymmetry // Human Measurement in Regional Development: Theses of the 5th international symposium, Birobidzhan, 2000, p. 52–54.

Educational Aids

Pazyuk K.T. Mathematic Methods and Models in Economy. Educational Aid. Khabarovsk: Pacific State University Publ., 2006. – 104 p. (Recommended by Far Eastern Regional Methodological Center).

Pazyuk K.T. Mathematic Methods and Models in Economy. Educational Aid for students of higher educational institutions of economy. Khabarovsk: Khabarovsk State Technic University Publ., 2002. 87 p.

Address: Room 311л, 136, Tikhoookeanskaya Str., Khabarovsk, 680035

Tel./fax: (4212) 22-44-17

e-mail: olich2001@pisem.net.

СОЦИОПРИРОДНЫЕ СИСТЕМЫ: МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ И МОДЕЛИРОВАНИЯ НА ОСНОВЕ ФУНКЦИОНАЛЬНОГО ПОДХОДА

К.Т. Пазюк

SOCIO-NATURAL SYSTEMS: THE METHODOLOGY OF RESEARCHING AND MODELING ON THE BASIS OF FUNCTIONAL APPROACH

K.T. Pazyuk

Рассматриваются вопросы организации и развития жизнеспособных систем. Сделана попытка создания нового языка наблюдения над системами высокого уровня типа «человек-природа» – социоприродными системами (СП-системами). Предлагается методология исследования СП-систем на основе функционального подхода, разработаны оценки и критерии функционирования, формализованный аппарат моделирования СП-систем. Рассматривается система моделей, реализация которых предполагается с помощью новых форм и механизмов управления: социальной организации, саморегуляции и ко-организации общества.

The article considers the issues of organization and development of viable systems. The author makes an attempt to create a new language of observation over the surveillance systems over the high level systems «human-nature» – socio-natural systems (SN-systems). The author offers a methodology of researching the SN-systems on the basis of functional approach; he also has worked out the system of assessment and criteria of functioning, and formalized the apparatus of modeling SN-systems. The article reviews the system of models which are supposed to be realized with the help of new forms and mechanisms of management: social organization, self-regulation and co-organization of society.

Ключевые слова: социоприродные системы, функциональный подход, моделирование, управление, саморегуляция, самоорганизация.

Key words: socio-natural systems, functional approach, modeling, management, self-regulation, self-organization.

В последнее время расширилась постановка вопросов философии экологии [5; 4; 7; 2]. Это и вопросы о необходимости регуляции преобразующей деятельности человека, о пределах роста производства, основанного на все расширяющемся вещественно-энергетическом потреблении природы, и о минимизации вредных выбросов, критически нарушающих динамическое развитие биосферы, это и переход к экологически чистым технологиям, и отказ от технократического отношения к природе и человеку. В этой связи возник новый комплекс проблем, касаю-

щихся условий, путей и возможностей реализации предполагаемого идеала.

Решение этих проблем связано, во-первых, с установлением возможностей ограничения потребления природных ресурсов при увеличивающемся демографическом давлении. Во-вторых, это связано с определением соотношения идей свободы, демократии, принципа рыночной экономики с требованиями ограниченного роста производства и потребления. В-третьих, это связано с изменением структуры ценностей, являющихся основой развития техногенной ци-

визации, до сих пор ориентированной на расширение масштабов преобразования природы. И, наконец, необходимо определиться в том, какие новые нравственные императивы и правовые нормы должны быть выработаны, чтобы обеспечить экологическое выживание человечества?

Если произвести исторический анализ развития отношений «человек-природа», можно выделить несколько разновидностей цивилизованного развития, а с учетом тенденции будущего развития общества предположить и варианты будущего эволюционного развития.

Самый древний тип цивилизованного развития – традиционное общество. В культуре традиционных обществ деятельностное отношение человека к миру, выступает родовым признаком человека, которое направлено не на изменение внешних предметов, а ориентировано вовнутрь человека, на самосозерцание и самоконтроль, которые обеспечивают следование традиции.

В основе традиционного общества лежал принцип приспособления человека к социальным структурам, которые традиционно воспроизводились на протяжении ряда поколений. Он исключал стремление к целенаправленному преобразованию Среды. Схематически характер этих отношений можно представить на рис. 1, а. С развитием человечества возникает и его важнейшая ценность – научно-технический прогресс. Он предопределил и обусловил переломный этап в развитии человечества: обеспечил новое качество жизни в индустриально развитых странах, улучшение питания и медицинского обслуживания, увеличение продолжительности их жизни.

Вместе с тем именно индустриальное развитие последних двух столетий привело к расширяющейся экспансии в природу и поставило человечество перед лицом экологической катастрофы. Возникла «техногенная цивилизация», важнейшим признаком которой является технико-техногенический процесс [6]. Возникновение новой техногенной парадигмы развития общества привело к созданию доминирующей производственной сферы деятельности и новой стадии общественного развития.

Доминантной в культуре техногенной фазы развития явилась идея деятельностно-активного отношения человека к миру (причем при воздействии не только на природу, но и на сферу социальных отношений). Активная воздействующая связь «человек-природа» затем преобразовывается в новую схему с элементом техногенной сферы (производства) (рис.1б). Доминирующим элементом модели техногенного развития яви-

лась техносфера: научные и технические инновации постоянно взламывают и перестраивают культурную традицию социоприродных систем.

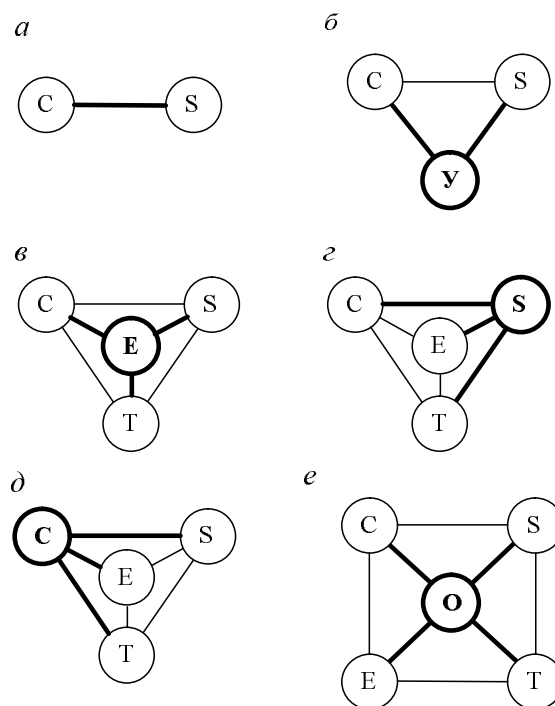


Рис. 1. Сфера деятельности систем «человек-природа»: **○** – доминирующая сфера деятельности; **—** – активные функциональные связи; **С** – социальная сфера; **Т** – технологическая сфера; **О** – общественная сфера; **С** – окружающая среда (природа); **Е** – экономическая сфера

Техногенный характер породил на следующем этапе развитие системы общественных ценностей с приоритетом личных свобод: удовлетворения своих потребностей, реализации творческих возможностей личности и т.д.

Техносфера создала возможность индивида включаться в самые различные социальные сообщества и корпорации, гибко строить свои отношения с другими людьми, погружаясь в различные социальные группы и слои общества, а часто – и в разные культурные традиции.

В основе этих отношений лежит идея хозяйствования – выгоды и полезности. Таким образом, за стадией техногенного развития явилась стадия хозяйствования, доминантой которой стала экономика (рис.1в). Характерной чертой данной стадии являются механизмы экономикоз хозяйственного развития. Хозяйственная деятельность и ранее порождала нежелательные для человека экологические последствия: уничтожение лесов, засорение почв в результате ирригации и т. д., но они не затрагивали биосферы в

целом. С развитием научно-технического прогресса и при значительном увеличении роста населения Земли довольно ощутимо повысился уровень среднего энергетического потребления индивида, а, следовательно, и объем отходов производства, выбрасываемых в природу.

Антропогенное давление на природу значительно превысило допустимые рубежи, что катастрофически сказывается на человеке и окружающей среде. Все это заставляет человечество перейти к новой системе ценностей, к новой философии хозяйства, в которой экономическая парадигма уступит место экологической (рис. 1, з). Этот переход должен знаменовать стадию экологического развития. Человечество встанет перед необходимостью решать все хозяйственно-экономические вопросы жизнедеятельности через призму экологической безопасности общества.

Однако на пути этого перехода возникает целый ряд проблем, связанных с неудовлетворением потребностей человека и ограничением производства, что повлечет за собой либо ограничение нравственных свобод, либо сопряжено с общепринятыми на Западе жизненными стандартами, что в скором времени может привести Землю к экологической катастрофе.

Поэтому экологическая проблема в скором будущем приобретет первостепенное политическое значение, войдя в историю развития под знаком эксцентризма с идеей «не навредить».

Реализация принципа экоцентризма потребует, в свою очередь, комплексного осмысления путей современного развития человечества и природы как взаимосвязанных элементов единой системы. Это осмысление возможно на основе научно-технического взгляда на мир, позволяющего создать уверенность в способности человека контролировать внешние обстоятельства, рационально-научно устроить природу, а затем саму социальную жизнь. Парадигма «научной рациональности» приведет к изменению фундаментальных ценностей и мировоззренческих ориентиров, а следовательно, и к стадии цивилизованного развития – «социальной цивилизации» (рис. 1, д). Модель этой стадии развития отличается от предыдущих возникновением гармонии экономического, экологического и политического развития, предполагающего мудрое государственное управление, становление либерально-правового государства с развитой демократией. Предполагается переход к социальному «государству услуг» как политической структуре, способной обеспечить эффективную охрану природы.

Особенности современной науки и техники позволяют втягивать в орбиту человеческой деятельности новые типы объектов – сложные, саморазвивающиеся системы, в которые включен сам человек.

Развитие таких систем сопровождается прохождением через особые состояния неустойчивости (точки бифуркации), когда небольшие случайные воздействия могут привести к появлению новых структур новых уровней организации систем, которые воздействуют на уже сложившиеся уровни и трансформируют их.

При этом преобразование и контроль за саморазвивающимися объектами уже не могут осуществляться только за счет увеличения энергетического воздействия на них. Простое силовое давление на систему часто приводит к тому, что она просто-напросто «сбивается» к прежним структурам, потенциально заложенным в определенных уровнях ее организации, но при этом не может не возникнуть принципиально новых структур [3].

Чтобы вызвать их к жизни, необходим особый способ действия: в точках бифуркации достаточно осуществить энергетическое «воздействие-укол» в нужном пространственно-временном локусе, чтобы система перестроилась, и возник новый уровень организации с новыми структурами (рис. 1, е). Соответствующий подобной организации уровень развития назовем «демократической цивилизацией». Основой доминантной модели такой цивилизации должен стать «человек-соучастник и противовес», необходимый для устойчивости саморазвивающейся системы.

Аргументом в пользу демократического начала является убеждение в том, что нельзя слепо доверять благосклонности монархического правительства: чуть ли не каждый день принимаются такие решения, последствия которых будут сказываться как за территориальными границами социоприродных систем, так и за пределами жизни нынешнего поколения. Как показывает опыт, современная демократия склоняется к тому, чтобы доставлять преимущества людям, наделенным правом голоса, – нашим современникам, во вред лицам, такого права не имеющим, – представителям грядущих поколений.

Наглядным выражением подобной расточительности за чужой счет служит государственная долг, разбазаривание природных ресурсов, неэффективное ведение сельского хозяйства, приводящие к деградации почв и так далее.

Но кто же будет защищать права будущих поколений? Скорее всего, это должны быть

предки (мы, ныне живущие), представленные разного рода институтами общественных отношений.

Включение человека в биосферу как целостную саморазвивающуюся систему позволяет резонировать его деятельность не только в ближайшем, но и в отдаленных участках системы и в определенных ситуациях вызвать ее катастрофическую перестройку как целого. При этом неизбежны ограничения деятельности, ориентированные на выбор только таких возможных сценариев изменения мира, в которых обеспечивается место стратегии выживания. И эти ограничения накладываются не только объективными знаниями о возможных линиях развития объектов, но и ценностными структурами понимания добра, красоты и самооценки человеческой жизни. Реализация подобных принципов развития приведет к формированию гармоничного развития общества и цивилизации. Модель такой цивилизации можно представить схемой (рис. 1е).

Доминантой такой цивилизации должно быть сохранение природных основ жизни на Земле, а соответствующее этой цивилизации «разумное государство» помимо социального и демократического правового должно быть государством экологическим. В чем состоит сущность экологического характера государства? В первую очередь, в равенстве всех субъектов органического царства – человека и природы. И это равенство должно быть закреплено моралью и правом.

Во-вторых, функционирование экологического государства должно базироваться на системе гражданско-уголовно-правовой ответственности всех субъектов (собственников, институтов и т. д.).

В-третьих, подобное государство должно установить разумные пропорции между тремя «физическими домами» человечества: собственно домом, городом и государством.

И, в-четвертых, доминантой разумного управления должны быть мета-отношения на уровне государства и международных демократических институтов, базирующиеся на нравственных критериях развития общества. Биосфера Земли – целостная единая система: ее гибель поразит одни страны даже в том случае, если они перестроят в эффективном направлении собственные способы использования природы, а другие государства будут продолжать экоразрушение. Поэтому проблемы рационального природопользования, несмотря на их социально-экономическую подоплеку, имеют интересистемное значение.

Анализ вариантов эволюционного развития системы «человек-природа» позволил выработать ряд положений, на основе которых будут строиться основы теории соорганизации этих систем.

Положение 1. Возникновение новой парадигмы общества приводит к созданию доминантных сфер деятельности, а, следовательно, и к новой стадии общественного развития, к новой соорганизации. Реализация рассмотренных возможных парадигм развития общества предполагает формирование соответствующих систем взаимосвязанных сфер деятельности с доминированием одной из них. А если учесть, что каждая из систем – саморазвивающаяся со своим регулятором или сферой управления, то возникнет, соответственно, эволюционный ряд структур соорганизации (рис. 2).

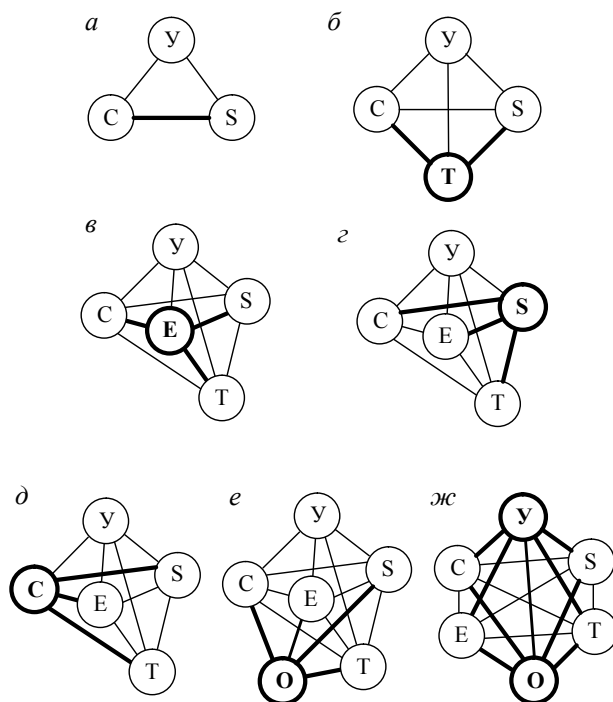


Рис. 2. Классификация структур самоорганизации:
У – сфера управления

Положение 2. Структура соорганизации инвариантна любой стадии (уровню) развития общества и отличается лишь активностью одной или нескольких сфер деятельности и связей между ними. Модель такой соорганизации общества имеет вид (рис. 3, а). Данную целостную (неделимую) организационную структуру назовем «доменом соорганизации».

Положение 3. Структура домена присуща любой форме общественного существования и

соответствующей ей среде обитания: дому, городу, региону, государству, континенту, земному шару, назовем эти формы «стратами жизнедеятельности» общества. Тогда стратификацию системы «человек-природа» можно представить в виде схемы (рис. 3, б).

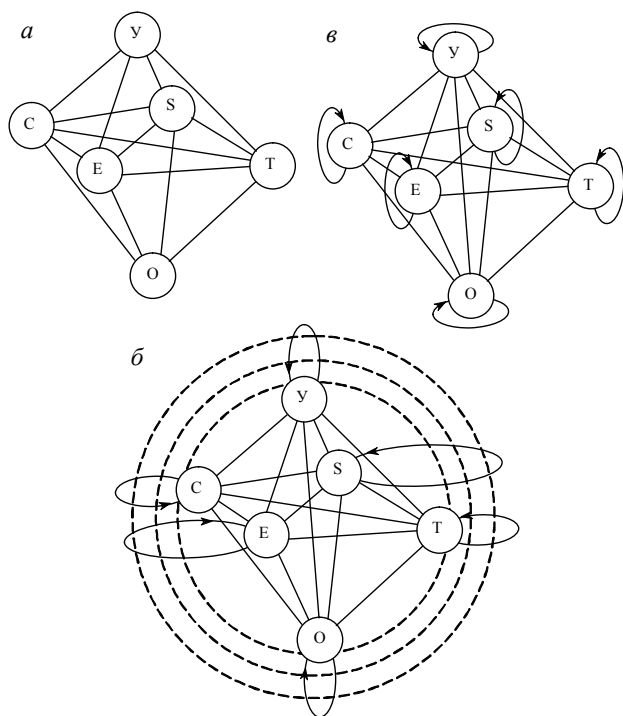


Рис. 3. Модель домена (а) и соорганизации (б, в)

Положение 4. Домены нижнего страта являются составляющими элементами верхнего, и устойчивость функционирования доменов высших страт зависит от устойчивости составляющих его доменов. В этой связи возникает необходимость установления сферы стратификационных отношений (рис. 3, б).

С учетом подобных отношений можно представить универсальную модель соорганизации системы «человек-природа» (рис. 3, в).

Таким образом, с использованием принципов формирования организации – Богданова [1] создана классификация эволюционных структур развития общества в контакте с природой. Структурам присущи лабильность, изменчивость, способность к развитию, что выражается функциональной стороной соорганизации: активными (доминирующими) сферами деятельности и активными функциональными связями.

Этот подход позволяет изучать и объективно оценивать влияние организационных структур на процессы общественной жизнедеятельности, приближает к современной постановке вопроса о целостности политической, народно-хозяйственной и других общественных систем, ослабляемых или размываемых в отдельных пунктах чрезмерным усилием или уменьшением роли влияния власти, ответственности и т.п. отдельных звеньев структуры, неиспользованием или ослаблением по различным причинам той функции, которую они должны исполнять в данной системе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богданов, А.А. Тектология / А.А. Богданов. – М.: Экономика, 1992. – Т. I-II.
2. Гиренок, Ф.И. Экология, цивилизация, ноосфера / Ф.И. Гиренок. – М.: Наука, 1987. – 89 с.
3. Курдюмов, С.П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / С.П. Курдюмов. – М.: Наука, 1995. – 182 с.
4. Моисеев, Н.И. Человек и ноосфера / Н.И. Моисеев. – М.: Наука, 1990. – 123 с.
5. Моисеев, Н.И. Человек, среда, общество / Н.И. Моисеев. – М.: Наука, 1982. – 95 с.
6. Хесле, В. Философия и экология / В. Хесле. – М.: Наука, 1994. – 324 с.
7. Юдин, Б.Г. Этика науки / Б.Г. Юдин, И.Т. Фролов. – М.: Наука, 1987. – 180 с.

Ревич Илья Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных наук Хабаровской государственной академии экономики и права. Родился 3 апреля 1948 года в г. Биробиджане. В 1977 году закончил философский факультет Уральского государственного университета в г. Свердловске. Тема кандидатской диссертации – «Социальная детерминация творческой активности личности» (Московский государственный университет; 1986 г.), докторской диссертации – «Экзистенциально-креативное содержание феномена человечности» (Институт философии РАН; 2002 г.). Сфера научных интересов – философская антропология, религиоведение, теория культуры, эстетика. Автор более пятидесяти научных и учебно-методических работ.



ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Ревич И.М. Человечность как философско-антропологическая проблема. – Хабаровск: Изд-во ХГПУ, 2001. – 140 с.

Ревич И.М. «Жизнь и смерть предложил Я тебе» (философские очерки). – М.: «Грифон», 2006. – 240 с.

Статьи

Ревич И.М. Детство как родина человечности // Приобщение к культуре как ценность и цель современного школьного образования. Сборник научных трудов. – Хабаровск: Изд-во ХК ИППК ПК, 2003.

Ревич И.М. Экзистенциально-креативное содержание феномена образования // Вестник Волжского государственного инженерно-педагогического университета. – Нижний Новгород, 2006.

Учебные пособия

Ревич И.М. Философия как учение о человечности: Учебное пособие. – Хабаровск: Изд-во ХГПУ, 2003.

Ревич И.М. Эстезис как философско-антропологическая проблема: Учебное пособие. – Хабаровск: Изд-во ХГПУ, 2004.

Ревич И.М. Основные идеи русской религиозной философии (Достоевский, Соловьев, Толстой): Учебное пособие. – Хабаровск: Изд-во ХГПУ, 2004.

Revich, Ilya Mikhailovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Chair of Humanities and Social Studies at the Khabarovsk State Academy of Economy and Law. He was born on April 3, 1948, in Birobidzhan. In 1977, he graduated from the Philosophical Faculty of the Ural State University (Sverdlovsk). The theme of his Candidate's dissertation was «Social Determination of the Creative Activity of Person» (Moscow State University; 1986), the theme of his Doctoral dissertation was «Existence and Creative Contents of Phenomenon of Humanity» (Institute of Philosophy of RAS; 2002). His academic interests lie within the sphere of philosophical anthropology, religious studies, theory of culture, and aesthetics. He is the author of more than 50 research and research-methodological papers.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Revich I.M. Humanity as Philosophic-Anthropologic Problem. – Khabarovsk: KhSPU Publ., 2001. – 140 p.

Revich I.M. «Life and Death I Offered you» (Philosophical Essays). – Moscow: «Griphon», 2006. – 240 p.

Articles

Revich I.M. Childhood as a Native Land of Humanity // Communion with Culture as a Value and Goal of the Present-Day School Education. Collection of research works. – Khabarovsk: Publ., 2003.

Revich I.M. Existential-Creative Contents of the Phenomenon of Education // Bulletin of the Volga State Engineering Pedagogical University. – Nizhny Novgorod, 2006.

Educational Aids

Revich I.M. Philosophy as a Doctrine about Humanity: Educational Aid. – Khabarovsk: KhSPU Publ., 2003.

Revich I.M. Aesthetics as a Philosophic-Anthropologic Problem: Educational Aid. – Khabarovsk: KhSPU Publ., 2004.

Revich I.M. Basic Ideas of the Russian Religious Philosophy (Dostoevsky, Solovjev, Tolstoy): Educational Aid. – Khabarovsk: KhSPU Publ., 2004.

ИДЕЯ КОСМОПОЛИСА, ИЛИ ЕСТЬ ЛИ ЛЕКАРСТВО ОТ «ФАНТОМНЫХ БОЛЕЙ» ЧЕЛОВЕЧЕСТВА?

И.М. Ревич

THE IDEA OF COSMO POLICE, OR DOES THE CURE FOR THE «PHANTOM PAINS» OF HUMANKIND EXIST?

I.M. Revich

В статье рассматривается понятие «космополис», которое, по мнению автора, обладает мощным продуктивным содержанием, позволяющим решить ряд современных этнонациональных и этнокультурных проблем; понятие «космополис» в философско-антропологическом аспекте выступает в качестве методологического обоснования для построения теории планетарного гуманизма и раскрытия экзистенциально-креативной сущности персонотезиса в человеческой истории.

The article considers the conception of «cosmo police», which, in the author's opinion, has a strong productive content which allows to solve a number of present-day ethno-national and ethno-cultural problems. From the point of view of anthropology, the conception of «cosmo police» is deemed to be a methodological substantiation for a theory of planetary humanism and revealing the existential-creative essence of personal genesis in the history of mankind.

Ключевые слова: Космополис, персонотезис, человеческая экзистенция, национализм, человечество, мировая культура, планетарный гуманизм.

Key words: Cosmo police, personal genesis, human existence, nationalism, humankind, world culture, planetary humanism.

Термин «космополис» обозначает философско-антропологическое понятие, содержанием которого выступает экзистенциально-креативная историческая динамика человечности как феноменального мира разума, веры, эстетизиса и морали. Данное понятие коррелирует с понятиями «планетарная культура», «ноосфера». Понятие «космополис» указывает на то, что научное, религиозное, эстетическое и моральное сознание личности имеет общекультурное и общесовременное содержание. Понятие «космополис» позволяет увидеть, что люди любого этноса и любой национально-государственной общности обладают всеобщей (тотально-антропологической) устремленностью к свободе, защите личного достоинства, к познанию, к социальной

справедливости и экономической эффективности, эстетическому творчеству и здоровому образу жизни, к оптимально организованному быту. Своеобразным природным коррелятом феномена космополиса является геном человека. Есть смысл предположить, что универсализму эволюционной креативности генома человека соответствует универсализм экзистенциальной креативности личности. В данном смысле антропогенез выступает базой персонотезиса. Персонотезис же является содержанием реального космополиса в его историческом развитии.

Идея космополиса, возникшая в древнегреческой философии и иудео-христианской религии, оказала существенное влияние на формирование европейского универсализма. Такой уни-

версализм можно понимать и как глобализацию мира, как движение народов к тому, чтобы существовать по единым для всех правовым и нравственным нормам и уважать культурные ценности планетарной цивилизации.

Реальность космополиса начинается с Европы. Европейский мир, здесь нужно согласиться с Э. Гуссерлем, был рожден из идеи разума, из духа древнегреческой философии; он есть результат исторической телеологии бесконечной цели разума [13].

Безусловно, греческая мысль явилась сингулярным состоянием европейского мира. Однако в его порождении приняли участие многие иные духовные миры. Именно в *монотеизме* иудейского и христианского мышления был выработан контекст, позволяющий мыслить некое универсальное человеческое общество, которое охватывало бы мыслящих и справедливых людей всех этносов и всех религиозных конфессий. С монотеизма возникает интуиция космополиса в лоне иудаизма и христианства. Эти сестринские религии обусловили возникновение гуманистического содержания *космополиса*: ценности демократии и свободы – «либерально-демократический дух» европейского самосознания и постоянно пульсирующие в хронотопе европейского религиозного сознания экуменические интуиции.

Идея космополиса есть детище Афин и Иерусалима. Забвение Афин – это забвение мира; забвение Иерусалима (иудейского и христианского) – это забвение личности. И только неразрывная связь Афин и Иерусалима способствует утверждению в современном сознании европейского универсализма и реальности космополиса. Один из его истоков следует видеть в знаменитом культурном центре Средиземноморья эллинистической эпохи, в Александрии. «Как неимоверный бродильный чан Мирового духа, античная Александрия, – пишет С. Хоружий, – принимала в себя эллинское умозрение и иудейский монотеизм <...> и египетскую религию мертвых, иранский митраизм и зороастризм, доживающие пережитки жестокой ассирийско-вавилонской архаики <...> и таинственно они перебраживали в ней в новые духовные миры: гнозис – неоплатонизм – христианство, которые потом на много веков определили собою жизнь европейской культуры, сложили ее умственный стиль и облик» [31: 143]. То, что мы понимаем под космополисным содержанием Европы, обусловлено также ментальными тенденциями Аристотеля, которые были переработаны средневековьем и которые актуализировали гумани-

стическое содержание христианства, – указывает С. Аверинцев [1].

Идея космополиса в современном прочтении и в гуманистическом понимании не противостоит идее «родины», концепт «космополис» содержит в себе смысловые нюансы деятельной «всечеловечности». Хотя существуют и иные толкования космополиса как космополитизма, вызванные определенными религиозными, политическими и эмоциональными предпочтениями. Например, Н.С. Трубецкой использовал понятие «космополитизм» в негативном смысле, полагая, что «общезападный космополитизм» есть «общезападный шовинизм». Так как последний под «цивилизованным человечеством» понимает ту цивилизацию, которую «в совместной работе выработали романские и германские народы Европы»; понимает под «цивилизованными народами <...> тех же романцев и германцев, а затем и другие народы, которые приняли европейскую культуру»; Н.С. Трубецкой констатировал, что «та культура, которая, по мнению космополитов должна господствовать в мире, упразднив все прочие культуры, есть культура такой же определенной этнографически-антропологической единицы, как и та единица, о господстве которой мечтает шовинист» [20: 352–353]. Однако, что такое в данном контексте «этнографически-антропологическая единица»? Европейское человечество и европейская культура – это нечто более фундаментальное, – это матрица космополиса. Это базовые ценности планетарной цивилизации, которые отменяют любой национализм и шовинизм, хотя бы потому, что «романцы и германцы» как «единица» (используем это слово уже с иронией) в *совместной работе выработали* львиную долю европейского интеллектуализма: Академии, университеты, правовые и религиозные институты, науку, технику, технологии промышленного производства (а к этой констатации ирония уже неприменима).

Понятие «космополис» позволяет выявить экзистенциально-креативный смысл двух общеисторических тенденций: устремленности к национальному и – к универсальному, позволяет увидеть продуктивный смысл их взаимодействия как особенного и общего. Понятие «космополис» в философско-антропологическом аспекте позволяет освободиться от негативных коннотаций тех идеологизированных представлений (и сопутствующих им идеологических одержимостей) о «нации», «национализме», «интернационализме», которые построены на базе натурализма и социологизма и в которых упускается из виду

экзистенциально-креативная и персоналистическая онтология социальности. Космополис, осуществившийся в экзистенции и креативности как «здесь-теперь-бытии», это выход за пределы этнонационального. На этот парадоксальный момент обращает внимание В. Биbihин, подчеркивая, *то бывшее и древнее, что живет в настоящем*, не является «национальным», в частности, итальянский Ренессанс «не национальное явление, хотя ничего интернационального там нет и никаким другим, кроме как своим, он не хочет быть» [6: 38-39]. Быть не национальным и не интернациональным, «быть своим», означает быть космополисным. А. Грамши, чутко воспринимавший идеи европейского универсализма, писал о непродуктивности итальянского национализма: «Представители итальянской интеллигенции <...> были космополитами. <...> Итальянские государственные деятели, итальянские капитаны, адмиралы, ученые, мореплаватели не имели национального характера, а были космополитами <...> наличие европейской роли – вот характер итальянского “гения” с XV века до Французской революции» [11: 391].

Действительно, базовые гуманитарные ценности Европы вненациональны. Древние греки, эллинизированные римляне, иудеи, славяне и другие народы не были нациями в современном значении этого понятия. Субъекты «всеобщего труда» (клирики, медики, естествоиспытатели, правоведы) в средневековом мире также не были идентифицированы в национально-государственных регистрах. В этой связи следует вспомнить и о космополисной сущности университетского образования в эпоху позднего средневековья, обусловившего формирование культурной европейской общности [28: 115-123].

Мощнейший импульс развития космополиса дало Новое время. Среди многообразия идей и факторов формирования космополисного сознания в европейском хронотопе следует особо отметить универсалистские идеи Б. Спинозы. Л. Штраус в этой связи пишет, что, вероятно, «Спиноза был первым философом, защищавшим идею либеральной демократии. Спиноза <...> считал необходимым обеспечить либеральную демократию общественной или государственной религией <...> эта государственная религия не христианская и не иудейская. Она нейтральна к различиям между иудаизмом и христианством» [34: 267]. Следует подчеркнуть, что политикобогословская идея Спинозы, его медиационный проект, в сущности – идея космополиса, не обязывает иудеев и христиан отказываться от собст-

венной веры. Эта идея утверждает, что церковные ограды не достигают небес, что человеческое достоинство, конституируемое интеллектуальной любовью к Богу, – феномен космополисный. Спиноза полагал, что обусловленное Богом (бесконечным универсумом) человеческое стремление к свободе обусловлено экзистенциальной детерминацией человеческого разума, его космополисным измерением. Именно поэтому важна констатация Ю. Шичалина: «Стремление к глобальному единству взгляда на мир обусловлено всепоглощающей открытостью европейского разума и его готовностью вместить всю полноту данного человеку в опыте. Европейцы первыми научились вмещать все иные культуры, попадающие в поле нашего зрения, и, заметим, в этом *остались единственными* (курсив – И.Р.). Браться европоцентризмом придумали также европейцы, <...> идеалы равноправия культур и народов – европейские идеалы» [33: 75–76]. Европейский медиационный поиск, в котором высоко ставилась ценность земной жизни, обусловил актуализацию потребности социальных конвенций в новоевропейской истории, которая вырастала не только из внутреннего духовного строя личности христианина, который санкционирован Богом, но и из реалий экономической и политической жизни, из сферы *естественного*, обосновываемой наукой и секулярным отношением к ценностям земного бытия. Так возникла идея права, договора, контракта реализующиеся в диалектической взаимосвязи *необходимости* и *свободы*. Новоевропейская наука впервые в человеческой истории стала утверждать этос организованной мысли в персоналистическом измерении.

Европа возникла как средиземноморская цивилизация в результате уникального синтеза собственно европейского, малоазиатского и североафриканского цивилизационных потенциалов, взаимодействие и взаимопереплетение которых определяло синкретизм культурно-антропологических реалий всей ее последующей истории. Т. Фадеева, рассматривая интегративную составляющую европейской идеи, приводит суждение Д. де Ружмона о том, что «европейская культура не является суммой национальных культур, ибо она существовала ранее государственных образований. <...> Культура всех европейских народов – одна, она сформировалась под воздействием общего для всех индоевропейского, затем греко-латинского, кельтского, германского влияний, воспринятых в разных пропорциях. Романское и готическое искусство, барокко и классицизм, позитивизм, символизм, схоластика, Про-

свещенство, либерализм, марксизм – то есть все, что знаменует культуру и выделяет интеллектуальную элиту европейских стран <...> не может быть отнесено ни к одной национальной культуре» [29: 187]. Европа, вобрав в себя многообразие культур, стала тем, чем является. «Тайна» Европы – в *многородности* (*многонародности*) культурно-антропологических цивилизационных потенциалов. В этом смысле в Европе не может быть «инородцев». Современная идея единой Европы своими корнями уходит в ее сингулярное состояние. Отсюда очевидна непродуктивность этнокультурных интерпретаций национальной идентичности с привлечением аргумента о так называемой автохтонности и некритическим распространением просветительско-романтических представлений о самосозидательном потенциале того или иного народа. В этой связи чрезвычайно существенен для понимания феномена Европы культурно-творческий вклад, который внес исламский ренессанс, обусловивший переплетение мусульманского (арабского) и европейского миров. В. Биbihин отмечает: «Рассвет государственности, поэзии (“сицилийские поэты”), философии (Фома Аквинский), богословия (Иоахим Флорский, Франциск Ассизский) на юге Италии в 13 веке при Фридрихе II во многом питался соревнованием с блестящей тогда арабской культурой, настолько продвинутой, что, например, францисканец англичанин Роджер Бэкон не мог для своих экспериментов найти нужные приборы во всей Европе, таком захолустье, и жаловался, что приходится искать их за границей, где все гораздо лучше, т.е. у арабов» [6: 46].

Реальность «космополиса» конституируется человеческой экзистенцией, которая в принципе не может быть сведена к партикулярным проявлениям социального бытия. Экзистенциальная креативность личности в европейском контексте *первична* по отношению к последующей национально-государственной и национально-культурной дифференциации. В этой связи интересный опыт формирования гуманистического этоса дала, начиная с XVII века, североамериканская ветвь европейской цивилизации, которая решала проблему практического взаимодействия этнических и религиозных сообществ на путях космополиса.

Можно утверждать, что теоретический национализм как активистский проект содержался уже в гегелевской трактовке саморазвертывания абсолютного духа в конкретной народной общности как конкретной высшей «ступени»: «Самосознание отдельного народа является носите-

лем данной ступени развития всеобщего духа в его наличном бытии и той объективной действительностью, в которую он влагает свою волю. По отношению к этой абсолютной воле воля других отдельных народных духов бесправна, упомянутый же выше народ господствует над всем миром» [8: 370]. Гегелевский ход мысли стимулировал рождение у славянофилов идеи о чаемом духовном приоритете России в семье европейских народов. Он же породил и религиозно-эстетическую рефлексию Достоевского о «русскости» как «всечеловечности». Строго говоря, «всечеловечность» понималась писателем как христианская ценность, но она то и не знает национальных ярлыков. Соревноваться же на право получения титула «всечеловечности» культурные народы не могут. Достоевский полагал иначе, но в этом случае его вдохновлял христианский натурализм и национализм, инспирированный эстетической эмоцией, то есть любовью к своему, родному. Это было присуще в различных модификациях всем романтикам (немецким и русским, польским и венгерским), и Гегелю, и Хайдеггеру. Конечно, идею Гегеля можно интерпретировать по-разному: можно говорить о примате культуры над идеей народа или нации в универсалистском контексте, но можно в ней увидеть и стремление приписать «отдельному народу» самобытность как носителю абсолютности воли и творчества. В этом плане представляют интерес идеи И.-Г. Фихте, обусловленные партикулярными национально-гуманистическими взглядами, которые исходили из критического отношения к идеям французского просвещения и к экспансивной политике Наполеона¹.

Как отдельный индивид, вовлеченный в универсализм планетарной креативности, не может вобрать в себя бесконечность ее задач, так в подобной ситуации оказывается и такой партикулярный субъект как этнос-нация. Сובлазн представить собственный народ в качестве носителя и выразителя подлинной креативности возникает у части его интеллектуальной элиты тогда, когда она стремится увидеть собственную креативность в схеме *эндогенного* развития. Однако исторический опыт говорит о том, что высшие формы креативности (наука, право, религия, поэзия, мораль, философия) осуществляются в модусе *экзогенного* взаимодействия [24] в ре-

¹ Конечно, И.-Г. Фихте не отвечает за Гитлера, который заявлял о своей сокровенной мечте, вычеркнуть из истории 1789 год, но Гитлер ответил за Фихте, а почему это стало возможным, несут ответственность те, кто жил и мыслил рядом с Гитлером, например, Хайдеггер.

зультате которого возникает сетевой интеллектуальный этос, определяемый такими структурообразующими элементами европеизма, как формализованное правосознание, рациональный научный дискурс, идея социальной справедливости.

Одним из механизмов реализации космополиса является ассимиляция, которой присущ *примат идеи культуры над идеей нации* (гражданства). Ассимиляция предполагает приобщение к универсальным ценностям культуры, в определенной мере жертвуя самобытностью. Рассматривать же ассимиляционные процессы как нечто негативное можно только в случае, когда не берется в расчет тот факт, что личность имеет неотчуждаемое право свободного выбора своего природного, социального и экзистенциального бытия. Личность обладает правом выбора собственного природного бытия: объекта любовного влечения (мужа или жены)², природно-ландшафтной среды обитания и т.п. Человек как личность обладает неотчуждаемым правом осуществлять выбор собственного социального бытия для реализации экономических, политических и правовых интересов. В данном контексте становятся далеко не тривиальными вопросы о праве человека на эмиграцию и иммиграцию. Конечно, ассимиляционные процессы осуществляются не только в ситуации свободного выбора, ассимиляция зачастую оказывается вынужденной в результате социальных катастроф. Так возникают «общества в изгнании». Таковыми были многочисленные группы людей во времена протестантской Реформации; историки говорят о «Великом бегстве» (Grand Refuge), изгнании французских гугенотов, следовавшим за отменой Людовиком XIV Нантского эдикта в 1685 году. Трагедией для России было «великое бегство», фактическое изгнание интеллигенции после 1917 года [21]. Человек как личность обладает неотчуждаемым правом осуществлять выбор собственного экзистенциально-креативного бытия на основе религиозной веры, эстетического творчества, морального поведения, научно-исследовательской деятельности. Рассматривать ассимиляционные процессы как нечто негативное можно только в случае игнорирования фундаментального факта реального космополиса: экзистенциальной детерминации личности и комплекса экзистенциальных мотиваций, исходящих из интереса личности к самой себе. По-

этому после антропологических катастроф прошлого века трудно представить в качестве позитивных такого рода суждения: «Опаснейший соблазн русской интеллигенции – путь Чаадаева, путь Печерина, католичество Вячеслава Иванова. Как тянет образованнейших русских литераторов на эту красиво оформленную гранитную дорожку»; «Чаадаевский искуc – тяжелейшее психологическое испытание, ничего, кроме вреда, не приносящее» [7: 190; 194].

Принципы деятельной «всечеловечности» космополиса обладают статусом универсальности во всем духовном хронотопе Европы, включая, конечно, Россию. Поэтому актуален вопрос, которой обострился в посткоммунистической России: есть ли основания для того, чтобы «вычеркнуть Россию из общего хода духовного развития Европы? <...> В очередной раз говорить об ее особенном пути развития, об отдельной судьбе Запада etc.? – Понятно, что все эти вопросы требуют специального рассмотрения, но <...> принципиальных поводов для обособления России и изъятия ее из общих процессов развития европейского разума нет» [33: 81].

Обосновывая идею космополиса нельзя обойти вниманием так называемую мифологию «народности» как натурально-органического единства. В признании народной жизни, по мысли И.-Г. Гердера, как высшей ценности [9] нет ничего, что противоречило бы идее космополиса, но требует внимания тот факт, что мифология «народности» способна порождать идеологию *народничества*, а последняя способна приводить к тем или иным разновидности партикулярного гуманизма: «национал-гуманизма» и «пролетарского гуманизма». Очень важно подчеркнуть, что «национал-гуманизм» в форме нацизма порожден кризисными состояниями европейского мира и направлен, как отмечал И. Берлин, «против сил разрушения и упадка, которые описываются в уничижительных терминах, обычно обозначающих попытки приложить методы естественных наук к проблемам человека: критический или “аналитический” разум, “холодный” ум, губительный, “атомизирующий” индивидуализм, бездушный механицизм, чуждое влияние, выхолощенный эмпиризм, безродный космополитизм, <...> короче говоря, вся типология и перечень характеристик врага, которые рождаются под пером Гамана и Берка, достигают вершины у Фихте и его последователей-романтиков...» [5: 349].

Если К. Маркс открыл в истории «закон классовой борьбы», то нацисты, используя социалистическую риторику, опирались на най-

² заметим, что в сталинском СССР существовал запрет на браки между советскими гражданами и иностранцами. В нацистской Германии браки между арийцами и неарийцами рассматривались как государственное преступление

денный ими в истории «закон расовой борьбы», пущенный в дело благодаря высокой мифологизации сознания. И если мы до конца не знаем, что такое фашизм, тоталитарный социализм, религиозный радикализм, мы все-таки знаем, что делает их родственными – это антииндивидуализм, антилиберализм, антидемократизм.³

Идея нации явилась в последние двести лет интеллектуальным соблазном, которым была захвачена европейская умственная элита. Конечно, эта идея, как и понятие «класс», содержит в себе определенное объективное содержание. Эти понятия далеко не пусты. Однако, захваченные тропологической речью, они обрели агрессивный эстетический и эмоционально-образный смысл. Будучи тропологической речью, они обозначают *экзистенциальные состояния* личности. Следует иметь в виду, что традиционное миропонимание вписывало катастрофичность экзистенции в контекст, который прочитывался как «национальный» или «классовый». Например, Т. Манн, полагал, что М. Лютер – это «немецкое в чистом виде», имея в виду, – «сепаратистски-антиримское, антиевропейское»: «немецкая идея свободы носит народнически-антиевропейский характер, весьма близкий к варварству...» [17: 295.]. Однако было бы неоправданным с помощью мифологических спекуляций вести поиск объективного содержания «немецкости». Тем более что эти спекуляции осуществляются в режиме “за и против”. С позиций патриотизма, с точки зрения «своего», «родного», эта «немецкость» («русскость», «еврейскость») понимается одним образом, с точки зрения «другого», «чужого» – прямо противоположным. Проницательный Ф. Ницше, говоря о том же Лютере, увидел «национальное» как экзистенциальное, задавая вопрос: «что есть немецкое?». «Мы, европейцы, присутствуем при зрелище чудовищного мира развалин. <...> Лютеровская Реформация во всем ее размахе была возмущением самой ограниченности против чего-то “многогранного” <...> “Каждый сам себе священник” <...> за подобного рода формулами и их мужицким лукавством пряталась у Лютера лютая ненависть к “высшему человеку” и господству “высшего че-

ловека”», как оно было намечено церковью. <...> Обмеление европейского духа...» [19: 683-684]. Критика «немецкости» у Ницше предполагает ее понимание не в «национальном», а в экзистенциальном смысле. «Национальное» здесь означает *форму* определенного социального *содержания*. Говоря же о «народнически-антиевропейском» и «сепаратистски-антиримском» так называемом «немецком» понимании свободы, мы можем отнести это понимание к «немецкости» как «национальному», но должны учитывать, что здесь национальное является не более чем партикулярной формой, в которой обогащалось социальное содержание христианства и формировались универсальные элементы гражданского общества. Поэтому национальные (партикулярные) формы человеческого бытия есть нечто органичное для порождения личностной экзистенции.

Этнонациональный дискурс своими корнями глубоко связан с европейской романтической традицией, особенно – с немецкой. Немецкий политический романтизм и западноевропейская иррационалистическая романтическая философия были творчески восприняты отечественной социально-философской мыслью, которая более связана с разнообразными литературными формами, чем со строгой рациональной традицией. В этих формах литературного творчества отражалась проблемность отечественного бытия, но в них же доминировали религиозные, эстетические и этические интуиции, обусловленные закономерностями функционирования тропологического мышления, для которого, говоря словами Ф. Ницше, истина – это *мобилизованная армия метафор*. Нам, например, никуда не уйти от *правды* Ф. Достоевского, для которого русский народ уподоблен Христу, а по своему крестному пути он даже соперник Христа; как и не уйти от *правды* А. Мицкевича, для которого польский народ, в поэтической (тропологической) речи, находился на Голгофе как одноуровневый брат Христа. Однако современность должна быть внимательной к возможностям злоупотребления этой любовью. Строго говоря, у любви и ненависти нет эвристической и объясняющей силы, ее сила заключается в самоутверждении экзистенции, побуждающей к тому или иному действию.⁴

³ «Быть социалистом – это, значит, подчинить свое “я” общему “ты”; социализм – это принесение личного в жертву общему», утверждал Й. Геббельс [цит. по: 30: 363]; Гитлер также вещал: «Тот, кто готов рассматривать цели нации как свои собственные в той мере, когда для него нет более высокого идеала, чем благосостояние нации; тот, кто понимает наш государственный гимн “Германия превыше всего” в том смысле, что для него нет в мире ничего выше его Германии, народа, и земли, тот является социалистом» [цит. по: 32: 114].

⁴ Чем как не любовью, сопрягающейся с ненавистью, может быть вызвана тирада, о которой Х. Арендт говорит как о «фантастическом примере безумия в размышлениях о нации, к счастью не характерном для французского национализма», приводя отрывок из Леона Блуа: “Франция настолько впереди других наций, что все прочие, безразлично кто они, должны почесть наградой, если им позволят есть хлеб из одной миски с ее собаками. Если счастлива только Франция – остальной мир может быть доволен, пусть даже

Культура – это не природный и не социальный, а космополисный феномен. И только вследствие этого она – экзистенциально-персоналистический феномен. Понимание культуры в поле классового или националистического дискурса, что было характерно для большевизма и нацизма, напрямую связано с человеконенавистническим принципом гражданской войны, распространившимся, увы, на экзистенциальную реальность. Чем обернулась катастрофическая по своим последствиям идея Ленина о «двух культурах» – пролетарской и буржуазной, может продемонстрировать реальная антропологическая катастрофа в России в XX веке. Это тот случай, когда политика оказалась «грязным делом». Да, личность *связана* с природой (естеством), социумом, государством, ландшафтом, языком. Да, личность-индивид из чего-то и от кого-то *происходит*, но осуществляется-проявляется личность в хронотопе космополиса, в котором общечеловеческие ценности и общечеловеческие результаты креативности становятся *состоянием и достоянием* ее экзистенции. Все беды начинаются тогда, когда индивид не дотягивает до этой планки, когда он игнорирует глубинно-историческую вязь экзистенциально-креативных нитей, благодаря которым и могла соткаться его экзистенция.

В этой связи возникает сомнение по поводу продуктивности выводов В. Махнача, одного из проводников идеи «нормального» «здорового» национализма, о том, что «необходима разумная реабилитация понятия национализма. Агрессивный национализм называется иначе, он называется шовинизмом. Национализм, включающий в себя идею национального превосходства, тоже называется иначе – он называется нацизмом. Термин «национализм» только в советских энциклопедических словарях был ругательным. Заметьте, на Западе – он безоценочный. Это нормальное положение человека в социуме, нормальное мировидение, которое означает только то, что дела его нации его касаются в первую очередь, а любые другие дела – во вторую или в третью. Больше ровным счетом ничего» [26: 52]. Действительно, если слово «нация» подразумевает слово «Родина» или национально-государственную общность, то тут не может быть никакого спора. Мы можем сказать: наш

национальный интерес – крепить могущество страны и повышать благосостояние народа. Кто из здравомыслящих людей будет против такого понимания «национального»? Однако идея В. Махнача содержит в себе противоречие. Дело в том, что, конечно, не всякий национализм доходит до шовинизма, нацизма, расизма. Но всякий расизм, нацизм, шовинизм своими корнями уходит в те или иные «национализмы». Поэтому нужно не реабилитировать понятие «национализм», а трезво осмыслить, почему «нормальный» национализм может превращаться в «ненормальный»? На этот вопрос ответил И. Берлин: «Для пророков национализма высокие, более того – высочайшие требования нации к индивиду, обоснованы тем, что ее существование, ее цели, сама ее история только и придают жизнь, смысл существования и действиям этого индивида. Но, казалось бы, тогда все остальные люди находятся ровно в таких же отношениях со своими нациями, чьи требования к ним столь же значимы и ничуть не менее абсолютны, а это может привести к конфликту с реализацией целей, или “миссией”, кого-то другого, например – нации данного индивида, что, в свою очередь, способно, хотя бы теоретически, повлечь за собой культурный релятивизм, который плохо согласуется с абсолютизмом исходных посылок, пусть им формально и не противореча, и даже развязать войну всех против всех» [5: 349-350].

Действительно, возникает вопрос: как можно осуществлять дела «своей нации» в реализации права личности на справедливое и равное ее участие в социальной (и всякой другой) жизни при наличии «не своей» нации? Не содержит ли национализм в себе зерна антилиберализма и антидемократизма, партикулярного гуманизма (гуманизм «для своих»), которые способны привести к националистической интерпретации политики, культуры, истории?

Ответить на этот жгучий вопрос пытается В. Тишков: «Национализм и национальная идентичность, эти воображаемые конструкции, складывались стихийно на рубеже XVIII – XIX веков. Однажды созданные, они перешли в широкий спектр политико-идеологических реалий и завоевали широкое социальное пространство. Рожденная европейскими интеллектуалами идея нации утвердилась как синоним согражданства в пределах единой государственности. <...> Почему, отказавшись от идеи построения пролетарской державы, политики и ученые продолжают верить в другую химеру – строительство “национальных” (читай “этнических”) государств, счи-

ему придется платить за счастье Франции рабством или разрухой. Но если Франция страдает, тогда страдает сам Бог, грозный Бог. <...> Это также абсолютно и непреложно, как тайна судьбы» [2: 332].

тая, что только этнонации создают основу для хозяйственного и социального развития общества и только они дают жизнь самой государственности? Ведь нация, по справедливому замечанию Н. Бердяева, – это такая же мифологическая конструкция, как и пролетариат. Но многие ученые до сих пор не могут избавиться от влияния оформленных Сталиным в жесткие дефиниции путаных рассуждений Ленина по национальному вопросу» [27: 48-49]. Не принимая этих утверждений, М. Руткевич пишет, что методологической основой рассуждений В. Тишкова о национализме является пренебрежение диалектикой, что он не замечает, что противопонятием национализма является интернационализм [25]. Однако М. Руткевич использует марксистскую схему. А марксизм, как известно, не учитывает, что «противопонятием» национализма является не «интернационализм», предполагающий солидарность наций на основе классовой борьбы (вспомним известное: «против кого дружите?», от которого недалеко и до идеи «реакционных наций» Маркса-Энгельса-Сталина), а «космополис», предполагающий солидарность человечества на базе общечеловеческих ценностей и универсальных идеалов культуры. А диалектика космополиса исключает диалектику партикулярного гуманизма.

Действительно, идея и понятие нации, которых придерживается М. Руткевич, находится на содержании классового (партикулярного) гуманизма. Поэтому справедливо критическое отношение В. Тишкова к марксистскому определению нации, берущему свое начало с И.-Г. Фихте, когда стали формироваться идеологии, в которых «доля истины становилась источником лжи и фальсификаций» [3: 89]. Потому не следует стыдливо скрывать, что колыбелью идеологии национализма и интернационализма, принесшей столько бед, является та философская идея, которая нам более всего знакома по знаменитой фразе молодого К. Маркса: «философы лишь различным образом объясняли мир, задача же заключается в том, чтобы его изменить». Последующая практическая реализация этой громкой фразы показала, что декларирование многообразия объяснений мира, привела к его изменению путем социалистической или националистической революции. Маркс повторил идею И.-Г. Фихте о творческой субъективности, которую тот применил для обоснования немецкого национализма. Важно и то, что Маркс унаследовал гегелевскую проективную онтологию, которая возможна лишь в опоре на творческую ак-

тивность человека, создающего свой социальный мир. Однако, кроме мира социального, есть еще мир экзистенциальный, и проблема заключается в том, что тот инструментарий (например, революция, карательные институты и учреждения, гражданская война), который используется в «социальном строительстве», не работает при сотворении экзистенциального мира культуры и реального космополиса. «Национальность есть проблема историческая, а не социальная, проблема конкретной культуры, а не отвлеченной общечеловеческой» [4: 92.] Это утверждает Н. Бердяев, мыслитель, который рассматривал историю с точки зрения философской антропологии, для которого, а с ним нельзя не согласиться, национальность есть проблема экзистенциальная. Однако тот, для которого экзистенциальный мир так же важен, как природный и социальный, не может попасть в плен «отвлеченной общечеловеческой».

Как известно, леворадикальные ученики Гегеля, вставшие на позиции «классовой борьбы», во главу своего революционного активизма ставили не национальные цели, а классовые, которые были выше национальных, т. е. были интернациональными. Однако последующая история показала, что в практическом исполнении «классовость» в форме «интернациональности», есть подавление личности, есть война против свободы. Идея «классовости» строилась на преодолении абсолютного отчуждения от самости, по мысли Маркса, характерного как для пролетария, так и для буржуа, а идея «интернациональности» строилась на преодолении абсолютного отчуждения от мира, якобы, присущего всем этнонациональным общностям в буржуазном обществе. На самом деле все было не совсем так: личность буржуа, понятая Марксом в классовом смысле, не была тотально отчуждена от своей самости, а личность пролетария, тем более крестьянина, не была тотально отчуждена от этнокультурного мира. Революция, по Марксу, должна была покончить с этим отчуждением, но, ирония истории, благое намерение вымостило дорогу в гулаговский ад, в котором нашлось место многим и многим «буржуазным националистам», личностям не принявшим пролетарский интернационализм как последнее слово прогресса.

Но есть и внутренний трагизм в коммунистической утопии: когда настало время действительного «интер» (не для революционной войны, не для разрушения, а для созидания), то пролетариев не стало, а их потомки, превратившись в средний класс, больше выиграли от того, о чем Маркс не сказал: «представители среднего

класса всех стран – соединяйтесь». В Западном мире, в странах победившего пролетариата (ирония истории!), в отличие от России и стран «третьего мира», социальные проблемы и их решения не ставятся в прямую связь с «национальными» проблемами, которые, заметим, в принципе неразрешимы вне космополических тенденций. Возьмем ли мы в качестве примера США с их драмой взаимоотношений белого и темнокожего населения или многострадальные Балканы, где позитив при решении «национальных» проблем становится возможным в рамках объединенной Европы, в признании общеевропейских гуманистических ценностей. Даже в том случае, когда на первый план выходят задачи национально-государственного развития, тенденции космополиса становятся доминирующими.

Критики большевизма, обладая экзистенциальной интуицией (то есть – гуманитарной культурой), предсказывали отрицательные последствия большевизации общеевропейского социалистического проекта.⁵ Эти критики (в частности, Э. Бернштейн, Г.В. Плеханов), призывавшие к социал-демократическому преобразованию европейской социальной жизни на принципах этики Канта, фактически противопоставляли брутальному пролетарскому интернационализму идеи гражданского общества в модусе космополиса. Жертвами интернационалистского классового насилия оказались социально чуждые большевикам представители этносов, которые не выставляли на передний план идею национального освобождения в узко-партикулярном, классовом, смысле. Хотя и сами проводники пролетарского интернационализма (выходцы из самых различных этносов) оказались жертвами классовой идеи, так как были отсечены от ценностей космополиса и, что самое трагичное, отсечены от тех представителей русской и своей собственной культуры, которые были, якобы, классово чуждыми. Таким образом, «интернационал» может быть самых разных цветов: красным, коричневым, черным (например,

агрессивный *негритюд*). Интернациональной может быть даже организованная преступность. Интернационализм может быть идеологичным до агрессивности, до воинствующего атеизма, до международного терроризма, до милитаристствующей религиозности. Космополис же не нуждается в ложном сознании, он полная противоположность идеологизму любой партикулярной озабоченности. Трагично, что идеи патриотизма и социализма, «обогащенные» национализмом, превращаются в опасную «гремучую смесь».⁶ Самый яркий пример XX века – приключения и злключения немецкого национализма, который возник внешним образом как патриотизм, став затем идеологией смерти. И в этом заключается парадокс национализма и патриотизма. Национальное невозможно без универсального космополисного содержания, а космополис невозможен без этнокультурного своеобразия. Однако если национализм пренебрегает универсальным, то он отношение к чужому доводит до ксенофобии и изоляционизма, нередко не исключая, отношение к родному, развивающемуся до патриотизма (любви к своему). Ксенофобия и изоляционизм – это антигуманистическая ориентация личности. Мы же говорим о патриотизме как об экзистенциально-креативном состоянии личности, стремящейся выйти за пределы узко-национального существования к всечеловечности, к планетарной культуре, к космополису. Патриотизм есть, прежде всего, экзистенциальное (персоналистическое) требование по защите неуменьной самооценности личности собственного этноса (нации), патриотизм – это своего рода категорический императив по защите единичного человека своей собственной национально-государственной общности, осуществляющийся по зову сердца, совести, веры, культуры. В этом контексте очень важно для нас мнение современного исследователя: «До сих пор господствуют представления о первоочередности для каждого человека державы, народа, родины, национальной или религиозной принадлежности, тогда как они все – только средства, способные

⁵ «Большевизм принес с собой новую насильственную азиатизацию России с сопутствующим вырезанием европейских классов <...> в полемике с большевиком Лениным <...> Плеханов предупреждал, нельзя в России преждевременно нагнетать классовую борьбу между буржуазией и пролетариатом, потому что это два европейских класса. Они перебьют друг друга, и у нас останется одна Азия в лице царя, бюрократии и забытых подданных. Так все, к несчастью, и случилось. Культурные классы – интеллигенция, буржуазия, “рабочая аристократия” – друг друга перебили, часть была выслана, многие сами уехали, а с оставшимся набором социальных сил можно было выстроить только варваризированную “Евразию» [15: 380].

⁶ «Песня немцев» – «Германия, Германия превыше всего», созданная либеральным поэтом А.-Г. Гофманом фон Фаллерслебеном в 1841 году, воспринималась как патриотическое, совершенно лишенное шовинистического настроения произведение. Но затем она зазвучала на берлинской Опернплац 10 мая 1933 при сожжении неарийских книг, где провозглашалось: «За народную общность и идеалистический образ жизни! За строгость и нравственность в семье и государстве! За благоговейное отношение к прошлому! Против антинародного журнализма космополитическо-еврейского толка» [14: 325-326].

(либо нет) обеспечить или хотя бы гарантировать индивидуальное бытие. И поныне культивируются взгляды, давно доказавшие неприемлемость в человеческой жизни, которая ради них может лишь уродоваться. Индивидуальное все еще рассматривают синонимом эгоизма, которому по необъяснимой сегодня исторической слепоте противопоставляют коллективизм, общинность» [18: 43]. Если «историческую слепоту» в данном случае назвать экзистенциальной слепотой, то все становится объяснимым.

Патриотизм, как интенция личности, имеет природное и социальное содержание. Однако природно-ландшафтный и социально-политический, социально-экономический патриотизм без экзистенциального требования признания самоценности личности способен превращаться в пустую в гуманистическом и гуманитарном смыслах военно-развлекательную игру и, нередко, – в опасную риторику. Разумеется, в экстремальной ситуации военного времени, военно-оборонительная составляющая патриотизма является доминантной.

Действительно, патриотизм – это любовь и уважение к своей «малой родине» и большой Родине. Если всем понятно, что такое «большая Родина», то экзистенциальная слепота подстерегает всякого, кто не видит, что «малая родина» – это, прежде всего, близкие человеку люди: семья, одноклассники, сослуживцы, соседи. Человек не является патриотом в подлинном значении этого слова, если для него другой человек является средством, а не целью. Патриотизм – это не только уважительное отношение к «стране отцов», но и к «стране детей». А «страна детей» – это системы и структуры воспитания, образования, здравоохранения. Поэтому патриотами в глубинном смысле являются любящая мать, заботливый отец, высокопрофессиональный учитель и врач. Поэтому гордиться следует не пушками, не количеством автоматов Калашникова и атомными зарядами на душу населения, а образованием и здоровьем детей, которыми только и жива твоя страна. Пушкинское: «любовь к отеческим гробам» должно быть дополнено: «любовь к младенческим колыбелям». А если это так, то идея патриотизма – это не только национальная (в страшном или сладком сне, у кого как, – националистическая) идея, а идея космополисная. Она – космополисная, потому что и образование, и здоровье, и защита окружающей среды – феномены планетарные, общечеловеческие. Патриотизм может быть самим собой только в космополисном исполнении. И в этом плане фило-

софско-антропологическая идея космополиса созвучна идее всечеловечности, о которой мечтали Ф. Шиллер, Ф. Достоевский, и идее универсализма человеческого бытия, к которой призывал И. Кант. Г. Гессе, один из глашатаев современной идеи европейского и планетарного единства, писал: «Я считаю себя патриотом, но, прежде всего, я человек, и, когда одно не совпадает с другим, я всегда встаю на сторону человека» [10: 74]. Вот это – «прежде всего» – позволяет говорить о подлинном патриотизме, которое создает космополис.

В суждениях об опасности потери национальной самостоятельности, содержится мысль о том, что действительно невозможно освободиться от экзистенциального содержания гражданской и социально-культурной жизни тем индивидам, которые образуют конкретную общность, назови ее национальной, классовой, партийной или какой иной. Разумеется, можно и должно уважать общность, но, прежде всего, следует уважать личность. Только поднявшись на уровень экзистенциально-креативного бытия в ситуации *свободного выбора*, становится возможным любовное и уважительное отношение к своей земле, стране, к труду и культуре. Личность может *стать* на позицию национализма, но она не должна на этой позиции *остаться*; нормальный человек не может остаться в стадии детства, взросление необходимая ступень его жизни.

Несомненно, поиск культурно-цивилизационной идентичности может быть как продуктивным, так и деструктивным. Поэтому не лишними являются и такие предостережения Ю. Кристевой: «Мы непременно должны учитывать силу такого фактора, как стремление к самобытности. <...> Однако нельзя забывать и о том, что за этим стремлением скрывается агрессия, которая может обернуться против самого индивида и против других и привести к братоубийственной войне <...> мы должны оценить масштаб психической агрессивности, заключенной в приверженности национальной идее. Такая агрессивность характерна и для некоторых религий, поскольку религия тоже представляет собой форму преданности своим корням. Проявления фундаментализма, который в наши дни дает о себе знать то тут, то там, нельзя устранить лишь одной братской доброй волей» [16: 23–24].

Мы полагаем, что в современном европейском и планетарном мире не может быть «национальных идей» в прежнем понимании, где на передний план выдвигались политические и религиозные моменты. Национальная идея, поня-

тая в политическо-идеологическом смысле, требует подкрепления со стороны социальной и религиозной архаики, нередко, с оглядкой на кровавое пиршество. Совсем другое дело, когда национальная жизнь, поднятая на *экзистенциальный уровень* бытия и толерантного сознания, превращается в реальность космополиса, предполагающего в общегражданском смысле равноправие и уважительное отношение друг к другу всех без исключения этносов, поднявшихся на необходимый культурно-цивилизационный уровень. Конечно, самобытностью обладают все без исключения этносы, но самобытность самобытности разнь. Одно дело, самобытность поэзии и народных ремесел, другое – самобытность политических и религиозных традиций, третье – самобытность сексуальных предпочтений или гастрономических вкусов и т.п. Самобытность этноса осуществляется на уровнях природного, социального и экзистенциального бытия. Актуализации же требует проблема самобытности с точки зрения иерархии культурно-цивилизационных ценностей, с позиций достижений и провалов. И тут мы можем столкнуться с, якобы, неуважительным отношением к тем этносам, которые в культурно-цивилизационной системе отсчета могут быть охарактеризованы как «отсталые». В свое время Л.Н. Гумилев в споре с Ю.В. Бромлеем обвинил последнего в неуважении к племени гуайналов, представив удивительную аргументацию: «Неужели Ю. В. Бромлей думает, что гуайналы замедлили “сделаться французами”: вот постараются и станут ими. А что если у них иной путь адаптации в своем ландшафте?» [12: 160]. Действительно, если брать в качестве критерия развития этноса адаптацию в «своем ландшафте», то следует вести речь о его природном и архаико-социальном существовании. Но человеческое бытие, строго говоря, – это нечто иное, чем ландшафтная или архаико-социальная адаптация. Поэтому-то и трудно представить *человеческое существование*, ограниченное «путем адаптации в своем ландшафте». В современном планетарном мире «свой ландшафт», «свой бог», «свой путь», «своя демократия», «своя память» для достижения общественного благополучия становятся проблематичными. Ведь от констатаций «свой-чужой», «наш-ненаш» может повеять и архаическим естественно-ландшафтным каннибализмом, и современной социальной антропофагией.

Идея космополиса позволяет разумно распорядиться и таким сложнейшим феноменом как национальная (историческая) память. Ведь как

никто оказался прав Ф. Ницше, предостерегавший нас от опасности увлечения национальными историями и использования национальной памяти на злобу дня. П. Рикёр тонко проводит осень важную для современности мысль: «С одной стороны, память – это обуза: если мы станем беспрестанно вспоминать историю, выигранных и проигранных войн, то лишь умножим старую вражду. <...> Таким образом, память бывает как тюрьма, репрессивна. Но ведь мы не можем не культивировать память о своих культурных достижениях, а также память о пережитых страданиях. <...> Нам еще необходима память, в основе которой лежит прощение. Без памяти прощение невозможно. Таким образом, по сути, мы должны *скрецивать* свою память с памятью других, *обмениваться* своей памятью друг с другом». [23: 48]. А такое возможно только в космополисном сознании планетарного человечества. Действительно живая человеческая реальность создается нашей *памятью*, но создается ее этическим измерением. Видимо, только космополисное измерение сознания способно придать историку интеллектуальную честность, а интерпретациям исторических фактов придать нравственный смысл.

В современном мире не национальная принадлежность личности, а экзистенциально-креативное ее содержание становится определяющим для оценки человека. Ведь человека делают человеком не формальные признаки его национальности, расы, гражданства, социального статуса, а содержание его внутреннего мира – универсальные формы экзистенции и креативности: разум, совесть, эстетизм, вера. Человека делает человеком культура, а не природа и не социальность, тем более – архаическая. Именно поэтому мы должны говорить о смысловой близости понятий «человечность», «европеизм», «космополис» в рамках концепции планетарного гуманизма. Понятие «космополис» позволяет освободиться от идеологической ловушки, в которой оказалась европейская социальная мысль в последние десятилетия, позволяет избавиться от «фантомных болей» человечества, идеологизированных представлений о нации и интернационализме, благодаря «опыту осознанной свободы» [22].

Да, такие понятия, как «человечество», «мировая культура», «планетарный гуманизм», «космополис» требуют воображения. И здесь следует прислушаться к тому, что говорил во многих своих работах один из современных сторонников идеи космополиса М. К. Мамардашвили: вся проблема воображения состоит в том,

чтобы воображать существующее, а не отсутствующее; проблема в том, чтобы вообразить настоящее. К этой мысли можно добавить, что настоящее всегда есть *настающее*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев, С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России / С.С. Аверинцев // Христианство и культура в Европе: Сб. докл. междунар. предсинадального Симпозиума (Ватикан 28-31 окт. 1991 г.). – М., 1992. – Ч. 1.
2. Арндт, Х. Истоки тоталитаризма / Х. Арндт. – М., 1996.
3. Безансон, А. Бедствие века. Коммунизм, нацизм и уникальность Катастрофы / А. Безансон. – М.-Париж. -2000.
4. Бердяев, Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев. – М., 1990.
5. Берлин, И. Национализм: Вчерашнее упущение и сегодняшняя сила // Берлин И. Философия свободы. Европа. – М., 2001.
6. Бибихин, В.В. Новый ренессанс / В.В. Бибихин. – М., 1998.
7. Бондаренко, В. Плач преходящего мимо России / В. Бондаренко // Москва, 2000. – № 3.
8. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В. Гегель. – М., 1977. – Т. 3.
9. Гердер, И.Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер. – М., 1987.
10. Гессе, Г. Письма по кругу / Г. Гессе. – М., 1987.
11. Грамши, А. Тюремные тетради В 3 ч / А. Грамши. – М., 1991. – Ч.1.
12. Гумилев, Л.Н. Письмо в редакцию «Вопросов философии». – 1989. – № 5.
13. Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1986. – № 3.
14. История немецкой литературы. – М., 1976. – Т.5.
15. Кара-Мурза, А.А. Идя в Европу, мы возвращаемся домой / А.А. Кара-Мурза // Западники и националисты: возможен ли диалог? – М., 2003.
16. Кристева, Ю. Чуждые самим себе: мечта об исключительности // Керни Р. Диалоги о Европе. – М., 2002.
17. Манн, Т. «Германия и немцы» // Манн Т. О немцах и евреях. Статьи, речи, письма, дневники. Библиотека-Алия. – Иерусалим. – 1990.
18. Мильдон, В.И. Русский Ренессанс или Фальшь «серебряного века» / В.И. Мильдон // «Вопросы философии» – 2005. – № 1.
19. Ницше, Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч. в 2-х. – М., 1990. – Т. 1.
20. Новый Философский Словарь. – Минск, 2001.
21. Раев, М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции. 1919 – 1939 / М. Раев. – М., 1994.
22. Рашковский, Е.Б. Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII– XX вв / Е.Б. Рашковский. – М., 2005.
23. Рикёр, П. Универсальность и сила различия // Керни Р. Диалоги о Европе. – М., 2002.
24. Розов, Н. Интеллектуальная жизнь России в зеркале «Социологии философий» Р. Коллинза / Н. Розов // «Отечественные записки». – 2002. – № 3.
25. Руткевич, М.Н. Теория нации: философские вопросы / М.Н. Руткевич // Вопросы философии. – 1999. – № 5.
26. Свободное слово. Интеллектуальная хроника: 1998-1999. Альманах. – М., 2000.
27. Тишков, В.А. Оставьте себе горные вершины / В.А. Тишков // Социум, 1991. – № 12.
28. Уваров, П. Университеты и идея европейской общности / П. Уваров // Европейский альманах. История. Традиция. Культура. – М, 1993.
29. Фадеева, Т.М. Европейская идея: путь к интеграции / Т.М. Фадеева // «Вопросы философии». – 1996. – № 5.
30. Фромм, Э. Бегство от свободы // Фромм Э. Догмат о Христе. – М., 1998.
31. Хоружий, С.С. О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб., 2000.
32. Ширер, У. Взлет и падение третьего рейха / У. Ширер. – М., 1991. – Т. 1.
33. Шичалин, Ю.А. «Осевые века» европейской истории / Ю.А. Шичалин // Вопросы философии. – 1995. – № 6.
34. Штраус, Л. Введение в политическую философию / Л. Штраус. – М., 2000.

Смирнов Борис Викторович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой «Социальная работа и социология» Дальневосточного государственного университета путей сообщения. Родился 9 мая 1938 года в д. Бередино Калининского района Нижегородской области. В 1962 году окончил Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, с 1966 по 1969 гг. – аспирант философского факультета Ленинградского государственного университета. Тема кандидатской диссертации – «Функции управления социалистическим производством» (1969 г.). Тема докторской диссертации – «Социальное управление производством (функциональный аспект)» (февраль 1985 г.). В 1986 году ВАКом присвоено звание профессора. Член Регионального докторского Совета ДМ 212.003.02 по философским наукам, член докторского Совета ДМ 212.294.03 по экономическим наукам. Член УМО России по социальной работе, эксперт научно-технической сферы (ФРЭ) № 11313707.1636.



Награжден Орденом «Знак Почета» (1986 г.). Область научных интересов – социальная философия, социология, управление экономическими и социальными системами (менеджмент).

Занимался разработкой функций управления производством, его организационной структурой. Анализировал социальные и психологические качества руководителя; проблемы инновационной деятельности и инвестиционной активности в экономике. Изучал образ и стиль малочисленных этносов Приамурья. Провел исследование по экологии атмосферы г.Хабаровска и влиянию воздушной среды на здоровье населения.

Подготовил 42 кандидата наук, из них: 5 – кандидатов философских наук, 10 – кандидатов экономических наук, 27 – кандидатов социологических наук. Готовы к защите 8 аспирантов и соискателей.

Опубликовал более 150 научных статей, монографий и учебных пособий.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Смирнов Б.В. Функции управления производством (монография). – М.: Экономика, 1977. – 144 с.

Смирнов Б.В. и др. Малочисленные этносы Приамурья (монография). – Хабаровск: Изд-во ХГТУ, 1986. – 80 с.

Смирнов Б.В. и др. Основы политологии: Учебное пособие. – Хабаровск: Изд-во ДВГУПС, 1999. – 100 с.

Смирнов Б.В. Психология: Учебное пособие. – Хабаровск, 2000. – 116 с.

Смирнов Б.В. Экология. Социальный аспект проблемы на Дальнем Востоке. – Хабаровск: ДВГУПС, 1990. – 90 с.

Смирнов Б.В., Крадинов И.С. Инвестиции: вопросы теории и практики и деловая активность. – Хабаровск: Изд-во ХГТУ, 2003. – 115 с.

Смирнов Б.В., Теличева Е.Г. Институализация рынка труда в России (монография). – Хабаровск: Изд-во ТОГУ, 2005. – 175 с.

Смирнов Б.В., Тюрина Ю.А. Социализация, образование, воспитание (монография). – Хабаровск: Изд-во ДВГУПС, 2005. – 136 с.

Статьи

Смирнов Б.В. Анализ современных тенденций управления экономикой // Проблемы экономики, организации и управления предприятиями, отраслями, комплексами. – Сб.науч. трудов. – Хабаровск: Изд-во ХГТУ, 2002.

Смирнов Б.В. Модели свободы и рациональности в китайской и русской философии // Материалы Международного симпозиума «Культурно-экономическое сотрудничество стран СВА», т.1. – Хабаровск: Изд-во ДВГУПС, 2005.

Smirnov, Boris Victorovich – Doctor of Philosophy, Professor, the Head of the Chair of Social Work and Sociology at the Far Eastern State Transportation University. He was born on May 9, 1938, in village Berednigata of the Kalinin district of Nizhegorodskaya Oblast. In 1962, he graduated from the Saratov State University n.a. N.G. Chernishevsky. From 1966 to 1969, he had a postgraduate course at the Faculty of Philosophy at the Leningrad State University. The theme of his Candidate's dissertation was «Functions of Management of Socialist Enterprise» (1969). The theme of his Doctoral dissertation was «Social Management of Enterprise (Functional Aspect)» (1985). He is a member of the Regional Doctorate Council DM 212.003.02 for Philosophical Studies, and a member of the Regional Doctorate Council DM 212.294.03 for economical sciences. He is a member of Methodological Council of RF on Social Work, and an expert in the sphere of science and technology № 11313707.1636.

His academic interests are: social philosophy, sociology, management of economic and social systems, ecology, innovations in economy, social and psychological characteristics of management practitioners.

He has trained 42 Candidates of Sciences, among them: 5 Candidates of Philosophy, 10 Candidates of Economy, and 27 Candidates of Sociology.

He is the author of more than 150 research and research-methodological papers, monographs, and educational aids.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Smirnov B.V. Functions of Manufacture Management (Monograph). – Moscow: Economy, 1977. – 144 p.

Smirnov B.V. with co-authors. Small Ethnoses of the Priamurie (Monograph). – Khabarovsk, 1986. – 80 p.

Smirnov B.V. with co-authors. Basics of Political Studies: Educational Aid. – Khabarovsk, 1999. – 100 p.

Smirnov B.V. Psychology: Educational Aid. – Khabarovsk, 2000. – 116 p.

Smirnov B.V. Ecology. Social Aspect of the Problem in the Far East. – Khabarovsk: FESTU, 1990. – 90 p.

Smirnov B.V., Kradinov I.R. Investments: Theoretical and Practical Issues and Business Activity. – Khabarovsk, 2003. – 115 p.

Smirnov B.V., Telicheva E.G. Labor Market Institutionalization in Russian (Monograph). – Khabarovsk, 2005. – 175 p.

Smirnov B.V., Tyurina Y.A. Socialization, Education, Upbringing (Monograph). – Khabarovsk: FESTU Publ., 2005. – 136 p.

Articles

Smirnov B.V. Analysis of the Present-Day Tendencies in Economy-Management // Problems in Economy, Organization and Management of Enterprises, Industries, and Complexes. – Collection of research papers. – Khabarovsk: Khabarovsk State Technic University Publ., 2002.

Smirnov B.V. Models of Freedom and Rationality in Russian and Chinese Philosophy // Materials of International Symposium «Cultural Economic Cooperation of the Countries of the North-East Asia», Vol.1. – Khabarovsk: FESTU Publ., 2005.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ ПО ОСВОЕНИЮ ТЕРРИТОРИИ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛЮДЕЙ

Б.В. Смирнов

THE METHODOLOGICAL APPROACHES TO THE DEVELOPMENT OF THE TERRITORIES OF HUMAN ACTIVITY

B.V. Smirnov

Рассматривается методология освоения территорий с теоретических и эмпирических подходов и анализа проблемных ситуаций Дальнего Востока. Представлена трехуровневая схема потребностей с привязкой к программе развития Дальнего Востока и Забайкалья до 2013 года, а также определены приоритетные аспекты инновационных проектов территориальной модернизации с учетом современных тенденций инновационной экономики и потребностей личности.

The author considers the methodology of development of the territories from the theoretical and empirical approaches and gives the analysis of the problem situations in the Far East. The author presents a three-level structure of demands which is connected with the program of development of the Far East and Transbaikalia till 2013. The article defines the priority aspects of innovation projects of territorial modernization which take into consideration all present-day tendencies of innovation economy and human needs.

Ключевые слова: Освоение территорий, трехуровневая схема потребностей, инновационные проекты, территориальная модернизация.

Key words: development of the territories, three-level structure of demands, innovation projects, territorial modernization.

Значение методологии состоит в выборе таких показателей и логического соединения их в достаточно устойчивую систему, взаимосвязанную совокупность необходимых и достаточных элементов, которая бы обеспечивала объективную оценку всех сторон воздействия на общество при использовании любых новшеств (инноваций).

Есть некая общая предпосылка для всех территорий России, в том числе и, особенно для новых территорий состоящая в достижении минимального стандарта благосостояния.

В ходе исследования задач по освоению территорий жизнедеятельности людей методология исследований – это процесс выработки и использования научных знаний о функционировании организационной системы (читай – территории) с целью использования их для решения конкретных практических задач. Что имеется в виду?

Общая методология исследования по освоению территорий для жизнедеятельности людей состоит из уровней:

– на теоретическом уровне формируются общие для данной предметной области закономерности, объясняющие установленные ранее факты и позволяющие прогнозировать и предвидеть события в дальнейшем;

– на эмпирическом уровне устанавливаются новые факты науки, и на основе их делают

обобщения и формулируются эмпирические закономерности;

– на прогностическом уровне выделяются практические задачи ближайшего будущего и определяются практические полезные результаты, а на основе опыта, знаний и интуиций предлагается набор альтернативных решений для достижений поставленной цели.

Первой точкой отсчета является понимание, что материальной основой и необходимым условием жизнедеятельности людей общественное производство – постоянный процесс взаимодействия людей с природой при помощи средств труда, приводимых в движение коллективным усилием людей на основе разделения и кооперации общественного труда. Общественное производство возможно только при определенных естественных и исторических условиях.

Подходы к разработке территориального освоения пространства с целью устойчивого развития и обеспечения жизнедеятельности людей с позиции их потребностей, со сложившейся проблемой ситуации предполагает воплотить позитивные элементы преобразований на основе современных научных, инновационных знаний и социальной экспертизы намеченных для реализации программ.

Проблемные ситуации по освоению и развитию территорий России являются предметом об-

суждения научной общественности и руководителей регионов страны. Так, как нашей стране сохранить российский Дальний Восток ... было посвящено научное сообщение «О развитии Дальнего Востока и восточных районов России», с которым выступил на заседании Президиума РАН губернатор Хабаровского края академик РАН Виктор Ишаев. Сущностно – содержательный «срез» логического обоснования развития и дальнейшего освоения территории Дальнего Востока, по – мнению В.И. Ишаева заключается в следующем: Дальний Восток «в целом представляет не отсталый, а один из наиболее продуктивных и своеобразно самодостаточных компонентов экономической структуры России ...», что «предполагает изменение пространственного размещения производительных сил. Это требует расширения экономически активного пространства за счет севера азиатской части России. Важнейшей задачей становится Интенсивное формирование Северного широтного экономического пояса» [1: 12].

В Российской газете имеется специальная рубрика «Экономика Дальнего Востока», в которой ставится вопрос «Как может и должен развиваться Дальний Восток», что представляется сложной задачей со многими неизвестными:

– регион нуждается в трудовых ресурсах, сам их поставляет; снижение уровня жизни населения, низкий уровень и качество развития отраслей социальной сферы, оторванность от цивилизации (Е.Л. Мотрич, институт экономических исследований ДВО РАН);

– участники межведомственной комиссии при полномочном представителе Президента Российской Федерации в ДФО ставили вопрос о формировании рационального баланса трудовых ресурсов в регионе, вопрос шел не только о воспроизводстве, но и на ее планомерное распределение (О. Антосенко, Е. Недохлебова);

– нам требуется не просто рабочие руки, а высококвалифицированные кадры, объекты социальной инфраструктуры, ведь они создают необходимые условия для комфортного проживания. А без постоянного населения кому нужны все эти дороги и трубопроводы? Не думаю, что будет привлекательны для бывших соотечественников – зарплаты у нас невелики, климат тяжелый, еще и социальная сфера запущена (А. Левинталь, заместитель председателя правительства, министр экономического развития и внешних связей Хабаровского края);

– если взять прогноз Росстата, то это все-таки пессимистический вариант. Вполне возможен

экономический рост и социальное развитие за счет резерва труда, который, правда, сейчас стремится к нулю. (Заусаев В., директор ДальНИИ рынка при Минэкономразвитии России) [2].

Проблемные приоритеты определены, которые необходимо учитывать как источник развития территорий Дальнего Востока. Дадим некоторые методологические пояснения.

1. Территория – это пространственное взаимодействие организации общества (социума) по размещению материально-вещественных элементов производства, населения, природопользования и управления. В смысловом отношении, отвечающий поставленной теме, территория – это социохозяйственная и социокультурная система, привлекательная для жизнедеятельности человека, в реальных условиях фактор экономизации жизни дополняется фактором социализации жизни, то есть, необходим весь комплекс развитой инфраструктуры, социальной инфраструктуры, доступный каждому дальневосточнику и вновь прибывшего для поселения человеку.

2. Территория – это пространство с ее способностью поддерживать и воспроизводить высокую интенсивность внутренних взаимосвязей. Главными стабилизирующими факторами становятся социальная структура, социальная стратификация, социальная мобильности, социальная адаптация и создание эффективной институциональной среды, закрепляющей устойчивость взаимодействий и отношений регулирования совместной жизни людей. Институциональные структуры территорий способны выполнять регулятивно-мобилизующие функции различных видов жизнедеятельности и взаимосвязи людей. Для нашего времени – это деятельность институтов рынка: институтов собственности, денег, товарообмена, потребления, распределения; институтов политики и власти, институт семьи, институт образования и другие.

3. Территория обладает свойствами автономности и высоким уровнем саморегуляции. Автономность территории достигается ее многофункциональностью, то есть способностью создавать необходимые условия для удовлетворения разнообразных потребностей людей и предоставлять им широкие возможности для самодетерминации и самореализации.

4. Территория характеризуется и достаточной интегрирующей силой. В территориальном пространстве социализируется каждое поколение людей, включается в формирующуюся систему отношений, воспринимаются нормы и правила, ценности. Благодаря указанному качеству терри-

ториальное пространство оказывается восприимчивым к инновациям, нововведениям, ибо органично вбирает в себя новые социальные образования, институты, нормы, обеспечивая тем самым обновление и преемственность развития, и сами люди создают атмосферу духовного единения через каналы языка, культуры.

5. Территория как пространства должна обладать качеством самодостаточности, то есть на первый случай сырьевыми ресурсами, что хранит природная среда и служит базой комфортной среды обитания населения. В перспективе ресурсная структура хозяйства, относительно комфортная среда обитания, хозяйственная, профессиональная занятость населения с развитием транспортных, энергетических потоков, инфраструктуры при эффективной институциональной среде приведет к организации экономической зоны инновационного типа. Это тенденция движения от сырьевой, самодостаточной новой территории, сырьевой экономики при стандарте благосостояния людей к инновационной системе, к работающей инновационной экономике и инновационному управлению территориям.

Методология освоения территорий для жизнедеятельности людей не может основываться на концепции догоняющего, выравнивающего региона развития и заимствования, кроме ограниченного технологического заимствования. В современных условиях модель инновационного развития при достаточном инвестировании оказывается безальтернативной. В связи с этим на наш взгляд, необходимо обратить внимание на категории «потребность» и «интерес».

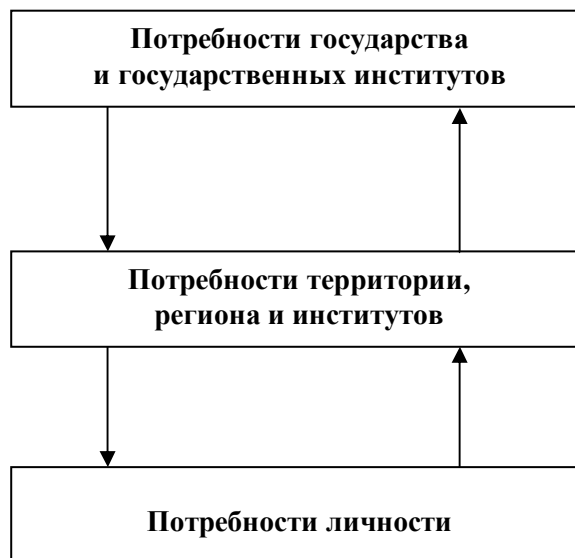
Потребность – нужда, причинно следственная связь социального развития, его уровня и состояния, основа жизнедеятельности людей, экономического и социального воспроизводства в целом. Интерес – осознанная потребность, стремление к деятельности человека, институтов общества.

Потребности, интересы выступают инструментом территориального развития, представлены, могут виде трех уровней на схеме 1.

Введение такой укрупненной трехуровневой схемы нами сделано специально. Понятно, что и государственные, и не государственные институты, институциональная среда имеют собственную структуру, также как и то, что личность включается действиями и тех и других в той или иной степени. Именно в процессе трех взаимодействий (каналы прямой и обратной связи) формируются, производятся, воспроизводятся потребности, т.е. создается общественное богат-

ство, основа жизнедеятельности людей, зависимость между уровнем жизни людей и развитием производительных сил страны, территорий.

Схема 1



Потребности можно сосредоточить в функциональных комплексах социальной сферы следующим образом:

- функциональные комплексы социальной сферы, обеспечивающие удовлетворение духовных потребностей человека: образование, культура и искусство, досуг, духовная защита и религия;

- функциональные комплексы социальной сферы, обеспечивающие удовлетворение потребностей человека в физическом развитии и сохранении здоровья: здравоохранение, спорт, туризм;

- функциональные комплексы социальной сферы, обеспечивающие удовлетворение бытовых потребностей человека: розничная торговля и питание, жилищно-коммунальное хозяйство, бытовое обслуживание населения;

- функциональные комплексы социальной сферы, обеспечивающие удовлетворение потребностей человека в защищенности: социальная защита и социальное обеспечение, правовая защита, экологическая безопасность. Представленную трехуровневую схему потребностей (схема 1) можно для наглядности наполнить следующим содержанием, показывая процесс взаимодействия и взаимосвязи между уровнями: государство – территория – личность, как активные субъекты создания общественного богатства.

Представленные блоки (схема 2) действительные в зависимости от целей анализа и исследуемого объекта.

Схема 2



Познание объекта (территории), явление окружающей действительности заключается в его выделении, обособлении и определении его количественных и качественных характеристик. Диалектическое единство последних выражается философской категорией мера. Поиск меры можно определить как измерение.

Данные по развитию Дальнего Востока и Забайкалья взяты из беседы Полномочного Представителя Президента Российской Федерации в ДВО К. Исакова *Российская газета* – 2007. – 3 августа

Измерение в социально-экономическом анализе на уровнях потребности государства – территория – личности состоит в измерении отношений.

Одной всеобщей единицей социально-экономических отношений выступает потребность, поскольку в основе каждого отношения лежит потребность, будь то отношения экономические, социальные, национальные, политические или любые другие. Реализация потребностей, т.е. производство их удовлетворение и собственно процесс потребления как непосредственное удовлетворение, обеспечивается трудом, т.е. целесообразной деятельностью.

В этой связи одним из реальных направлений социального движения, активной целенаправлен-

ной деятельности [3] способным поднять дальневосточников, мигрантов на освоении территорий, на увеличение труда, является движение к:

- национальной инновационной экономике, новым технологиям, продуктам;
- творческой активной личности с развитием форм интеллектуального, человеческого, социального капитала.

В свете сказанного, все указанные приоритеты существенным образом модифицируют традиционную среду обитания в структуру стимулирующей свободной творческой активности личности, свободы предпринимательства, конкуренции, высокого уровня образования, отношений труда и собственности и их социально-экономического характера. С учетом указанных приоритетов при использовании государственных ресурсов, выделенных на программу развития Дальнего Востока и Забайкалья и местных ресурсов, определяется и технология работы над инновационным проектом по модернизации, освоению территорий:

- обязательным звеном в технологии социально-экономического проектирования является целевое определение проблемы;

- мотивы в инновации – это постоянное стремление человека к достижению максимальных, предельных результатов и состояний;

– постановка задач. Реализация замысла по внедрению нововведений, знакомство потенциальных заказчиков с параметрами решения проблемы и их инвестиционными возможностями, аккумуляция предложений;

– составляется план – график выполнения работ и оформляются необходимые юридические документы;

– оценка конечных результатов, т.е. эффективность, через сопоставление затрат на выполнение работы и достигнутых показателей.

Стратегия инновационного проектирования на практике осуществляется по следующим направлениям:

1. Экономико-предпринимательское. Данное направление включает инновационные проекты, рассматривающие развития уровня материального и социального благосостояния личности, обеспечение современного качества жизни, стандарта благосостояния, индекса человеческого развития.

2. Информационное направление в социальном проектировании означает ускорение социального процесса модернизации рабочих мест, умение использовать информационную технику в качестве повседневного инструмента взаимодействия субъектов хозяйствования и властных структур, овладевшими компьютерной культурой, и использование информационной техники является организационным принципом выполнения инновационного проекта.

3. Экологическое направление проекта взаимодействия Человека и Природы. Политика проекта данного направления должна помочь найти баланс между материальным и духовно-нравственным началом, не разрушающим природу, в понимании природы как всеобщей ценности.

4. Социокультурное направление обеспечивает связь духовного и культурного развития, перемены в воспитании, образовании, в сохранении культурной самобытности региона и развитие культурных приоритетов.

5. Нравственно-психологическое направление нацелено на разумное сочетание материальных условий и духовных потребностей исключающих унижительную покорность действиям, нарушающим закон; возвышающим права личной свободы и ответственности; признание и уважение прав семьи, общности, общества в целом; создание основных идейных параметров, формирование системы ценностей, которая учитывает тысячелетние традиции и современные подходы к основополагающим качествам личности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Согнем дугу // Поиск. – 2007. – 20 апреля. – № 16 (394) – С. 12/
2. Кто построит Регион // Российская газета. – 2007. – 12 июля. – № 148 (4411).

Сухарев Владимир Александрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Хабаровского пограничного института ФСБ России. Родился 18 августа 1953 года в городе Никополе Днепропетровской области в Украине. В 1983 году с отличием окончил военно-политическую академию имени В.И. Ленина. Тема докторской диссертации «Социальные качества личности офицера: сущность, содержание, система, формирование (социально-философский анализ)» (2004). Область научных интересов – социальная философия, этика. Является автором более семидесяти научных и учебных изданий.



ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Сухарев В.А. Комплексное исследование содержания подготовки офицеров в условиях специальных образовательных учреждений: монография. – Хабаровск: ХПИ ФСБ России, 2008. – 148 с.

Сухарев В.А. Методология исследования социально-профессионального облика офицера пограничных органов ФСБ России и процесса его формирования: монография. – Хабаровск: ХПИ ФСБ России, 2007. – 163 с.

Сухарев В.А. Социально-профессиональные качества офицера Пограничной службы и их формирование (социально-философский анализ): монография. – М.: Академия ФПС России, 2003. – 218 с.

Статьи

Сухарев В.А. Угрозы пограничной безопасности в Дальневосточном регионе и проблемы совершенствования системы подготовки кадров пограничных структур // Вестник ДВО РАН. – 2004. – № 1. – С. 115.

Учебные издания

Сухарев В.А. Профессиональная этика сотрудников пограничных органов ФСБ России: учебник. – Хабаровск: ХПИ ФСБ России, 2007. – 299 с. (Допущен учебно-методическим объединением вузов по образованию в области управления защитой и охраной Государственной границы в качестве учебника для курсантов пограничных институтов ФСБ России, обучающихся по специализациям в области управления защитой и охраной Государственной границы Российской Федерации).

Сухарев В.А. Философия: учебное пособие. – Хабаровск: ХПИ ФСБ России, 2005. – 415 с. (Допущено учебно-методическим объединением вузов по образованию в области управления защитой и охраной Государственной границы в качестве учебного пособия для курсантов пограничных институтов ФСБ России, обучающихся по специализациям в области управления защитой и охраной Государственной границы Российской Федерации).

Адрес: г. Хабаровск, ул. Санитарная, д. 19, кв. 9, тел. (4212) 33-40-58.
680017 г. Хабаровск, ул. Большая 85, ХПИ ФСБ России, ауд. 353,
тел. (4212) 73-88-50, факс (4212) 74-93-55

Sukharev, Vladimir Alexandrovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Chair of Humanities and Socio-Economic Studies at the Khabarovsk Frontier Institute of the FSS of RF. He was born on August 18, 1953, in Nikopol of the Dnepropetrovsk Oblast, the Ukraine SSR. In 1983, he graduated with honors from the V.I. Lenin Military Political Academy. The theme of his Doctoral dissertation was «Social Characteristics of the Personality of Officer: Essence, Content, System, Formation (Socio-Philosophical Analysis)» (2004). His academic interests include social philosophy and ethics. He is the author of more than 70 research and research-methodological papers.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Sukharev V.A. Complex Research of the Contents of Education of Officers in Specialized Educational Institutions: Monograph – Khabarovsk, 2008. – 148 p.

Sukharev V.A. Methodology of Research of Socio-Professional Image of Officer of Frontier Authorities of FSS RF and the Process of its Formation: Monograph. – Khabarovsk, 2007. – 163 p.

Sukharev V.A. Socio-professional Characteristics of Officer of Frontier Authorities of FSS RF and their Formation (Socio-philosophic Analysis): Monograph. – Moscow, 2003. – 218 p.

Articles

Sukharev V.A. Safety Threats in the Far East and the Problems of Improvement of the System of Training the Staff for Frontier Structures // Herald of FEB RAS. – 2004. – № 1. – P. 115.

Educational Aids

Sukharev V.A. Professional Ethics of the Staff of Frontier Authorities of FSS RF: Textbook. – Khabarovsk, 2007. – 299 p.

Sukharev V.A. Philosophy: Educational Aid. – Khabarovsk, 2005. – 415 p.

Address: Room 353, 85, Bolshaya Str., Khabarovsk, 680017

Tel. (4212) 73-88-50, fax (4212) 74-93-55

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

B.A. Сухарев

THE METHODOLOGY OF INVESTIGATION OF THE PROBLEMS OF NATIONAL SECURITY

V.A. Sukharev

В статье рассмотрены герменевтический, исторический, социокультурный, аксиологический, деятельностно-функциональный, синергетический, системный и комплексный подходы к изучению проблем национальной безопасности. Проанализированы система и структура национальной безопасности, а также совокупность факторов объективного и субъективного порядка различного уровня, широты и сложности, влияющих на национальную безопасность России.

The article considers different approaches to the research of problems of national security: hermeneutic, historic, socio-cultural, axiological, activity-functional, synergetic, system and complex. The author analyses the system and the structure of national security and the whole range of objective and subjective factors of different levels, scope and complexity influencing the national security of Russia.

Ключевые слова: национальная безопасность, опасность, угроза, источники опасности, объект опасности, деструктивная сила, безопасность, система безопасности, факторы безопасности.

Key words: national security, threat, danger, sources of danger, subject of danger, destructive force, security, security system, security factors.

Методология исследования проблем в любой области знаний предполагает формирование базисных, основополагающих понятий, определения их структурно-функциональных связей. В полной мере это относится и к вопросам национальной безопасности и ее обеспечения.

Важную роль играет также выбор и применение методологических подходов к исследованию нацио-

нальной безопасности и её обеспечению. Такими подходами могут быть герменевтический, исторический, социокультурный, аксиологический, деятельностно-функциональный, синергетический, системный, комплексный, применимые к объекту исследования.

Герменевтика как специфическая философская доктрина означает искусство понимания, метод, теорию понимания.

К числу основных понятий теории безопасности, по-видимому, можно отнести следующие: «опасность», «угроза», «источники опасности», «объект опасности», «деструктивная сила» (или «фактор опасности»), «безопасность», «система безопасности», «факторы» (силы, средства) безопасности.

Попытаемся в первом приближении дать краткую характеристику хотя бы некоторых из них.

Опасность можно охарактеризовать как *наличие и действие сил (факторов), которые являются деструктивными и дестабилизирующими по отношению к какой-либо конкретной системе*. При этом деструктивными и дестабилизирующими следует считать те силы (факторы), которые способны нанести ущерб данной системе, временно вывести ее из строя или полностью уничтожить.

Можно указать три глобальных источника всех мыслимых опасностей. Это природа, человеческое общество и созданная им «вторая природа» – мир техники и технологии.

Угроза безопасности – совокупность условий и факторов, создающих опасность жизненно важным интересам личности, общества и государства [9: 1-5].

Безопасность означает *отсутствие, предотвращение, устранение, минимизацию опас-*

ности, защищенность системы от действия деструктивных сил (факторов). Поясним каждое из этих состояний.

Проблема предотвращения опасности возникает, когда опасность зарождается и существует еще в потенциальном виде, в возможности. Важно не дать этой возможности превратиться в реальную действительность. В военно-политической и в оперативно-стратегической областях всегда существует потенциальная опасность резкого поворота событий, неблагоприятного развития обстановки, неожиданных маневров, ударов и контрударов.

Предотвращение таких опасностей предполагает своевременное их прогнозирование, принятие необходимых мер политического и военного характера, прежде всего – создание резервов, удержание инициативы в своих руках, осуществление упреждающих действий.

По сложившимся на сегодня представлениям и в соответствии с принципами Федерального закона РФ «О безопасности» **под национальной безопасностью** понимается *состояние защищенности жизненно важных интересов личности, общества, государства в различных сферах жизнедеятельности от внешних и внутренних угроз*.



Национальная безопасность – это такое состояние общества (страны), при котором оно, будучи сложной социальной системой (организмом), сохраняет свою целостность, устойчивость и способность к эффективному функционированию и развитию, а также возможность надежной защиты себя и своих интересов от любых деструктивных внутренних и внешних воздействий.

При таком подходе становится очевидным, что в обеспечении национальной безопасности на первый план выступает необходимость постоянного совершенствования общества как социального организма, форм и способов его жизнедеятельности в соответствии с развитием производительных сил, требованиями научно-технического прогресса, путем постоянного и своевременного проведения различных реформ.

Центральным звеном понятия «национальная безопасность» и, соответственно, отдельных ее видов (экономической, военной, информационной, пограничной и т. д. и т. д.) является система жизненно важных интересов Российской Федерации.

При этом **под жизненно важными интересами** понимается *совокупность потребностей, удовлетворение которых надежно обеспечивает существование и возможности прогрессивного развития личности, общества и государства* [9: 1].

Реализация **исторического подхода** (принципа историзма) позволяет не только объективно оценить историю, но и учесть опыт предыдущих поколений, избежать ошибок в будущем.

Важным методологическим требованием является следующее: анализируя явления и процессы, не следует 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 его развития смотреть, чем оно стало теперь. История становления систем обеспечения национальной безопасности достаточно исследована многими учёными. Поэтому автор не ставит цели подробно анализировать исторические аспекты проблемы.

В социально-философском исследовании проблем безопасности существенную методологическую роль играет **социокультурный подход** [1: 29-45; 5: 91-101]. Условно можно выделить три основных подхода, применявшиеся ранее к изучению различных социальных феноменов.

Во-первых, натуралистический подход, при котором общественные явления рассматриваются как естественное продолжение мира животных, космоса.

Во-вторых, идеалистический подход, когда сущность социальных связей и отношений определяется через совокупность тех или иных идей, знаний, верований, мифов, а общество оказывается производным от сознания.

В-третьих, социально-детерминистский подход, основанный на исследовании закономерностей как движущих сил развития социальных процессов.

В настоящей статье реализуется социокультурный подход, а также интегрируется все ценное, рациональное, присущее указанным выше подходам.

Автор разделяет точку зрения, рассматривающую ценности как такие материальные или идеальные (т.е. технико-экономические, социальные, политические или духовные) явления, которые обладают положительной значимостью для человека, той или иной социальной группы, общества в целом и служат средствами удовлетворения их потребностей и интересов. Ценности – это понятия, обозначающие нормативную предписательно-оценочную сторону явлений и общественного сознания [4: 106].

Применительно к проблемам безопасности ключевыми ценностями являются **личность, общество и государство** в плане защищенности их жизненно важных интересов в различных сферах жизнедеятельности от внешних и внутренних угроз.

Деятельностно-функциональный подход основан на характеристике базовой категории «деятельность», которая достаточно полно проанализирована в научной литературе, и представляет собой способ существования и развития социальной действительности, проявление социальной активности, целенаправленное освоение и преобразование окружающего мира [10: 47-54].

В настоящее время категория «деятельность» имеет исключительно важное методологическое значение, поскольку с её помощью дается всеобщая характеристика специфически человеческого отношения к реальной действительности, обеспечению безопасного существования.

В логико-дискурсивном, гносеологическом плане категория «деятельность» позволяет не только исследовать общественную практику, социальные отношения, но достаточно полно проанализировать проблемы защищенности личности, общества, государства от различных угроз.

Синергетика – междисциплинарное направление исследований, ставящее своей стратегической задачей познание общих принципов, лежащих в основе процессов самоорганизации в системах самой разной природы, в том числе и социальных.

Суть подхода синергетики заключается в том, что сложноорганизованные системы, одной из которых является система национальной безопасности, состоящие из большого количества элементов, находящихся в сложных взаимодействиях друг с другом и обладающих огромным числом степеней свободы, могут быть описаны небольшим числом существенных типов движения (параметров порядка). Поэтому сложное поведение систем может быть описано при помощи иерархии упрощенных моделей, включающих небольшое число наиболее существенных степеней свободы.

Для всякой сложной системы, как правило, существует определенный набор возможных форм организации, дискретный спектр структур-аттракторов эволюции. Критический момент неустойчивости, когда сложная система осуществляет выбор дальнейшего пути эволюции, называют точкой бифуркации. Вблизи этой точки резко возрастает роль незначительных случайных возмущений или флуктуаций. Любой эволюционный процесс выражен чередой смен оппозиционных качеств – условных состояний порядка и хаоса в системе, которые соединены фазами перехода к хаосу (гибели структуры) и выхода из хаоса (самоорганизации).

Применение синергетического подхода вполне оправдано к исследованию проблем национальной безопасности, поскольку этот феномен в значительной мере представляет собой самоорганизующуюся систему, существующую на стыке многих наук о человеке и обществе (политологии, экономики, социологии, военной науки, погранитологии, психологии и др.).

Системный подход представляет собою одну из форм методологического знания, связанного с исследованием (анализом), проектированием и конструированием объектов как систем. Методология его применения обоснована в ряде научных трудов [2: 36-42; 3: 57-62].

В результате новейших научных открытий кардинальным образом изменилась научная, прежде всего, физическая картина мира. Мир оказался куда более сложным, чем это представлялось ещё несколько десятилетий назад. Оказалось, что в мега- и микромире действуют совершенно иные законы, чем в макромире, и, вместе с тем, эти миры тесно взаимосвязаны, представляют собой единое нерасторжимое целое.

Под системой понимается объединение некоторого разнообразия в единое и четкое расчлененное целое, содержащее упорядоченное множество взаимосвязанных элементов, занимающих по отношению к целому и друг к другу соответствующее место, обладающее структурой и

организацией, выполняющее определенную функцию [11: 427]. Из приведенного определения вполне очевидно, что система включает в себя такие существенные признаки, как целостность, элемент, структуру, связь, функцию, иерархию, среду.

Использование системного подхода позволяет понять, что национальная безопасность – это чрезвычайно сложная, многоуровневая и многофункциональная система, пронизывающая все стороны и срезы государственных и общественных отношений, имеющая свои принципы и закономерности развития, реализующиеся в различных формах и способах.

Такая сложность объективно требует системного подхода к исследованию этого явления и, безусловно, предполагает рассмотрение объекта «национальная безопасность» как целого с изучением его внешних параметров. С другой стороны, понятие «национальная безопасность» требует детального рассмотрения совокупности целого ряда внутренних параметров, связей и взаимоотношений, которые образуют структуру этого объекта исследования.

В этой связи в структурном плане систему национальной безопасности можно рассматривать следующим образом:

Особенности системного подхода применительно к исследованию проблем национальной безопасности заключаются в том, что необходимо опираться на следующие его положения:

1. Исследование национальной безопасности как внутренней целостности, имеющей определенную структуру, которая состоит из подсистем (подструктур) и совокупности взаимодействующих элементов (частей).

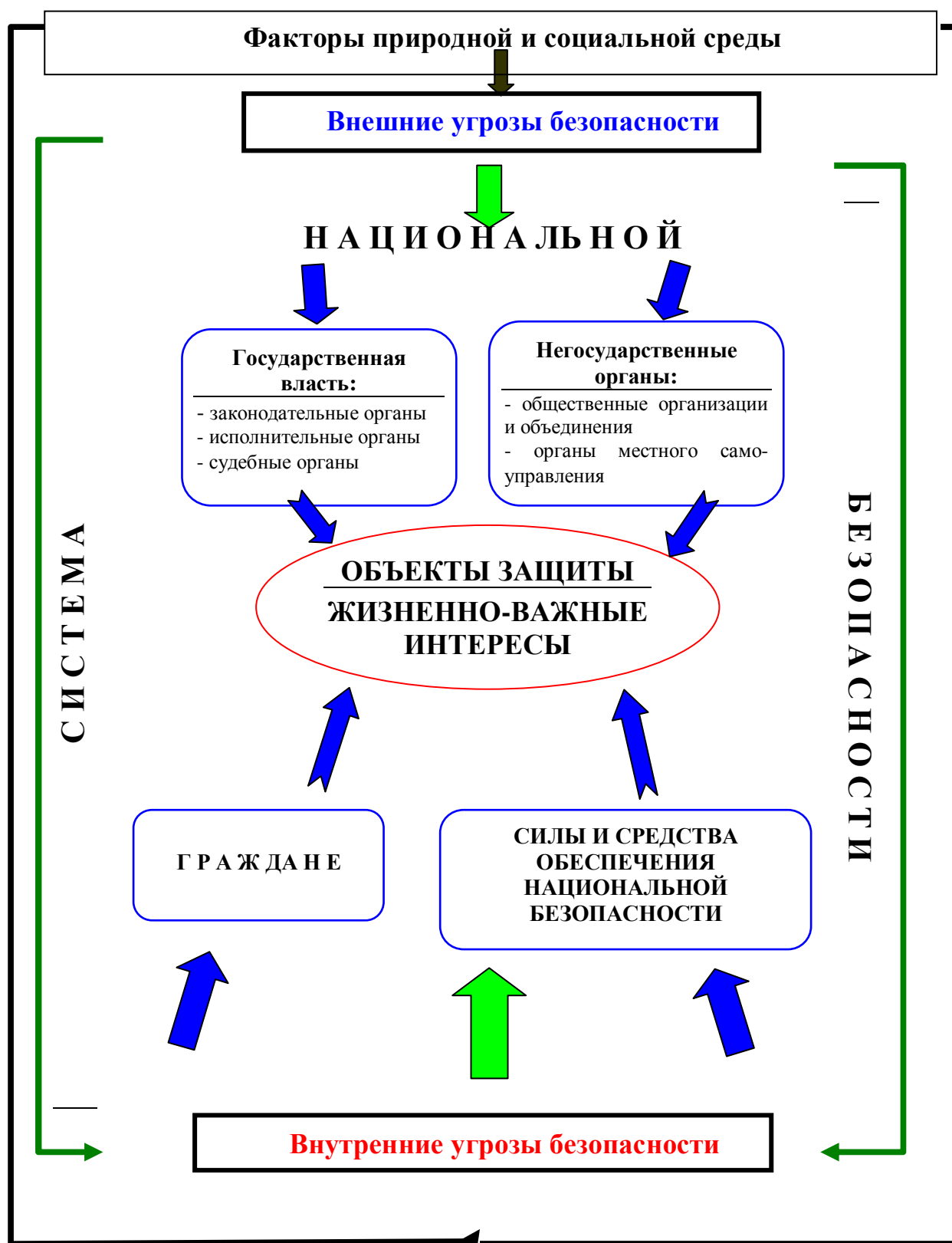
Видовую структуру национальной безопасности можно представить следующей схемой:

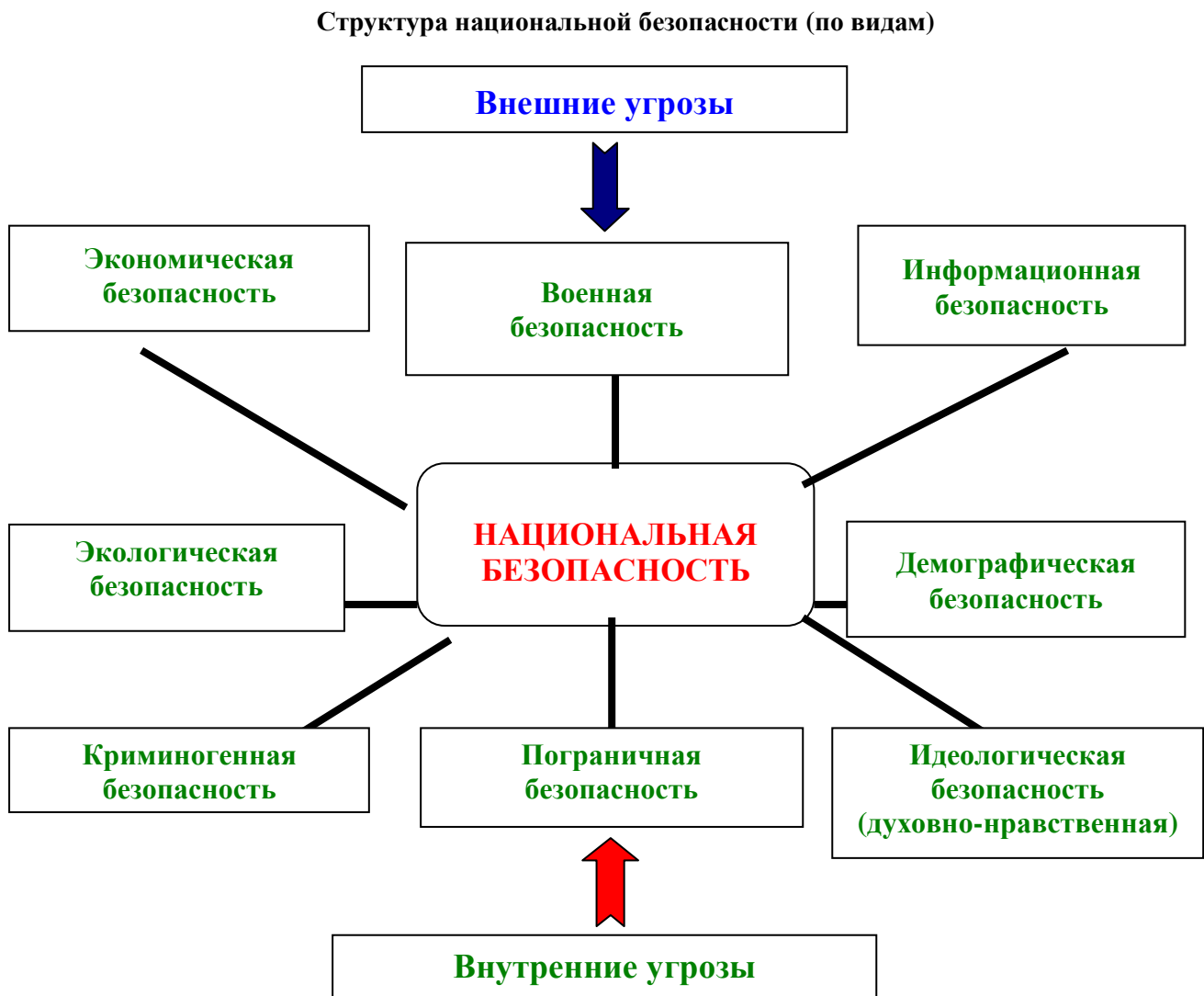
Система национальной безопасности как целое, ее подсистемы и элементы (свойства) находятся в диалектическом взаимодействии.

Так состояние военной, демографической, пограничной и других видов безопасности в решающей степени зависит от развития экономики. В свою очередь экономическая безопасность находится в зависимости от уровня обеспечения военной, демографической, пограничной, криминогенной и других видов безопасности.

Целое (национальная безопасность) является определенным детерминантом своих частей, оно подчиняется частям, преобразует их согласно своей собственной природе. Однако целое не представляет собой ничего иного, кроме специфического синтеза реальных частей.

Система национальной безопасности России





2. Наличие системообразующего признака системы и ее элементов (интегративного свойства).

Целое обладает новыми качествами, которые механически несводимы к сумме его элементов и обнаруживают «интегративный эффект». «Интегративный эффект» не принадлежит каждому элементу (части) в отдельности, а возникает как результат взаимодействия подсистем и элементов, составляющих систему.

3. Анализ противоречивости подсистем и элементов, их упорядоченности.

Динамическая устойчивость любой целостной системы реализуется борьбой противоположных тенденций. И во всех видах жизнедеятельности, в процессах, реализующих существование индивида, общества (материального образования), в целом постоянно проявляются две противоположные тенденции (сохранения и разрушения их качественной определенности), которые существуют в неразрывном единстве и постоянной борьбе (это отражается принципом единства и борьбы противоположностей).

Противоречивость любого процесса жизнедеятельности, в том числе и обеспечения национальной безопасности, заключается, в частности, в том, что общество, осознанно или неосознанно осуществляя любые действия, реализует одновременно и сохранение (улучшение, развитие), и разрушение (ухудшение) характеристик качественной определенности.

Подсистемы рассматриваемой системы и их элементы, находясь в единстве, в то же время противоречивы, относительно противоположны. В основе их противоречивости лежит противоречие между сущим (реально существующей системой безопасности) и должным (требуемым уровнем к её обеспечению).

Основным противоречием между внутренней структурой системы и внешней средой является противоречивость между существующими реальными и потенциальными угрозами и уровнем защищенности от них личности, общества и государства, адекватностью принимаемых мер по нейтрализации угроз.

Взаимосвязь между подсистемами и их относительная противоречивость существуют и по горизонтали, проявляясь посредством отношений между подсистемами и их элементами.

В этом плане основными противоречиями являются противоречия:

- между экономическими, технологическими, финансовыми возможностями государства и потребностями в современной технике;
- необходимостью в координации усилий подсистем и элементов и нечёткостью правовой основы, определяющей их взаимодействие;
- потребностями экономики и обороны в количестве и качестве людских ресурсов и неблагоприятной демографической ситуацией и плохим состоянием здоровья граждан призывного возраста;
- необходимостью в чётком управлении системой национальной безопасности и несовершенством государственного аппарата, коррумпированностью значительной части чиновников;
- потребностью в утверждении в социальной практике общечеловеческих ценностей и духовно-нравственной деградацией части населения, криминализацией общества и др.

Относительная противоположность элементов и возникающие между ними противоречия, по мнению автора, не означают, что развитие противоречий непременно ведет к уничтожению одной из противоположностей (точка зрения о бескомпромиссности противоречий господствовала среди ученых бывшего СССР). По мнению ряда философов (П.В. Алексеева, В.С. Барулина и др.) проблема этапности самих противоречий недостаточно исследована. В развитии противоречий они выделяют такие этапы или состояния, как гармонию, дисгармонию, конфликт.

Состояние противоречий в развитии не является неизменным. Оно может быть и гармоничным, и дисгармоничным, и конфликтным. Гармония может поддерживаться путем существенного изменения одной из противоположностей без уничтожения другой.

Существующая противоречивость элементов системы не исключает их единства и гармонии как компонентов единой системы. Они дополняют и уравновешивают друг друга.

4. Рассмотрение системы национальной безопасности как подсистемы систем более высокого уровня, каковыми являются окружающий мир, международное сообщество, конкретное общество.

Содержание, структура и функционирование данной системы определяется совокупностью факторов объективного и субъективного порядка различного уровня, широты и сложности.

В качестве объективных факторов национальной безопасности выступают:

- геополитическое и географическое положение России;
- климатические условия,
- наличие природных ресурсов и др.

К ним также относятся существующие угрозы, основные из которых можно изложить с помощью следующей схемы:

Специфической особенностью и закономерностью существующего спектра угроз национальной безопасности в различных сферах для России наших дней является все более явно проявляющаяся их тесная взаимообусловленность.

Источниками внутренних опасностей для государства, общества в целом принято считать, прежде всего, действия различных социальных слоев и прослоек, различных групп и группировок населения, объединенных общими целями по изменению норм, правил, порядков и механизма функционирования государства, общества в целом, его внутренней и внешней политики. Для этого они создают свои организации, которые в зависимости от конкретных условий действуют легально и нелегально.

Внешние угрозы порождаются действиями внешних враждебных сил. Ими могут быть другие государства, их союзы и блоки.

Цель их действий – ослабить, раздробить или разрушить данное государство как потенциального или реального врага, соперника, конкурента, захватить его территорию или часть территории, сырьевые ресурсы, изменить государственный строй или политический режим, навязать ему свою выгодную внутреннюю и внешнюю политику.

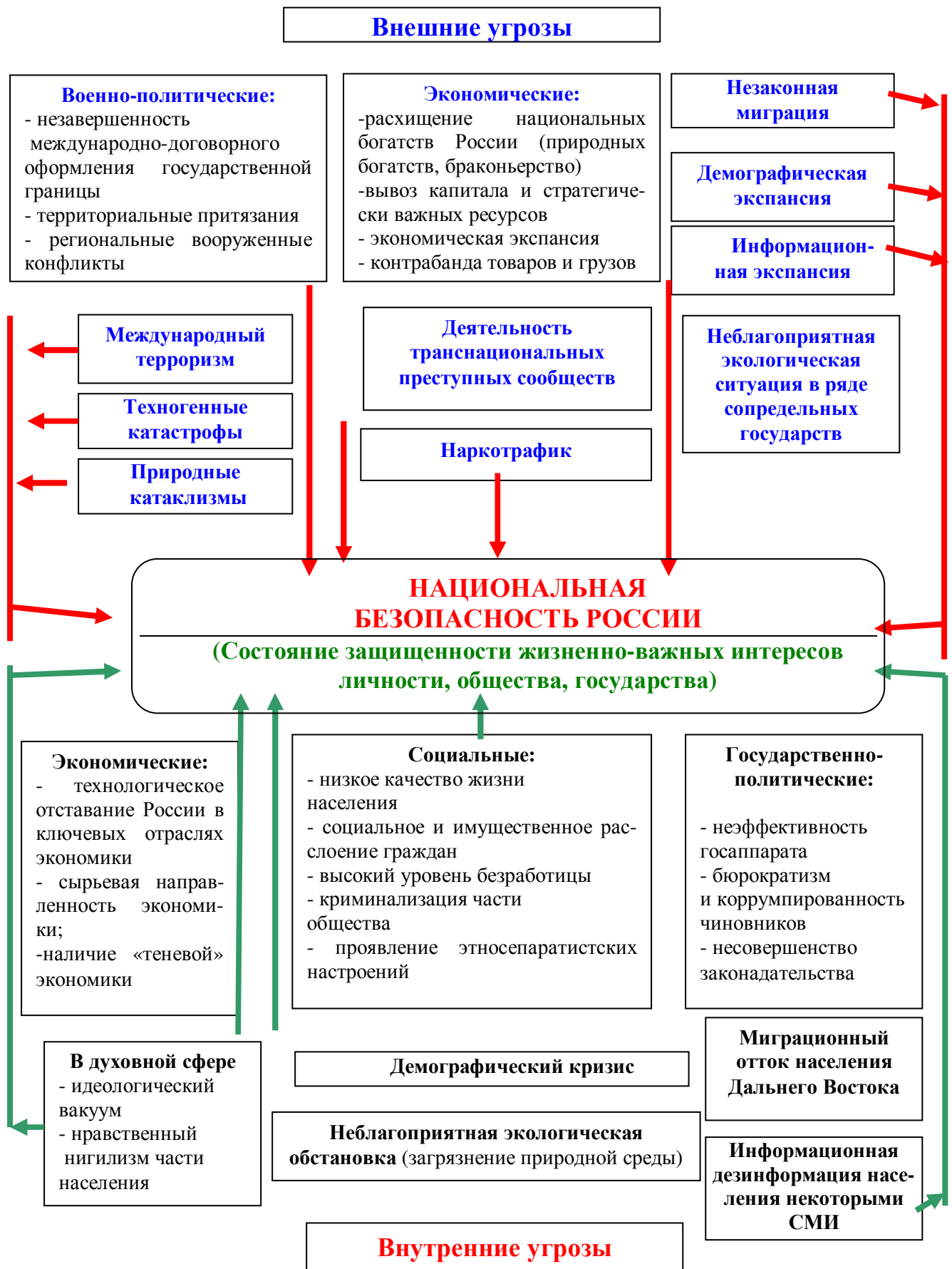
Деление всей совокупности возможных угроз государству (личности и обществу) **на внутренние и внешние** часто обуславливает вопрос о соотношении их роли в процессе обеспечения, или наоборот – подрыва национальной безопасности.

Кроме того, важно подчеркнуть, что воздействия внутреннего и внешнего порядка на национальную безопасность оказывают друг на друга существенное влияние. Они могут, как стимулировать, так и «гасить» друг друга в зависимости от характера (направленности) воздействий и вызываемых ими опасностей.

Например, если во всей совокупности внутренних воздействий на данную страну доминируют отрицательные, деструктивные и разлагающие воздействия, что ведет к усилению внутренней опасности, то они могут, в свою очередь, стимулировать отрицательные воздействия внешнего порядка до масштабов, способных создать ей грозную внешнюю опасность и в корне подорвать ее внешнюю безопасность.

И, наоборот, преобладание конструктивных, положительных, укрепляющих внутренних процессов и воздействий на страну (уменьшение внутренней опасности для нее), определенная консолидация общества, укрепление внутренней безопасности может значительно ослабить внешнюю опасность для данной страны, а порой и полностью ликвидировать ее. И, если бы, например, сегодняшняя Россия добилась внутренней безопасности во всех сферах жизни общества, особенно в экономической, политической и социальной, то ее положение в мире намного укрепилось бы.

Факторы, влияющие на национальную безопасность России



5. Система функционирует в определенных условиях.

Специфический характер той или иной системы определяет особенности ее взаимодействия с внешней средой, под которой понимается совокупность объектов, находящихся во взаимодействии с ней. Применительно к национальной безопасности такие взаимосвязи имеют сложный, многоплановый характер и обусловлены социально-экономической и политической структурами общества, многообразно опосредованными влиянием социальной среды.

Рассмотренные выше виды угроз: внешние и внутренние возникают, существуют и проявляют себя в конкретных сферах общественной жизни. Именно существуя и проявляясь в определенной сфере общественной жизни: в экономике, политике, идеологии, экологии и т.д. они становятся конкретными видами опасностей, от которых надо защитить личность, общество и государство в целом.

6. Изучение функционального предназначения системы и ее элементов.

Функционирование системы и ее элементов есть не что иное, как действия системы и ее составных частей для достижения цели. Функции компонентов производны от функции системы, направлены на достижение системных целей. Если главная цель системы национальной безопасности – защитить права и свободы личности, материальные и духовные ценности общества, конституционный строй, суверенитет и территориальную целостность государства, то компоненты системы выполняют свои специфические функции в рамках этой цели.

Функциональная зависимость имеет место между компонентами и системой в целом; между отдельными компонентами данной системы; между системой в целом и другой, более широкой системой, компонентом которой она сама является.

7. Способность рассматриваемой системы сохранять относительную самостоятельность и адаптироваться к меняющимся условиям функционирования.

8. Система обладает способностью к саморазвитию, усложнению качественного состояния, обогащению собственного содержания [10: 47-54].

Развитие предполагает увеличение возможностей и ресурсов человека, общества и государства в различных сферах деятельности. Оно обеспечивается правовыми, политическими, экономическими и другими средствами, не нарушающими выработанных человечеством механизмов функционирования и воспроизведения жизни.

Следует обратить внимание на то, что предложенная системная модель обеспечения национальной безопасности **не является статистической, а динамически развивается**. Изменения, происходящие в мировом сообществе и в самой России, детерминиру-

ют реально существующие опасности и угрозы, предъявляют новые требования к состоянию подсистем безопасности (законодательным, исполнительным, судебным органам государственной власти; общественным организациям и объединениям).

Таким образом, системная модель национальной безопасности включает в себя взаимозависимые подсистемы, состоящие из подструктур и их элементов, а также связи между ними. Находясь в постоянном развитии, она сохраняет старые элементы, необходимость которых обоснована социальной практикой, и вбирает в себя новые элементы, требуемые сегодня. Постоянное усложнение системы в содержательном и структурном аспектах позволяет ей выполнять новые и более масштабные функции.

Ключевая позиция **обеспечения** национальной безопасности заключается в устранении или минимизации рассмотренных выше противоречий, создании условий, при которых отсутствуют или устранены (парированы) внешние и внутренние угрозы национальным ценностям и жизненно важным интересам личности, общества, государства.

Безопасность достигается проведением единой государственной политики в области обеспечения безопасности, системой мер экономического, политического, организационного и иного характера, адекватных угрозам жизненно важным интересам личности, общества и государства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахиезер, А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии / А.С. Ахиезер // Вопросы философии. – 2000. – № 9.
2. Бергаланфи, Л.Ф. Общая теория систем: критический обзор / Л.Ф. Бергаланфи // Исследования по общей теории систем. – М., 1969.
3. Блауберг, Н.В. Проблема целостности и системный подход / Н.В. Блауберг, Б.Г. Юдин. – М., 1997.
4. Гуманитарные основы управленческой деятельности в войсках и органах Пограничной службы России : учебник. – Т. 1. – М.: Академия ФПС России, 2000.
5. Дротянко, Л.Г. Социокультурная детерминация фундаментальных и прикладных наук / Л.Г. Дротянко // Вопросы философии. – 2000. – № 6.
6. Каган, М.С. Системный подход и гуманитарное знание / М.С. Каган. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
7. Проничев, В.Е. Теоретические, организационные и правовые основы стратегического развития Пограничной службы ФСБ России : монография / В.Е. Проничев. – М.: Граница, 2007.
8. Родачин, В.М. Национальные интересы и пограничная политика России / В.М. Родачин // Вестник границы России. – 2002. – № 4.
9. Российская Федерация. Законы. О безопасности : федер. закон : [от 5 марта 1992 г. № 2446-I; с изменениями от 25 декабря 1992 г., 24 декабря 1993 г., 25 июля 2002 г., 7 марта 2005 г., 25 июля 2006 г.].
10. Сагатовский, В.Н. Деятельность как философская категория / В.Н. Сагатовский // Философские науки. – 1978. – № 2.
11. Философия : энциклопедический словарь ; под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004.

Шкуркин Анатолий Михайлович – доктор философских наук, кандидат экономических наук, профессор кафедры «Социальная работа и социология» Дальневосточного государственного университета путей сообщения, ведущий научный сотрудник «Институт комплексного анализа региональных проблем ДВО РАН». Родился 6 июня 1946 года в г. Сумы УССР. В 1984 году окончил механико-математический факультет Харьковского государственного университета по специальности «математика». Тема докторской диссертации – «Трансформация адаптационных свойств труда в процессах самоорганизации социума». Область научных интересов: исследования поведения объектов социальной природы, находящихся в условиях перехода на новые уровни сложности, в условиях кризиса; трансформация региональных социально-экономических систем; человек в кризисном социуме. Автор более 140 научных публикаций, из них 17 монографий.



ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Монографии

Шкуркин А.М. Труд человека: преддверие, генезис, будущее. – Владивосток: Дальнаука, 2000. – 155 с.

Шкуркин А.М. Концепции труда в истории философской мысли. – Владивосток-Хабаровск: ДВО РАН, 2003. – 407 с.

Шкуркин А.М. Адаптационная функция труда в синергетическом мировидении. Хабаровск: ДВГУПС, 2005. – 201 с.

Шкуркин А.М. Иммиграционный потенциал труда российского Дальнего Востока (китайцы на рынке труда дальневосточного региона). – Хабаровск: ДВГУПС, 2007. – 167 с.

Статьи

Шкуркин А.М. Феномен труда: синергетический взгляд // Общественные науки и современность. – 1998. – № 1. – С. 122–131.

Шкуркин А.М. Картина мира античной цивилизации и ее отражение в этике труда // Вестник ДВО РАН, 2003. – № 4. – С. 107–121.

Шкуркин А.М. Агрессия разума // Дальний Восток, 2005. – №1. – С. 150–165.

Учебные пособия

Шкуркин А.М. Очерки философии и социологии труда. Учебное пособие. – Хабаровск: ХГТУ, ИКАРП ДВО РАН, 2003. – 237 с.

Шкуркин А.М. Труд человека. Неравновесный мир. Трансформирующийся социум. (Учебное пособие в двух частях). Часть 1. История философии труда. – Хабаровск: ДВГУПС. – 2007. 230 с.

Шкуркин А.М. Труд человека. Неравновесный мир. Трансформирующийся социум (Учебное пособие в двух частях). Часть 2. Труд в контексте неравновесного мира. – Хабаровск: ДВГУПС. – 2007. – 217 с.

Shkurkin, Anatoly Mikhailovich – Doctor of Philosophy, Candidate of Economy, Professor of the Chair of Social Work and Sociology at the Far Eastern State Transportation University, chief research officer of the Institute of Complex Analysis of Regional Problems of FEB of RAS. He was born on June 6, 1946, in Sumy of the Ukraine SSR. In 1984, he graduated from the Kharkov State University, the Mechanic-Mathematics Faculty. The theme of his Doctoral dissertation was «Transformation of the Adaptation characteristics of Labor within the Processes of the Social Medium Self-Organization». His academic interests include research of behavior of social phenomena under condition of transition on the new levels of complexity, or under crisis; transformation of regional socio-economic systems; human in crisis social medium. He is the author of more than 140 research papers, including 17 monographs.

SELECTED PUBLISHED WORKS

Monographs

Shkurkin A.M. Human Labor: Premises, Genesis, Future. – Vladivostok: Dalnauka, 2000. – 155 p.

Shkurkin A.M. Labor Conceptions in the History of Philosophical Thought. – Vladivostok-Khabarovsk: FEB RAS, 2003. – 407 p.

Shkurkin A.M. Adaptative Function of Labor in the Synergetic World View. Khabarovsk: FESTU, 2005. – 201 p.

Shkurkin A.M. Immigration Labor Potential of the Russian Far East (the Chinese in the Labor Market of the Far Eastern region). – Khabarovsk: FESTU, 2007. – 167 p.

Articles

Shkurkin A.M. Labor Phenomenon: Synergetic View // Social Studies and the Present. – 1998. – № 1. – P. 122–131.

Shkurkin A.M. Picture of the World of Antique Civilization and its Reflection in Labor Ethics // Herald of the FEB RAS, 2003. – № 4. – P. 107–121.

Shkurkin A.M. Aggression of Intellect // Dalny Vostok, 2005. – №1. – P. 150–165.

Educational Aids

Shkurkin A.M. Essays on the History of Philosophy and Sociology of Labor. Educational Aids. – Khabarovsk: Khabarovsk State Technic University, FEB RAS, 2003. – 237 p.

Shkurkin A.M. Human Labor. Unbalanced World. Transforming Social Medium. (Two-volume Educational Aids). Part 1. History of Philosophy of Labor. – Khabarovsk: FESTU. – 2007. 230 p.

Shkurkin A.M. Human Labor. Unbalanced world. Transforming Social Medium (Two-volume Educational Aids). Part 2. Labor within the Context of Unbalanced World. – Khabarovsk: FESTU. – 2007. – 217 p.

СТРУКТУРНАЯ ИЕРАРХИЧНОСТЬ АДАПТАЦИОННЫХ СВОЙСТВ ТРУДА

Шкуркин А.М.

STRUCTURAL HIERARCHY OF THE ADAPTATIVE CHARACTERISTICS OF LABOR

Shkurkin A.M.

В последнее время складывается тенденция перемещения труда как социальной ценности на более низкие этажи в иерархизированном сознании многих социальных групп. А, кроме того, начиная примерно с 50-х годов XX столетия, все чаще, особенно среди зарубежных исследователей, происходит противопоставления труда – творчеству. При этом основной вывод, который обосновывается ими, состоит в том, что на смену обществу труда в постиндустриальную эпоху приходит общество творчества. Правомерно ли такое противопоставление труда и творчества? А если да, то где проходит граница разделяющая «труд по нужде» и «творческий труд»? Ответы на эти и другие вопросы в значительной степени определяются тем, каково содержание вкладывается в понимание вечной категории философии, какой является труд человека.

The recent tendency of shifting labor as a social value to the lower levels of public consciousness prevails in the hierarchies of different social groups. From the 1950s the researches, especially foreign, often have opposed labor to creative work. The main conclusion drawn by them is that in the post-industrial age, the labor society is substituted by creative society. Is this opposition correct? If it is, where is the border between «the labor for need» and «creative labor»? The answers for these questions are determined by the meaning implied to human labor as the eternal philosophic category.

Ключевые слова: Труд, концепции труда, человеческая деятельность, творчество, адаптационные свойства труда.

Key words: Labor, labor conceptions, human activity, creative work, adaptation characteristics of labor.

В последнее время складывается тенденция перемещения труда как социальной ценности на более низкие этажи в иерархизированном сознании многих социальных групп. А, кроме того, начиная примерно с 50-х годов XX столетия, все чаще, особенно среди зарубежных исследователей, происходит противопоставления труда – творчеству. При этом основной вывод, который обосновывается ими, состоит в том, что на смену обществу труда в постиндустриальную эпоху приходит общество творчества. Правомерно ли такое противопоставление труда и творчества? А если да, то где проходит граница разделяющая «труд по нужде» и «творческий труд»? Ответы на эти и другие вопросы в значительной степени определяются тем, каково содержание вкладывается в понимание вечной категории философии, какой является труд человека.

Истоки противостояния концепций труда в истории философской мысли. И до настоящего времени нет однозначного понимания категории «труд» (рис.1). Ответ на вопрос «что такое труд», по существу, тождественен проблеме раскрытия тайны человека, *Присутствие* которого в мире отмечается его активностью, направленной на одухотворение вещества, включения природного материала в сферу социальных взаимодействий. Поэтому, практически всегда, независимо от стадий цивилизационного развития, труд ос-

тавлял свои значимые метки во всех сферах человеческой жизни, являясь предельно широким смысловым конструктом человеческого бытия. Быть может именно по этой причине, практически никто до Гегеля не предпринимал попытки философского анализа этого понятия. Многие авторы фундаментальных исследований проблем труда воздерживались от общих определений категории «труд»¹.

Практически во всех языках мира этот термин несет в себе негативный семантический контекст, определяющий для человека некоторую дисгармонию, дискомфорт, неприятную обязанность, тягостную неизбежность, мучение, жертву, боль, страдание, усталость, бедствие, пытку, которые так или иначе связаны с необходимостью приложения значительных физических усилий. Не случайно многие философы и экономисты понимали труд как процесс пожертвования самой жизни, ее отчуждение².

Не менее представительным выглядит и позитивный полюс интеллектуального осмысления

¹ См., например, работы С.С. Товмасына, Д. Маркова, Т.И. Чангли, А.И. Кравченко, Л. Мэмфорда, Э. Мунье.

² Некоторые экономисты (А. Маршал, Дж. Гэлбрейт) считают, что те виды деятельности, в которых человек получает удовольствие не подпадают под процесс труда. Г. Зиммель, Э. Мунье, Л. Мэмфорд по существу понимают труд в контексте его этимологической трактовки.

роли труда в человеческой жизни, который, видимо, может быть выражен словами Т. Карлейля: «Священный жар труда похож на очистительный огонь, истребляющий любой яд, сквозь самый густой дым, дающий светлое, чистое пламя!» [11: 297]. Эту поэтическую метафору можно дополнить словами Ф.М. Достоевского: «лишь трудом спасен будешь» [6: 427]³.

1.Труд как способ овладения внешним миром и его организацией	С.Н. Булгаков, Г. Зиммель Л. Мэмфорд, Э. Мунье, Ю. Хабермас, Т. Лукман
2.Труд как разновидность деятельности (деятельностный подход)	С.А. Рубинштейн, А.П. Леонтьев, М.С. Каган, В.П. Фофанов, Э.Г. Юдин и др.
3.Труд как способ существования и развития социумов	Г. Гегель, К. Маркс
4.Труд как процесс преобразования свободной энергии	С.А. Подолинский
5.Труд как способ сублимации психической энергии (психоаналитические концепции труда)	З. Фрейд, Г. Маркузе
6.Труд как творчество	С.Н. Бердяев, Э. Фромм, Э. Кассирер, К. Ясперс, А. Маслоу, И.А. Ильин, В.С. Соловьев, Ф. Тённис
7. Труд как противопоставление творчеству	А. Смит, Д. Рикардо, М. Хайдеггер, Э. Мунье, Х. Глазер, В.Л. Иноземцев

Рис. 1. Понимание труда в истории философской мысли

В различные эпохи труд воспринимали в философских учениях в двухполюсном дихотомически полярном измерении, идущем еще от Ветхого завета. Возникает вопрос, почему вопреки практически однородной этимологической трактовке этого понятия разными народами мира, возможно вообще этически позитивное отношение к труду?

Одним из первых предпринял попытку получить конструктивный ответ на этот вопрос Гегель. Труд, в его трактовке, представляет собой универсальный, постоянно осуществляющийся и воспроизводящийся в обществе способ соединения человека с природой, которая в этом взаимодействии оказывает разнообразное сопротивление.

Своей деятельностью человек субъективирует объект труда: представления, образы, идеи и идеалы индивида, существовавшие ранее в его сознании, и в этом смысле представляющие собой «ничто», переносятся во внешние формы, превращая это «ничто, абстракции в сущность реальности» [4: 106]. Включенная в человеческую деятельность природа не просто преобразовывается, приобретая новые формы, она становится качественно иной, наполняясь духовностью. Труд поэтому есть процесс актуализации возможности высвобождения духа из материальной оболочки и возвращение его в лоно абсолютной идеи, в сферу чистого сознания.

Эти два диалектически взаимозависимых качества, определяющие труд – как способ соединения человека с природой, связанный с некоторой жертвенностью, отчуждающий от человека, в конечном счете, его жизнь и как процесс одухотворения объектов природного мира и поэтому являющимся источником развития личности позволяют в определенной степени прояснить истоки двойственного отношения у труду. И, кроме того, определить ключевые отличия разных философских деструкций категории «труд» – они состоят в *абсолютизации* одного из двух свойств труда вычлененных Гегелем. Позднее и сам Гегель неоднократно обвинялся в абсолютизации роли труда в конструировании мировой истории.

Многие исследователи вслед за Гегелем предпринимали попытки развить его подход к пониманию природы труда. Особая заслуга в этом принадлежит К. Марксу, который, как известно, разделил труд на *живой* и *предметный*, делая особый акцент на их диалектическую взаимозависимость. Живой труд невозможен без труда опредмеченного, в качестве которого выступают средства производства, которые в свою очередь являются мертвыми без соединения с живым трудом. «Постнеолитический» человек, по словам В.А. Кутырева, начиная с «момента рождения, сталкивается с миром, в котором воплотились мысли, нервы, труд живших дотоле поколений». Фактически материалом труда все в большей степени становится уже ранее преобразованная предшествующими поколениями природная среда. Это по существу тот же труд, хотя и преобразованный ранее [13: 13-14].

В целом анализ концепций труда в истории философской мысли позволяет сделать следующие выводы [29]. У авторов различных концепций труда практически нет расхождений в понимании того, что труд – это способ взаимодействия между человеком и природой, про-

³ Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В. Зомбарт, Ильин, А. Маслоу, Ф. Тённис, Э. Фромм, Э. Кассирер рассматривают *творческий труд* как способ самосозидания, конструирования духовности человека, как его смысл и доминантную жизненную цель.

цесс посредством которого осуществляется контролируемый обмен энергией и веществом с окружающей средой. С некоторыми смысловыми оттенками большинством исследователей принимается и гегелевский постулат о «социализации» предметов мира в процессе труда, т.е. фактически его идея о созидательной роли труда в конструировании социального и материального бытия человека. Основные разногласия проистекают из оценки значимости роли труда в развитии самого человека. Является ли труд тем универсальным инструментом, используя который человек создает мировую историю и собственный микрокосм? Или же в противовес труду существуют более высокие формы человеческой деятельности, а процесс труда ограничивается только зоной необходимости, как феномен в чем-то тождественный жизни вообще. Начиная с 50-х годов XX столетия, тема творчества и труда в их дихотомическом противопоставлении и единстве вообще в работах современных исследователей становится все более актуальной. Например, говорят о значительной трансформации труда, практически полном его исчезновении, о становлении общества, основанном на творческой деятельности. Основной вывод состоит в том, что на смену обществу труда в постиндустриальную эпоху приходит общество творчества [10].

Правоммерно ли такое абсолютное противопоставление этих двух категорий или же существует некоторое не пустое множество имеющее общие смысловые конструкторы, соотношение между которыми изменяется в зависимости от того, какой точкой в историческом пространстве-времени определяется *Присутствие* человека.

Труд как вид человеческой деятельности. Вначале определим те особые эпистемологические дискретные зоны, которые полностью покрываются категорией «труд».

Видимо, можно согласиться, что в самом широком смысле труд можно трактовать как подвид деятельности с целью получения какого-либо полезного результата. Но сразу же возникают вопросы, ответы на которые далеко не очевидны. Чаще всего труд противопоставляется игре. Но ведь и в игре не исключено наличие цели, и полезного результата. К такому классу игр можно отнести, например, тренажеры, интеллектуальные развлечения, деловые игры. В значительной степени построение моделей вообще следует отнести к игровой сфере. Существует математическая теория игр. К. Маркс специально подчеркивал, что в отличие от животного, для человека труд *всегда есть игра* не

только физических, но и интеллектуальных сил, доставляющих наслаждение [14: 189]. По мнению А. Риха, человек создал первые орудия труда по необходимости, но одновременно он получил от самого процесса труда, от его результатов удовольствие, увидев и осознав в этом элемент украшения и игры [19: 285-286].

Разрешение основного противоречия психоаналитической теории между принципом удовольствия и принципом реальности или, если воспользоваться терминологией Г. Маркузе, – между трудом и принципом производительности, по мнению последнего, возможно на таком пути цивилизационного развития, когда отчужденный труд сменится «игровым трудом». Репрессивная цивилизация, развивая технологию и автоматизируя производство, создаст предпосылки для значительного увеличения времени свободного от нелибидозного труда. Как следствие, значительно снизится величина репрессивного подавления. Но это, в свою очередь, означает, что через освобождение сублимированной сексуальной энергии произойдет трансформация сексуальности в Эрос. Несмотря на то, что эти выводы Г. Маркузе, как и К. Маркса «о царстве свободы» за пределами «царства необходимости», оказались полной утопией, заслуживают внимания подходы Г. Маркузе о возможных переходах игры в труд и обратно. Об игровом моменте в трактовке творчества писал и М. Шиллер. Человеческая свобода лежит за пределами нужды и внешнего принуждения. Поэтому в гуманной цивилизации труд, по мнению М. Шиллера, будет подобен игре. Игровая свобода вырастает из освобождения инстинктов. На пути к такой свободе Шиллер намечает несколько этапов: преодоление нужды – перевод репрессивной производительности в «видимость» – преобразование труда в игру.

Не все очевидно и тогда, когда рассматривается полезность результата деятельности. Не случайно в обыденном языке существует понятие «бесполезный труд» (сизифов труд). Можно ли отнести, например, к труду описанную Ф. М. Достоевским, деятельность каторжанина, которому предписываются для каждодневного выполнения изнурительные по своей нагрузке и жестокости предельно упрощенные физические виды работ, результаты которых тотчас же самим работником уничтожаются после их выполнения? А как классифицировать такой вид деятельности как учеба? Традиционно ее не относят к труду. Но ведь в результате этого процесса растет качество личности обучающегося, в котором аккумулируется труд многих людей. Известно и

другое. Иногда результаты выполнения учебных заданий приводили к выдающимся практическим и теоретическим результатам во многих областях человеческой жизнедеятельности.

Может быть, проблема упростится, если уточнить понятие «деятельность»?

Человеческая деятельность — это, прежде всего способность ставить цели и использовать средства для их достижения [26: 45]. По мнению Э.Г. Юдина в современном познании, особенно гуманитарном, понятие «деятельность» играет ключевую роль, прежде всего потому, что с его помощью дается универсальное описание человеческого мира. Он определяет деятельность как «специфическую человеческую форму активного отношения к окружающему миру, содержание которой составляет целесообразное изменение и преобразование этого мира на основе освоения и развития наличных форм культуры» [33: 272-273]. Это определение является предельно широким, универсальным и содержит два наиболее значимых компонента — целесообразность и человеческую активность, направленную на преобразование окружающего мира в рамках некоторой культурной парадигмы, определяющей способы взаимодействия с миром, масштабы и глубину его преобразования. Деятельность, таким образом, неразрывно связана с культурой. Она проявляется, прежде всего, как активность в культуре того или иного типа, что, естественно, накладывает через своеобразие конкретных культурологических моделей ограничение на понимание «полезности» человеческой деятельности.

В соответствии с таким уточнением деятельность в зависимости от особенностей социокультурной парадигмы может восприниматься в принципиально разных содержательных контекстах. Например, воинскую профессиональную службу, подневольный, рабский труд, священнослужение, участие в профессиональных состязаниях и т.д. можно трактовать как минимум двояко в зависимости от стадии и типов цивилизационного развития.

К вопросу об этических парадоксах труда. Весьма интересный подход к вычленению смыслового поля, изоморфного содержанию труда предлагает С.Е. Ячин [35: 248]. Чем деятельность последовательно все больше очищается от модусов расположенности, тем больше она обретает вид труда как такового. Деятельность это только решимость в действии, вышедшая из потенции жизни. С этой точки зрения труд — это не вид деятельности, а всего лишь позиция в ней. Рабский труд — есть тот предел, в котором всякая

жизнедеятельность замирает, превращаясь в голый труд, в своеобразный «атом» труда. Несмотря на перспективность такого методологического подхода при реструкции смыслов, он не снимает сформулированных выше проблем. Как следует из истории, рабский труд не был однородным. Известны шедевры искусства и поэзии, которые создавались рабами. Однако даже тогда, когда активность раба была тождественной работе орудий труда (механизмов или животных), и в этих случаях нельзя считать, что деятельность как таковая полностью очищена от всех иных модусов, характеризующих деятельность человека. Об этом писал еще Г. Зиммель, когда утверждал, что любой мускульный, физический труд всегда есть «психический труд», ибо и этот труд в конечном счете сводим к затратам психической энергии человека. В тех видах труда, где человек конкурирует с животным или машиной не человек сводим к ним, а как раз наоборот, деятельность механической и животной силы сводится к деятельности человека. Если же исключить человеческую волю к жизни, затраты психической энергии, то во всех этих случаях речь, видимо, будет идти уже не о человеке, производственную активность которого едва ли можно трактовать как труд.

При рассмотрении производственной активности рабов, как эпистемологически вычлененного полюса «чистого» труда, имеется и другая сторона проблемы. Человеческое бытие — это всегда синтез свободы и необходимости, творчества и принуждения. В каждый временной интервал происходит столкновение свободы и необходимости. Один из парадоксов труда (С. Е. Ячин) состоит в том, что целеполагание, будучи доминантной чертой труда, не обладает достаточным внутренним импульсом для того, чтобы на уровне индивида происходила его включенность в процесс труда. Видимо абсолютизация целесообразности реализуется в полной мере только на уровне социума. Именно на этом уровне реальности в полной степени разворачивается целеполагание. Оно объективируется в разделенном труде в форме воздействия на потребности людей, формирование которых, в свою очередь, включено в социокультурные контексты и поэтому априори содержат в себе репрессивную социальную компоненту. В каждом индивидуальном акте живого труда одновременно с цивилизационным развитием все в большей степени актуализируется предметный труд. А, следовательно, абстрактный труд, понимаемый как целерациональный способ соединения различных человеческих сообществ с окружающей

средой в процессе включения «артефактов» в сферу социальных взаимодействий (как способ существования социумов) и конкретный, живой труд – это совсем не одно и то же. Это же справедливо и в отношении характера распределения репрессивной составляющей всякой культурной парадигмы. Каждый индивидуальный акт актуализации труда включает репрессивную составляющую, проявляется ли она в форме морально-этических обязательств, прямого принуждения или внутренней потребности в случае самоактуализированных личностей (А. Маслоу). Конкретный труд, поэтому – это практически всегда определенная «пытка», боль, мука, которую, вообще говоря, испытывает любая форма жизни в тех случаях когда происходит актуализация потенциального, переход возможности в действительность, когда имеет место проявление потаенности. Человек архаичного общества вместо того, чтобы съесть зерно закапывает его в землю, понимая, что вслед за этим репрессивным актом последует еще много других взаимосвязанных насилий над инстинктивными хотениями. Современный человек вместо того, чтобы «вкусать» радости и цивилизационные наработки «общества досуга» включается во все ускоряющийся производственный ритм постиндустриальной цивилизации. Во всех этих случаях, если не происходят отклонения от регламентированных требований социального порядка, осуществляется акт насилия над собой.

Эта особенность труда, отмеченная С.Е. Ячиным, является, вообще говоря, универсальным законом цивилизационного развития. Всякая культура – является по своей сути репрессивной. Еще в первобытный период вырабатывается важнейшая отличительная характеристика человека – способность формировать социальный порядок как определенный способ насилия над собой. Насилие направлено на то, чтобы подчинить индивидуальное «Я» коллективному «Мы». Необходимость социального общежития, коллективного сосуществования требовала от каждого жесткого подчинения, подавления своих «инстинктов», «врожденных» индивидуальных реакций и намерений, вынуждая приспосабливаться к выработываемым правилам коллективного поведения. По пути такого приспособления «ведет человека не разум, не врожденное “естественное добро”, а только горькая необходимость подчиняться неприятным ему правилам, чтобы сохранить себя в борьбе с конкурирующими группами» [27: 134]. Только те индивиды и коллективы имели шанс на выживание в конкурентной борьбе с другими племенами, кто раньше приходил к более совершенной системе за-

претов и правил подчинения им. Цивилизация «оказывается возможной в основном благодаря подчинению врожденных животных инстинктов нерациональным обычаям, в результате чего возникают упорядоченные человеческие группы все больших размерностей» [28: 229]. Доминирующий принцип первобытного субъекта – значительное преобладание коллективного над индивидуальным, максимально репрессивный характер социального порядка. Наиболее глубинная особенность каждой исторической эпохи определяется, во-первых, в терминологии Г. Маркузе, величиной прибавочной репрессии – специально созданного дополнительного контроля общества через всю систему социальных институтов над фундаментальными инстинктами, полученными *Homo sapiens* в наследство от своего человекообразного предка. Вся система разделения труда, иерархизирующая людей в стратифицированном социальном пространстве, является одним из основных институтов «прибавочного» подавления и ограничения инстинктов. И, во-вторых, принципиальным моментом, определяющим историческую специфику эпохи, является характер распределения прибавочной репрессии.

По нашему мнению парадокс труда состоит скорее не в том, что индивид под давлением социального порядка совершает насилие над своими инстинктами и включается в процесс создания социальных архетипов – это естественный результат социальной эволюции, а в том, что эта активность способна доставлять человеку удовольствие, радость, определенные эстетическое и этическое удовлетворение. В качестве примера можно сослаться на те радости, которые получал от процесса труда ремесленник средневековья: «ни за какую прибыль не купить человеку того удовлетворения, которое в старину – пока машины не сделали из людей рабов – весь день наполняло их мускулы в результате тесного соприкосновения с железом, деревом, глиной, ветром, волной и лошадиной силой. Удовлетворение, которое давало познание тонкостей работы через осязание, обоняние, зрение...»⁴ [32: 124]. Можно в качестве примера, органического сочетания производства и художественного творче-

⁴ Исследуя антиэстетичность Средневековой мысли В.С. Библер, в качестве примера рассматривает труд средневекового ремесленника, каждое действие которого – это турнир мастерства. Для того, чтобы быть мастером, а, следовательно, стать личностью, любой ремесленник помимо исполнения установки «делай так» непременно выполнял и антитезу – и все же «сделай не так», как твой «противник», оппонент – лучше, тоньше, более близко к универсальности. В каждом «да» содержался элемент «нет». Всякое действие ремесленника поэтому было творческим, пронизывая всю социальную структуру Средневековья, придавая ей неповторимую своеобразность [2: 25].

ства сослаться на анализ, проведенный В. Зомбартом. В соответствии с его выводами, на ранних стадиях цивилизационного развития, в результате того, что производство и потребление были неразрывны в рамках натурального хозяйства, зарождается то, что в настоящее время называют народным искусством. В отличие от всех последующих ступеней развития хозяйства, древнейшей эпохе человечества свойственно неспешное, без заметных эволюционных скачков производство, органическим свойством которого являлась тщательность, нацеленность на качество. По словам В. Зомбарта, в этот период каждый, не жалея времени, производит то, что умеет, «японский лакировщик и персидский ткач месяцы и годы корпят на своей работе, заботясь лишь об одном – придать своему изделию ту степень совершенства, которая им доступна». Именно потому, что иерархия ценностей еще не сложилась, печать художественности, творчества лежит на всех производимых предметах, на всех первобытных отраслях промысловой деятельности, «поскольку это допускается временем и местными экономическими условиями» [8: 350].

Господин, утверждал Гегель, нередко превращался по существу в раба как раз потому, что он уклонялся от необходимости тягостных испытаний трудом, перекладывая эту возможность погружения в единоборство с природным миром на своего раба, тем самым фактически вычеркивая себя из процесса жизни. В тех случаях, когда социальные статусные позиции создавали человеку возможность оградить себя от «хитростей природы», когда складывались благоприятные условия, позволяющие следовать своим природным желаниям и потребностям, влекущим его в мир равновесия и стабильности, в этих случаях с неотвратимостью следовала расплата. «Человек не созидаящий перестает быть активной частью природы, выпадает из ее ритма, входит в диссонанс с ней, деградирует» [32: 124]. Более того, по мнению Э. Фромма, в любви как высшей форме проявления человечности содержится потребность к труду⁵. В книге Ионы бог в символической форме поучает его, что «сущность любви “трудиться” ради чего-нибудь и “взрастить” что-нибудь, что любовь и труд – нераздельны. Человек любит то, ради чего он

трудится, и человек трудится ради того, что он любит» [23: 86].

«Болевая точка» Номо и труд. В работах Э. Юнгера и М. Хайдеггера сущность эпохи модерна рассматривалась как исторический период, характеризующийся превознесением труда и обеспечением *пойэзис*, поэтического делания. По их мнению, эпоха тотального труда – время нигилизма, когда утвердилось мировоззрение, в соответствии с которым только человек создает ценности и вносит их в мир, восходит к гегелевской метафизической логике. Гегелевская философская система из двух форм созидания – «рождения» и «изготовления» – останавливает свой выбор на работе, на труде, то есть на «изготовлении». Но тем самым противопоставляется труд и творчество, поэзия противопоставляется труду ремесленника. Если в первом случае художественно-поэтическое произрастает как порыв к созиданию из себя, то во втором случае созидание осуществляется как порыв к созиданию в другом. Поэзия, по Хайдеггеру, – это не труд, как разумно управляемая обработка материального мира. «Поэтическая идея может прийти поэту в голову совсем без труда» [12: 40]).

На наш взгляд это противостояние *пойэзис* и труда не совсем корректно. Ведь «без труда» в голову ученого может прийти и фундаментальное открытие, точно так, же обработка вещества природы для собственника машин и механизмов может быть произведена практически без приложения живого труда. Понятно, что в последнем случае используется накопленный, аккумулированный ранее предметный труд. И в основе поэтического или технического гения быть может содержаться, например, по Г. Зиммелю, необычно богатая и легко совершаемая координация унаследованной энергии множества живших до него ранее людей, т. е. «накопленный» интеллектуальный труд.

Как радость от самого процесса труда, так и удовлетворение от его результатов, видимо, происходит от того, что в труд человека через технику и мастерство имманентно включено творчество, *пойэзис*. Творчество проявляет себя в различных слоях бытия. На онтологическом уровне сущность творчества состоит в реализации возможностей разворачивания бытия, способность выводить из потаенности сущности. Эта миссия *Присутствия* человека обеспечивается предельной его открытостью миру, незащищенностью перед ним в силу несовершенной биологической природы.

Мышление, в отличие от непосредственных реакций погружает человека в паузы, он как бы застывает в своей активности, тормозится разумом. Поэтому человека можно было бы назвать

⁵ Это высказывание Э. Фромма не очевидно. Например, по мнению Рорлиха в тех случаях, когда не установлен баланс между работой и любовью, вполне вероятны неблагоприятные психологические последствия. Это происходит вследствие полярности любви и работы: работа укрепляет и определяет чувство Я; любовь размывает и стирает границы собственного Я; работа – это структура и порядок; любовь – это свобода; работа ориентирована на будущее, на достижение целей; любовь живет настоящим; работа требует доминантности и мастерства; любовь – чуткости и подчиненности; работа относится к сфере ума; любовь является чувством [22: 233-234].

«испорченным животным», умеющим держать паузы. Если бы человек подобно животному адаптировался к окружающей среде, только изменяя собственную природу, гибко реагируя на различные перемены во внешнем окружении, он не имел бы своей истории, попав в эволюционный тупик. Адаптация человека к агрессивной внешней среде – это, в первую очередь, сопротивление ее «вызовам», защита некоторого набора неразрушимых свойств, важнейшим из которых является свойство «открытости миру». Самое слабое звено, «болевая точка» человека как биологически неполноценного продукта эволюции становится основным условием его развития. Оно вынуждает человека, постоянно балансирующего на некоторой тонкой грани между состоянием гомеостаза как основным условием жизни и высоким уровнем неравновесности как условием собственного развития, преобразовывать мир, наступать на него. Специализация и дифференциация труда человека есть, прежде всего, результат особенностей адаптации к внешней среде. Постоянная и неустраняемая неустойчивость человеческого существования – это плата за особый путь эволюции, за «творческую эволюцию». Неравновесность человеческого бытия вынуждает развивать разум, одновременно с совершенствованием которого человек творит мир, преобразовывает его, стремясь стать его господином.

Развивающийся интеллект не просто увеличил открытость человека объективному миру, а превратил эту открытость в феномен, источник максимальной уязвимости, не существовавший ранее ни в одной из форм органической жизни. Интеллект, который открыл человека миру, организует и его защиту. Но эта защита создается в весьма специфической форме: вместо реального мира – мир искусственный, символический, мир артефактов. Символизация мира, таким образом, есть своеобразная плата за биологическое несовершенство человека. В человеке воплощен, в соответствии с взглядами Гелена, уникальный проект природы. Отсутствие требуемых средств для биологической защиты человек мог компенсировать только трудом, активной деятельностью, которые явились своеобразными компенсаторными функциями в жизни человека. Мощный информационный поток, под тяжестью которого был бы раздавлен любой вид жизни, человек превратил в основной источник своего жизнеобеспечения и основное условие своего развития. Сила – в слабости. «Рискованная конституция человека» определяет его «поставленность-на-себя-самого». Через труд

человек подготавливает каждый раз в ответ на вызовы бытия адекватный ответ – создает собственные, все более развивающиеся миры культуры, а также конструирует социальные механизмы и институты, позволяющие жить и развиваться в этой искусственной среде.

Человеческая ущербность предопределяет необходимость создания символического мира, который является своеобразной неорганической «достроенностью» человека. Человек в природной среде сам сооружает свое неорганическое тело, компенсируя свою биологическую неполноценность. *Природа очеловечивается*, «она способна стать периферическим телом человека, подчиняясь его сознанию, и в нем осознавая себя» [3: 88]. Деятельность, труд в этом смысле *выполняет функцию конструирования человеческой природы*, но в иной, не внутренней, не личностной, а внешней, вещной форме. В наиболее абстрактной форме процесс труда, поэтому, есть процесс самоконструирования, самодостраивания несовершенной, уязвимой человеческой природы. Всякий объект природы, будучи «вещью в себе», соединившись с символом, со знаком, созданным человеческой деятельностью, становится вещью «для человека». Вещи объективного мира, с точки зрения феноменологической концепции, погружены в бытие и проявляют себя во встрече со своим наименованием. Ничто, бытие, сущее, по М. Хайдеггеру, содержит в себе потенциальную открытость на встречу с человеком. Бытие требует человека, чтобы ему открыться. Необходим знак, чтобы бытие откликнулось на зов человека. «Место прибытия, названное в зове, есть присутствие, таящееся в отсутствии. В такое прибытие зовет именующий зов. Название – приглашение. Названная вещь становится вещью людей» [25: 11]. В свою очередь человек, вследствие проявления интеллекта открыт на встречу с вещным миром. Открытость миру, складывающаяся вопреки воле и желаниям человека, является предпосылкой конструирования символического мира. В наименовании, в знаке осуществляется предначертание человека, который является «держателем места Ничто» [24: 145]. *Труд человека, таким образом, есть постоянно создаваемое напряжение для того, чтобы быть открытым миру* и эта открытость реализуется через процесс символизации. Используя терминологию М. Хайдеггера, можно сказать, что через труд человек выполняет миссию «хранения мира», его «собираения», его «несения» или, что то же самое, его конструирования, создания. В этом смысле весь процесс познания можно отнести к процессу труда.

Бытие человека в мире осуществляется через объективацию, в результате которой «субъект подчиняет себе мир». Процесс объективации

одновременно выполняет еще одну очень важную функцию – субъективную адаптацию человека к враждебному, опасному для жизни окружающему миру. Происходит своеобразная репрессия, вытеснение этой опасности из жизни человека, который свою цель – гомеостаз, по сути, переносит на «означенную» природу как неорганическое собственное продолжение, распространяет его на проявленные, «выхваченные» из бытия вещи. Конструируя символический мир, человек расширяет границы своего существования, расширяет область своего собственного гомеостаза, но этот процесс требует значительных усилий, напряжения, интегрированного взаимодействия людей. Символизация мира вещей, поэтому, определяет необходимость производства, собирания и хранения мира, взаимодействия между людьми – требует конструирования социума. Человек открыт не только объективному миру, но и социальной реальности, «Я» соприкасается в своей открытости с «Мы». Очень образно и точно описал процесс развития адаптиогенеза А.Н. Уайтхед. «Достижшие успеха организмы видоизменяют окружающую среду. Наиболее приспособленные организмы видоизменяют свою окружающую среду с тем, чтобы помогать друг другу» [21: 268-269]. Человек идет не только на встречу с вещами, но одновременно и на встречу с другим человеком.

Итак, труд человека несет в себе два противоречивых взаимоисключающих начала. Чтобы уйти от угрозы внешнего мира, смягчить ее требуется изменить характер восприятия реального бытия, необходимо в определенной степени «закрыться» от окружающей среды. Социум, решая эту задачу через процесс труда, конструирует социальный порядок, обеспечивающий воспроизводство социального гомеостаза, осуществляет в целом символизацию объективной реальности. «Отказанное» природой внутреннее равновесие человек пытается восполнить через процесс символизации мира, которому для того, чтобы он протекал стабильно, необходима хайдеггеровская открытость человека миру вещей. Человек собственной природой постоянно выталкивается из создаваемого им гомеостатического состояния. Поэтому человеческим трудом должно создаваться и поддерживаться некоторое напряжение, определяющее активное восприятие бытия. Другими словами, процесс «означивания» природы требует раздвигания всех границ и «воли», открытости миру, и эта открытость обеспечивается трудом. Чтобы поддерживать и воспроизводить гомеостаз, который предполагает усиление защиты от угроз внешнего мира, увеличение степени закрытости социума, требуется открытость миру для того, чтобы

сформированный человеком «расширенный» гомеостаз был возможен вообще.

Труд и творчество. Тайна творчества, не уставал повторять Н.А. Бердяев, и есть тайна свободы. Своей сущностью творчество уходит к «бездонной свободе» и именно там оно находит возможность создания того, что не существует в бытии [1: 156]. Но в таком случае и *процесс труда есть способ раздвигания границ необходимости, совершаемый в каждый исторический момент прорыв к свободе.*

В положительном смысле свобода отражает содержательный аспект, отвечая на вопрос: свобода от чего именно? Если существует разрыв, приостановка взаимодействий, то, естественно, появляется возможность неоднозначной реакции на внешние воздействия. В свою очередь множественность поведенческих альтернатив предопределяет потенциальную возможность роста разнообразия. Потенциал разнообразия в каждый временной момент значительно богаче, чем реализованный. Свобода выбора ограничивается рамками необходимости. Другими словами, свобода в своей реализации возможного «потенциала разнообразия», путей отбора конкретных направлений объективации этого потенциала должна пройти через фильтр необходимости, получить своеобразную вероятностную санкцию на право быть реализованной. В каждый временной интервал происходит столкновение свободы и необходимости. Сама жизнь есть синтез свободы и необходимости. В этом соотношении, в противостоянии свободы и необходимости через процессы мышления происходит под «действием» свободы формирование «новой необходимости». Жизнедеятельность человека, вопреки его намерениям и желаниям – это история непрекращающегося расширения ареала свободы. «Но “реализованная”, опредмеченная (объективированная) ... свобода в каждый данный момент времени выступает в “снятом” виде, становится реализованной возможностью, а тем самым и частью необходимости» [9: 8-9].

Качественно «новая» необходимость есть продукт свободы, которая реализуется через человеческий труд. Культура, социальный порядок являются жизненно важными механизмами, которые ответственны за адаптацию социальных систем. Их задача состоит в том, чтобы не только максимально полно защитить наиболее уязвимые, «болевы точки» социальных организмов, но и предупреждать возможные в будущем конфликты, опасность смещения социума в область кризиса, катастроф и гибели. В этой части особенно отчетливо просматривается диалектическое взаимодействие свободы и необходимости. Культура, социальный порядок обеспечивают устойчивость функционирования социумов. Гомеостаз – вот тот идеал, та доминантная цель со-

циальной системы, которая определяется необходимостью борьбы за выживание, за сохранение жизни. Необходимость задает тем более жесткие границы, чем результаты произведенного выбора, принятие решений на этом основании в большей степени затрагивают жизненно значимые зоны социума. Свобода – это развитие жизни, борьба за многообразие, необходимость – сохранение достигнутых успехов, изотропность.

Граница свободы и необходимости, помимо своей объективной составляющей, окрашивается в личностные тона, проходя через микрокосм человеческого «Я». «Подлинная свобода осознает свои границы» [34: 168]. Она в значительной степени «индивидуальна». Столкновение, конкуренция людей в социально-экономическом пространстве необходимости это одновременно и столкновение волеизъявлений, каждая из которых характеризуется собственным горизонтом отвоєванной свободы, и преобразованной необходимостью. Отмеченное столкновение свободы и необходимости, поэтому это только интегральная характеристика, суммирующая противостояние множества индивидуальных, личностных свобод и индивидуальных необходимостей. Как, на наш взгляд, справедливо утверждал во многих своих работах Н.А. Бердяев, последовательное освобождение от внешней необходимости, от внешнего принуждения вовсе не значит, что человек расширяет горизонты внутренней свободы. В отличие от «царства необходимости» истинное «царство свободы» лежит в индивидуальном, в единичном, в личностном, в духовном мире. Именно поэтому и творчество есть прорыв из ничего, из небытия, из свободы в бытие. «Все сводится к проблеме человека», в том числе и проблема свободы [1: 53, 156, 218].

Сам труд без духовных затрат не является человеческой функцией, расширяющей горизонты свободы. Человеческий микрокосм становится предельно суженным, личностное развитие, самоконструирование человека замедляется, а то и вовсе приостанавливается. Человек, по Сартру, – это только проект, который проживается субъективно и который предстоит еще воплотить в жизнь. «Быть человеком – это и значит вполне реально и постоянно быть не равным самому себе, оценивая себя как общезначимой мерой задачами зоны ближайшего своего развития. Быть человеком – значит быть *субъектом* своего самоизменения» [16: 195]. А это значит, что человек – это, прежде всего человек творящий.

Безусловно, возможно противопоставление творца (поэта) и труженика (раба) как отражение двух полюсов человеческой деятельности. Но это, вовсе не значит, что между двумя крайностями не может быть промежуточных состояний. Причем,

речь здесь идет вовсе не о том, что каждый элемент в таком эпистемологическом поле является некоторым механическим симбиозом «чистых» модусов, составляющих его полюса, подобно тому, как вся цветовая палитра в черно-белой графике, образуется от наложения двух основных красок. Речь идет о принципиально иной концепции прочтения реальности.

Вычленение «чистых» модальных форм, эпистемологических зон в рефлексивных понятиях типа «труд», на наш взгляд, принципиально невыполнимо. Основная трудность в логических процедурах такого рода состоит, прежде всего, в том, если отнести это к категории «труд», что в течение значительных исторических периодов происходило напластование разнородных смыслов, имеющих различное историческое содержание, которое при анализе создает расплывчатость, деформированность эпистемологических зон, включенных к тому же в различные смысловые социальные контексты. Человеческое бытие не просто многомерно и многослойно, оно еще во многих отношениях противоречиво в квантово-механическом значении, являясь своеобразным «волновым пакетом смыслов». Противоречивы рефлексия, познание *Присутствия* человека. Поэтому метод расслаивания смысла фундаментальных понятий, «экзистенциалов человеческого бытия» является ключевым [35: 17].

Представляется, что, с учетом этого замечания, более целесообразной при анализе категории «труд» является попытка не столько отсложения в ней модусов деятельности, сколько снижения пространственно-временного уровня самого *Присутствия*. Другими словами, необходим поиск таких смысловых референтов, которые максимально упрощаются на уровне отдельных функций труда, обеспечивающих удовлетворение жизненно значимых потребностей в результате взаимодействия с окружающей средой, их актуализацию в процессе труда. Но это, в свою очередь, возможно, если оторваться от антропологического уровня и опуститься на более низкие слои феноменологической реальности – в биологический мир. Идея такого постижения реальности через преломление исследуемой сущности относительно иерархически упорядоченных уровней, пластов (Н. Гартман) достаточно прозрачна. По М Хайдеггеру, человек вступая на определенной исторической стадии в *просвет бытия*, выводит из потенции все те возможности Жизни, которые накапливались на всех предшествующих стадиях эволюции. Естественно, поэтому, что постижение любого понятия следует рассматривать на каждом структурно вычленен-

ном пласте реальности, которое по мере снижения или, напротив, повышения уровня их иерархичности упрощается или усложняется, все в большей степени вращаясь в онтологическую ткань. Причем, речь вовсе не идет о поиске механизмов развития функций труда из их прообразов в биологическом мире, несмотря на то, что существует определенное сходство между деятельностью человека и инстинктивно-видовым поведением животного. Такие попытки неоднократно предпринимались различными исследователями. Следует вспомнить, что еще К. Маркс неоднократно в своих ранних произведениях возвращался к вопросу: существовали ли в далеком прошлом «первые животноеобразные инстинктивные формы труда»? Его не оставляла мысль о наличии эволюционной связи между животноеобразной орудийной деятельностью и собственно человеческим трудом. Марксом для противопоставления предчеловеческой и человеческой жизни был введен специальный термин «инстинктивный труд». Это дало повод ряду авторов развивать мысль о том, что «инстинктивный труд» предшествовал возникновению собственно трудовой человеческой деятельности. В наиболее четком виде эта категория была всесторонне исследована в работах Б.Ф. Поршнева [18] и Ю.И. Семенова [20].

Не оспаривая правомерность такого подхода, нам видится несколько иной исследовательский угол зрения. Философское мышление, в конечном счете – это способ конструирования аналитик, осмысление целостности в различных фрагментах реальности, конструирование самого бытия. Процедура такого осмысления, после того как рефлексивное понятие поэлементно расслаивается по структурно разноуровневым пластам реальности, предполагает обратное логическое восхождение, их объединение в хайдеггеровском пространстве-времени, как субстанции сознания. Но такой синтез на всем континууме невозможен, поэтому следует выделить такие исторические точки присутствия человека, в которых наиболее концентрированно проявлялась бы на антропологическом уровне трансформация в тех или иных социальных контекстах смысловых наслоений в том или ином понятии. Применительно к категории «труд» целесообразно, прежде всего, в биологической активности исследовать то смысловое поле, в котором реализуются функции, имеющие общую основу на этом уровне реальности с функциями труда. И только после такого анализа возможно исследование в историческом развитии трансформаций соотношения между выделенными на уровне биологиче-

ской активности и возведенными на антропологический уровень элементами (функциями) труда. В этом случае отпадает необходимость поиска очередного в том или ином отношении онтологически дефектного определения категории «труд».

Исследование труда, с учетом сказанного, целесообразно представить как анализ процессов трансформации адаптационных свойств труда на стадиях цивилизационных переходов, определяемые условиями, которые создаются в результате самонастройки социальных механизмов [30].

Адаптационные свойства труда. Под самоорганизацией социума понимается циклический спонтанный переход от социального хаоса к социальному порядку, связанный с накоплением обществом новых интеграционных качеств в результате перехода через «точки ветвления» на новый устойчивый уровень сложности. Механизмы самоорганизации беспощадны. Отбраковка лишнего, тупиковых ветвей развития обеспечивается через принципиальную открытость социума, поглощения им через процесс труда превращенной энергии внешней среды и ее перераспределения между центром системы и ее периферийными сегментами. Поэтому социальный порядок на уровне самоорганизации можно трактовать, как *степень синхронизации темпов развития* всех составных частей социума. В основе так образуемого темпомира – лежит дифференцированная по объему, качеству, регулярности энергетическая сеть, а стало быть, труд человека.

Однако открытость системы условие необходимое, но недостаточное для самоорганизации. Чтобы она свершалась, необходима победа создания неоднородностей над их разрушением. От состояния энергетического бюджета социума, который формируется через его негэнтропийную активность зависят типы процессов самоорганизации – развитие или деградация системы.

Сочетания этих процессов ведет к соотношению между социальным хаосом и социальным порядком, зависящих от имеющегося энергетического бюджета общества, что имеет решающее значение для трансформации функций труда.

Можно выделить три основные функции труда, как основные пространственные координаты в которых проектируется труд:

– негэнтропийная функция труда как агрессия социума к природе направлена на обеспечение гомеостаза социума (*витальная компонента*).

– инструментальная функция труда обеспечивает снятие внутреннего напряжения, конфликтности в социуме, агрессии к внешней среде (*интеллектуальная компонента*). Труд – не

только *инструмент агрессии к природе*, но и одновременно *инструмент ее сдерживания*. Закон экономии агрессии является частным случаем обобщенного принципа минимума диссипаций, сформулированный Н.Н. Моисеевым, сущность которого состоит в том, что если в конкретных условиях возможны несколько типов организации материи, то избирается та из них, которая отвечает минимальному росту энтропии.

– адаптационная функция труда обеспечивает адаптацию социумов к внешней среде через конструирование мира, его преобразование, поиск человеком своего места в мире (*активная адаптация*) и конструирование социального порядка как способ компенсации биологически неполноценной природы человека (*пассивная адаптация*).

Содержание адаптационной функции труда зависит от соотношения между негэнтропийной и инструментальной функциями.

Каждый последующий виток развития социумов – это переход на более высокий уровень сложности и неравновесности. Для сохранения устойчивости на этом новом историческом пласте цивилизационного восхождения требуются новые источники энергии и более объемные взаимодействия человека с природой. Но одновременно с этим (в этом и проявляется обобщенный принцип минимума диссипаций) более полно начинают конструироваться технико-организационные системы.

Интеллектуальная компонента социума через инструментальную функцию труда проявляет себя в том, что, с одной стороны, сдерживается агрессия человека к природе, а с другой – задаются ускорения техническому прогрессу, тем самым создавая объективные предпосылки для еще большего роста агрессии социумов к природе.

Трансформация значимости функций труда осуществляется с различной скоростью и с различным социальным эффектом. Все более накапливаемый разрыв между диалектически взаимозависимыми функциями труда – источник все увеличивающейся асимметрии в соотношении между «вызовами» и «ответами», причина все более ослабевающей коэволюции человека и планетарной жизни.

Соотношение между инструментальной и негэнтропийной функциями труда, как показывает проведенные нами исследования [30], определяется складывающимися пропорциями между социальным порядком и социальным хаосом в социумах.

Проявляемые на уровне самоорганизации адаптационные свойства труда отражают две составляющие жизни. *Первая* это потребность в

поддержании гомеостаза за счет получения энергии внешней среды, что связано с повышением в ней энтропии (негэнтропийная функция).

Вторая функция вытекает из «рискованной» конституции человека, его способности «зависать» в пространстве-времени. Предельная открытость миру предопределяет на уровне самоорганизации включения интеллектуальной составляющей труда, через которую человек, с одной стороны, способен контролировать и сдерживать собственную агрессию к внешней среде. С другой, инструментальная функция труда, обеспечивая переходы на новые уровни сложности, одновременно продуцирует усиления негэнтропийной активности техногенно ориентированных социумов. Вместе с этим подготавливаются новые «вызовы» природы, которые, в конечном счете, переводят социоприродную систему в ситуацию глобального кризиса.

Энергетический цикл социума может быть представлен логистической цепочкой: *агрессия* (как потребность в извлечении материи и энергии из внешней среды) – *потребление энергии* – *закон экономии агрессии* – *орудия труда* – *закон Эшби* (давление внешнего разнообразия компенсируется ростом внутреннего разнообразия) – *усложнение социума* – *новые потребности* (рис. 2).

Принятое понимание труда как своеобразного антипода второму началу термодинамики позволяет сформулировать следующие эвристические предположения.

1. *Усиление негэнтропийной функции труда*: значимость негэнтропийной функции труда в процессе цивилизационного развития может только возрастать. Негэнтропийная функция труда обеспечивает снижение энтропии социальной системы и, соответственно, повышение энтропии в окружающей среде (природе, других социальных системах). Труд как агрессия по самому определению жизни тождественен ей. Он не может быть не направленным на борьбу с природой, на преодоление ее активного сопротивления. Объекты природы – это, прежде всего объекты, символы агрессии разума. Труд является инструментом агрессии разума. Развивающиеся потребности социума обуславливают, как это видно из схемы, приведенной на рис.2, необходимость накопления превращенной энергии и изобретения более экономных способов ее использования. Это значит, что цивилизационное развитие напрямую зависит от того, насколько эффективными окажутся действия социума в организации механизмов извлечения энергии из окружающей среды, то есть инструментальной агрессии, осуществляющей рост негэнтропии.

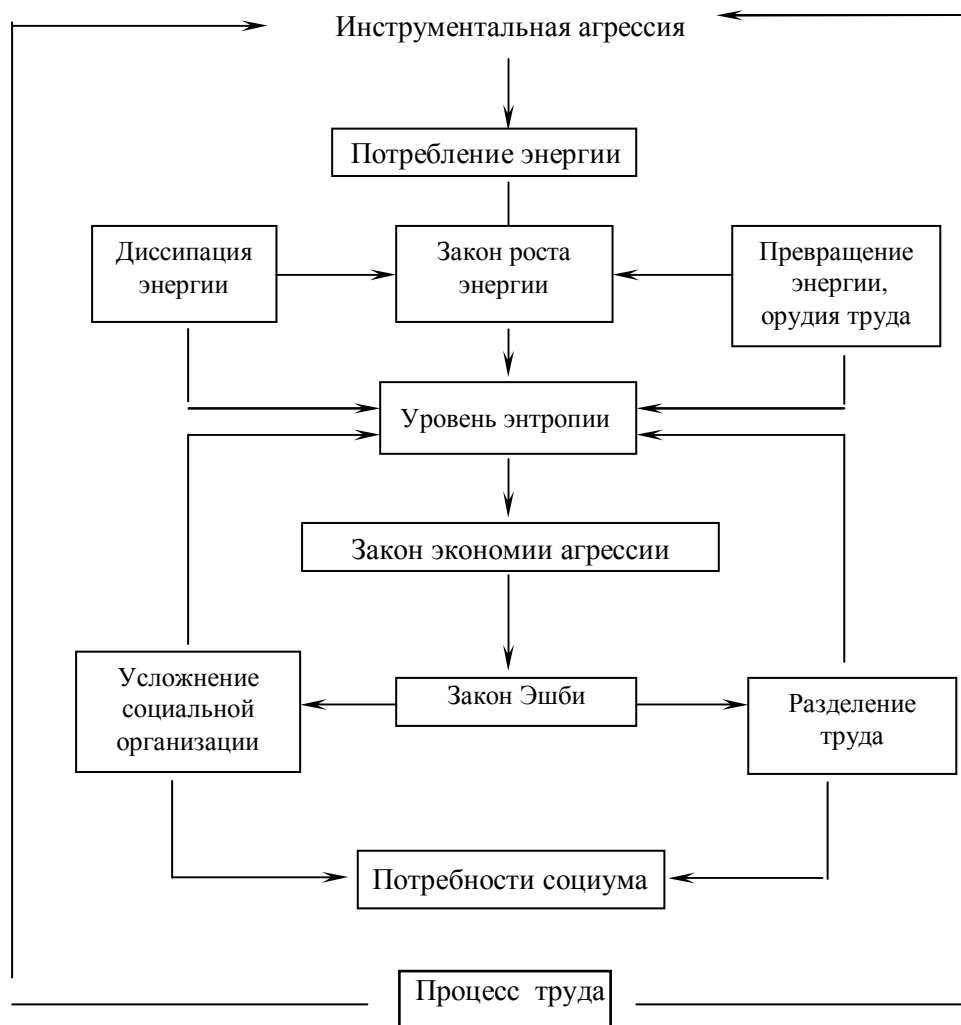


Рис 2. Энергетический цикл социума

2. *Иерархизация уровней социальной конкуренции*: процессы разделения труда в социуме иерархизируют конкурентные сферы в нелинейном социальном пространстве от низшего уровня к высшим уровням: экологическую, экономическую и социально-культурную. По мере цивилизационного роста, определяемого полученными энергетическими ресурсами социума, социальная конкуренция все больше смещается на более высокие иерархические конкурентные уровни.

3. *Усиление инструментальной функции труда*: процессы разделения труда детерминируют рост инструментальной функции труда, которая формируется социумом как фактор сдерживания инструментальной агрессии. Имеющий место закон экономии агрессии предопределяет модель поведения индивида: процесс получения превращенной энергии осуществляется с максимальной экономией внутренних затрат. Эта закономерность должна проявляться не только на индивидуальном уровне, но и на

иерархически более высоких уровнях социальной системы. У социально иерархизированных индивидов через разделение происходит экономия затрат на получение превращенной энергии. Иными словами, разделение труда является внутренним источником, детерминирующим необходимость конструирования механизмов сдерживания всяких проявлений инструментальной агрессии. Труд и его разделение, таким образом, предопределяют возможность и потенциальную предзаданность формирования в социальной надстройке обязательных средств, направленных на сдерживание собственной агрессии общества.

4. *Поляризация функций труда*: соотношение между значимостью, «весом», инструментальной и негэнтропийной функциями труда будет различным и в значительной степени зависеть от того, как далеко от состояния равновесия сместилась социальная система.

5. Ускорение эволюционного развития социума: чем в большей степени развито общество, чем, следовательно, оно более дифференцировано, тем более вероятным в нем становится шанс перехода на новую более высокую ступень эволюционного развития, тем в большей мере ускоряются темпы исторического развития, тем в большей степени проявляется *нелинейность* социального пространства. Важнейшим источником, формирующим нелинейность социального пространства и ускорение темпов развития социума, является труд и его разделение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев, Н.А. Творчество и объективация / Н.А. Бердяев. – Мн.: Экономпресс, 2000. – 304с.
2. Библер, В.С. Из «Заметок впрок» / В.С. Библер // Вопр. филос. – 1991. – №6. – С.15–45.
3. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – М.: Наука, 1990. – 412 с.
4. Гегель, Г.В.Ф. Сочинения / Г.В.Ф. Гегель. – М.-Л., 1929–1958. – Т.П.
5. Гелен, А. О систематике антропологии / А.О. Гелен // Проблема человека в западной философии. – М., 1988
6. Достоевский, Ф.М. Полн. собр. худ. Произведений / Ф.М. Достоевский. – М., – Л., 1926–1930. – Т. XII.
7. Зиммель, Г. Избранное. Созерцание жизни / Г. Зиммель. – М.: Юрист, 1996. – Т.2.
8. Зомбарт, В. Буржуа / В. Зомбарт. – М.: Наука, 1997.
9. Егоров, И.А. Принцип свободы как основание общей теории регуляции / И.А. Егоров // Вопр. филос. – 2000. – № 3. – С. 3–21.
10. Иноземцев, В.Л. За пределами экономического общества / В.Л. Иноземцев. – М.: Academia – Наука, 1998. – 640 с.
11. Карлейль, Т. Теперь и прежде / Т. Карлейль. – М.: Республика, 1994.
12. Козловски, П. Философские эпопеи. Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме / П. Козловски // Вопр. филос. – 2000. – № 4. – С. 37–52.
13. Кутырев, В.А. Естественное и искусственное: борьба миров / В.А. Кутырев. – Н. Новгород: Изд. Нижний Новгород, 1994. – 199 с.
14. Маркс, К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. – М., 1961. – Т. 23.
15. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе. – К.: «ИСА», 1995. – 352 с.
16. Михайлов, Ф.Т. Общественное сознание и самосознание индивида / Ф.Т. Михайлов. – М., 1990.
17. Парис, К. Техника и философия / К. Парис // Это человек: Антология. – М.: Высшая школа. 1995. – С. 250–264.
18. Поршнев, Б.Ф. О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии) / Б.Ф. Поршнев. – М.: Мысль, 1974.
19. Рих, А. Хозяйственная этика / А. Рих. – М.: Посев, 1996.
20. Семенов, Ю. И. Как возникло человечество / Ю.И. Семенов. – М., 1966.
21. Уайтхед, А. Избранные работы по философии / А. Уайтхед. – М.: Прогресс, 1990. – 718 с.
22. Ферихем, А. Личность и социальное поведение / А. Ферихем, П. Хейвен. – СПб.: Питер, 2001. – 368 с.
23. Фромм, Э. Человек для себя. Быть или иметь? / Э. Фромм. – Мн: Изд. В.П. Ильин, 1997.
24. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М., 1993.
25. Хайдеггер, М. Язык / М. Хайдеггер. – СПб., 1991.
26. Хайдеггер, М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 45–66.
27. Хайек, Ф.А. Пагубная самонадеятельность / Ф.А. Хайек. – М.: Новости, 1992.
28. Хайек, Ф. Общество свободных / Ф.А. Хайек. – М., 1990.
29. Шкуркин, А.М. Концепции труда в истории философской мысли / А.М. Шкуркин. – Владивосток-Хабаровск: ДВО РАН, 2003. – 407 с.
30. Шкуркин, А.М. Адаптационная функция труда в синергетическом мировидении / А.М. Шкуркин. – Хабаровск: ДВГУПС, 2005. – 202 с.
31. Шкуркин, А.М. Труд человека: предпосылки, генезис, будущее / А.М. Шкуркин. – Владивосток: Дальнаука, 2000. – 155 с.
32. Эрикссон, К. Труд и отчуждение / К. Эрикссон // Социологические исследования. – 1988. – № 3. – С. 123–128.
33. Юдин, Э.Г. Системный подход и принцип деятельности / Э.Г. Юдин. – М., 1975.
34. Ясперс, К. Истоки истории и ее цель. Смысл и назначения истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
35. Ячин, С.Е. Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена / С.Е. Ячин. – Владивосток: Дальнаука, 2001. – 279 с.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

ПОРЯДОК ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МАТЕРИАЛОВ В НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ «СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ» И ТРЕБОВАНИЯ К НИМ

1. В журнале печатаются рукописи, как правило, не публиковавшиеся ранее.

2. Все поступившие в редакцию статьи проходят рецензирование.

3. Рассмотрение работ аспирантов и соискателей кандидатской степени осуществляется только при наличии отзыва научного руководителя и рекомендации кафедры по месту их обучения.

4. Статьи должны быть в объёме от 0,5 до 1 п.л. (20 000 – 40 000 знаков). В них может быть, как правило, размещено не более трех иллюстраций, графиков или схем.

5. Требования к рукописи, представляемой в редакционную коллегию.

5.1. Направляемые в редакционную коллегию материалы должны быть представлены в электронном и распечатанном видах. Принимаются дискеты размером 3,5” и два экземпляра распечатки текстового оригинала (файлов), имеющегося на дискете. Если дискет две и более, необходимо указать их номера и размещение файла на дискетах (папки). На распечатке должны быть указаны имена файлов. Текстовый редактор – Word. Материалы должны быть подписаны автором на титульном листе около фамилии.

5.2. Титульный лист статьи содержит комплекс элементов, расположенных на странице в следующем порядке. В верхней части страницы располагается заглавие статьи, которое печатается прописными буквами жирным шрифтом. Фамилии авторов следуют после заголовка и печатаются строчными буквами, иные сведения при этом не указываются.

5.3. Ссылки на источники даются в виде алфавитного списка литературы с нумерацией после текста. Сначала идут источники на русском языке, затем на иностранных. В самом тексте (после цитирования) информация об источнике печатается в квадратных скобках с указанием номера по списку. Библиографическое описание источника в списке литературы (фамилии и инициалы авторов печатаются курсивом) составляется в соответствии с действующими нормами ГОСТ 7.1–2003. Шрифт и межстрочный интервал те же, что и в статье.

5.4. Поля страницы: верхнее – 2 см; нижнее – 2 см; левое – 3 см; правое 1 см; размер бумаги – А4 (210×297 мм); шрифт – «Times New Roman» № 14; межстрочный интервал – 1,5.

5.5. Примечания в тексте статьи приводятся в постраничных ссылках и должны иметь сквозную нумерацию.

6. Материалы, не имеющие научного аппарата или неправильно оформленные, не соответствующие указанным выше правилам, не рассматриваются. Рукописи не возвращаются.

7. К рукописи должны прилагаться следующие сведения об авторе: Ф.И.О., ученая степень, ученое звание, место работы, должность, рабочий адрес, домашний адрес, рабочий телефон, домашний телефон, факс, e-mail.

8. К статье прилагается короткая аннотация в несколько строк на русском и английском языках, ключевые слова (не более 15), а также название статьи на английском языке.

9. Материалы следует направлять по юридическому адресу журнала: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47, Дальневосточный государственный университет путей сообщения (ДВГУПС), к. 3235. Редакция журнала «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке». Электронная почта: journal@festu.khv.ru.

Authors Guidelines

1. The journal publishes materials which have not been published before.

2. The articles submitted to the editorial board undergo a reviewing procedure.

3. Manuscripts of articles and other materials are to be recommended by the faculties of higher schools, laboratories and other structural divisions of scientific research institutions, scientific-methodological or scientific conferences and seminars. Works by post-graduate students are accepted for publishing with the references from the scientific supervisor.

4. The volume of the article should not exceed 1 printer's sheet (40 000 printable characters). No more than three illustrations, diagrams or schemes can be placed within the article.

5. The following are the requirements for manuscripts submitted to the editorial board^

5.1. The materials submitted to the editorial board must be presented in electronic and in print format (diskettes 3.5" and two copies of the original text (files)). If there are two or more diskettes, their numbers and files should be labeled on the diskettes. The names of files must be specified in the printed copy. The text-based editor is Word. The materials should be signed by the author on the title page near the name of the author.

5.2. The title page of the article must contain the complex of the elements located on the page in the following order. At the top of the page the title of the article is printed in capital letters bold font. Surnames of the authors follow the heading and are printed by lower case letters. No other data is to be specified.

5.3. References should follow the body of the text in alphabetical order, first the sources in Russian

language, then the sources in foreign languages. References to the cited sources, and notes should be incorporated in the text of the article, after the quotation in square brackets, with the number from the list of references. Bibliographical description of the source in the list of references is implemented in accordance with the rules of GOST 7.1-2003. Font and line spacing, is the same as in article.

5.4. Margins: top – 2 cm; bottom – 2 cm; left – 3 cm; right 1 cm; the size of a paper – A4 (210 ×297 mm); font «Times New Roman» № 14; line spacing – 1.5.

5.5. Notes and quotations incorporated in the body of the text should be numbered consecutively.

6. Materials without substantiated scientific support or not corresponding to the rules mentioned higher will not be considered. Manuscripts will not be returned.

7. The following data about the author should be attached to the manuscript: first name, middle name initial, last name, scientific degree, academic status, place of work, postal address, work address, home address, office phone number, home telephone number, fax, e-mail.

8. An abstract of the article of 6-10 lines in Russian and English, the title of the article in English and the list of key words (no more than 15) are to be attached.

9. Please address the materials to the legal address of the journal: 47, Seryshev Str., Khabarovsk, 680021, Far Eastern State Transportation University (FESTU) Editorial board of the journal «The Humanities and Social Studies in the Far East».

E-mail: journal@festu.khv.ru <mailto:journal@festu.khv.ru>.

К СВЕДЕНИЮ ПОДПИСЧИКОВ

Наш журнал распространяется по подписке и поступает в розничную продажу.

Стоимость одного номера – 180 руб. (с учетом НДС). Подписка оформляется банковским или почтовым переводом (образец купона прилагается). Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Почтовые расходы включены в стоимость подписки. Подписку на журнал также можно оформить по каталогу «Газеты. Журналы» ОАО Агентства «Роспечать». Подписной индекс – 84277.

Просим высылать копии платежного документа и адрес для рассылки по адресу: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47, Дальневосточный государственный университет путей сообщения (ДВГУПС). Редакция журнала «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке».

Извещение	Дальневосточный государственный университет путей сообщения <u>УФК по Хабаровскому краю</u> (наименование получателя платежа) <u>2724018158 № 40503810500001000191</u> (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) ГРКЦ ГУ ЦБ РФ по Хабаровскому краю (наименование банка получателя платежа) БИК 040813001 № 06109339920 (номер Л/кс) <u>№ 272401001</u> (номер КПП) подписка на журнал «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке» на 2009 год (наименование платежа) Сумма платежа _____ руб. _____ коп. Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп. Итого: _____ руб. _____ коп.
Кассир	
Квитанция Кассир	Дальневосточный государственный университет путей сообщения <u>УФК по Хабаровскому краю</u> (наименование получателя платежа) <u>2724018158 № 40503810500001000191</u> (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) ГРКЦ ГУ ЦБ РФ по Хабаровскому краю (наименование банка получателя платежа) БИК 040813001 № 06109339920 (номер Л/кс) <u>№ 272401001</u> (номер КПП) подписка на журнал «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке» на 2009 год (наименование платежа) Сумма платежа _____ руб. _____ коп. Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп. Итого: _____ руб. _____ коп.

