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 (31) 2011

Хабаровск, 2011

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

Research-theoretical journal
published since January 2004
issued quarterly

№ 3 (31) 2011

Khabarovsk, 2011

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ю.М. Сердюков

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

К.И. Воробьева, М.А. Ковальчук, Л.П. Лазарева, Р.Л. Лившиц,
О.А. Любицкая (ответственный секретарь), Н.Е. Мерецкий,
С.В. Пишун, З.Г. Прошина, В.В. Романова,
Е.Н. Спасский (заместитель главного редактора), А.М. Шкуркин

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Ларри Смит (США), Нобуюки Хонна (Япония), Чжан Байчун (Китай),
Кальво-Мартинез Томáс Мариано (Испания), Кэрол Джой Макрае (Австралия)

РЕДАКТОР ВЫПУСКА

Ю.М. Сердюков

СОТРУДНИКИ РЕДАКЦИИ

А.С. Волков (web-мастер), Е.В. Листопадова (технический секретарь),
Т.Н. Тагирова (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. 262,
тел./факс: (4212) 40-71-93, E-mail: journal@festu.khv.ru

Web-site: www.eastjournal.ru

EDITOR-IN-CHIEF

Y.M. Serdyukov

EDITORIAL BOARD

C.I. Vorobyova, M.A. Kovalchuk, L.P. Lazareva, R.L. Livshits,
O.A. Lyubitskaya (executive secretary), N.E. Meretsky,
S.V. Pishun, Z.G. Proshina, V.V. Romanova,
E.N. Spassky (deputy editor), A.M. Shkurkin

INTERNATIONAL EDITORS

Larry E. Smith (USA), Nobuyuki Honna (Japan), Zhang Baichun (China)
Calvo-Martinez Tomás Mariano (Spain), C. Joy McRae (Australia)

MANAGING EDITOR

Y.M. Serdyukov

EDITORIAL STAFF

A.S. Volkov (web-design), E.V. Listopadova (technical secretary),
T.N. Tagirova (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 9, 2002

FOUNDER

State Educational Institution of Higher Professional Education
«Far Eastern State Transportation University»
47, office 262, Seryshev Str., Khabarovsk, 680021
Media Registration Certificate PE №77-16283 of August 29, 2003
Editorial office address: 47, office 262, Seryshev Str., Khabarovsk, 680021
Phone/fax: (4212) 40-71-93
E-mail: journal@festu.khv.ru

Web-site: www.eastjournal.ru

СОДЕРЖАНИЕ

АНТРОПОЛОГИЯ СУБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Арутюнян М.П., Рудецкий О.А., Лушкина Т.А. Антропология субъективной реальности: к итогам Всероссийской научной конференции 10
Дубровский Д.И. Субъективная реальность как предмет философского и научного исследования (некоторые теоретико-методологические вопросы) 14
Марков Б.В. Аналитика телесного опыта 22
Мартишина Н.И. Критерии существования субъективной реальности и ее феноменов 31
Сердюков Ю.М. Проблема времени в околосмертном опыте 35

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Ажимов Ф.Е. Метафизика и онтология: проблема демаркации 42
Арутюнян М.П. Понятие мировоззрения в дискурсе метафизики 49
Давыдов В.В. О возможности деактуализации психологической перспективы в эволюционно-антропологических исследованиях сознания 54
Докучаев И.И.. Основания дедукции метафизических систем и проблема достоверности 60
Зангиров В.Г. Структура и формы человеческого опыта 62
Кормочи Е.А. Язык нерефлексивных форм познания: опыт философского анализа 75
Огнев В.Я. Кризис философии и роль неклассической диалектики в его разрешении 84
Савицкая Т.В. К проблеме гносеологического статуса веры 89
Туркулец А.В. Психологические аспекты социального познания 96

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Арташкина Т.А. Гибридная идентичность как результат социокультурной революции в России 1990-х гг. 101
Бисовская О.В. Многомерность категории толерантность 107
Герасименко А.П. Амбивалентность правосознания 112
Готнога А.В. К критике метафизических оснований прогнозирования исторического процесса 117
Давыдов О.Б. Диалектика региональной дальневосточной идентичности в условиях глобализации 122
Ким В.В. Фанатизм: к определению понятия 126
Кузнецова Л.В. Потребление как способ конструирования индивидуальной идентичности 131
Лившиц Р.Л. Иллюзия как феномен познания и практики 135
Никитенко Т.А. Факторы мифологизации представлений о реальности в современном информационном пространстве 140
Попсуйко А.Н. Теоретико-методологические основы исследования глобальных процессов 145
Смирнова М.Ю. Эпистемические сообщества как фактор становленя общества, основанного на знании 150
Стадник В.Ю. Философские аспекты концепций рационального разрешения конфликтов 158
Шкуркин А.М. Амбивалентность труда в координатах духовности 162

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Бахитов С.Б. Либерализм и марксизм в зеркале постмодернистского объективизма Х. Уайта 171
Гребениченко Т.В. Дух в понимании В.В. Розанова 176
Киреева И.О. Реконструкция смыслов понятий «ментальность» («ментальное») и «менталитет» в дискурсе «Интеллектуальной истории» и движения «Анналов» 180
Пишун С.В. Религиозная метафизика Ф.А. Голубинского: опыт синтеза онтологии, гносеологии и умозрительной психологии 186
Потапчук В.И., Потапчук Е.Ю. Две тенденции в понимании государства в отечественной социально-философской мысли 194
Тыщенко И.В. Проблема сознания в трансперсональной психологии С. Грофа 203
Шурыгина О.В. Отношение к феномену конфликта как критерий разделения философской традиции на позитивистско-рационалистическую и трансцендентно-иррационалистическую в XIX – начале XX вв. 208

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Антипов А.А. «Живые образы идей» Ф.М. Достоевского: о философской эйдологии творчества писателя 219
Маниковская М.А.. От языка искусства к дискурсу художественной культуры 224

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Лившиц Р.Л. Вдохновляющее начало (рецензия на учебное пособие А.Г. Штейнберга «Философия») 229

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ 232

К СВЕДЕНИЮ ПОДПИСЧИКОВ 233

CONTENTS

ANTHROPOLOGY OF SUBJECTIVE REALITY

Arutyunyan M.P., Rudetsky O.A., Lushkina T.A. Anthropology of Subjective Reality: on the Results of the All-Russian Scientific Conference*.....234
Doubrovskiy D.I. Subjective Reality as a Subject of Philosophical and Scientific Research (Theoretical and Methodological Aspects) (*translated by Mal'neva E.Y., Hinson A.*).....235
Markov B.V. Analytics of Corporal Experience (*translated by Varitsky I.V., Hinson A.*).....243
Martishina N.I. Existence Criteria of Subjective Reality and its Phenomena *(translated by Tagirova T.N., Hinson A.)*.....252
Serdyukov Y.M. The Problem of Time in Near Death Experience *(translated by Tagirova T.N., Hinson A.)* 256

PHILOSOPHICAL RESEARCH IN THE FAR EAST

ONTOLOGY AND THEORY OF COGNITION

Azhimov F.E. Metaphysics and Ontology: The Problem of Demarcation* 262
Arutyunyan M.P. The Concept of Worldview within the Discourse of Metaphysics* 262
Davydov V.V. On the Possibility of Deactualization of the Psychological Perspective in Evolutionary-Anthropological Research of Consciousness* 263
Dokuchaev I.I. Foundations for Deduction of Metaphysical Systems and the Problem of Reliability* 263
Zangirov V.G. Structure and Forms of the Human Experience* 263
*Kormochi E.A.*The Language of Non-reflexive Forms of Cognition: the Experience of Philosophical Analysis* 264
Ognev V.Y. Crisis of Philosophy and the Role of Non-classical Dialectics in its Resolution* 264
Savitskaya T.V. To the Problem of the Epistemological Status of Faith* 264
Turkulets A.V. Psychological Aspects of Social Cognition* 265

SOCIAL PHILOSOPHY

Artashkina T.A. Hyybrid Identity as a Result of the 1990s Sociocultural Revolution in Russia* 266
Bisovskaya O.V. Multiple Dimensions of the Category of Tolerance* 266
Gerasimenko A.P. Ambivalence of Law and Order* 266
Gotnoga A.V. To the Critic of Metaphysical Foundations of Prognostication of the Historical Process* 267
Davydov O.B. Dialectics of the Far East Regional Identity under Globalization* 267
Kim V.V. Fanaticism: to the Definition of the Concept* 267
Kuznetsova L.V. Consumption as a Method of Constructing Individual Identity*.....268
Livshits R.L. Illusion as a Phenomenon of Cognition and Practice*.....268
Nikitenko T.A. Factors of Mythologization of the Ideas about Reality in Modern Cyberspace* 268
Popsuiko A.N. Theoretical and Methodological Foundations for Research of Global Processes*.....269
Smirnova M.Y. Epistemic Communities as a Factor of Formation of Knowledge-Based Society* 269
Stadnik V.Y. Philosophical Aspects of the Concepts of a Rational Resolution of Conflicts*.....269
Shkurkin A.M. Ambivalence of Labor in Coordinates of Spirituality of Man* 270

HISTORY OF PHILOSOPHY

Bakhitov S.B. Liberalism and Marxism Reflected by the Postmodernist Objectivism of H. White* 271
Grebenichenko T.V. Spirit as Understood by V.V. Rozanov* 271
Kireeva I.O. Reconstruction of Meanings of the Concepts "Mentality" (Mental) and "Mindset" in the Discourse of "Intellectual Hisroty" and the movement of "Annals"* 271
Pishun S.V. Religious Metaphysics of F.A. Golubinsky: Synthesis of Ontology, Epistemology and Speculative Psychology Experiment* 272
Potapchuk V.I., Potapchuk E.Y. Two Tendencies in Understanding the Government in Russian Socio-Philosophical Thought* 272
Shurygina O.V. Attitude to the Phenomenon of Conflict as a Criterion for Division of Philosophical Tradition into Positivist-Rational and Transcendent-Irrational Traditions in the 19th – Beginning of the 20th Centuries* 272

PHILOSOPHY OF CULTURE

Antipov A.A. "Living Images of Ideas" of F.M. Dostoevsky: about Philosophical Eidology of a Writer's Creative Work* 273
Manikovskaya M.A. From the Language of Art to Discourse of Artistic Culture* 273
Tyshchenko I.V. The Problem of Consciousness in Transpersonal Psychology of S. Grof* 273

AUTHORS' GUIDELINES 274

*Abstracts only

АНТРОПОЛОГИЯ СУБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

АНТРОПОЛОГИЯ СУБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ: К ИТОГАМ ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

М.П. Арутюнян
О.А. Рудецкий
Т.А. Лушкина

Арутюнян Маргарита Павловна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Дальневосточного государственного гуманитарного университета (г. Хабаровск).

Контактный адрес: mpa@email.su

Рудецкий Олег Андреевич – доцент кафедры философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Контактный адрес: rudetsky@mail.ru

Лушкина Татьяна Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Контактный адрес: tlushkina@bk.ru

В статье подводятся общие итоги состоявшейся 1–4 июня 2011 года Всероссийской научной конференции «Антропология субъективной реальности». Представлена информация об основных мероприятиях и подготовленных в рамках конференции докладах.

Ключевые слова: конференция, антропология субъективной реальности, Дальний Восток.

1–4 июня 2011 года в городах Хабаровск, Уссурийск и Владивосток прошла Всероссийская научная конференция «Антропология субъективной реальности». Инициаторами её проведения и непосредственными организаторами стали кафедра философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск, заведующий кафедрой проф. Ю.М. Сердюков – председатель оргкомитета конференции), Школа педагогики Дальневосточного федерального университета (г. Уссурийск, директор Школы проф. С.В. Пишун – заместитель председателя оргкомитета) и Дальневосточный институт психологии и психоанализа (г. Хабаровск, ректор Института проф. К.И. Воробьева – заместитель председателя оргкомитета). Содействие в организации конференции оказали философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета, Научный совет РАН по методологии искусственного интеллекта и Хабаровский научный центр ДВО РАН.

Несмотря на удаленность Дальнего Востока от научных и образовательных центров России, конференция оказалась достаточно представительной. В ней приняли участие около семидесяти преподавателей, аспирантов, соискателей и научных сотрудников (из них более 20 докторов наук) из различных городов Европейской части России, Сибири и Дальнего Востока: Москвы, Санкт-Петербурга, Ростова-на-Дону, Екатеринбурга, Новосибирска, Красноярска, Хабаровска, Комсомольска-на-Амуре, Владивостока, Уссурийска, Благовещенска, Петропавловска-Камчатского и др.

1 июня Пленарное заседание конференции открыл доклад главного научного сотрудника сектора теории познания Института философии РАН (Москва), д.филос.н., проф. *Д.И. Дубровского*, посвящённый общей проблеме субъективной реальности как предмета философского и научного исследования. Затем с докладом «Аналитика телесного опыта», выступил заведующий кафедрой философской антропологии философского факультета СПбГУ (Санкт-Петербург), д.филос.н., проф. *Б.В.Марков*. После этого профессор кафедры философии СГУПС (Новосибирск), д.филос.н., *Н.И.Мартишина* представила слушателям свое видение проблемы существования в субъективной реальности. Даосской концепции жизни было посвящено выступление проф. кафедры китаеведения АмГУ (Благове-

щенск), д.филос.н. *С.В. Филонова*. Проблема времени в околосмертном опыте была освещена в выступлении заведующего кафедрой «Философия» ДВГУПС (Хабаровск), д.филос.н., проф. *Ю.М. Сердюкова*. Иллюзию как феномен познания и практики проанализировал в своем докладе заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин АмГПГУ (Комсомольск-на-Амуре), д.филос.н., проф. *Р.Л. Лившиц*. Тексты пленарных докладов опубликованы ниже[1].

2 июня конференция продолжила работу в рамках двух секционных заседаний.

Сопредседателями первой секции конференции были проф. Д.И.Дубровский и проф. Н.И. Мартишина. Работу секции открыл доклад «Суверенность личности в виртуальной реальности», подготовленный аспирантом кафедры «Психология» ДВГУПС *С.Г. Арутюнян*. Докладчик отметил, что современная эпоха характеризуется процессами интенсивного вхождения новейших информационных технологий общества в жизнь общества. Все большее количество пользователей подключается к глобальной сети Интернет. В рамках последней формируется специфическая коммуникативная среда с особыми атрибутами (киберпространство, электронная агора и др.), что актуализирует, по мнению С.Г. Арутюнян, экзистенциальный вопрос: как сохранить и не потерять себя в этом сложном мире?

Вслед за этим прозвучал доклад доц. кафедры «Философия» ДВГУПС, к.филос.н. *В.Г. Зангирова,* посвящённый проблеме непосредственной самодостаточности субъекта. Проанализировав внутренний мир субъекта как центр всех отношений с миром, докладчик подчеркнул, что непосредственная реальность субъекта есть самоданность человеческой природы, которая имеет форму внутреннего опыта. Здесь, отметил В.Г.Зангиров, субъект дан самому себе в качестве внутренней инстанции чувства, разума, воли и действия как составных частей человеческой природы.

Проблеме языка нерефлексивных форм познания был посвящён доклад доц. кафедры философии и культурологии КамГУ (Петропавловск-Камчатский), к.филос.н. *Е.А. Кормочи*. В своём выступлении она проанализировала такие феномены, как примитивная магия, даосский путь достижения бессмертия, древнекитайская мантика, дзэн-буддизм, исихазм, суфизм и христианский мистицизм европейского средневековья. В заключение Е.А. Кормочи отметила, что информация, являющаяся результатом какой-либо нерефлексивной формы познания, существует в виде образа, символа или метафоры, а соответственно не может быть адекватно передана при помощи вербальных средств.

В продолжение секционного заседания аспирант кафедры «Философия» ДВГУПС *Р.С. Легких* представил доклад «Эпистемология мистического опыта: к постановке проблемы». Докладчик рассмотрел вопрос о возможностях рационального осмысления мистического опыта и подробно проанализировал содержание и формы последнего.

Аспирант кафедры английской филологии ДВГГУ (Хабаровск) *Е.Ю.Мальнева* выступила с докладом «Dreams – «паутина сновидений» реальность ирреального». Автор представил слушателям анализ специфики функционирования концепта “Dream” – одного из самых значимых ментальных конструктов, формирующих концептуальную систему англоязычной лингвокультуры. По мнению Е.Ю. Мальневой, Dream как когнитивный феномен характеризуется концептуальной амбивалентностью, что позволяет развивать идеи о реальности ирреального, о размытости границ между сном и явью.

Проблема трансформации представлений о реальности в современном информационном пространстве была поднята в выступлении доц. кафедры «Философия» ДВГУПС, к.филос.н. *Т.А. Никитенко*. Докладчиком был представлен социально-философский анализ факторов мифологизации представлений о реальности в современном информационном пространстве. Т.А. Никитенко отметила, что в обществе объективно назрела потребность в цензуре. Главным же цензором, по мнению докладчика, должен быть общественный менталитет, формирование которого процесс длительный и сложный, но в условиях воздействия современной информационной среды имеющий первостепенное значение.

Завершил работу первой секции доклад проф. кафедры философии и политологии ДВАГС (Хабаровск), к.филос.н. *В.Я. Огнева*. В своём выступлении докладчик осветил проблему кризиса философии и роли неклассической диалектики в его разрешении. В.Я. Огнев выделил основные черты неклассической диалектики, которые мешают разрешить кризис современной философии: отрицание объективной диалектики природы, ввод идеи тотального отрицания, возврат к мистике, вытеснение рационализма иррационализмом и др. Наряду с этим, автор представил результаты своей оригинальной теории диалектики, не совпадающей с диалектикой Гегеля и материалистической диалектикой.

[1] Доклад проф. Р.Л. Лившица в разделе «Социальная философия».

Работу второй секции конференции возглавили проф. Б.В. Марков и проф. Б.В. Емельянов.

В самом начале секционного заседания прозвучало выступление заведующего кафедрой философии ДВГГУ, д.ф.н., доц. *М.П. Арутюнян,* посвящённое интенциональной природе мировоззрения. Докладчик выдвинул тезис о том, что феноменологический подход позволяет раскрыть интенциональную природу мировоззрения. Благодаря этому подходу мировоззрение предстает как субъективная реальность, удерживающая в своих формах и функционалах целостность «духовного», «ментально-когнитивного» и «практического» человеческой жизнедеятельности. В то же время феноменологический подход позволяет анализировать сами мировоззренческие формы (миф, идеал, утопия, идеология, картина мира и др.) и функционалы (мироощущение, миропонимание, миросозерцание, миропреобразование, миросозидание и др.) в их корреляции, взаимозависимостях, трансформациях и переходах.

Продолжил работу секции доклад аспиранта кафедры «Философия» ДВГУПС *О.Б. Давыдова* «Проблема субъективной идентичности в философии Г.В.Ф. Гегеля». В выступлении охарактеризована категория субъективной реальности в гегелевской системе. О.Б. Давыдов выдвинул тезис о том, что эта категория является ключевой как для философии Гегеля, так и вообще для истории постижения субъективности. Основная мысль доклада состояла в утверждении, что принцип содержательной пустоты субъективности – отличительная черта гегелевской философской системы.

Вслед за этим с докладом «Аксиологическая структура субъективной реальности» выступил проректор по связям с общественностью КнАГТУ (Комсомольск-на-Амуре), д.филос.н., проф. *И.И. Докучаев*. Докладчик рассмотрел проблему конструирования аксиологической структуры субъективной реальности. Субъективная реальность, по мнению И.И.Докучаева, представляет собой бытие индивида, включенного в социальные отношения. Ценность же, подчеркнул автор, есть порождающая модель субъективности. Эта модель выражает «субъективное» человека, его сущность и в то же время предельно конкретизирует его уникальность. Ценность формирует модель человеческой деятельности, реализуемую в индивидуальной жизненной стратегии.

С докладом «Проблема субъективной идентификации российской цивилизации» выступил доц. ДВФУ (Уссурийск), к. ист.н. *В.И. Иващенко*. Докладчик проанализировал последствия распада СССР и сделал вывод о необходимости для России стать государством, равновеликим Европе и Китаю. Для этого, как полагает В.И. Иващенко, необходимо в первую очередь восстановить утраченное в результате гибели Советского Союза единство народа на всем пространстве СНГ.

Сразу два доклада конференции были посвящены анализу православного теизма и религиозного опыта философской антропологии В.В. Розанова. Доцент кафедры теологии и религиоведения ДВФУ (Уссурийск), к.филос.н., *Д.В. Леонидов* сделал доклад на тему: «Вера и разум в духовно-академической философии». Доцент кафедры теологии и религиоведения ДВФУ, к.филос.н., *В.В. Леонидова* выступила с докладом «Религиозный опыт философской антропологии В.В. Розанова». В обоих докладах были освещены малоизученные аспекты розановских представлений о соотношении веры и разума.

Проблеме экоцентрических оснований человеческой деятельности был посвящен доклад аспиранта кафедры «Философия» ДВГУПС *Н.В. Малышевой*. По мнению автора, экоцентрические основания человеческой деятельности представляют собой стержень выстраивания социоприродных отношений в современных условиях. Возможности планеты не безграничны, и в силу этого в условиях глобального экологического кризиса выстраивание социоприродных отношений с экоцентрических позиций становится важнейшей задачей для человека.

Художественной культуре как ресурсу человеческой подлинности был посвящён доклад доц. кафедры философии ДВГГУ, д.филос.н. *М.А. Маниковской*. Докладчик отметил, что художественная культура и искусство фундаментально взаимозависимы, но вместе с тем каждый из этих феноменов образует особую онтологическую сферу, наделенную своей бытийной спецификой. В социальном пространстве жизни, подчеркнула Л.А. Маниковская, художественная культура является универсальной формой реализации сущностной потребности человека в творчестве и незаменимым ресурсом человеческой подлинности.

С докладом «Глобализация в знаниевом пространстве современности» выступил аспирант кафедры «Философия» ДВГУПС *А.Н. Попсуйко*. Внимание докладчика было сфокусировано на сравнительном анализе синергетики и диалектики как самостоятельных инструментах познания сущностных оснований современных международных процессов.

С докладом «Гуманитарный этос и экзистенциальные стратегии личности» выступил проф. кафедры социально-гуманитарных наук ХГАЭП

(Хабаровск), д.филос.н. *И.М. Ревич*. Выступающий подчеркнул необходимость различения инструментальной и экзистенциально-креативной субъективности. Первая – характеризует человека как homo sapiens, вторая – как homo humanus. В этой связи И.М. Ревич раскрыл содержание гуманитарного этоса как «континуума экзистенциально-креативных стратегий личности в сфере разума, веры, эстезиса, морали, определяющих характер (нрав, обычай) социальности в целом».

Завершил работу второй секции доклад заведующего кафедрой философии, политологии и социологии БГПУ (Благовещенск), д.филос.н., проф. *А.С. Чупрова*, посвящённый онтологическому смыслу звуков русской речи. Автор выдвинул и обосновал гипотезу о существовании корреляции между звучанием русских слов и их значением. Докладчик подчеркнул ценность языка как дома бытия внутреннего мира, субъективной реальности. Особое внимание было уделено онтологическому смыслу терминов, которые используются в русском языке для обозначения основных философских понятий.

Последние два дня конференции были посвящены открытым дискуссиям по основным вопросам тематики конференции. Так, 3 июня в Уссурийске (Школа педагогики ДВФУ) был проведен круглый стол «Измерения субъективной реальности» (ведущие: проф. Д.И. Дубровский и проф. Б.В. Марков). День спустя во Владивостоке (Школа гуманитарных наук ДВФУ) состоялся симпозиум «Проблема субъективной реальности в русской религиозной философии» (ведущие: проф. Б.В. Емельянов, проф. С.В. Пишун).

В целом содержание докладов и сообщений, острота и содержательность дискуссий вполне соответствовали заявленному статусу конференции. Не будет преувеличением сказать, что она явилась одним из наиболее ярких событий последних лет в жизни философского сообщества всего Дальневосточного региона.

СУБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО И НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ (НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ)*

Д.И. Дубровский

Дубровский Давид Израилевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН (г. Москва).

Контактный адрес: ddi29@mail.ru

Субъективная реальность определяется как специфическое и неотъемлемое качество сознания. Оно выступает особым предметом исследования. В философском плане выделяются такие его аспекты, как онтологический, гносеологический, аксиологический и праксеологический. Подчеркивается высокая актуальность экзистенционального аспекта исследования. В научном плане предлагается информационный подход для объяснения связи явлений субъективной реальности с мозговыми процессами и их каузальных функций. Рассматривается задача феноменологического анализа и систематизации явлений субъективной реальности и задача расшифровки их мозговых нейродинамических кодов.

Ключевые слова: сознание, субъективная реальность, информация, кодовая зависимость, инфомационный подход к проблеме, субъективная реальность и мозг.

Субъективная реальность (далее сокращенно – СР), осознаваемая в любой степени и форме психического состояния индивида. Понятие СР охватывает как отдельные явления и их виды (ощущение, восприятие, чувства, мысли, намерение, желание, волевые усилия и т. д.), так и целостное персональное образование, объединяемое нашим Я, взятом в его относительном тождестве самому себе, а тем самым в единстве его рефлексивных и арефлексивных, актуальных и диспозициональных измерений. Это целостное образование представляет собой исторически развертывающийся континуум, временно прерываемый глубоким сном без сновидений, коме, другими случаями потери сознания. Качество СР – единственное удостоверение, что Я сейчас существую.

СР всегда представляет собой определенное «содержание», которое дано индивиду в форме «текущего настоящего», т. е. *сейчас*, хотя это «содержание» может относиться к прошлому и будущему. Все множество явлений СР, протекающих как последовательно, так и одновременно, в значительной степени организуется и управляется нашим Я, которое, в свою очередь, всегда в том или ином отношении проникнуто их «содержанием». Лишь в патологии возникают так называемые психические автоматизмы и другие проявления деперсонализации – переживание чуждости, независимости от Я отдельных явлений СР, их навязанности, неуправляемости.

СР представляет неотъемлемое специфическое качество сознания. Именно оно вызывает главные теоретические трудности при попытках объяснения сознания, его связей с мозговыми процессами и физическим миром. В философской и психологической литературе оно обозначается различными, но близкими по значению терминами: «феноменальное», «ментальное», «субъективный опыт», «интроспективное», «квалиа» (последний термин употребляется в аналитической философии большей частью для обозначения чувственных отображений; заметим, однако, что ее представители стали широко употреблять в последнее время и термин «субъективная реальность»).

Философский анализ проблемы СР предполагает охват, по крайней мере, четырех основных категориальных планов ее исследования: ***онтологического, гносеологического, аксиологического (ценностного) и праксеологического (выражающего активность – интенциональность, цель, волю и т. п.).*** Эти категории конституируют структуру всякого философского знания и задают основные типы философских проблем. Указанные категории не редуцируемы друг к другу, т. е. каждая из них не может быть логически выведена из другой или сведена к иной. В этом проявляется их фундаментальное значение. Вместе с тем они *взаимополагаемы* – в том смысле, что рассмотрение проблемы в одном категориальном плане предполагает (а в ряде случаев настоятельно требует) ее рассмотрения в остальных. СР есть несомненная *реальность,* которая нуждается в специальном онтологическом объяснении, но она вместе с тем представляет некоторое *знание,* несет *ценностное* содержание и обладает свойством *активности.* Взятые вместе названные категориальные планы создают достаточное осно-

* Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ, проект № 11-06-00133а.

вание для исследования экзистенциальной проблематики, которая приобретает ныне исключительное значение.

Если в классической философии каждый из четырех фундаментальных типов проблем разрабатывался сравнительно обособленно, то на современном этапе ее развития эти категориальные планы исследования во все большей мере взаиморефлексируются и взаимопроникают друг друга, демонстрируя постклассическую особенность конвергентного развития. Это ставит новые вопросы, касающиеся внутрифилософской междисциплинарности и специализации.

Взаиморефлексия указанных четырех категориальных планов – важное методологическое требование, предъявляемое к современным исследованиям СР. Эти вопросы подробно обсуждались мной в ряде работ [4, 5]. Поэтому кратко остановимся лишь на взаимообусловленности онтологических и гносеологических планов исследования СР – именно тут обычно возникают главные теоретические трудности.

Специфика явлений СР состоит в том, что им нельзя непосредственно приписывать физические свойства (масса, энергия, пространственные характеристики). Этим они отличаются от предметов исследования классического естествознания и претендуют на особый онтологический статус, определение которого всегда составляло трудную проблему для философов материалистической ориентации и естествоиспытателей, в особенности для тех, кто изучал связь психических явлений с деятельностью головного мозга.

Как известно, в большинстве случаев эта проблема решалась путем редукции явлений СР к физическим (физиологическим) процессам, к речевым и поведенческим актам. Однако подобные редукционистские модели их объяснения обнаруживают явную несостоятельность, что ясно показывает психологический, а также эпистемологический анализ, и подтверждает полувековый опыт разработки проблемы «сознание и мозг» в аналитической философии. В равной мере несостоятельны и связанные с редукционистскими установками концепции эпифеноменализма (согласно которым явления СР не могут выполнять никаких каузальных функций, являются «номологическими бездельниками», никчемными дублерами мозговых процессов). Это противоречит закономерностям биологической эволюции и убеждениям здравого смысла.

Но каким образом тогда можно выделить и корректно описать явление СР как предмет исследования, например, в нейронауке?

Лишенное непосредственной пространственной характеристики явление СР, тем не менее, обладает временным индикатором, который может использоваться для дискретизации «текущего настоящего», скажем, путем выделения его *минимального интервала.* Такой разрыв пространственного и временного описания, немыслимый для физических объектов, представляет одну из «странностей» качества СР.

Перед нами следующие ключевые теоретические вопросы.

Если явлениям СР нельзя приписывать физические свойства, то ***как объяснить их связь с мозговыми процессами***, более того, ***как они могут быть включены в физическую картину мира*** (так называемый парадокс связи «пространственного» и «непространственного»). Отсюда и вопрос о том, ***как объяснить их способность служить причиной телесных изменений.*** Ведь с научно-материалистических позиций обязательно признается необходимая связь явлений СР с мозговыми процессами, а повседневный опыт свидетельствует о том, что они действительно способны производить прямые следствия в наших телесных органах, например, вызывать и контролировать целесообразное движение руки и т. п.

Эти вопросы онтологического плана имеют своей оборотной стороной не менее сложные эпистемологические вопросы, ответы на которые призваны, по выражению представителей аналитической философии, преодолеть «провал в объяснении».

Здесь два главных вопроса. Первый: «провал в объяснении» вызван тем, что описание явлений СР производится в понятиях интенциональности, цели, смысла, ценности, воли и т. п., а описание физических явлений – в понятиях массы, энергии, пространственных характеристик и т. п., между этими понятийными комплексами нет прямых логических связей. Требуется некоторое посредствующее понятийное звено, чтобы объединить эти различные типы описаний в единой концептуальной системе. Как его найти или создать?

Второй вопрос: СР представляет «внутренний», индивидуально-субъективный опыт, непосредственно открытый только данному индивиду (выражаемый в отчетах от первого лица). Как перейти от этого индивидуально-субъективного опыта к *интерсубъективным*, общезначимым утверждениям (от третьего лица) и к обоснованию истинного знания?

В философии все эти вопросы многократно ставились и решались по-разному с тех или иных классических позиций. Однако в плане насущных проблем современной науки они продолжают оставаться открытыми. Это особенно остро сказывается в тех отраслях науки, которые нацелены на исследования психики, феноменов СР и не приемлют редукционистских решений.

Между тем в последние десятилетия получил широкое развитие *метатеоретический уровень*

научного познания, связанный с утверждением парадигмы функционализма и результативностью информационных подходов к решению междисциплинарных проблем, успешным развитием интегральных процессов между ранее разобщенными научными дисциплинами, что особенно ярко демонстрирует конвергентное развитие НБИК (нанотехнологий, биотехнологий, информационных и когнитивных технологий; более того, речь идет теперь о необходимой включенности в это конвергентное развитие социогуманитарных дисциплин и социальных технологий; и привычная аббревиатура НБИК должна быть преобразована в НБИКС).

Всё это открывает новые возможности решения указанных выше теоретических вопросов. И здесь первостепенное значение имеет **информационный подход,** который широко и успешно применяется не только в науке, но и в философии для решения актуальных эпистемологических, онтологических, социокультурных проблем [15]. Несмотря на различие трактовок понятия информации и отсутствие единой теории информации, это понятие имеет общепринятые значения во многих областях современной науки [17]. Оно может служить в качестве концептуального «моста» для преодоления «провала в объяснении», так как информация допускает, с одной стороны, ценностно-смысловое и деятельно-целевое описание, а, с другой, физическое описание носителя информации и тем самым создается возможность объединения этих двух способов описания в единой концептуальной структуре, поэтому информационный подход может успешно служить для разработки проблемы «сознание и мозг», которая является своего рода пробным камнем при попытках объяснения связи СР с физическими процессами. Не случайно она вот уже более полувека находится в центре внимания аналитической философии, где ей посвящено поистине огромное количество работ.

Ниже я попытаюсь кратко изложить искомое теоретическое объяснение с позиций развиваемого мной информационного подхода к проблеме «сознание и мозг» [2–6].

Для этого достаточно принять два принципа:

1) информация необходимо воплощена в своем материальном, физическом носителе (т. е. не существует вне и помимо него);

2) **информация инвариантна по отношению к физическим свойствам своего носителя** (одна и та же информация может быть воплощена и передана разными по своим физическим свойствам носителями, т. е. *кодироваться по-разному*; например, информация о том, что завтра ожидается гроза, может быть передана на разных языках – устно, письменно, с помощью азбуки Морзе и т. д.; во всех этих случаях ее носитель может быть разным по величине массы, энергии, пространственно-временным характеристикам).

Кроме этих двух исходных посылок, требуется принятие одного соглашения – это **явление субъективной реальности** (например, *мое* переживание в данном интервале зрительного образа черного квадрата на белом фоне – обозначим его ***A* – может интерпретироваться как информация** (о данном объекте).

Поскольку приведенное явление СР есть информация ***A***, то оно имеет свой определенный носитель (обозначим его ***X***), который, согласно данным нейронауки представляет собой сложную мозговую нейродинамическую систему, т. е. *явление субъективной реальности необходимо связано с соответствующим мозговым процессом как информация со своим носителем.* **X** есть кодовая, информационная система. Хотя она включает физические компоненты, строится из них, но ее в точном смысле нельзя назвать физической системой, так как ее функциональная специфика не может быть объяснена на основе физических свойств и закономерностей. Это показывает анализ характера необходимой связи ***A*** и ***X***.

Кратко: связь между ***A*** и ***X*** является *функциональной,* представляет собой ***кодовую зависимость***, сложившуюся исторически, в филогенезе или онтогенезе; ***A*** и ***X*** – явления *одновременные и однопричинные;* они находятся в отношении *взаимооднозначного соответствия;* ***X*** есть кодовое воплощение ***A*** или код ***A***. Именно кодовая структура типа **X** определяет наличие качества субъективной реальности, т. е. сознаваемого переживания мной данного чувственного образа. Основательное исследование связи ***A*–*X***, структурной и функциональной организации систем типа ***X***, означает расшифровку мозгового кода данного явления СР.

В этой связи выясняются теоретические и методологические вопросы задачи расшифровки кода, типы кодов, способы их образования и преобразования, специфические черты тех мозговых кодов, которые являются носителями явлений СР, т. е. информации, данной личности в «чистом» виде (поскольку ее мозговой носитель целиком закрыт для личности, никак не отображается ею); именно такого рода данность, *представленность* нам информации в «чистом» виде выражает качество СР.

На этой теоретической основе может развиваться экспериментальная программа исследований в области расшифровки мозговых кодов психических явлений. В ее реализации за последние годы уже достигнуты значительные успехи [6, 12]. Это открывает новые возможности для исследования коммуникативного кольцевого контура, несущего в себе цепь кодовых преобразований – от мозгового кода типа ***X*** и затем кодовых структур речепроизводства, мимики, выражения глаз до восприятия и

декодирования этих сигналов в мозгу другого индивида, вплоть до преобразования их опять же в кодовую структуру типа ***X***, несущую ему информацию в «чистом» виде и знаменующую акт *понимания,* т. е. в форме явления ***его*** СР (для краткости выделим лишь некоторые звенья коммуникативного контура; в действительности он далек от линейного изображения и включает многие другие звенья и преобразования).

Следующие вопросы: почему в ходе эволюции возникает качество субъективной реальности (зачем оно?) и почему некоторые информационные процессы, по выражению Чалмерса, «не идут в темноте»? Почему в них информация не только «презентируется», но и «субъективно переживается»? Как возникает и осуществляется такое переживание в результате определенных кодовых преобразований в мозговой нейродинамике? На эти вопросы мною с позиций информационного подхода даны подробные ответы, которые здесь нет возможности воспроизводить. Они изложены в ряде моих работ. В наиболее компактном виде это сделано в статье, которая так и называется: «Зачем субъективная реальность или "почему информационные процессы не идут в темноте" (Ответ Д. Чалмерсу)» [5: с. 139–164]. Эту статью автор и рекомендует своим оппонентам для критического анализа.

Качество СР выступает как особый способ *представленности* информации индивиду. Он включает, помимо отображения объекта, также и отображение *принадлежности* этой информации данному индивиду (данному Я). У человека качество СР связано с тремя основными свойствами: (1) ***данностью информации в «чистом» виде*** (поскольку мы никак не отображаем ее носитель, не чувствуем, что происходит в нашем мозгу, когда переживаем образ предмета или думаем о чем-либо); (2) ***ее принадлежностью данному Я*** и (3) ***способностью Я оперировать этой информацией по своей воле*** в достаточно широком диапазоне.

Для того чтобы информация обрела форму СР, т. е. была представлена в «чистом» виде, необходимо, по крайней мере, двуступенчатое, кодовое преобразование на уровне мозговой эгосистемы: первое из них представляет информацию, которая пребывает в «темноте», второе преобразование «открывает» и тем самым актуализует ее в «чистом» виде для нашего Я и в большинстве случаев делает доступной для произвольного оперирования и использования в целях управления.

Тем самым производится информация об информации, что является условием ее субъективной переживаемости для индивида; создается новый уровень интеграции и переработки информации и новый способ управления целостным поведением организма. Многоступенчатость операций такого рода позволяет выходить за рамки текущей ситуации, обобщать опыт, развивать способность «отсроченного действия», «пробного действия без его реализации», прогнозирования, проектирования, построения моделей желательного или нежелательного будущего, т. е. способность действий в виртуальном плане. Субъективная реальность и есть по существу первичная форма виртуальной реальности, возникающая уже у животных (которым присущи многообразные явления СР – тема, требующая специального рассмотрения). Виртуальная реальность приобретает чрезвычайное развитие и многообразные формы и функции благодаря кодовой системе языка [16].

Исходя из сказанного выше информационный подход позволяет объяснить каузальную функцию явлений СР. Они способны служить причиной телесных изменений в качестве ***информационной причины***. Отличие информационной причины от физической определяется *принципом инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя.* Здесь причинный эффект вызывается именно информацией на основе сложившейся *кодовой зависимости*, а не самими по себе физическими свойствами носителя этой информации, которые могут быть разными. Наглядно это выступает в формировании условных рефлексов и особенно ярко – в языковой коммуникации.

Важно подчеркнуть, что понятие информационной причинности не противоречит понятию физической причинности; оно расширяет теоретические средства объяснения, когда предметом исследования служат самоорганизующиеся системы (биологические, технические, социальные). **Психическая причинность есть вид информационной причинности**.

Каждый из нас уверен, что может по своему желанию, по своей воле совершать выбор действия, произвольно оперировать теми или иными представлениями, мыслями и т. д., хотя в составе СР есть и такие классы явлений, которые недоступны произвольному управлению или поддаются ему с большим трудом (боль, эмоции и др.). Тем не менее наше Я может управлять собой в весьма широком диапазоне.

Но что означает *моя* способность произвольного оперирования информацией в «чистом» виде, т. е. собственными мыслями, чувственными образами? **Она означает *мою* способность *произвольно оперировать соответствующим классом собственных мозговых нейродинамических систем*** (в силу того, что ***A*** и ***X*** являются одновременными и однопричинными, взаимно-однозначно соответствуют друг другу). Признание этого означает, что *Я могу по своей воле управлять некоторым клас-*

сом кодовых преобразований на уровне собственной мозговой эгосистемы (структурно-функциональной подсистемы головного мозга, представляющей мое Я)[1]. Но **способность управлять собственной мозговой нейродинамикой означает, что эгосистема головного мозга является самоорганизующейся системой,** ее функциональные возможности – это функциональные возможности моего Я.

Следовательно, **акт свободы воли** (как в плане производимого выбора, так и в плане генерации внутреннего усилия и соответствующей энергии) **есть акт самодетерминации** (эти вопросы в разных планах обсуждались во всех моих книгах и многих статьях)[2].

Обоснование реальности свободы воли как актов самодетерминации мозговой эгосистемы позволяет теоретически корректно «соединить» наше Я с нашим мозгом, глубже осмыслить проблемы психической саморегуляции и «ментального» управления собой (в том числе этической саморегуляции и самоуправления), феномены «напряжения мысли», «напряжения воли», «дефицита воли», «сильной воли», так называемой «психической энергии», ибо самодетерминация мозговой эгосистемы, следовательно, нашего Я, включает управление биохимическими процессами, ответственными за производство энергии, необходимой для выполнения задуманного действия, для достижения поставленной цели.

Тем самым удостоверяются наличие неизведанных ресурсов самополагания и самопреобразования, наша (пока еще слабо освоенная) способность расширять контуры психической регуляции. Это включает создание доступов к механизмам интенсификации творческой деятельности, укрепления воли, повышения действенности высоких жизненных смыслов и ценностей, а, с другой стороны, к использованию ресурсов жизнестойкости нашего организма, в частности, доступа к вегетативным функциям, как это умеют делать йоги, когда они, к примеру, произвольно изменяют свой сердечный ритм или повышают желудочную секрецию).

Другими словами, обосновывается наша **способность расширять диапазон возможностей управления собственной мозговой нейродинамикой, а тем самым и собственными телесными процессами**[3] (со всеми вытекающими из этого желательными для нас следствиями, в том числе экзистенциального характера). Все это вносит существенные коррективы в понимание «природы человека», в проблематику обучения, воспитания, самопреобразования, позволяет наметить новые направления исследований в этой области и теоретического осмысления «перспектив человека».

Информационный подход позволяет преодолеть «провал в объяснении», как его описывал Томас Нагель [11]. Этот «провал» касается, в первую очередь, **научного** теоретического объяснения. Ведь проблема «сознание и мозг» является прежде всего *междисциплинарной,* по мнению автора, даже *трансдисциплинарной,* **научной** проблемой, в силу чего в ней сильно выражен метанаучный теоретический каркас, на который опирается информационный подход. Истолкование явлений СР в качестве вида информации «понижает», если так можно выразиться, уникальность самого качества СР, так как связывает его с родственными явлениями в живой системе и результатами биологической эволюции.

Разумеется, информационный подход и сформированная на его основе концепция, изложенная в публикациях автора, требуют пристального критического анализа, и я жду его от моих оппонентов.

Основное содержание знаний о мозге – ре-

[1] В последние годы нейронаука достигла значительных результатов в исследовании структурно-функциональных особенностей эгосистемы головного мозга, которая образует высший, личностный уровень мозговой *самоорганизации* и *управления*, включающий сознательно-бессознательный контур психических процессов (работы Д. Эделмена, А. Дамасио, Б. Либета и др.). Анализируя и обобщая многочисленные исследования в этом направлении, рассматривая два уровня эгосистемы головного мозга (генетический и биографический), отечественный нейрофизиолог Д.П. Матюшкин предложил свою концепцию эгосистемы головного мозга, которая, на мой взгляд, заслуживает внимания не только психологов, но и философов, занимающихся проблемой сознания [9, 10].

[2] Не вдаваясь в анализ проблемы свободы воли, стоит заметить, что отрицание оппонентом способности управлять по своей воле своими мыслями сразу перечеркивает его право на самостоятельное суждение, тем более на теоретические решения, включая и отрицание им данного тезиса.

[3] В этой связи важно отметить выдающиеся достижения молекулярной биологии и психогенетики. Экспериментально показано, что переживаемое психическое явление связано с экспрессией так называемых «быстрых» генов, т. е. сразу вызывает белковые трансформации в соответствующих нейронах, синаптических связях и эффекторах разного уровня. Ведущий российский нейрофизиолог и специалист в области исследований памяти К.В. Анохин подчеркивает, что «во время обучения экспрессия генов в мозге находится под когнитивным контролем (!), переходя из-под влияния только локальных клеточных и молекулярных взаимодействий под контроль более высокого порядка – общемозговых систем, составляющих индивидуальный опыт организма» [1: с. 459].

зультат научных исследований, философия имеет к ним косвенное отношение. Описание и трактовка феноменов сознания СР весьма существенно определяются философскими установками и понятиями. Однако и они могут с достаточным основанием описываться обыденными, научными и метанаучными средствами (во всяком случае, в тех отношениях, когда речь идет об их связи с мозгом). Тем не менее ведущая роль в четком описании и систематизации явлений СР принадлежит, конечно, феноменологическому анализу.

Задача состоит в том, чтобы корректно выделить и четко описать явление СР, взятое в качестве объекта исследования. В этом состоит необходимое условие продвижения нейронауки в разработке проблемы расшифровки мозговых кодов явлений СР. В существующих исследованиях объект расшифровки кода (т. е. выделяемое явление СР) остается большей частью недостаточно определенным, что снижает их результативность. Но здесь есть и более глубокий вопрос, настоятельно выдвигающий на первый план задачу специального и основательного феноменологического анализа явлений СР, их структурно-динамических свойств и их систематизации.

Суть его определяется характером связи информации и ее носителя, о которой уже шла речь выше. Поскольку явление СР и его мозговой нейродинамический носитель представляют собой явления ***одновременные*** и ***однопричинные***, то они находятся в отношении ***взаимнооднозначного соответствия***. В силу этого **феноменологическое описание явления СР в плане его формально-содержательных, временных, структурных, динамических свойств может служить в качестве первичной модели его искомого мозгового кода**, т. е., по крайней мере, формальных, временных и структурно-динамических характеристик той мозговой нейродинамической системы, которая представляет его кодовую организацию. Такая возможность неявно принимается крупными представителями нейронауки, когда они ищут нейродинамические корреляты определенных явлений СР [8, 14]; *исходным пунктом* здесь служит то или иное явление СР (ощущение, восприятие и т. д.), которое выделяется по временному интервалу, модальности, видовому признаку и др. и затем соотносится с наблюдаемыми одновременными экспериментальными данными (на основе методов ЭЭГ, ЭМГ, ФМРТ, ПЭТ и др.). При этом, правда, установленные корреляции зачастую остаются лишь на дальних подступах к пониманию искомой кодовой организации.

Задача состоит в том, чтобы выделить те параметры структуры СР, которые на нынешнем уровне научного познания можно считать достаточными для описания отдельных явлений СР в тех случаях, когда выясняются их нейродинамические (и, возможно, иные) корреляты или ставится цель расшифровки их мозговых нейродинамических кодов. Достаточными в том смысле, чтобы служить для построения **первичной модели** искомых коррелятов и соответствующей кодовой нейродинамической структуры.

На мой взгляд, помимо временного индикатора (фиксирующего избранное явление СР), правомерно использовать, по крайней мере, еще пять таких индикаторов (их можно назвать также аналитическими параметрами структуры СР): 1) *содержательный*, 2) *формальный*, 3) *истинностный,* 4) *ценностный* и 5) *деятельностный (интенционально-волевой)*. Взятые вместе они позволяют сравнительно полно описывать в аналитическом плане всякое явление СР.

Индикатор содержания означает, что всякое явление СР представляет собой отображение *чего-то*; это и есть его «содержание». Мы отвлекаемся здесь от того, является отображение адекватным или нет, представляет оно отображение внешней предметной реальности, собственной телесности или самой СР. Но его описание требует тщательного анализа. Можно выделить три стадии такого описания: а) первичная символизация или категоризация во внутренней речи; б) формирование *личностного инварианта* этого «содержания», т. е. словесного выражения его для себя, позволяющего в дальнейшем сравнительно четко выделять его среди других «содержаний», встречать его в своем сознании как «уже знакомое». Это свидетельствует, что данное содержание приобрело диспозициональный статус. Но оно еще не приобрело качества *интерсубъективности* данного «содержания». Это достигается на стадии формирования *межличностного инварианта*, на которой содержание приобретает четкую лингвистическую форму внешнего выражения (или нелингвистическую, но общепринятую знаковую форму) и постепенно утверждается во внешних коммуникациях. Данный индикатор указывает на тот регистр кодовой нейродинамической организации, посредством которого кодируется «содержание» данного явления СР (определенного интервала «текущего настоящего»), нацеливает на экспериментальный поиск этого регистра (функционального механизма). Последний представляет, по-видимому, наибольшую сложность для его понимания; здесь сокрыт главный проблемный узел расшифровки мозговых кодов психических явлений. Пока мы находимся лишь на подступах к пониманию этого функционального механизма, довольствуемся знанием только некоторых отдельных его фрагментов.

Формальный индикатор означает, что всякое явление субъективной реальности выступает в оп-

ределенной форме, ибо содержание всегда так или иначе оформлено. Одна и та же форма способна нести в себе различное содержание, однако, ограничивает его многообразие по определенным признакам, группирует его в определенные классы, роды, виды и т. д. Так, когда мы говорим о восприятии, то имеем в виду определенную форму существования чувственных образов. Она позволяет упорядочивать их колоссальное разнообразие. Научное описание форм существования явлений СР, осуществляемое главным образом психологией, идет в русле тех формальных дискретизаций, которые сложились в обыденном языке (эмоции, ощущения, представление, понятие, желание, воображение, надежда и т. д. и т. п.). Каждая из форм подразделятся на виды и подвиды. К сожалению, пока еще не создана основательная таксономия явлений СР, несмотря на то что основной спектр формальных дискретизаций хорошо известен. Формальный индикатор фиксирует необходимый параметр структуры СР и потому обязывает ввести этот параметр в модель нейродинамической кодовой организации исследуемого явления СР, а тем самым нацеливает на выяснение тех функциональных механизмов, которые осуществляют операции категоризации, классификации, обобщения, формальной идентификации.

Истинностный индикатор характеризует всякое явление СР со стороны адекватности отображения в нем соответствующего объекта. Оно может быть истинным или ложным, правильным или неправильным, сомнительным или неопределенным. Однако во всех случаях у нас сохраняется *фундаментальная установка на истинность и правоту*, которая функционирует диспозиционально и зачастую арефлексивно. Мы постоянно «настроены» на достижение адекватного знания о том, что нас интересует. Всякий интервал «текущего настоящего» несет в себе *санкционирующий регистр* «принятия» или «не принятия» данного «содержания», его вероятностной оценки. Этот санкционирующий регистр далек от совершенства, нередко отбирает в качестве «истинных», «правильных» ложные и нелепые представления. Однако все действительно великие идеи, все истинные теории зарождались и начинали свой путь в уме отдельных личностей, были санкционированы вначале *личностным* регистром и лишь со временем получали подтверждение на уровне *межличностных* и *надличностных* санкционирующих регистров социума.

Я оставляю в стороне анализ сложных вопросов, касающихся амбивалентностей в структуре СР, исследования особенностей личностного знания [13], места и роли обмана, в особенности же самообмана (эти актуальные вопросы подробно рассматривались в посвященной им книге [7]). Для меня было важно показать, что в каждом интервале «текущего настоящего» присутствует функциональный механизм санкционирования приемлемого и неприемлемого, сомнительного, вероятного, неопределенного. На этом основании можно полагать такого же рода функциональный механизм в нейродинамическом кодовой организации изучаемого явления СР и намечать пути его специального исследования.

Ценностный индикатор характеризует *значимость* «содержания» переживаемого интервала «текущего настоящего» для личности, ее *отношение* к этому «содержанию». Ценностное «измерение» СР обладает спецификой не сводимой к «истинностному» и другим параметрам СР. Хорошо известно, что ложные представления могут иметь для личности исключительно высокую ценность, а истинные – весьма низкую и даже отрицательную. В этом отношении ценностный параметр, как и истинностный, имеет два полюса, один из которых выражает положительное, а другой отрицательное значение. Структура ценностных отношений включает три основных вида отношений: 1) иерархические (четкое различение высших и низших ценностей, подчинение низших высшим, однозначный выбор); 2) рядоположенные (когда многочисленные ценностные отношения находятся примерно на одном, как правило, невысоком, даже низком уровне, они легко взаимозаменяемы, и выбор между ними либо крайне затруднен, либо, наоборот, очень прост); 3) конкурентные (когда две ценностные интенции несовместимы, но требуется выбор; если он не производится, то это порождает мучительное, унизительное и т. п. состояние амбивалентности). Именно доминирующая в данном интервале ценностная интенция определяет выбор, решение, действие.

Ценностный индикатор указывает на аналогичный специфический функциональный регистр в кодовой мозговой организации, который осуществляет мотивационные санкции различного характера (когнитивные, эмоциональные, болевые и др.).

Деятельностный (интенционально-волевой) индикатор характеризует сознание, всякое явление СР со стороны его активности, указывает на то «измерение» СР, которое можно обозначить как проекцию в будущее, интенциональность, целеполагание и целеустремленность, как волеизъявление, действенный, творческий фактор. Эти факторы в той или иной мере проявляются во всяком интервале «текущего настоящего», выражают *вектор активности*, особое качество, которое не может быть замещено ни одним из указанных выше параметров, несмотря на тесную связь с ними, особенно с ценностным параметром. Важно рассматривать активность в ее саморазвитии как процесс новообразований, включающий существенные изменения ее направленности и способов реализации, как воз-

можность становления ее все более высоких форм.

Деятельностный (интенционально-волевой) индикатор нацеливает на исследование тех специфических функциональных механизмов в деятельности мозга, которые поддерживают состояния активности и реализуют их в различных видах деятельности. Это создает условия для основательного рассмотрения процессов нейродинамической самоорганизации на уровне эгосистемы мозга, которая (самоорганизация) служит непременным фактором нейродинамических кодовых систем явлений СР.

Временной индикатор и кратко обрисованные выше пяти индикаторов фиксируют основные динамические измерения многомерной структуры СР, могут использоваться для построения более развитых компьютерных моделей кодового представительства в мозгу явлений СР. Они указывают на те аналогичные функциональные регистры мозговой нейродинамической организации, которые должны служить предметом и целью нейрофизиологических и психофизиологических исследований при решении задачи расшифровки мозговых кодов явлений СР.

Как уже отмечалось, проблематика СР является чрезвычайно многоплановой. Автор ограничился рассмотрением тех ее аспектов, которые связаны с проблемой «сознание и мозг», поскольку именно в ней наиболее широко и остро представлены как философские, так и научные планы современных исследований проблематики субъективной реальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Анохин, К.В.* Мозг и память: биология следов прошедшего времени : докл. на науч. сессии общего собрания Рос. академии наук / К.В. Анохин // Мозг. Фундаментальные и прикладные проблемы, 15–16 декабря 2009 г.): Вестник Российской академии наук. – 2010. – № 5–6. – С. 455–461.

2. *Дубровский, Д.И.* Психические явления и мозг. Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики / Д.И. Дубровский. – М. : Наука, 1971.

3. *Дубровский, Д.И.* Информация, сознание, мозг / Д.И. Дубровский. – М. : Высш. шк., 1980.

4. *Дубровский, Д.И.* Проблема идеального. Субъективная реальность / Д.И. Дубровский. – 2-е изд., доп. - М. : Канон+, 2002.

5. *Дубровский, Д.И.* Сознание, мозг, искусственный интеллект / Д.И. Дубровский. – М. : Стратегия-Центр, 2007.

6. *Дубровский, Д.И.* Явления сознания и мозг: проблема расшифровки их нейродинамических кодов : докл. на науч. сессии общего собрания Рос. академии наук 15–16 декабря 2009 г. / Д.И. Дубровский // Мозг. Фундаментальные и прикладные проблемы / под ред. акад. А.И. Григорьева. – М. : Наука, 2010. *Его же.* Проблема нейродинамического кода психических явлений // Вопросы философии. – 1975. – № 6. – С. 84–95.

7. *Дубровский, Д.И.* Обман: философско-психологический анализ / Д.И. Дубровский. – 2-е доп. изд. – М. : Канон+, 2010.

8. *Иваницкий, А.М.* Проблема сознания и физиология мозга // Проблема сознания в философии и науке / А.М. Иваницкий; под ред. Д.И. Дубровского. – М.: Канон+, 2009.

9. *Матюшкин, Д.П.* О возможных нейрофизиологических основах природы внутреннего «Я» человека / Д.П. Матюшкин // Физиология человека. – 2007. – № 6. – С. 1–10.

10. *Матюшкин, Д.П.* К вопросу о физиологическом механизме мышления / Д.П. Матюшкин // Вестник СПбГУ. – 2010. – Вып 1. – С. 103–108.

11. *Нагель, Т.* Мыслимость невозможного и проблема духа и тела / Т. Нагель // Вопросы философии. – 2001. – № 8.

12. *Николелис, М.* В поисках нейронного кода / М. Николепис, С. Рибейро // В мире науки. – 2007. – № 4. – С. 37–43; *Стикс, Г.* Как подключиться к мозгу / Г. Стикс // В мире науки. – 2009. – № 2.

13. *Полани, М.* Личностное знание / М. Полани. – М. : Прогресс, 1985.

14. *Сергин, В.Я.* Психофизиологические механизмы сознания: гипотеза автоотождествления и сенсорно-моторного повторения / В.Я. Сергин // Проблема сознания в философии и науке / под ред. Д.И. Дубровского. – М. : Канон+, 2009.

15. *Сердюков, Ю.М.* Информационная целостность человека / Ю.М. Сердюков // Вестник Российской академии наук. – 2007. – № 10. – С. 875–880.

16. *Черниговская, Т.В.* Мозг и язык: врожденные модули или обучающая сеть? : докл. на науч. сессии общего собрания Рос. академии наук / Т.В. Черниговская // Мозг. Фундаментальные и прикладные проблемы, 15 декабря 2009 г. // Вестник Российской академии наук. – 2010. – № 5–6. – С. 461–465.

17. Информационный подход в междисциплинарной перспективе (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 2010. – № 2.

АНАЛИТИКА ТЕЛЕСНОГО ОПЫТА

Б.В. Марков

Марков Борис Васильевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Контактный адрес: bmarkov@mail.ru

Популярность тезиса о «смерти человека» во многом вызвана распадом традиционных форм жизни. Хотя и сегодня общество будущего не вызывает доверия, однако, нельзя отрицать, что современные технологии, в том числе и социально-антропологические, позволяют сделать общество более гуманным. Задача философского анализа современности состоит в выявлении набора антропологических констант и традиционных практик воспитания людей, которые должны воспроизводиться на любом уровне развития цивилизации.

***Ключевые слова*:** человек, философская антропология, религиозная антропология, биология человека, антропогенез, культурогенез, душа, тело.

Морфофизиологические особенности человеческого организма – это продукт эволюции и вместе с тем в любой культуре существуют свои технологии формирования человеческой телесности. Отсюда сложились два различных подхода к телу: с естественно-научной точки зрения оно рассматривается как организм, а с гуманитарной – как некая габитуально-символическая система, формируемая культурой. В связи с тем, что появляются проблемы, требующие комплексного подхода, ученые вынуждены использовать множество различных программ, управляющих индивидуальным развитием человека, которое обусловлено взаимодействием наследственных факторов, природной и социальной среды.

Философская концептуализация телесного опыта опирается на прочную традицию, заложенную теорией Эроса Платона, учением о симпатии М. Фичино, Д. Бруно, М. Шелера, а также магнетизмом Мессмера и Хуфеланда, психоанализом Фрейда и Лакана, дородовой психологией С. Гроффа и А. Томатиса, наконец, «сферологией» П. Слотердайка. Необычным и даже скандальным в этой парадигме является отказ от принципа автономии: телесный опыт регрессирует до симбиотического единства субъекта и объекта, а затем снова дистанцируется от него. Это нечто вроде второго рождения, суть которого в том, чтобы выстроить искусственную сферу обитания по образцу материнского инкубатора.

Телесный опыт неадекватно представлен в трансцендентальной философии, продолжающей христианское «пастырство плоти», предполагающей примат духа над телом. Опыт того, что называют приятным или неприятным, красивым или некрасивым, вкусным или невкусным, более адекватно описывается в терминах старых теорий эманации и имманенции. Действительно, предаваясь чувственным удовольствиям, человек является не субъектом-господином, а рабом своей страсти, он буквально захвачен объектом своего желания, которое не оставляет ни времени, ни сил для рефлексии. Чувства, желания, страсти всегда были трудными для философского понимания, которое во всем ищет порядок, подобный субординации понятий в логике. Кажется, что он отсутствует в сфере телесных феноменов. Однако среди тысячи звуков, образов, запахов есть такие, которые захватывают людей. И это свидетельствует о том, что чувства возникают не спонтанно, а подчиняются тому, что Кант называл «вкусом», а М. Шелер «порядком сердца». Ценностный и чувственные предпочтения не являются понятиями, однако, они имеют достаточно универсальный характер, что и дает основания говорить о возможности философской аналитики телесного опыта.

Тело: культура и природа

Для человека характерна беспримерная продолжительность младенческой пластичности. Данные палеонтологии обнаруживают интересную особенность homo sapiens: благодаря сохранению внутриутробной морфологии во внеутробном состоянии затормаживается процесс эволюции. Возникает своеобразное животное-диссидент, нарушающее биологический закон созревания. Это обстоятельство было раскрыто амстердамским палеонтологом Л. Больком[1], который, опираясь на концепцию фотализации Портмана, развил теорию неотении. Ее суть состоит в объяснении рискованной недоношенности и затянутого детства, которые управляются в процессе эволюции эндокринологическими и хронобиологическими механизмами. Быстрое возрастание массы мозга, формирование неокортекса, рискованный рост черепа еще во внутриутробном состоянии, ведущий к раннему рожде-

[1] Bolk L. Das Problem der Menschwerdung. Jena. 1926.

нию – все это взаимосвязано и все это предполагает, что после рождения ребенок еще долго будет переживать стадию стабилизации и получать компенсацию за раннее рождение материнским теплом.

Благодаря тому, что ребенок рождается преждевременно, он не успевает превратиться в животное. Но незавершенность животного организма сама по себе не приводит к появлению человека. Его развитие определяется организацией специфической искусственной среды, в которой окруженные материнским теплом и заботой растут дети. Культура воспитания подрастающего поколения становится важнейшим фактором развития. Обычно теории воспитания описывают развитие интеллектуальных и моральных достоинств человека. Однако его телесный облик тоже немало значит и потому нуждается в объяснении.

Примером тому является проблема формирования *лица,* которое представляет собой настоящее биоэстетическое чудо, лишь отчасти объясняемое теорией неотении. Лицо новорожденного сохраняет черты дородового состояния, и чем-то напоминает мумию. Однако никогда оно не становится мордой животного; открывая глаза, ребенок начинает видеть мир. Является лицо продуктом церебрализации, эстетическим или культурным феноменом? Сначала его эволюция определялась ростом массы мозга и уменьшением челюсти. Вероятно, лицо в какой-то момент человеческой истории становится эстетически значимым феноменом для полового отбора. Однако объяснения биоэстетиков выглядят несколько странными. Оставаясь верным дарвинизму, трудно допустить, что природа пошла по линии эстетизации лица, в то время как наиболее приспособленными, несомненно, являлись морды хищников. Конечно, природа создает красивые экземпляры вроде бабочек, но тогда и схему эволюции человека нужно строить по-другому: слабые, изнеженные, красивые животные выживают потому, что не представляют интереса для других видов. В этой биологической «бесполезности» человека В.С. Соловьев, задолго до А. Гелена, увидел возможность его развития в культуре[2].

Согласно данным молекулярной биологии, только 16 % вариаций лица адаптированы по расовым и этническим признакам, остальные определяются индивидуальным жизненным опытом. Делез и Гваттари считали, что примитивные люди обладали красивыми или уродливыми фигурами и головами. Лицо – это продукт европейской культуры и оно не универсально: лицо Христа – это лицо типичного европейца, а не африканца. Это раскрывается в физиогномике Иоанна Каспара Лаватера (1775 г.)[3], где постулируется аналогия европейского и христианского лица. Но не смешал ли автор родовое лицо с культурно, физиогномически и семантически оформленным лицом? Родовое лицо человека имеет универсальные характеристики, оно инвариантно. Во всех климатических поясах, во всяком периоде истории, в любой культуре, человек имеет лицо. Думается, что генезис лица, лучше всего может быть объяснён с учетом потребностей рода и праисторических форм жизни. Теплое межличностное общение играло при этом решающую роль. Согласно Гегелю между младенцем и матерью устанавливается тесное общение, в котором восхищение лицами друг друга, взаимный обмен улыбками и взглядами является решающим[4]. По мнению П. Слотердайка, то, что мы называем неудачным словом общество, изначально было материнским инкубатором, основанным на теплоте взглядов и соприкосновений[5]. Отсюда чудо лица имеет простую формулу: оно есть приглашение к дружбе. Таким образом, лицо, являясь защитной оболочкой, оказывается открытым другому. Во взгляде первобытного человека отсутствовал идентификационный интерес, он излучал стремление к единству.

Для объяснения появления человека недостаточно биологических данных, нужно учитывать и другие факторы, запускающие антропогенный процесс. Он начинается с тех пор, как вещи стали изготавливаться руками, и началась история homo technologicus. «Выключение тела», осуществляющееся благодаря использованию орудий труда, является главным фактором антропогенеза. Важным его этапом становится *освобождение руки*. Лапа обезьяны, взявшей камень, обрела два измерения: хватательную и контактную зоны. Только благодаря руке открылась новая экологическая ниша для становления человека, и именно каменный век (время изготовления прочных орудий) оказался решающей формационной фазой становления людей. Синтезируя высказывания Энгельса, Хайдеггера и Слотердайка (взгляды которых о роли руки и орудий совпадают) можно сказать, что именно обработка природы орудиями открывает изначальную истину[6]. Это позволяет считать их не просто продуктом приспособления к окружающей среде в ходе биологической эволюции, а именно способом

[2] См .: Соловьев В.С. Красота в природе // Сочинения. В 2 т. М., 1988. С. 354.

[3] Lavater J.G. Von der Physiognomik. Leipzig. 1772. S. 34.

[4] Гегель. Философия духа. М., 1956. С. 138.

[5] Слотердайк П. Сферы. Микросферология. СПб., 2005. С. 169.

[6] См.: Поршнев Б.Ф. Критика упрощенного понимания орудийной деятельности человека: О начале человеческой истории. М., 2006. С. 546.

открытия мира. Оберегая от негативных последствий прямого телесного контакта со средой, первые орудия опосредуют субъективное и объективное. Рука и тело в целом приспосабливаются к орудию, а орудие – к объекту и субъекту. В результате складывается отношение не господства, а респонзитивности. Альтернативой эволюционной адаптации становится дистанция и суверенность. Человек окружает себя искусственно созданными вещами, которые задают дистанцию по отношению к природной среде и образуют своеобразную защиту от ее нежелательных воздействий.

Некоторые авторы считают, что культурная история начинается с насилия, промискуитета, перверсий и ксенофобии. При чтении их работ возникает впечатление, что древним приписываются наши извращения. Между тем, судя по описаниям Леви-Стросса, они были умеренными и естественными существами. Другие, наоборот, придерживаются концепции подавления природных инстинктов, но впадают в беспомощный идеализм. Кроме спекулятивных, существуют эмпирические подходы, в которых культурные и технические достижения выводятся из биологических предпосылок. На самом деле более перспективным кажется синтез различных программ.

К эффективным культурным техникам формирования человека относятся такие символические институты как язык, брак, система родства, техники воспитания, возрастные, половые нормы и роли, а также война, труд и все ритуалы формирования и самосохранения группы. Эти порядки и образуют богатейший арсенал антропотехники, которая пластифицирует незавершенное природой человекообразное существо и формирует необходимые для социума качества. Речь идет о буквальном моделировании человека практиками дисциплины, воспитания и образования.

Согласно теории цивилизационного процесса Н. Элиаса, народы, не прошедшие стадии придворного общества, считались примитивными.[7] На самом деле у так называемых «дикарей» было столь много ограничений, что с их точки зрения именно наше слишком вольное и свободное поведение является варварским. Если оглянуться вокруг себя и особенно посмотреть телевизор, то, действительно, подумаешь, что настоящие варвары – это мы, а не наши «дикие» предки. В знак протеста против европоцентристского понимания прогресса появились новые работы о традиционных обществах, которые ранее считались варварскими, подлежащими христианизации и цивилизации. Мотором обширного сочинения *Г-П. Дюрра*[8] стало разоблачение «мифа о процессе цивилизации» и соперничество с Норбертом Элиасом, который понимал цивилизацию как прогрессивное развитие европейских обычаев. Дюрр полагает, что он опроверг центральный тезис Элиаса, о возрастании контроля влечения и «моделировании аффектов» в процессе цивилизации. Его труд закладывает краеугольный камень новой теории, согласно которой цивилизация не сводится к постоянному процессу усовершенствования одних и тех же норм и обычаев, а представляет собой постоянно вращающийся таинственный водоворот. Автор также напоминает, что вне Европы имеются другие комплексные миры, которые нельзя считать не цивилизованными.

Этнографический труд Дюрра посвящен сексуальным практикам и опытам человека в их культурном разнообразии и различии. Ему удалось не только поставить под сомнение теорию цивилизации Элиаса, но и опровергнуть тезис о необузданности секса на этапе предсовременной общественной формы. Этнолог оказался неутомимым собирателем и охотником за сведениями о границах стыдливости в культурах всех времен и народов. В то время как Элиас пытался описать изменения менталитета как комплексный социальный процесс, у Дюрра человек во всех обществах имеет те же самые элементарные чувства и диспозиции поведения. Кажущееся отсутствие границ стыда, контроля влечений и предположение «свободной» сексуальности у дикарей основывалось, как указал Дюрр, на предвзятых оценках, а не на полученной этнографами информации. Современность ни в коем случае не отличается обострением контроля за аффектами, а, наоборот, его постепенным ослаблением.

Культурные антропотехники

Онтологической особенностью homo sapiens является экстатичность, отношение к природе не как к «клетке», а как к открытой системе. Благодаря этому образуется мир и самость, которая может формироваться самостоятельно. Теория эволюции пытается вывести происхождение человека из линии развития животного. Но это бесперспективно. Место человека в мире определяется принципиально иначе, чем место животного в окружающей среде, оно должно быть раскрыто не в физических, а в антропологических параметрах. Между тем вопрос о месте бытия далеко не столь прост и тоже требует

[7] См.: Элиас Н. О процессе цивилизации. М., 2001.

[8] См.: Duerr H-P. Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Bd. 1–5. Frankfurt am Main. 1994, 2004.

предварительного обсуждения[9]. Где, в каких коллективных контейнерах происходит гуманизация людей? На этот вопрос у нас нет четкого ответа, потому что не прописана история развития социальных пространств. Ответ на вопрос о том, где мы располагаемся в мире, сегодня дают архитекторы, дизайнеры и социальные технологи. Этот опыт формирования мест человеческого бытия тоже должен осмысливаться философами.

Успешное развитие людей вызвано не просто новой экологической нишей, а продуктивной, искусственно организованной культурной средой, внутри которой и происходит образование все более совершенных в эстетическом отношении форм. Социал-дарвинисты показали, что для большинства сообществ гуманоидов решающую роль играют неадаптивные внутригрупповые изменения, такие как, например, забота о сохранении и выращивании подрастающего поколения.

Необходимое для созревания ребенка физическое и психическое тепло обеспечивается домом, выполняющим функции защитной системы, которая еще слабо развита у младенцев. Древние люди ограждались от непогоды стенами, которые стали первыми средствами манипуляции климатом, в котором и протекал долгий период эволюции человека. Очаг и пещера образовали ту свободную от непосредственного биогеографического климата нишу, внутри которой происходило выращивание человека.

Дом – основа гоминизации. П. Слоттердайк ввел для него понятие сферы, обозначающее такое место обитания, где исчезает террор среды и возникает мир, который есть нечто иное, как своеобразная мембрана между внутренним и внешним. Прежде человек, подобно растению, укоренялся в доме и городе, которые и были его родиной. Дом был местом ожидания, где человек отдыхал от поля или леса и согревался от холода, а также ждал сообщений извне. С онтологической точки зрения оседлость есть вторжение времени в пространство. Строительство дома – это главный экзистенциал, порожденный аграрной культурой.

Крестьянский дом задавал не столько время события, сколько время повторения и вечного возвращения. Золотое время дома, когда люди жили от урожая до урожая и хранили припасы, обновляемые год за годом. Здесь время предстает как длительность, а дом как машина ожидания. Терпение в труде, сдержанность в потреблении продуктов и способности хранить запас переходят в другие способности, связанные не только с трудом, но и управлением, а также умением создавать, подсчитывать и приумножать капитал. Тот факт, что крестьянин должен посеять, чтобы получить урожай, означает, что он должен инвестировать. Так формируется понятие прибыли. Крестьянский быт формирует терпение, присущее не только индивидам, но и народам.

В ходе индустриальной революции связь между «жить» и «хранить» нарушается[10]. В «Письме о гуманизме» Хайдеггер охарактеризовал состояние современности в терминах бездомности и безродности. Тайну современного жилища с информационной точки зрения раскрыл М. Макклюэн, обнаруживший радикальное изменение его иммунной функции[11]. Современный человек не расценивает больше свой дом как расширение своего тела. Тем более он не отождествляет свой дом с космосом. Мировой порядок и стиль жизни распались. Дом стал местом сна, анклавом безмирности в мире. Совершенствуются стены, двери, запоры как средство интеграции и защиты покоя. Дом перестает быть машиной ожидания и приема гостей, он уже не опосредует желание внутренней защищенности и стремление к покорению внешнего пространства. Архитекторы проектируют и строят жилище как место уединения и отдыха. Когда дом превращается в ширму для моего тела, шлем для моей головы и затычку для моих ушей, он перестает быть медиумом внешнего. Именно так, обретая изолированное жилье, человек становится бездомным.

Антропология вкуса

Человеческий организм – это на самом деле сложный сосуд. Кроме души, у человека есть другие внутренние емкости. Сложная алхимическая лаборатория нашего тела вступает в дело еще до того, как еда попала в рот. Я – это мой живот. Это утверждение кажется столь же бесспорным, как и убеждение интеллектуала, что я – это мой разум. Можно оспорить о том, что первично, но прежде хотелось бы оспорить саму приватизацию, которая на самом деле случилась сравнительно недавно. Наши предки не только сообща добывали и ели пищу, но и формировали свои мысли как коллективные представления. Ни первое, ни второе не было результатом индивидуальной деятельности, а производилось и потреблялось совместно. В отличие от животного, человек воспринимал пищу как нечто священное. Но даже современные гурманы или любители пищевых церемоний и званых обе-

[9] Примеры «топологической рефлексии» см: Башляр Г. Поэтика пространства. М. 2004; Подорога В.А. Метафизика Ландшафта. М., 1993.

[10] Heidegger M. Wohnung beziehen in der Haimatlosigkeit. Vortrage und Aufsaetze. 1985. S. 27.

[11] См.: Макклюэн М. Галактика Гуттенберга. М., 2003.

дов, существенно отличаются от участников дружеской или священной трапезы, как она протекала в прошлом. Совместное принятие пищи было основой родственности и дружественности. Даже Христос говорит словами псалма: «Тот, с кем я делил свой хлеб, поднял на меня пяту свою» и это для него, завещавшего возлюбить врагов, является высшим выражением предательства. Итак, дружба и предательство – основные «экзистенциалы» человеческого бытия выражаются не как намерения, а как телесные практики, в числе которых – совместная еда. И сегодня российские интеллектуалы свои самые важные мысли рождают не в аудиториях и библиотеках, а в прокуренных кухнях и забегаловках, в которых сидят долго и плотно, пока не кончатся деньги.

Что придает такого особенного размышлениям совместная еда и питье? Если обратиться к «Пиру» Платона и «Тайной вечери», как она описана в Евангелии от Иоанна, то можно заметить, что две самые значительные теории любви, оказавшие наиболее сильное влияние на развитие европейской культуры, также разрабатываются не в аудитории, а в процессе совместной трапезы, включающей употребление спиртных напитков. Еда – это не только принятие пищи, т. е. превращение внешнего во внутреннего, самый интимный процесс, соучастник которого – сотрапезник – становится самым близким другом, но и определенным образом организованное место, которое характеризуется близкой и сильной взаимосвязью, осуществляющейся в соответствующей атмосфере, включающей образы, звуки, запахи и вкусы.

Свойства пищи неверно рассматривать как исключительно биологические и тем самым культурно нейтральные. На самом деле восприятие того или иного качества пищи осуществляется на фоне культурных верований и нагружено сложными символическими представлениями. Пищевые предпочтения, формируемые и навязываемые культурой, играют важную организующую роль в социализации детей. В соблюдении различий сырого и вареного, соленого и сладкого, мясного и постного субъект реализует культурную идентичность и отделяет себя от чужих. Это происходит на уровне габитуса – культурных стереотипов инкорпорированных в тело и осуществляющихся на бессознательном уровне в форме привычек, предпочтений, вкусов, норм поведения и т.п.

Примером культурной кодированности пищи является различие сырого и вареного. В эпоху неолита при переходе от собирательства к земледелию, от кочевничества к оседлости люди стали отдавать приоритет приготовленной пище, так как она свидетельствовала о наличии культуры. Одновременно таким способом достигалось и окультуривание людей.

Пища как символически нагруженный феномен соотнесена с иерархией благ и является признаком положения человека в обществе. При этом дело не исчерпывается ограничениями, ибо суть в том, что привычка к той или иной пище предполагает наличие вполне определенного телесного габитуса. Социальные свойства личности, как и сам процесс аккультурации – это, прежде всего, не интеллигибельная, телесная практика.

Критерии допустимой или недопустимой пищи включены в процесс идентичности и имеют гендерный, классовый, религиозный характер. На заре человеческого общества главное различие проходило по линии природное – культурное. «Свои», в отличие от чужих, прежде всего от животных, питаются приготовленной пищей. Отсюда в эпоху неолита растущая естественным путем, собранная для пропитания пища уступает приготовленной, «вареное» имеет более высокий культурный статус, чем «сырое». Точно также пища дифференцируется не столько в зависимости от вкусов субъекта, сколько социальным статусом едока.

Дж. Фрэзер истолковал пищевые табу и запреты как корреляты социальных категорий, коды социальных различий и иерархий. При этом важно подчеркнуть, что питание при этом не превращалось в нечто исключительно символическое, в некий язык или знаковую систему демонстрирующую место человека в мире. Оно направлено на формирование определенного типа телесности, который подобает мужчине или женщине, ребенку или взрослому, воину или священнику. При этом речь идет не о жесткой системе норм, а о правилах питания в разных ситуациях, например, при выполнении разных видов работы. Леви-Стросс интерпретировал пищевые табу как некую вторичную означающую систему – символическую надстройку для идентификации социальных ролей людей. Неприятие пищи часто диктуется не медицинской, а культурной «вредностью». Не реальный, а символический вред – вот, что заставляет нас отторгать ту или иную пищу в качестве «нечистой». Это обстоятельство показывает, что так называемый пищевой этикет, как форма сдержанности и самоконтроля, не являлся продуктом придворного общества, от которого Н. Элиас начинает отсчет времени цивилизации, а гораздо более ранним изобретением людей.

Страх голода – древнее и могущественное чувство. Тот, кто его преодолевает, становится защитником и спасителем людей. Не удивительно, что пища издавна служила важнейшим элементом политики. Но если раньше она, помимо физиологической функции, выполняла важную связующую роль, то теперь она превратилась в рычаг развития экономики. Если раньше граница «вкусного» и «невкусного» определялась различием своего и

чужого, то теперь критериями экономической целесообразности. На упаковках обозначены состав и калорийность еды, которая должна потребляется в зависимости от затрат энергии. Вместе с тем экономика развитых стран культивирует потребление, и поэтому рекламируются либо не содержащие лишних калорий продукты, либо средства, обеспечивающие их безопасное и быстрое усвоение. При этом реклама пищи имеет скрытый политический подтекст. В России (где говорят о защите отечественного производителя) она нацелена на разрушение сложившихся естественных путем различий вкусного и невкусного и внедрение новых вкусов, приемлющих продукты, изготовленные по западным технологиям.

Зрелище, речь и письмо как практики телесности

Субъективность в героическую эпоху формировалась речитативом мифического или эпического сказителя. Я формировалось не зеркалом, как это рисует Лакан, а распевами-обещаниями. Чудо устной речи состоит прежде всего не в том, что она сообщает истину, говорит то, что есть на самом деле, а в ее сугестивности. Но это не первобытная магия, а, напротив, – освобождение от нее. Голос становится средством приведения человека в нормальное состояние, средством его воспитания и образования. И сегодня в узком семейно-родственном кругу такая интимная речь является формой нормализации отношений. Хотя в эпоху письма партиципативная способность устной речи отходит на второй план, она не устраняется вовсе. Пациент и врач, влюбленные, а также близкие родственники и друзья способны чувствовать боль и читать мысли друг друга. В телепатии нет ничего необычного. Каждый из нас способен угадывать настроение другого человека, хотя он о нем ничего нам не сообщает. Каждый из нас хотя бы раз в жизни был околдован другим человеком и попадал под его влияние. И это происходило вовсе не потому, что он раскрыл нам какие-то яркие или глубокие истины.

Героическое пение зовет наружу и вперед, оно распахивает горизонт бытия. Сегодня так воздействуют на слушателей тенора и примадонны, которые поют так, что дрожат стекла в окнах гигантских концертных залов. Концерт возбуждает наше Я и не дает ему впадать в спячку. Слушая песню, человек заключает пакт со своим будущим, принимает и ждет другого как друга, ожидание встречи с которым и подогревает музыка. Ортопедия интимного гимна состоит в призыве к своему Я. Многие мечтают о выступлении на больших площадках именно потому, что надеются на такую встречу. Побеждает тот, кто исполняет свой гимн, а тот, кто не слышим, продолжает бороться. Творцы музыки знают, что музыка это не образ и не сообщение, что слова песни значат гораздо меньше, чем мелодия. Поющий человек не творит образы, а поет свой гимн.

Героические песни – своеобразные монументы великим людям – образовывали соносферу, соединяющую людей. Песни о героях обращены к последующим поколениям, это призыв героев к своим потомкам. От поисков, прислушивания к своему нутру ухо благодаря героической песне прислушивается к зову бытия. Лейтмотивом гимнов являются магические такты и звучания, сохранившиеся в первичной памяти. Эти архаические волшебные мелодии были зовом небес. Повторяя их, я сам начинаю звучать и я такой, как я звучу. В песне я как бы становлюсь прекрасным звучащим шаром, чистым высоким звуком, плывущим в небесной синеве. Песня – это обещание, в ней звучит мир. Но в песнях и мелодиях таится опасность, о которой хорошо знал Платон, рекомендовавший весьма тщательно подходить к отбору песенно-поэтического репертуара. Попмузыка развивается в ином направлении: кусая зубами микрофон, певец как бы выплевывает свое нутро наружу. Истерия попзвезды опирается на старую стратегию Сирен, вовлекающих слушателя туда, откуда не возвращаются.

Если демократические Афины опирались на устную речь, то имперская техника власти опирается не столько на устно-вербальные, сколько на письменно-визуальные знаки. Римская империя вынуждена была менять технологию власти. Огромная территория, населенная разными народами, верующими в разных богов, говорящими на разных языках уже не переживалась как «отечество». Рим стал политической фикцией и должен был придумать новую технику сборки коллективного тела империи. Техники идентичности (самопознания) и солидарности (воспитание государственных добродетелей граждан) оказалась нереализуемой в условиях огромного государства. Взамен демократически избранной власти Рим опирался на бюрократию и управлял массами при помощи зрелищ, причем таких, которые кажутся настолько жестокими, что ведут к одичанию и обесчеловечиванию людей. На самом деле это, конечно, не так. Вопрос о власти – это вопрос о медиумах.

Эффективно и успешно правит тот, кто понимает не субстанциальную, а медиальную природу власти. Поэтому неправильно считать, например, римского императора Нерона безумцем, водрузившем на голову золотую корону, построившему золотой дворец, воздвигшему гигантскую статую, изображавшую его в виде бога-солнца, а также возомнившему себя в последние годы первым актером в театре мира. Если Нерон и был безумцем,

то таким, к которому поистине применимо прилагательное гениальный. Да его ненавидел народ и он, будучи загнанным толпой в угол, покончил собой и перед смертью репетировал различные позы, достойные мертвого императора. Возможно, ошибка Нерона состояла в нарушении равновесия вербальной и невербальной коммуникации. Возможно, он переоценил себя как избранника Бога и поэтому не слушал голоса народа. Но и в этом случае он был последователен. Если коммуникация идет от центра к краям, то он должен слушать повеления богов, а не людей. Если Рим – это политическая фикция, то задача императора состоит в том, чтобы хорошо играть свою роль. Нерон, которого считали неудачным актером, растрачивал себя на пустяки и плохо играл свою главную роль императора. Но метафоры короля-солнца и короля – главного актера в театре жизни остались в истории.

Западная церковь строится на иной модели коммуникации. В ней роль первичного автора выполняет Бог, который посылает свое послание на землю не через пророков или мессию, а с самым надежным посыльным, на роль которого он выбирает своего сына. Последний передает сообщение своим ученикам, которые лично вручают его преданным им последователям. Верность Христу – это личная преданность учителю. Послание передается из рук в руки без каких-либо добавлений, которые всегда расцениваются как искажения. Отсюда западная церковь более рьяно отстаивала свою независимость и даже претендовала на приоритет перед императором. Радиально-лучевая модель коммуникации, предполагающая харизму, чудо, силу и блеск, допускала, что избранником Бога был непосредственно сам император. Отсюда цезарепапизм восточной церкви. Наоборот, западная церковь склонялась к папецезаризму, согласно которому непосредственным получателем божественного послания была церковь. Хотя Рим был объявлен христианами «вавилонской блудницей», римское право и бюрократия существенно повлияли на эволюцию церкви. Если первоначально церковь понималась как «экклезия», руководителями которой становились пророки, богодухновенные люди, то постепенно верх взяли епископы, поначалу заведовавшие имуществом общины. Декрет Григория VII от 1075 г. включал следующие положения: Римская церковь основана самим Богом. Только папа имеет право носить королевские знаки. Князья должны целовать папскую туфлю. Имя папы должна звучать в литургиях всех церквей. Папа может отстранять короля и никто ему не может перечить, он является святым.

Это настоящая религиозная революция, которая отказывалась от компромисса языческими обычаями и феодальными барьерами. Универсальная модель коммуникации строилась как сочетание харизматического централизма, основанного на инспирации, и радикально-апостольского служения. Ставилась задача реформирования католического мира как спиритуально-политической империи. Папа считался единственным представителем Бога, который мог слать послания европейцам, а также обращать на путь истинной веры все народы, пребывавшие в языческих заблуждениях. С телекоммуникативной точки зрения римская церковь выполняла задачу построения единого информационного пространства, располагавшегося по поверхности всей земли, способного доставлять послания далеким и незнакомым адресатам. Именно претензия на единое коммуникативное пространство определила значительные успехи римско-католической церкви по сравнению с восточно-византийской, пребывавшей в какой-то зимней спячке. Разумеется, не следует особо переоценивать телекоммуникативне возможности католической церкви. Даже для европейцев официальная латынь не была общепонятным языком. Еще больше сложностей было у миссионеров, которые вынуждены были учитывать культурные особенности новообращенных и использовать не только вербальные, но и образно-символические знаки. Во всех европейских империях до самого последнего для их существования господствовали древние солярные символы, поддерживающие харизму императора. Да и сама церковь их не чуждалась. Отсюда вопрос о том, что считать знаками бытия зависел от того или иного слоя, уровня, сословия или культурного пространства, в котором происходила коммуникация. Сама христосфера оказалась весьма неоднородной и это во многом обусловило возможность мировых войн.

Страсти и желания

В начале Нового времени психология и магия, онтология и антропология, физика и социология были связаны общим принципом симпатии, который в физике выражается в понятии «импетуса», «виртуса», притяжения, тяготения, инерции, сохранения, энергии и др. Таким образом, изолированные атомы, автономные субстанции, замкнутые на себя монады наделены свойством взаимодействия с другими членами универсума. Эта взаимная связь делает мир резонирующей системой, а наиболее тонкие и умные индивиды становятся медиумами мира, проводниками творческих импульсов, исходящих из других частей микрокосма. Особенно медицина Парацельса обращает внимание на констелляции, в которые вписан человек, ибо болезни возникают из рассогласования ритмов индивида с ритмами универсума. Человек в такой резонирующей онтологии понимается как участник некоего мирового концерта, где исполнители и слушатели

образуют единое коммуникативное поле. Р. Жирар таким же образом трактовал Шекспира: общество – это социальный ансамбль, связанный горящими в индивиде страстями, жаждой власти, наслаждения. Его герои – своеобразные аккумуляторы желания. Они наделены способностью инфицировать свои желания. И те, с кем они вступают в борьбу, заражаются страстями подобно чуме. Так все общество оказывается постепенно охваченным завистью и соперничеством, т. е. капитализмом. Пришедший на смену симпатической магии Фичино и гипнотизму Мессмера психоанализ во многом опирается на те же представления о соотношении души и тела, что и месмеризм. Хотя Фрейд отказался от гипноза, но в его представлениях о либидо сохраняется «магнетическая» модель, согласно которой между индивидами имеют место отношения притяжения и отталкивания, возникает силовое поле, пронизанное флюидами и влечениями. Вполне возможно, что от этой аттрактивной модели вообще невозможно избавиться вполне и об этом свидетельствует возрождение «флюидной» теории после того, как психоанализ был окончательно переведен Лаканом в сферу языка.

Рассматривая страсти с коммуникативной точки зрения, мы должны различать знаки и коды, с одной стороны, и реальные чувства – с другой. Пожалуй, самой первой попыткой кодификации чувств является аристократическое искусство страсти, которое отличалось от вульгарных проявлений сексуальности. На место грубых форм ухаживания приходит тонкое искусство амурной страсти, которое отличается возвышенным идеализмом. Совершенно очевидно, что рыцарская любовь культивировалась не только с целью облагораживания высших сословий, которые обучались контролировать свои страсти, но и с целью сублимации страсти на ниве войны.

На смену средневековой рыцарской галантности в Новое время приходит романтическая любовь. При этом меняются: форма кода, основание любви, антропология, упорядочивающая коды. Суть происшедших изменений состоит в ориентации не на идеализацию, как в Средние века, а на рефлексию. При этом основные усилия тратятся не столько на облагораживание объекта любви, сколько на его познание и работу воображения.

Прежняя семантика любви формулировалась как идеал и парадокс, и благодаря этому оказывалось возможным единство многообразия. Сегодня происходит тривиализация этой семантики и не ищется никаких новых форм нормализации неожиданного. Коды амурной страсти отличали любовь от супружества, но одновременно исключали эксцесс. И современная психотерапия направлена на поиск путей сохранения любви в супружеской жизни. Трудность в том, как понять и принять своеобразие того, кого любишь, т. е. другого, который и сам не знает, каков он есть. Н. Луман раскрывает противоречия любовной семантики: с одной стороны, интенсификация чувства, с другой – воспитание добродетели[12]. Но как возможно это гармонизировать? В XVIII в. возникает фривольный дискурс, направленный против морали. Предел его обозначен Садом. Другой дискурс сформировался как выражение принципа наслаждения. Он направлен против разума. Так оказались разбитыми две главные контролирующие инстанции и обозначилась серьезная угроза браку и семье. Чем же ответило общество на эту угрозу? Поскольку на передний план вышло понятие природы, образ которой задавала наука, постольку линия обороны против иррациональности страстей выстраивалась на основе сексуальности. Как кажется, мы и сегодня продолжаем эксплуатировать ее возможности.

Главная тема любовного дискурса определяется не страстью, а приватностью: секс – это способ самореализации. Происходит глубокое изменение семантики любовного дискурса. Главная понятийная пара: «социальное – индивидуальное». Секс не преследует цели продолжения рода, а воспринимается как средство достижения индивидуального наслаждения. Приверженцам романтической любви секс кажется чем-то совершенно животным. Однако проблема вовсе не в редукции к физиологии. В современном обществе преобладают безличные отношения. Я – стало проблемой. Отсюда не забота о себе и не управление своими страстями, а поиск себя, рефлексия и селекция самости – вот что становится главным. Секс попадает в эту серию поисков себя. То, что раньше искали в любви, в интимных отношениях теперь заменяется поиском самореализации.

Конечно, существуют самые разные концепции и средства самореализации. Но в массе преобладает то, что И. Гофман назвал представлением себя в повседневной жизни. Секс становится средством саморепрезентации. Поскольку в презентации теряется различие истины и видимости, постольку нет проблемы различия истинного и мнимого чувства, так занимающего романтиков. Кодирование страсти с целью ее нормализации и приспособления для социальной и семейной жизни становится ненужным. Что же приходит на смену старому коду, экзальтирующему и нормализующему слепую страсть, в которой видели главную угрозу социальному порядку? Главным руководством становится сексология – эта новая форма «биовласти».

---

[12] Luhmann N. Liebe als Passion. Frankfurt.am Mein, 1994. S. 119–123.

Сексуальная революция протекает не по сценарию Фрейда или Маркузе. Открытие стероидных контрацептивов позволило разгрузить секс и, прежде всего, освободило женщин от незапланированной беременности. Одновременно развивалась сексология, предлагающая разнообразные опции достижения сексуального наслаждения. Это сопровождается общей тенденцией разгрузки жизни от забот и трудов, расцениваемых как родовое проклятие человека. Работа стала легче, а свободного времени – больше. Оно тратится на развлечения, в том числе и на получение все более острого необычного сексуального наслаждения. Сексуальные техники настолько усовершенствовались, что отсутствие наслаждения объясняется незнанием опций. Благоприятной средой развития старого искусства галантности и эротики в сторону изощренного секса стало развитие жилища. Все большее число людей стали жить в индивидуальных апартаментах, где уже нет места другому. Развитие искусства интерьера и совершенствование бытовой техники привели к тому, что квартира одинокого человека стала строиться как своеобразная студия, где индивид мог совершенствоваться по части фитнеса, гастрономии и сексуального наслаждения. Казалось бы, это позволяет говорить о развитии новых форм коммуникации. Но сегодня все подругому. Вместо симбиоза с другим сегодня практикуется симбиоз с самим собой. Возникает проблема идентичности, которая обостряется по мере открытия в себе множества Я. Но она решается не столько философской рефлексией, сколько архитектурой и дизайном, которые и определяют место нашей экзистенции. Апартамент становится своеобразным ателье самореализации. Это не келья монаха, где душа сожительствует с Богом, а место, где индивид утверждается системой вещей. Здесь главным становится различие между индивидом и полнотой его потенциальных состояний. Более того, используя различные техники, он создает множество образов и уже не может сказать, кто он такой на «самом деле».

Заключение

Задача исторической антропологии и состоит в том, чтобы выявить набор антропологических констант и практик их формирования, которые должны воспроизводиться на любом уровне развития цивилизации. Многие виды деятельности, вычеркиваемые в современном обществе как неэкономичные, на самом деле способствуют формированию важнейших человеческих качеств. Если мы не сохраним традиционные формы духовного производства, то будем платить за комфорт душевной пустотой, а за благоденствие – падением рождаемости, т. е. детско-материнской нищетой.

Конечно, набор традиционных добродетелей устарел. Прежние качества оказываются невостребованными. С одной стороны, хорошо, что женщина как домашняя рабыня и мужчина как добытчик, уже не нужны. Рост благосостояния, увеличение свободного времени, изменения на рынке труда облегчают жизнь и раскрывают новые возможности и качества мужчин и женщин. С другой стороны, смущает и тревожит высокая плата. Прежде всего, общество благоденствия сопровождается снижением рождаемости. Инвестиции в детей увеличиваются, а процентные ставки дохода от них снижаются. Период инфантильности длится до 30 лет. Не только родители, но и государство вкладывают все больше средств, чтобы обеспечить воспитание подрастающего поколения. Но при этом отдача становится все меньше, а самое главное, дети вовсе не чувствуют себя обогретыми и защищенными. Сегодня можно говорить о новом сиротстве и новой бездомности у обеспеченных людей. Происходит утрата дома и матери. Утрата, скорее, психологическая, так как именно дети, имеющие обеспеченных родителей и комфортабельное жилище, испытывают потребность в родительском тепле, дефицит которого как раз и характерен для общества благоденствия. Конечно, поднять ребенка нелегко, особенно имея в виду плату за воспитание и образование, но особенно тяжелым является психологический груз. Ведь тревога родителей по мере взросления детей не уменьшается, а увеличивается.

Утрата материнских и отцовских потребностей и способностей вызвана изменениями и на рынке труда. Сегодня, несмотря на попытки поднять имидж женщины матери и хозяйки дома, карьерные соображения остаются приоритетными. Женщины стремятся сначала получить образование и сделать карьеру, а потом, буквально между делом, быстренько родить и сдать ребенка на воспитание в чужие руки. Близкое и сильное взаимодействие, основанное на обмене пищей и теплом, сопровождающееся душевной близостью, доверием, состраданием, является основополагающим опытом бытия в мире. Утрата его приведет к последствиям, о которых страшно подумать.

КРИТЕРИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ СУБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ЕЕ ФЕНОМЕНОВ

Н.И. Мартишина

Мартишина Наталья Ивановна – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Сибирского государственного университета путей сообщения (г. Новосибирск).

Контактный адрес: martishina@yandex.ru

В статье представлен способ рассмотрения субъективной реальности в рамках онтологической парадигмы, как реальности, обладающей специфическим существованием. Эксплицирована проблема критериев существования, показана возможность их применения к описанию субъективной реальности. Предложена уточненная формулировка логического критерия существования. Выявлено различие «сильного» и «слабого» существования феноменов субъективной реальности.

Ключевые слова: критерии существования, реальность, уровни существования, жизненный мир.

Одним из перспективных способов изучения субъективной реальности представляется ее осмысление как специфической *реальности*, с учетом статуса понятия «реальность» как одного из наиболее фундаментальных концептов онтологии. В данной статье мы попробуем показать, как выглядит применительно к исследованиям субъективной реальности классическая онтологическая проблема – проблема существования.

Существование как онтологическая проблема

Базовыми для обсуждения проблемы существования феноменов субъективной реальности являются две онтологические концепции. Во-первых, это разграничение существования в физическом и логическом смысле, материального и логического бытия. Данная проблема была практически в полном объеме содержательно сформулирована уже в средневековой онтологии, обсуждавшей, каким бытием, очевидно, отличным от существования вещей, обладают общие понятия, и в дальнейшем неизменно сохраняла свое присутствие в онтологических исследованиях. Во-вторых, это градуирование существования, допускающее возможность не только наличия или отсутствия некоторого объекта, но и различных степеней его существования. В той же средневековой философии было обозначено, что в наибольшей степени существует то, что существует вечно, то, чего не могло бы не быть, то, что не могло бы быть ничем иным; более слабым существованием обладает то, чего могло бы не быть, что могло бы быть каким-то другим, чье существование ограничено временными рамками; еще в меньшей степени реально то, что еще не обрело полноту бытия, что является планом, проектом, возможностью (с этой точки зрения, в каком-то смысле парашют уже существовал после Леонардо да Винчи, но это было слабое бытие). Таким образом, в онтологической традиции существование предполагает не только два возможных состояния (есть / не есть), но и варьируется по типу и интенсивности. В данном контексте может быть поставлен вопрос не только о присутствии некоторого концепта в рамках субъективной реальности, но и о его существовании в онтологическом смысле, и о степени такого существования.

Онтологическая проблема существования связана в первую очередь с необходимостью прояснения заглавного понятия онтологии – категории бытия. Как сформулировал этот вопрос С. Л. Франк: «Что собственно мы подразумеваем под словом "есть"? Что это значит: что-либо или вообще все "есть"»? [8: с. 192–193]. Довольно легко понять, что означает «есть» применительно к физическому, вещественному объекту: он локализован в пространстве и времени, наблюдаем, осязаем, вообще дан в совокупном чувственном опыте. Но что означает понятие существования, когда речь идет об объекте нематериальной природы? Например, очевидно, что Гарри Поттер никогда не существовал как реальная личность с описанными в книге способностями и биографией. Тем не менее высказывание «Гарри Поттер носил мантию и летал на метле» оценивается как «правильное» по сравнению с высказыванием «Гарри Поттер носил красную шапочку и летал в ступе». Но истина, как известно, – это соответствие знания действительности. Где же расположена та действительность, с которой в данном случае соотносится знание, и каков ее онтологический статус?

Еще более парадоксальная ситуация возникает, когда мы отрицаем существование какого-либо объекта (в известном примере А. Майнонга – «золотой горы»). Для того чтобы сделать данный объект предметом осмысленного высказывания, необходимо его мысленно сконструировать, наделив определенной комбинацией признаков («гора, со-

стоящая из чистого золота»). Но это означает наделение его определенным уровнем существования (отчасти аналогичным существованию Гарри Поттера). Итак, даже утверждение о несуществовании объекта неизбежно наделяет его определенной степенью бытия. По А. Майнонгу, это «так-бытие»; он пишет, например: «Насколько мы знаем, фигуры, которыми занимается геометрия, не существуют. Но все же мы имеем возможность выявить их свойства» [4: с. 208] и, рассмотрев в качестве предельного случая геометрической фигуры круглый квадрат, невозможный в реальности, но обладающий вполне понятными свойствами, придает данной оценке внешне парадоксальный вид: «Имеются предметы, о которых было бы верно сказать, что предметов такого рода не существует» [4: с. 209].

Наконец, рассмотрим следующий пример. Понятно, что моральная или социальная норма не обладает самостоятельным бытием; средой ее существования является детерминация человеческих действий. Но представим следующий (несколько заостренный) случай. На определенном участке дороги введено ограничение скорости и поставлен соответствующий знак. При этом особенности данного участка таковы, что большинство водителей систематически нарушают установленный скоростной режим. Допустим, что в течение определенного периода нарушения на нем не фиксируются и не наказываются. Какой смысл имеет в этом случае утверждение о том, что на данном участке в этот период *существует* ограничение скорости, если оно не только эмпирически не проявлено само по себе, но и не обнаруживается в поведении людей?

В онтологии XX в. наметились две линии решения описанных проблем. Некоторые философы (прежде всего позитивистски ориентированные) считали необходимым отсекать все упомянутые модифицированные формы существования (и разрабатывать обеспечивающие эту элиминацию логические средства), считая правомерным говорить лишь об «онтологически полноценном» существовании и относя к нему в первую очередь существование эмпирических доступных объектов (линия Б. Рассела). Вторая линия – это признание возможности и разграничение различных способов существования: в качестве материального объекта, идеи общественного сознания, элемента художественной действительности и т. д. (линия А. Майнонга). Бытие с этой точки зрения распадается на множество реальностей, в котором объективная физическая реальность дополняется объективированной социальной, а также специфическими реальностями, конструируемыми в мезосфере между объективным миром и сферой индивидуальной субъективности – научными реальностями различных областей знания, художественными реальностями отдельных произведений, жанров (например: мир fantasy), культурных традиций, мифологическими и идеологическими реальностями, модифицирующейся виртуальной реальностью и т. д. О существовании объекта имеет смысл в этом случае говорить не «вообще», а в соотнесении с определенной реальностью, отвечая на вопрос: «Что означает "Гарри Поттер есть?" следующим образом: «Он существует как персонаж определенного художественного мира, в реальности, созданной творческой фантазией Дж. Роулинг». Как отмечает В.П. Руднев: «Современная философия и картина мира пошла скорее за Майнонгом» [6: с. 296], признавая и активно используя категории различных реальностей. Субъективная реальность становится в логике этого подхода в ряд варьирующихся форм существования как развитая и значимая реальность – один из подразделов бытия, пространство определенного способа существования.

Но это возвращает нас к проблеме существования, которая отныне формулируется следующим образом: каким образом может быть установлено, что некоторый конкретный феномен действительно существует в рамках некоторой локальной реальности?

Критерии существования

В онтологии многократно предпринимались попытки найти универсальную формулировку, проясняющую смысл утверждения «Феномен X существует». Наиболее известны две из них. Я. Хинтикка предлагал в качестве критерия существования выражение «можно обнаружить» (высказывание «Существуют черные лебеди» означает, что можно обнаружить черных лебедей, а высказывание «Существуют только белые лебеди» – что нельзя обнаружить не белых лебедей [9: с. 251]), а У. Куайн – формулировку «можно сосчитать» (мысленно рассматривая объекты, которые могли бы быть, но не представлены в реальности, как правило, мы не можем определенно высказаться об их количестве). Оба этих критерия справедливо оценивались как отнюдь не бесспорные в качестве универсальных. Например, относительно критерия Куайна можно высказать следующие контраргументы: вода существует в природе; понятие «вода» в логике аргументированно оценивается как общее [1: с. 65]; но что означает «можно сосчитать» применительно к воде? С другой стороны, вечный двигатель не существует, но в законах термодинамики идет речь о невозможности вечного двигателя первого и второго рода, т. е. присутствует некоторый количественный определитель.

На наш взгляд, отправной точкой для определения критерия существования в реальностях, лежащих за пределами физического опыта, должно быть следующее соображение. Существование в

идеальных системах во всех вариантах связывается с логическими характеристиками, среди которых первоочередной является когерентность. Логические реальности конструируются как системы, организованные определенными законами (например, научная реальность представляет собой мир, где взаимосвязи идеализированных объектов являются однозначно определенными, четкими и прозрачными). Показателем их существования является внутренняя логическая связанность системы (например, научная реальность сохраняет свое единство и «без вопросов» рассматривается как реальность в рамках некоторой парадигмы, пока конституирующие ее закономерности не встречаются ни с каким типом аномальных фактов). Конкретизируя этот принцип, можно предложить следующую формулировку. Критерием самостоятельного существования некоторой логической реальности может считаться наличие у совокупности объектов определенного типа (составляющих эту реальность) такого уровня внутренней связанности, при котором возможна имманентная генерация некоторых процессов как форма саморазвития системы. Иными словами, логическая реальность может считаться существующей и при этом специфической, отличной от других реальностью, если принципы организации происходящих в ней процессов, с одной стороны, иные по сравнению с принципами других реальностей, с другой стороны, развиты в достаточной степени для того, чтобы по этим общим правилам могли происходить конкретные события в пределах возможного мира.

Исходя из данной концепции оказывается возможным сформулировать и критерий существования для локального объекта, принадлежащего к логической реальности. Критерием его существования будет интегрированность во внутренние связи данной реальности, достаточная для того, чтобы события с этим объектом в ней можно было подразделить на возможные и невозможные. Иными словами, объект должен быть «вписан» во внутреннюю логику системы настолько, чтобы подчиняться ее правилам, и, кроме того, иметь некую собственную логическую определенность, с точки зрения которой определенные процессы, разрешенные в данной системе, с ним должны были произойти, а другие, также разрешенные в системе в целом, не могли бы произойти.

Проиллюстрируем, как работает названный критерий, вначале на материале художественной реальности. С одной стороны, он отражает важнейшее для художественного произведения требование наличия некоторой (не обязательно рационалистической) имманентной логики развертывания сюжета и детерминированности этой логикой всех происходящих событий. Когда (и если) эта логика достаточно определена, развитие произведения отчасти приобретает характер саморазвертывания. С. Лем, указывая, что важнейшим основанием создания литературного произведения и ключевой частью работы писателя является установление «параметров», основных свойств и правил описываемой реальности, утверждает: «…Если писатели рассказывают, что в определенный момент их работы произведение как бы "оживает" под пером, это означает, что поддержание "параметров" приобрело некий автоматизм, стало самопроизвольным» [3: с. 68]. С другой стороны, он отражает то, что называется логикой характера. Если (и когда) персонаж обретает достаточную личностную определенность, одной из составляющих саморазвертывания произведения будет логика поступков, которые он может и должен совершить в возникающих обстоятельствах; также появляется и обратная возможность – утверждать, что повести себя таким-то образом для данного персонажа немыслимо. Иными словами, критерий существования – поскольку это логическое, идеальное существование – связывается с уровнем содержательной развитости и целостности образа.

Существование идеальных объектов устанавливается, таким образом, внутри логической системы и соотносится к ней. Существование или несуществование объекта физической реальности, отображением которого является идеальный объект, не является критичным для оценки его онтологического статуса. По выражению Н. Фрая, поэт зависит не от дескриптивной истины, а от соответствия своим гипотетическим постулатам [7: с. 249]. Скорректируем данную идею следующим образом: в случае существования физической реальности, репрезентируемой в логической системе, определенная степень внутренней связанности последней обеспечивается уже данным обстоятельством. Но это не означает, что в случае ее несуществования связанность не может быть обеспечена иными средствами. В качестве таковых выступают внутренние конструктивные связи логической системы.

Существование феноменов субъективной реальности

Применение сформулированного критерия к сфере субъективной реальности позволяет прежде всего теоретически зафиксировать тот эмпирически очевидный факт, что прочность присутствия некоторой идеи в мировоззрении индивида весьма относительно связана с адекватностью данной идеи действительному миру. Субъективная реальность человека / сообщества как совокупность феноменов его внутреннего мира / устойчивых идей общественного сознания не только воспроизводит внеш-

нюю данность, но и образует относительно самостоятельную систему, в которой идеи связываются друг с другом, обосновываются, центрируются осознанием собственного я / культурной идентичности; т. е. она представляет собой по крайней мере до некоторой степени самодостраивающуюся целостность, как минимум часть связей в которой не напрямую репрезентирует внешние обстоятельства, а выступает в качестве набора конструктивных элементов, необходимых для образования этой целостности. Иными словами, некоторые идеи могут оказаться необходимыми в организации мировоззрения, востребованными в его построении, даже не будучи вполне подтвержденными непосредственными фактами: они нужны в качестве связующих звеньев и несущих элементов субъективной реальности, независимо от их укорененности в объективной.

Далее оказывается возможным иерархизировать «сильное» и «слабое» существование частных феноменов субъективной реальности. В соответствии с обозначенным выше онтологическими принципами, «сильным» существованием обладает идея, которая включена в большое количество связей с другими представлениями индивида, соотносится со многими его позициями в различных вопросах, а «слабым» существованием – идея, которая присутствует в его сознании в качестве усвоенной информации по определенному поводу, мало интегрированной с другими его суждениями. Например, научные знания, даже если они кажутся вполне прочно усвоенными и неизменно демонстрируются, скажем, в тестовых ответах и решении учебных задач, могут при этом обладать в субъективной реальности человека «слабым» существованием, если они остаются изолированными в рамках тех же учебных ситуаций и никак не соотносятся с реальной практикой. Напротив, идеологическая установка может «сильно» существовать даже при ее слабом соответствии объективной картине, если она интегрируется в сознании человека с системой убеждений, определяющей взгляд на различные стороны реальности, интерпретацию новых фактов и т. д. В опросе, направленном на выявление уровня массовой научной осведомленности, проведенном ВЦИОМ в 2010 г., 25 % российских граждан ошиблись в ответе на вопрос: «Вращается Земля вокруг Солнца или Солнце вокруг Земли?» Кажется, что это – общедоступное и в этом смысле базовое знание. На самом деле идея определенного устройства Солнечной системы никак не соотносится (по крайней мере, у части респондентов) с жизненным опытом, с общей картиной мира, с фактическими наблюдениями – вообще не востребована в системе их миропредставлений (а, как у книжного Шерлока Холмса, валяется ненужным хламом на умственном чердаке). В данном случае мы имеем дело с неожиданно слабым существованием этой идеи.

Кроме того, представляется методологически эффективной для описания «сильного» уровня существования идей в субъективной реальности категория «жизненный мир». Данный термин в том виде, в каком он был введен Э. Гуссерлем, означает мир непосредственно-очевидного, первичного познавательного опыта, дотеоретическое, «доксическое» видение реальности. Инварианты жизненного мира, по Гуссерлю, являются основанием всех научных идеализаций и познавательных установок; это сфера известного всем, «круг уверенностей» – то, что не может быть поставлено под вопрос в структуре видения реальности. В результате жизненный мир имеет культурно-историческую определенность, представляя собой идеальную конструкцию, относительную к определенному социуму и отличную от жизненных миров иных социумов. Например, жизненный мир древних греков включает богов, непосредственно вмешивающихся в происходящие события: таково античное восприятие реальности, в которое укладываются разнообразные свидетельства конкретного опыта и описания локальных событий. «…Жизненные миры, стало быть, благодаря социальному и культурному разнообразию человеческих групп, будут иметь существенные признаки исторических миров в самом широком смысле этого слова» [10: с. 388]. Соответственно мы можем, во-первых, говорить о жизненном мире как базовой структуре субъективной реальности определенного человеческого сообщества: это круг данностей, начиная с общих «фоновых» представлений об устройстве мира и заканчивая тем, какие эмоции считаются принятыми и «правильными» в определенных обстоятельствах. Эта реальность, которую выстраивает и поддерживает данное сообщество и в которой оно живет – Гуссерль даже употребляет для описания жизненного мира выражение «вторая природа» [2: с. 114]. Во-вторых, жизненный мир индивида может быть определен как совокупность изначально принятых им в качестве надежных и достоверных оснований его мировоззрения. Создаваясь в контексте жизненного мира сообщества, к которому принадлежит индивид, и в результате его собственного принятия (не обязательно всех) параметров этого устройства реальности, они образуют тот мир, в котором живет человек. Круг идей, обладающих для человека наиболее сильным существованием, составляет базовую структуру его собственной субъективности. Итак, онтологические категории оказываются адекватным инструментарием описания субъективной реальности, что подтверждает эвристичность взгляда на нее как на онтологически определенную реальность в составе бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Войшвилло, Е.К.* Логика как часть теории познания и научной методологии. Кн. 2 / Е.К. Войшвило, М.Г. Дегтярев. – М. : Наука, 1994.

2. *Гуссерль, Э.* Статьи об обновлении / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1997. – № 4. – С. 109–135.

3. *Лем, С.* Философия случая / С. Лем. – М. : АСТ: Транзит – книга, 2005.

4. *Майнонг, А.* О теории предметов / А. Майнонг // Эпистемология и философия науки. – 2011. – № 1. – С. 202–229.

5. *Рассел, Б.* Философия логического атомизма / Б. Рассел. – Томск : Водолей, 1999.

6. *Руднев, В.П.* Существование / В.П. Руднев // Словарь культуры XX в. – М. : Аграф, 1998. – С. 295–297.

7. *Фрай, Н.* Анатомия критики / Н.Фрай // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. – М. : Изд-во МГУ, 1987. – С. 232–263.

8. *Франк, С.Л.* Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. Сочинения / С.Л. Франк. – М., 1990.

9. *Хинтикка, Я.* Логико-эпистемологические исследования / Я. Хинтикка. – М. : Прогресс, 1980.

10. *Штрекер, Э.* Гуссерлевская идея феноменологии как обосновывающей теории науки / Э. Штрекер // Современная философия науки. – М. : Логос, 1996. – С. 376–392.

ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ В ОКОЛОСМЕРТНОМ ОПЫТЕ

Ю.М. Сердюков

Сердюков Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Контактный адрес: editor@festu.khv.ru

Автор статьи полагает, что жизнь мозга является основным фактором, определяющим бытие субъективной реальности в состоянии клинической смерти. Продолжительность этого бытия невозможно вычислить в единицах астрономического времени по двум причинам. Во-первых, нельзя точно сказать, как долго живет мозг после остановки сердца и прекращения дыхания. Во-вторых, длительность субъективного времени в околосмертном опыте иная, нежели в опыте повседневном. Обездвижение, потеря ощущения собственного тела, аффект и строгая сенсорная депривация замыкают сознание на себя, замедляют течение времени до бесконечности, и субъективная реальность покидает привычные пределы темпорального ряда «прошлое–настоящее–будущее».

Ключевые слова: время, субъективное время, вечность, околосмертный опыт, NDE, субъективная реальность, психика, сознание.

Проблема времени в околосмертном опыте является ключевой для решения вопроса о существовании души после смерти тела, поскольку человек не может себе представить бытие чего-либо, в том числе и своей духовной ипостаси, вне времени или вне его антипода – вечности. Это было понято еще до возникновения философии, и эксплицировано в мифологемах. Позднее, в эпоху древних цивилизаций Греции, Индии и Китая, происходит теоретическое осмысление проблемы, ее концептуализация, и вырабатывается несколько основных подходов к исследованию принципов временной организации души после ее «исхода из тела». Уже тогда ключевые тезисы и идеи различных философских и религиозно-философских концепций времени и посмертного бытия были весьма противоречивы, и до сих пор мы не имеем ни общепринятой концепции посмертного бытия, ни общепринятой концепции времени. Современные дефиниции обоих понятий многочисленны и разнообразны. Их специальное изучение является предметом научных конференций, диссертаций и книг, но вряд ли возможно в рамках небольшой по объему статьи. Поэтому, оставив дискуссионные вопросы «за кадром», мы сразу обратимся к существу дела, предварительно оговорив два немаловажных обстоятельства. Во-первых, из рассуждения необходимо заранее исключить произвольные гипотетические основания наподобие психической энергии как субстанции или Царства Божия, и рассматривать вопрос в контексте современных научных представлений как о времени, так и об околосмертном опыте. Во-вторых, следует ограничить проблему времени биологическими и личностными регуляторами, детерминирующими существование субъективной реальности после прекращения дыхания и остановки сердца.

1. Понятие околосмертного опыта

Понятие околосмертного опыта – Near Death Experience (NDE) – вошло в научный оборот чуть более тридцати лет назад после публикации в 1975 г. книги Р. Моуди «Жизнь после жизни» [10], где автор изложил свидетельства около 50 пациентов, переживших клиническую смерть. С тех пор изучение NDE стало весьма популярным и является предметом многочисленных дискуссий, труднообозримой массы литературы, находится в центре внимания специально созданных для его изучения организаций[1]. Вместе с тем большая часть имеющихся на сегодняшний день материалов малоинформативна. В них либо механически умножается количество стереотипных примеров, либо дается этим примерам фантастическое объяснение. Редким исключением является книга Л.М. Литвака ««Жизнь после смерти»: предсмертные переживания и природа психоза. Опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования», в которой автор – врач, имеющий ученые степени по медицине и психологии, описывает и объясняет собственный околосмертный опыт[2]. Насколько нам известно, сейчас это *единственное профессиональное описание околосмертного опыта от «первого лица»*. Поэтому ниже, при изложении относящихся к проблеме времени признаков NDE, мы будем следовать преимущественно ее тексту.

Исследования клинической смерти, в которой и существует NDE, начались раньше публикации

[1] Пожалуй, самой известной из этих организаций является «Near Death Experience Research Foundation» (http://www.nderf.org/).

[2] Профессиональная научная и литературная организация текста во многом является заслугой научного редактора книги – проф. Д.И. Дубровского.

книги Р. Моуди. В середине 30-х годов XX века их инициировал основатель современной реаниматологии акад. В.А. Неговский, предложивший термин «клиническая смерть» для обозначения такого состояния организма, когда, несмотря на остановку сердца и прекращение дыхания, реанимационными мероприятиями человека можно вернуть к жизни, поскольку основные функции головного мозга еще не угасли. Поэтому, начиная с 80-х годов XX века, основным признаком биологической смерти принято считать смерть мозга: «…жизнь можно считать оконченной, когда мозг, как главный орган, определяющий существование человека, необратимо прекращает свою деятельность» [12: с. 31]. Именно **жизнь мозга** после остановки сердца и прекращения дыхания является основным признаком клинической смерти, отличающим ее от смерти необратимой – биологической.

Но как долго живет мозг (и, следовательно, – человек!?) без поступления необходимого нервным клеткам кислорода? Ответ на этот вопрос неоднозначен. С одной стороны, возвратить больного к жизни удается (с последующим восстановлением функций головного мозга) в том случае, если реанимационные мероприятия начнутся не позднее трех-пяти минут после остановки кровообращения. С другой стороны, краткость сроков клинической смерти определяется не только изменениями, происходящими в ходе умирания (сейчас они считаются обратимыми в течение примерно 60 минут), но и специфическими постреанимационными патологическими воздействиями, поскольку именно в ходе реанимационной рециркуляции и реоксигенации происходит гибель ряда образований мозга [7: с. 174–175]. Поэтому мозг живет дольше, чем длится клиническая смерть [12: с. 70]. Он не погибает сразу, необратимые изменения начинаются с самых молодых в филогенетическом отношении структур и постепенно распространяются на все более и более древние образования, приводя в конечном счете к окончательной биологической смерти мозга, а вместе с ней – к смерти человека [12: с. 31].

В момент наступления клинической смерти человек отключается от природных и социокультурных регуляторов времени. Он не воспринимает ни солнечного света, ни ритмической организации социума и остается в ситуации абсолютной сенсорной и социальной депривации. Единственной реальностью оказывается замкнутая на себя субъективная реальность, полностью утратившая контакт с «внешней» последовательностью событий.

По свидетельству Л.М. Литвака, основной признак психики в этом состоянии – ее дезинтеграция. Поскольку интеграция более простых психических функций является стойкой, а интеграция высших – подвижной, изменчивой, нестойкой [9: с.185], то филогенетически более ранняя *протопатическая* система, обслуживающая аффекты, чувства удовольствия-неудовольствия (в первую очередь боль), вытесняет *эпикритическую* и *гностическую* системы, обслуживающие познавательные процессы, почти полностью лишенные аффективной окраски [9: с. 139, 146–147]. В терминальном состоянии сознания (ТСС)[3] «…психика несет в себе досоциальные, доличностные, т. е. биологические источники, почти неосознаваемые, проявляющиеся в виде «минимального сознания», опережающего переживания самой простой социальной ситуации» [9: с. 298].

Именно поэтому почти на всем протяжении ТСС преобладают два наиболее древних состояния психики – страх и тревога, которые следуют сразу за *полной бессознательностью* и проявляются в *витальной депрессии*, сопровождающей большую часть ТСС и выражающейся в патологических ощущениях сжимания, стеснения, тоски, тревоги, страха, боли и т. п. [9: с. 152–153]. Но негативный эмоциональный фон хоть и доминирует в ТСС, но не является единственным. Завершается череда образов филогенетически не менее древним состоянием *радости*, сопровождающим полет над горной альпийской долиной в потоке солнечного света под величественную музыку симфонического оркестра [9: с. 86–87].

Рассудочному вербальному мышлению филогенетически предшествуют не только ощущения и бессознательности, витальной депрессии и радости, но и визуальные и акустические образы ТСС. К этим последним: относятся 1) пустое черное поле зрения, следующее за состоянием полной бессознательности; 2) быстро бегущий серый поток неопределенных впечатлений; и 3) образы, которые впоследствии могут быть связаны в сюжеты. Эти образы существуют преимущественно в сером сумрачном мире, где «…даже если события… происходят днем, кажется, что за окном хмуро, идет дождь. Если время действия вечер, то окружающее кажется покрытым туманной пеленой, в нем часто *суетятся* странные люди-тени, но не слышно их голосов» [9: с. 68].

Именно мысли-образы, визуальное мышление, филогенетически предшествующее вербальному мышлению, мыслям-словам, составляет каркас мыслительных операций в ТСС. Как пишет Л.М. Литвак: «На всем протяжении ТСС, до короткого момента перед его концом, исчезает речь,

[3] По мнению Л.М. Литвака, понятие «терминальное состояние сознания» точнее отражает состояние психики в околосмертном опыте, чем более распространенное и привычное понятие «измененные состояния сознания».

но с середины ТСС и до внутреннего диалога… нечто подобное мышлению сохраняется на "интуитивном" уровне, оно справлялось только с простыми ситуациями, находящимися в поле зрения. Затем – переход на уровень внутренней речи, идущий сначала в виде "танца"» [9: с. 298–299].

Содержание мыслительных операций подчинено аффективным потребностям, мышление ограничивается интуициями отношений, становится из познавательного практическим, но в нем часто сохраняется прошлый в основном аффективный опыт, прежде всего, *чувства* связи с близкими и т. д. [9: с. 343, 403 и др.].

Сохранение в ТСС части жизненного опыта[4], во-первых, делает каждый случай NDE индивидуальным, во-вторых, определяет содержательно-смысловую часть околосмертных переживаний, поскольку они протекают в состоянии строгой сенсорной депривации, при почти полном прекращении экстереоцепции и полном обездвижении [9: с. 335]: субъективная реальность отключается от внешних источников информации и замыкается на себя. Поэтому в NDE «Речь идет… уже не столько о различных формах "отражения внешнего мира", не о памяти, внимании, восприятии, мышлении и т. д., сколько о своеобразной переработке субъективно воспринятого и запечатленного» [9: с. 197]. В результате такого самоограничения изменяются не только характер и содержание мыслительных операций, но также системообразующие принципы восприятия – *пространство* и *время*, у которых появляются весьма необычные свойства.

В NDE, во-первых, *изменяется длительность времени*: в небольшом интервале клинической смерти (3–5 мин) умещается огромное количество событий, порой превосходящее всю предшествующую жизнь. Во-вторых, возникает *ощущение вечности*: длительность событий исчезает и человек погружается в состояние безвременья, где все события существуют одновременно или не существует ничего. В-третьих, *время становится обратимым*: нарушается последовательность событий, в которой не причина предшествует действию, а действие предшествует причине.

Но как возможны эти фундаментальные временные девиации? Почему субъективная реальность околосмертного опыта организована по иным темпоральным законам, нежели субъективная реальность повседневного бытия? Наверное, потому, что в NDE изменяются детерминанты личного времени человека – *биологическое* и *субъективное* время.

[4] Именно части, поскольку, как пишет Литвак, «Я потерял прошлое, *исключая самые глубокие привязанности* (курсив мой – *Ю.С.*)» [9: с. 217].

2. Биологические регуляторы времени

Биологическим основанием субъективного временем является совокупность биоритмов высокой, средней и низкой частоты, задающих интервалы и последовательность процессов жизнедеятельности и восприятия событий.

Высокочастотные ритмы расположены в диапазоне от долей секунды до 30 мин. К ним относят электрическую активность головного мозга, сокращения мышц, сердца, ритм дыхательных движений. Биологические *ритмы средней частоты* имеют период от 30 мин до 6 суток, а *низкой частоты* составляют околонедельные, околомесячные, окологодовые и многолетние ритмы.

Все биоритмы сформировались в процессе эволюции жизни на Земле под воздействием периодических процессов в неживой и живой природе и имеют наследственный характер, поскольку абсолютно необходимы для нормального существования организма. Так, например, циркадные (циркадианные) – околосуточные ритмы свойственны более чем тремстам физиологическим функциям организма человека, а ритмически организованная электрическая активность головного мозга самым непосредственным образом связана с функционированием его структур. В восприятии человеком времени особо важную роль играет околосуточный ритм, заданный вращением нашей планеты вокруг собственной оси и, как следствие, периодическими сменами дня и ночи. Изменение освещенности фиксируется зрением, и регуляция суточных ритмов обеспечивается поступлением информации от сетчатки в супрахиазматическое (супрахиазмальное) ядро, которое является физиологической основой циркадного ритма всего организма и находится в пределах переднего отдела гипоталамуса. «Настроенность» этого отдела головного мозга именно на околосуточный ритм детерминирована функциональной организацией составляющих его нейронов, каждый из которых способен испускать электрические импульсы в рамках 24-часового ритма.

Регулируется активность нейронов супрахиазмального ядра так называемыми «clock-генами», транскрипция которых осуществляется в фоторецепторах и нейронах сетчатки глаза, связанных с ним и другими структурами головного мозга через оптический тракт. Помимо этого, clock-гены экспрессируются также во внутренних органах с высоким уровнем метаболизма (мышцы, печень, сердце и стенки сосудов, почки и половые железы), на которые свет непосредственно действовать не может [13]. Clock-гены обеспечивают врожденную способность бытия во времени человека, что подтверждает гипотезу Канта о времени как априор-

ном основании возможного опыта, основании, которое не является исключительной прерогативой Homo Sapiens, но принадлежит всякому живому существу от прокариот до человека.

В момент клинической смерти человек утрачивает чувственный контакт с реальностью и остается в состоянии абсолютной сенсорной депривации. Почти все естественные регуляторы времени, в том числе солнечный свет и сокращения сердечной мышцы, исключаются из восприятия внешнего мира, который полностью исчезает. Околосмертный опыт сопровождают лишь два биоритма, так или иначе связанных с регулированием временных состояний, – электрические импульсы нейронов супрахиазмального ядра и ритмы электрической активности головного мозга. Среди последних в состоянии клинической смерти преобладают два: тета-ритм [12: с. 89], характерный для состояния сильного психологического стресса и являющийся нормой для животных, и дельта-ритм, возникающий при глубоком естественном сне, наркотическом сне и при коме. Могут ли эти биоритмы сохранить в околосмертном опыте восприятие времени, характерное для обычных состояний? Конечно, нет. Абсолютная сенсорная депривация и прекращение почти всех биоритмов формируют состояние субъективной реальности, в котором есть место и феномену полной потери ощущения времени, и феноменам изменения его *длительности* и *направления.*

3. Неоднородность субъективного времени

Ввиду того, что потеря ощущения времени, изменение его длительности и направления, присущи не только околосмертному опыту, но и другим состояниям сознания, задолго до выхода в свет книги Моуди они стали предметом пристального изучения. Импульс, заданный теоретической постановкой проблемы в работе У. Джемса «Многообразие религиозного опыта»[8], привел к впечатляющим результатам, полученным в различных отраслях философского и научного знания о человеке: эволюционной эпистемологии, феноменологии, психологии, нейрофизиологии, психофизиологии, психогенетике и проч. Среди этих результатов есть две концептуальные идеи, особенно важные для нашей темы. Во-первых, идея об индивидуальном характере времени и его зависимости от мозга субъекта [3]. Во-вторых, идея о том, что дифференциация прошлого, настоящего и будущего не имманентна живой природе, а является продуктом эволюции, в ходе которой развитие церебральной асимметрии, абстрактного мышления и речи породили возможность рефлексивного отношения к единству содержаний ментальности и обусловили специализацию больших полушарий головного мозга в организации и функционировании темпорального ряда.

В контексте этих идей организация временного ряда выглядит так.

Организация временного ряда

Во временной последовательности «прошлое–настоящее–будущее» *настоящее* – это непрерывный поток перцепций, мыслеобразов и слов. Чем оно актуальней, тем более подавлено в сознании человека прошлое, которое в данных обстоятельствах воспроизводится лишь произвольно [3], и тем более очерчен образ *будущего*, который и гипотетичен, и реален. Гипотетичен, поскольку является результатом продуктивного воображения, интуиции и рефлексии и не существует за пределами субъективной реальности. Реален, так как и зафиксирован синаптическими связями нейронов, и воспринимается субъектом как органическая часть его собственного бытия. В контексте субъективной реальности онтологический статус будущего сопоставим с онтологическим статусом прошлого и настоящего: настоящее неуловимо, а дифференциация между прошлым и будущим весьма условна и зависит больше от особенностей восприятия и рефлексии субъекта, нежели от физических, биологических, социальных и прочих объективных факторов.

Если будущее – это образы продуктивного воображения и вербально-логические конструкты, настоящее – поток перцепций, мыслеобразов и слов, то *прошлое* – это энграммы памяти, чувственные образы прежних восприятий окружающего мира и самого себя. Доступно прошлое и произвольно, и непроизвольно.

Произвольное воспоминание, как правило, рефлексивно. Оно представляет собой волевой акт, направленный на извлечение из памяти и вербализацию образов прежних событий, систематизируемых в соответствии с определенной целью, которая определяет и состав воспроизводимых событий, и их содержание, и их связи. Незначащие факты субъект элиминирует или редуцирует до необходимого минимума.

Непроизвольное воспоминание нерефлексивно. Его основой является сохранение памятью чувственных образов именно в той последовательности, в какой совершались отраженные в этих образах события, поэтому непроизвольное оживление соответствует реальному порядку событий во времени [3]. Интенсивность оживления прошлого зависит от возраста, она тем выше, чем более снижена память и общая активность, отражающие степень привязанности человека к реальности: чем старше человек и чем ниже его активность, тем больше он погружается в прошлое [3]. Возрастная

деградация высших психических функций, прежде всего, вербально-логического мышления (включая удержание намерений к действию) и способности к продуктивному воображению, с одной стороны, и оживление образов прошлого, с другой, формируют у пожилого человека образ настоящего, в котором прошлое причудливо переплетаются с перцепциями текущих событий. Создается парадоксальная повседневность, где давно ушедшие из жизни люди представляются реальными участниками нынешних дел. В оживлении, организации и последовательности прошлого важную роль играют *системы конденсированного опыта* – важные в эмоциональном плане события жизни отпечатываются на матрице памяти, образуя специфические группы, аккумулирующие опыт. Функциональная структура данных групп такова, что относящиеся к различным периодам жизни воспоминания, в которых действуют сходные факторы, наполненные сходным эмоциональным содержанием, оказываются сгруппированными в тесно переплетающиеся объединения [6: с.165].

Поскольку околосмертные состояния характеризуются отсутствием *рефлексивного мышления* и *воли*, то образа будущего в них нет, и реальность сознания составляют перцепторные образы прошлого, фантастические модели воображения, символические образы коллективного бессознательного и другие феномены, не поддающиеся вербальному и графическому описанию или акустическому воспроизведению.

Длительность субъективного времени

Длительность субъективного времени определяется *количеством актов сознания в единицу астрономического времени*. Непосредственная оценка длительности представляет собой функцию числа воспринятых в данной ситуации изменений. Атомами, неделимыми монадами событийно-временного ряда субъективной реальности считаются перцепторные образы, от количества и интенсивности которых зависит восприятие времени. В обычном состоянии сознания чем больше впечатлений и чем они интенсивней, тем длиннее интервал субъективного времени [3].

Факторами, влияющими на количество актов сознания в единицу астрономического времени и имеющими непосредственное отношение к околосмертному опыту, являются *возраст, обездвижение, сенсорная депривация, аффект, измененные состояния сознания*.

С *возрастом* восприятие реальности становится менее острым. Приобретенный опыт и многократная повторяемость стандартных событий делают прежде яркие впечатления неразличимым фоном будней. Снижение двигательной активности и ослабление сенсорного аппарата усиливают этот процесс, превращая часы и минуты бодрствования стариков в неопределенно длительные интервалы. Напротив, лишенные ярких впечатлений дни, недели, месяцы и годы пролетают значительно быстрее, и год у пятилетнего ребенка проживается в 10 раз дольше года 50-летнего человека. Поскольку интенсивность оживления прошлого также зависит от возраста (чем старее человек, тем интенсивней его воспоминания), то можно утверждать, что в процессе естественного старения и умирания происходит постепенное возникновение в субъективной реальности признаков, присущих околосмертному опыту. Прекращение дыхания и остановка сердца окончательно отрезают сознание от внешнего мира, замыкают его на себя и превращают начавшиеся еще при жизни процессы в единственную реальность.

Утрата ощущений собственного тела, полное *обездвижение,* дополненные *сенсорной депривацией*, вызывают изменение длительности времени вплоть до его остановки. Это установлено в результате наблюдений над состоянием космонавтов, находящихся в невесомости [3] и опытов по искусственной сенсорной депривации. В последнем случае совершенно здоровый человек, находящийся в течение нескольких часов в полной изоляции в бассейне с водой, соответствующей температуре человеческого тела и высокой концентрацией соли, теряет ощущение времени [14]. И в состоянии невесомости, и при искусственной сенсорной депривации физиологическая причина влияния обездвижения на восприятие времени состоит в нарушении нормальной деятельности вестибулярного аппарата. Орган вестибулярного аппарата – внутреннее ухо, воспринимающее изменение положения головы и тела в пространстве и направление движения, перестает работать в привычном режиме. Также существенно изменяются (почти прекращаются) импульсы, поступающие в головной мозг от зрительных и тактильных нейронов, обусловливающих вестибулярно-моторные, вестибулярно-сенсорные и вестибулярно-вегетативные рефлексы. Эти обстоятельства вызывают дестабилизацию соответствующих систем мозга и, как следствие, нарушение темпоральности сознания, в более «мягкой» форме, наблюдаемой в состоянии сна, когда органы чувств «отдыхают», а тело находится в относительном покое.

Существование связи между состоянием вестибулярного аппарата и субъективным временем и более широко – состоянием сознания, было установлено еще в традиционных культурах. Различные формы движения (особенно танца) широко использовались в шаманских камланиях, суфийских ритуалах, а обездвижение (покой) как необходимое

условие остановки времени и сознания – в йоге и мистицизме. Можно предположить, что любое существенное изменение двигательной активности влечет модификацию субъективного времени и привыкшему к интенсивному движению человеку, вынужденный покой невыносимо долог.

В *состоянии аффекта*, особенно в предельно критических ситуациях, время замедляется и буквально за считанные секунды в памяти человека успевают «проноситься» необычайно длинные фрагменты воспоминаний. За мгновение люди могут вновь пережить всю свою жизнь, и одна доля секунды оборачивается для них вечностью [4; 6: с. 186–187, 251–252 и др.]. В околосмертном опыте содержание мыслительных операций подчинено аффективным потребностям и аффект, безусловно, играет важную роль в организации субъективного времени после наступления клинической смерти, способствуя превращению считаных минут в вечность.

В *измененных состояниях сознания* восприятие времени существенно отличается от того, которое принято называть обычным. Например, во *сне* события могут развиваться с чрезвычайной быстротой и за считанные мгновенья астрономического времени человек иногда переживает ситуацию, на обычное развитие которой потребовались бы дни, недели, месяцы и даже годы [9: с. 167–168; 1]. При *гипнозе* возможно внушение как ускоренного, так и замедленного течения времени, что, кстати, влечет за собой значительные сдвиги в субъективном состоянии испытуемых [4: с. 202 и др.]. В *галлюциногенных* состояниях (под действием ЛСД) за несколько минут объективного восприятия времени люди могут субъективно прожить целые жизни, века, тысячелетия и даже эпохи [6: с. 251–252]. Поскольку терминальное состояние сознания в околосмертном опыте представляет собой предельную модификацию ИСС, то признаки измененных состояний сознания, в том числе и замедление времени, также приобретают в нем предельную форму.

Выводы

Жизнь мозга является основным фактором, определяющим бытие субъективной реальности в состоянии клинической смерти. Продолжительность этого бытия невозможно вычислить в единицах астрономического времени по двум причинам. Во-первых, нельзя точно сказать, как долго живет мозг после остановки сердца и прекращения дыхания. Во-вторых, длительность субъективного времени в околосмертном опыте иная, нежели в опыте повседневном. Обездвижение, потеря ощущения собственного тела, аффект и строгая сенсорная депривация замыкают сознание на себя, замедляют течение времени до бесконечности и субъективная реальность покидает привычные пределы темпорального ряда «прошлое–настоящее–будущее». Жизнь субъекта в околосмертном опыте это то, что есть только «здесь и сейчас»: неконтролируемый поток образов и переживаний, состоящий из наиболее сильных и устойчивых впечатлений прошлого, фантастических образований, символов коллективного бессознательного и других феноменов, не поддающихся вербальному и графическому описанию или акустическому воспроизведению.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ахмедов, Т.И.* Психотерапия в особых состояниях сознания / Т.И. Ахмедов, М.Е. Жидко. – М. : АСТ, 2003.

2. Биологические ритмы. В 2-х т. – М. : Мир, 1984.

3. *Брагина, Н.Н.* Функциональные асимметрии человека / Н.Н. Брагина, Т.А. Доброхотова. – М. : Медицина, 1988.

4. *Гримак, Л.П.* Моделирование состояний человека в гипнозе / Л.П. Гримак. – М. : Наука, 1978.

5. *Гроф, С.* За пределами мозга / *С. Гроф.* – М. : Изд-во Трансперсонального института,1993.

6. *Гроф С.*, *Галифакс Дж.* Человек перед лицом смерти / С. Гроф, Дж. Галифакс. – М. : ИНИОН РАН, 1995.

7. *Гурвич, А.М.* Постреанимационные нарушения сознания и некоторые морально-этические и правовые проблемы реаниматологии / А.М. Гурвич // Мозг и сознание (философские и теоретические аспекты проблемы). – М. : ФО СССР, 1990. – С. 171–191.

8. *Джемс, У.* Многообразие религиозного опыта / *У. Джемс*. – СПб., 1910.

9. *Литвак, Л.М.* «Жизнь после смерти»: предсмертные переживания и природа психоза. Опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования / Л.М. Литвак ; под ред. и со вступ. ст. Д.И. Дубровского. –2-е изд., перераб. и доп. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007.

10. *Моуди, Р.* Жизнь после жизни / Р. Моуди. – М. : София, 2007.

11. *Уинфри, А.Т.* Жизнь по биологическим часам / А.Т. Уинфри. – М. : Мир, 1990.

12. *Уолкер, А.Э.* Смерть мозга / А.Э. Уолкер. – М. : Медицина, 1988.

13. *Чернышева, М.П.* Клеточно-молекулярные осцилляторы и восприятие времени / М.П. Чернышева // Хронос и Темпус (природное и социальное время: философский, теоретический и практический аспекты): сб. научн. Трудов ; под ред. В.С. Чуракова – Новочеркасск: НОК, 2009. – С. 161–173. – (Серия «Библиотека времени», вып. 6).

14. *Lilli, J.* The deep Self / J. Lilli. – N.Y. : Warner Books, 1977.

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

МЕТАФИЗИКА И ОНТОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМА ДЕМАРКАЦИИ

Ф.Е. Ажимов

Ажимов Феликс Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток).

Контактный адрес: felix02@mail.ru

Статья посвящена проблеме определения терминов «метафизика» и «онтология». Автор полагает, что метафизика обладает особенными чертами, которых лишена онтология. Метафизическое знание, согласно автору, является неустранимым контекстом и основой развития науки и всей философии.

Ключевые слова: онтология, метафизика, формальная онтология, современная философия.

Интерес к метафизике никогда не ослабевал, не только в классической, но и неклассической философских традициях. Постоянное возвращение к philosophia prima с целью критики, т. е. установления границ критикуемого феномена, говорит о невозможности решения философских проблем вне метафизического контекста современной культуры. «…Однако то время, которое не знает ее (метафизики – Ф.А.) величия, не знает и ее нищеты. Ее величие? Она есть мудрость. Ее нищета? Она есть человеческое знание» [12: с. 107].

Нельзя сказать, что указанная ситуация отчетливо осознается участниками современного философского процесса. Порой философы, критикуя и подвергая сомнению метафизику, сами того не желая, высказываются в пользу философской дисциплины, которая смогла бы дать представление об универсальных началах бытия и развернуть их в форме дифференцированной системы целостного знания.

Онтология в истории философии критиковалась значительно меньше, а в настоящее время термин «онтология» настолько популярен, что представляется невозможным говорить о критическом отношении к этой дисциплине той или иной философской либо научной школы. Особенно выгодно онтология выглядит в контексте развития такой дисциплины, как «философия науки» – различные региональные и формальные онтологии переживают в настоящее время свой расцвет.

Указанная несправедливость вызывает некоторое недоумение притом, что отношение и различие между понятиями «онтология» и «метафизика» не определены ни в отечественной, ни в зарубежной литературе. С одной стороны, такой факт категориальной неопределенности является вполне закономерным, поскольку там, где есть метафизика – есть и онтология, и где идет речь об онтологии – всегда говорят и о метафизике [3]. С другой стороны, многие авторы провозглашают смерть метафизики в связи с созданием новой онтологии, либо в связи с упразднением философской проблематики вообще. Например, довольно расхожим является мнение, что неклассическая эпоха не приемлет метафизичности по своему определению, онтология же гармонично вписывается в современность и может быть научной, неметафизичной, региональной, формальной, культурной и т. д.

В частности, даже такой знаковый для современной философии мыслитель как М. Хайдеггер демонстрирует пренебрежительное отношение к разграничению указанных терминов и нигде в своих работах не дает четкого ответа на вопрос, что, собственно, изучает метафизика, а что является предметом онтологии. В хайдеггеровских текстах налицо взаимозаменяемость этих понятий, несмотря на тот факт, что в программных работах позднего М. Хайдеггера метафизика, в отличие от онтологии, воспринимается как нечто удерживающее человеческое мышление и культуру вообще в тисках бесперспективного нигилизма [2].

В настоящей работе мы попробуем объяснить причины содержательной непроясненности понятий «метафизика» и «онтология» и наметить линию разграничения между ними.

Прежде всего, необходимо отметить, что проблема демаркации терминов «метафизика» и «онтология» во многом детерминирована *историей* их возникновения.

Поскольку первым понятие бытия в философию ввел Парменид, то появление онтологии как самостоятельной дисциплины связывают с его именем, однако, сам термин «онтология», как из-

вестно, возник в XVII в. Возникновение метафизики принято связывать с философской деятельностью Платона, на которого, в свою очередь, оказал огромное влияние Парменид. Дуализм и объективный идеализм, присущие философии Платона, – атрибуты классической метафизики. В этой связи аристотелевскую «Метафизику» можно считать первым опытом критики метафизики (а точнее – метафизической концепции платонизма). Примечательно то, что сам термин «метафизика» не был известен фактическим создателям метафизики как особого раздела философского знания (как и в случае с онтологией). Можно сказать, что история и онтология, и метафизика состоит из двух этапов: стихийного или имплицитного и школьно-систематического или эксплицитного. Объективно онтологическая проблематика возникла раньше метафизической (хотя термин «метафизика» появился раньше термина «онтология»), что обусловлено, прежде всего, тем, что онтология является некой пропедевтикой к истинному познанию, а метафизика есть уже стройная *система*, являющая собой результат познания. Формулировка метафизических принципов есть результат анализа и осмысления богатейшего эмпирического материала. Несмотря на это, изучение универсальных принципов и причин предшествует освоению частных дисциплин, что оправдывает аристотелевское именование метафизики «первой философией».

Современные отечественные исследователи склоняются к мнению, что понятия «онтология» и «метафизика» являются синонимами теоретической философии, которые она сама «профессионально сочинила» [15: с. 15]. Следовательно, проблема соотношения метафизики и онтологии может быть названа по большому счету проблемой универсалий, которую необходимо очищать от инвективного налета схоластичности[1]. Универсалия есть способ мышления, есть само мышление как таковое, мышление, оторванное от эмпирической практики. Онтология и метафизика как понятия являются, прежде всего, формами рационального мышления. Рациональность, в свою очередь, неразрывно связана с научным познанием, которое являлось не только фоном развития метафизики и онтологии, но и активно взаимодействовало с последними. В связи с этим, наряду с основной проблемой соотношения онтологии и метафизики, мы рассмотрим также проблему соотношения научного и онтолого-метафизического знания.

[1] Необходимо отметить, что проблема универсалий в современной философской исследовательской литературе воспринимается как одна из самых плодотворных проблематик [14].

1. Метафизика без онтологии

Рассмотрим прежде всего особенности метафизического познания как такового, с этой целью обратимся к учениям первых метафизиков в истории философии.

Согласно концепции Аристотеля метафизика изучает неподвижное, поскольку любое физическое тело стремится к своему естественному состоянию – покою. При этом источник движения вещей, метафизический двигатель является неподвижным. Приведенные положения философии Аристотеля формируют основной принцип метафизики, который заключается в следующем: существует нечто абсолютное, находящееся за гранью реального мира и противопоставляемое ему. Сверхреальный мир, являясь совершенным и «образцовым», постижим только мыслью.

Необходимо оговорить, что разница между платоновско-парменидовским и аристотелевским пониманием метафизики весьма существенна. Метафизическое познание, согласно обоим подходам, начинается с обращения к генетическому источнику окружающего нас бытия. Платон, вслед за Парменидом, видит такой источник лишь в потустороннем мире, взаимодействующим с повседневной реальностью исключительно косвенным образом, а именно посредством определенных математических закономерностей (например, принципа соотношения единого и многого). По Аристотелю, причины вещей не оторваны от реального мира, они и трансцендентны, и имманентны ему. Кроме того, сверхбытие непосредственно проявляет себя в феноменальном мире. Так, постоянное стремление к смене движения покоем, наблюдаемое в природе, свидетельствует о существовании соответствующего бытийного принципа. Довольно сложно ответить на вопрос, какая из двух концепций более метафизична. Наша задача заключается в том, чтобы выявить и проанализировать специфику метафизики самой по себе. При этом если признавать предметом онтологии бытие, то совершенно очевидной становится невозможность заставить существовать метафизику без онтологической составляющей, ибо само абстрагирование от повседневного мира и обращение к миру запредельному предполагает признание принципа единства, который содержится в категории бытия.

Еще одной важной особенностью метафизики является стремление к завершению самой себя, ведь первая философия не только ищет источник всего сущего, но и ставит целью объяснить *все до конца*. История философии, однако, демонстрирует нам тот факт, что указанная претензия метафизики не была осуществлена, хотя бы потому, что ни один из хрестоматийных трактатов по метафизике так и не был закончен, но отсылал к продолжению

исследований в том или ином ключе, либо подобная метафизическая программа непрестанно приступала к поиску новых оснований [1]. Так, и в платоновской, и в аристотелевской метафизике прослеживается стремление к тому, чтобы поставить точку в исследовании мира и его оснований – Аристотель исчерпывающе и скрупулезно анализирует возможные причины вещей, виды бытия и движения, определяет их место в структуре конечного космоса, Платон также считает абсолютное знание достижимым и даже предлагает обретшим конечную истину мудрецам прервать жизнь в мире вторичных вещей. Парадокс заключается в том, что метафизика стремится не только логически завершить и замкнуть систему знаний о мире, но и преодолеть и исчерпать саму себя, свести бесконечное многообразие исследуемых феноменов к унылому конечному перечню причин и принципов. Метафизика, в отличие от онтологии, подвергает критике саму себя, осуществляя движение к своим границам. Таким образом, первую философию можно назвать антинаучным (в попперовском значении этого слова) явлением, поскольку она ставит предел росту и развитию научного знания и знания вообще. Действительно история философии опять-таки может подтвердить, что любой добросовестный метафизик стремится закончить познание мира и провозгласить смерть метафизики, продемонстрировав тем самым, что именно ему удалось сказать последнее слово в философии. Вышесказанное дает повод противникам метафизики выказывать недовольство по поводу тотальности, а значит и тоталитарности метафизического мышления и даже заявлять о том, что тоталитаризм в политике исторически подготовлен и теоретически обоснован самой метафизикой.

Необходимо остановиться еще на одном важном моменте в специфике метафизического познания. Удваивая мир, метафизика неизбежно обретает родство с теологией и мистикой. Понятия Бога и Абсолюта в метафизике принимаются также беспредпосылочно, как в религиозном и эзотерическом знании. Широта метафизического поиска заключается в том, что первая философия, в отличие от онтологии, не ограничивает свое проблемное поле чисто рациональными, познаваемыми аспектами бытия, но имеет дело в том числе и с принципиально непознаваемым [8: с. 28]. Все, что считается неподвластным и запредельным дискурсивному познанию, есть чистая метафизика, не связанная посредством онтологии с сущим. Познать принципиально непознаваемое невозможно, в связи с этим результаты метафизических изысканий можно оценить как гипотетические представления о том, что недоступно человеческому осмыслению. Феноменология пришла к выводу, что невозможно исключить из сознания интенциональность, обратное означало бы уничтожение самой мысли. Эта идея позволяет рассматривать метафизические устремления как неотъемлемую характеристику человеческого мышления. Если несовершенство человеческого знания есть его объективная характеристика, то субъективность этого знания обусловлена стремлением к совершенству и абсолютной завершенности. Метафизика не в состоянии выявить никаких закономерностей, однако, именно благодаря ей человек способен обращаться к далеким когнитивным горизонтам, осознавая ограниченность своего мышления. Что же касается онтологии, то она результирует и структурирует уже имеющиеся знания, в том числе и научные, что позволяет формулировать онтологические законы, следовательно, рациональность можно назвать важнейшей характеристикой онтологии.

2. Онтология без метафизики

Как мы уже упоминали выше, термин «онтология» возникает в Новое время, в конце XVI – начале XVII вв. Многие энциклопедии и научные исследования, освещая этот вопрос, указывают на Рудольфа Гоклениуса как на автора данного термина [10, 19]. Однако в философском словаре Р. Гоклениуса отсутствует статья под названием «Онтология», как нет и статьи «Метафизика» (хотя немецкий автор и использует последний термин в качестве синонима философии в статье «Философия»). Понятие «онтология» упоминается в статье, которая в оригинале называется «Abstractio materiae», в ней Р. Гоклениус использует следующее словосочетание: «"ὀντολογία, philosophia de ente", "онтология, философия сущего"» [21: p. 16]. Под сущим здесь понимается, в первую очередь, материальное бытие. В результате абстрагирования от материального и обобщения эмпирического материала, человеческий разум способен оперировать универсалиями. Р. Гоклениус выделяет три уровня абстрактного представления о материи. Первый уровень представляет собой физическую абстракцию, доступную человеку посредством чувственного восприятия материи как чего-то единого. Второй и третий уровни, математический и онтологический соответственно, достигаются путем абстрагирования от физической материи как таковой (т. е. от абстракции первого уровня), при этом внимание концентрируется лишь на ее отдельных свойствах. Последние два уровня есть переход к «abstractio transnaturalis». Transnaturalis – дословно «по ту сторону природы», «за природой». Высшие результаты абстрагирования – такие интеллегенции-трансценденталии, как единое, благое, истинное (unum, bonum, verum) и др.

Онтология, согласно Гоклениусу, не является отдельным разделом философии, метафизики или тем более самостоятельной наукой, так как она де-

монстрирует определенный этап в метафизическом познании мира. Между тем, нельзя не обратить внимание на то, что в понимании специфики немецким философом когнитивного процесса проявилась сенсуалистическая тенденция, которая предвосхищает отказ от метафизики, по мысли Гоклениуса, залогом постижения трансцендентального является изучение физического мира.

Указанный интерес онтологии к области реально существующего, в первую очередь, как материи, подталкивает многих авторов к парадоксальному, на первый взгляд, заключению, а именно: от онтологических построений не стоит ожидать далеко идущих выводов, они не должны быть неким переходным звеном от науки к метафизике. Данное обстоятельство, прежде всего, обусловлено непопулярностью метафизики – последняя смущает неверифицируемостью своих постулатов представителей научного познания.

Можно с полной уверенностью сказать, что онтология без метафизики возможна, тогда как метафизика немыслима без онтологии, иначе первая, пожалуй, будет лишена всех категориальных и бытийственных оснований. Отрицание метафизики как самостоятельной и необходимой дисциплины в современной отечественной философской литературе происходит, на наш взгляд, в силу двух причин. Первую причину можно назвать, с исторической точки зрения, *внутренней*, она заключается в том, что восприятие метафизики как неполноценного философского метода есть наследие марксистско-ленинской философии [18: с. 14] (несмотря на то, что в русской идеалистической философии начала XX в. чуть ли не каждая вторая философская работа в своем названии содержала слова «метафизика», «метафизический» и др.). Вторая причина соответственно может быть обозначена как *внешняя*. Речь идет об общей для европейской философии антиметафизической тенденции, которая берет начало с эпохи секуляризации в западной культуре XVII–XVIII вв., и находит свое четкое воплощение в первых формах позитивизма XIX–XX вв., а также в иррационалистических настроениях философии XX в. Существенно при этом то, что элиминирование метафизических разысканий ни в коем случае не означает отказа от онтологических экспликаций. Напротив, онтология придает исключительную ценность философии благодаря связи первой с естествознанием и общественными науками, связь эта, в свою очередь, сообщает определенную самостоятельность онтологии в рамках структуры философского знания.

Сегодня онтология свободно и интенсивно развивается и разрастается, о чем свидетельствует следующий перечень разрабатываемых в последнее время онтологий: философская, метафизическая, научная, региональная, формальная, формализованная, дескриптивная, модальная, динамическая, комбинаторная, трансформационная, статическая, коррелятивная, релятивная, нарративная, предметная, предельная, объемлющая и др. Безусловно, некоторые из названий перечисленных онтологий синонимичны, что, однако, лишний раз подчеркивает стремление современных авторов и школ к постоянному переосмыслению онтологической проблематики. Общий момент для всех вышеназванных направлений в онтологии – претензия их авторов на научность (неметафизичность) создаваемой теории. Вообще, для сторонников такой тенденции является характерным воспринимать философское знание как научное. Причем в качестве главного недостатка метафизической философии они указывают на отсутствие строгой логической последовательности в рассуждениях, ведь «уважающий себя метафизик» не считается с формальной логикой [17: с. 27]. Действительно достаточно вспомнить крайне пренебрежительное, при этом вполне осознанное, отношение к классической логике таких крупных метафизиков, как Гегель и Хайдеггер. Для современных онтологов, напротив, логическая компонента философского знания обладает бесспорной ценностью и обязательным условием построения онтологии.

Во многом наличие именно вышеупомянутой логической составляющей в философии стало условием создания, например, модальной, потенциарной онтологии, или онтологии возможностей [20], согласно которой анализ бытия представляет собой анализ условий его возможности, само бытие рассматривается как возможность. Главная задача такой онтологии, поскольку она имеет дело не с дескриптивными, а с модальными суждениями, заключается в проблематизации познания. Начиная с М. Хайдеггера, многие философы стремятся поместить предмет онтологии «здесь» («Da»), «рядом», а вернее, «внутри» самого субъекта, мыслящего бытие в системе модальностей (в связи с этим, например, в современной онтологии появился такой любопытный термин, как «интрафизика» [4: с. 108–109], отсылающий к микроанализу и вопрошающего, и вопрошаемого). Указанное обстоятельство между тем обусловливает определенную шаткость, «расплывчатость» модальной онтологии и служит причиной ее отрыва от действительности.

Не можем обойти вниманием еще одно из самых популярных и перспективных на сегодняшний день направлений в онтологии – релятивную онтологию (разумеется, данное название довольно условно и вместо него можно привести другие, используемы не менее часто, например, «коррелятивная онтология», «онтология отношений» и др.), основанную на детализации внутреннего и внешнего аспектов бытия вещи. Центральной категорией в осмыслении мира является здесь категория отношения, которая вытесняет все классические фило-

софские концепты, в том числе такие понятия, как «субъект» и «субстанция». Сущность любого феномена, согласно релятивной онтологии, не находится внутри него, но обретается вовне, а именно в его взаимодействии с окружающим миром.

Существенным является то, что так называемая «теория отношений» порождена кардинальным изменением способа мышления и фундирована научной парадигмой, в рамках которой работали Н. Коперник, Г. Галилей, И. Ньютон [6: с. 19]. Речь идет о формировании нового, антисубстанционального видения мира. Ключевым моментом здесь является высказывание идеи о том, что наблюдаемые движения относятся не к самими телам, а к их наблюдателю. Прямым продолжением этой идеи является формулирование принципа относительности, который, как мы уже отметили, лежит в основе релятивной онтологии. Принцип относительности противопоставляется принципу «абсолютного наблюдателя» (Бога) [6: с. 20], который однозначно может быть назван метафизическим, поскольку предполагает существование некой «привилегированной» позиции. Релятивизм же элиминирует этот абсолютный гарант наличия универсальной точки зрения.

Релятивную онтологию интересует не существование предметов самих по себе, а то, как они вступают во взаимодействие друг с другом, с окружающей средой и наблюдателем. Картина мира, образованная такой онтологией, является открытой системой, которая не имеет единого, абсолютного начала. Его наличие исключало бы не многообразие самих вещей, а многообразие отношений между ними. Более того, в рамках рассматриваемого направления недопустима мысль о том, что существует некое генетическое начало вещей, порождающая первопричина, так как ее нельзя было бы соотнести с чем-либо в период до акта порождения других вещей, а согласно релятивной онтологии «быть – значит соотноситься». Метафизика, напротив, может указать на Бога как на вечное начало, не соотносимое ни с чем до творческого акта. В свете релятивного подхода последнее обстоятельство делает метафизику антинаучным знанием и лишает ее права на существование. Парадоксальным при этом является следующий факт: стремление самой онтологии отношений к научности сводится на нет тем, что она отказывается от категории сущего [11], растворяя его в релятивных структурах бытия. Сосредоточенность на проблеме отношений, которые безмерно разнообразны, обрекает такую онтологию на неопределенность и «дурную бесконечность». Релятивное учение о бытии лишь создает иллюзию полного охвата реальности посредством описания ее структур и объективных закономерностей, активно используя для этого в том числе и логико-математический аппарат.

Связь онтологии с логикой в настоящее время отчетливо прослеживается не только в релятивной, но и в формальной онтологии. Термин «формальная онтология» впервые был употреблен Э. Гуссерлем для обозначения такого способа описания действительности, который, базируется на принципах формальной логики. Данная онтология «имеет дело со структурами и отношениями, которые формальны в том смысле, что они экземплифицированы … всей материей, или, говоря другими словами, объектами всех материальных сфер или областей реальности» [5: с. 6]. Однако ошибочным было бы приписывать создание формальной онтологии как самостоятельного направления самому Гуссерлю. Так, крупнейший исследователь творчества немецкого феноменолога Н.В. Мотрошилова указывает на тот факт, что у Гуссерля онтология присутствовала в качестве некой интуитивно осознаваемой константы в том смысле, что его философская система, постоянно уточнявшаяся и перерабатывавшаяся самим автором, предполагала наличие некого «идеала системы всех онтологий», и формальная онтология являлась лишь фрагментом «универсальной онтологии», промежуточным моментом в ее построении [13: с. 539–540].

Современные представители рассматриваемого течения (К. Твардовский, Ст. Лесьневский, Н. Коккьярелла и др.), помимо формальной, выделяют еще дескриптивную и формализованную онтологии [5: с. 20], делая акцент на наличие трех уровней в своей теории. Первый шаг – это детальная дескрипция объектов и их совокупности (дескриптивная онтология). Следующая процедура заключается в фильтрации, кодировании и организации информации, полученной на предыдущем этапе, здесь происходит выявление существенных свойств и признаков предметов, деление на вторичные и первичные качества, формулирование закономерностей и повторов (формальная онтология). Третьим шагом является формализация, которая осуществляется с использованием логико-математических методов, цель этого заключительного этапа – конструирование собственно «формализмов» и оценка их адекватности первоначальным данным (формализованная онтология) [5: с. 21]. Вполне возможно, результаты, полученные в ходе описанных процедур, будут отличаться высокой долей достоверности, однако, не останутся ли они на уровне трюизма расселовского атомарного факта? Очевидно то, что современная формальная онтология далека от той универсальной онтологии, об аподиктичности которой грезил Гуссерль, и остается своего рода программой, которую представители естественных и социогуманитарных наук могут использовать как элемент в обосновании своих начал и объяснении своей специфики.

Результатом интенсивного воздействия динамично развивающегося научного знания на онтологию явилось возникновение так называемых региональных онтологий. Причем речь идет именно о региональных онтологиях, а не о региональной онтологии: не существует такой онтологии, которая была бы метанаучной теорией, интегрирующей все области научного знания, и каждая из региональных онтологий представляет собой составной элемент отдельной научной дисциплины. Так, в настоящий момент существуют региональные онтологии физики, химии, биологии, музыки, педагогики и др. Онтология при этом выступает в качестве единого философского проблемного поля и философского обоснования конкретной науки, занимается определением и анализом статуса исследуемых объектов этой науки. Такая онтологическая составляющая любой научной дисциплины оказывает непосредственное влияние на мировоззренческие установки и практическую деятельность ученого, ведь угол зрения на сущность изучаемого явления определяет отношение к нему. Если, как говорил Аристотель, источником философского поиска являются любознательность и удивление, то наука обращается к своим онтологическим основаниям вовсе не из любопытства, а только лишь потому, что это имеет значение для научной практики [9: с. 7–21]. Современная наука все больше погружается в теоретические изыскания и отрывается от эмпирии, ученые имеют дело не с тем, что мы непосредственно воспринимаем, что нас окружает, т. е. не с реально существующим, а с идеальными конструктами – моделями, абстракциями, уравнениями и т. д., эффективность работы с которыми вполне реальна. Что же касается онтологической составляющей в науке, ее миссию можно обозначить как определение степени реальности идеального и степени идеальности реального.

Анализ тенденций в современной онтологии позволяет сделать заключение о том, что последняя стремится дистанцироваться от теологической проблематики и активно сближается и взаимодействует с позитивным, научным знанием. Метафизические постулаты часто шли вразрез с принципами науки, да и в настоящее время первая философия не претендует на научность. И если онтология провозглашает свою независимость от метафизики, то последняя, напротив, дорожит своей онтологической составляющей, которая придает метафизическому знанию бо́льшую аутентичность и делает его менее уязвимым для научных контраргументов. Процесс сближения науки с онтологией можно рассматривать как нечто неизбежное – во многом это обусловлено высокими темпами роста и развития научного знания, проникающего абсолютно во все сферы. Можно предположить, что этот союз является отражением объективной закономерности в развитии взаимоотношений науки и философии. Современная наука, отстраняясь от своей эмпирической основы и углубляясь в исследования умозрительного характера, все больше соприкасается с философией.

3. Физика без метафизики

Среди представителей научного знания распространена иллюзия о самодостаточности и автономности науки. Такое представление объясняется, прежде всего, тем, что предмет каждой отдельной научной дисциплины является локальным. Но, в свою очередь, любой предмет исследования сам по себе есть лишь абстракция. Замыкаясь на нем, наука имеет дело с ограниченной истиной, вырванной из контекста универсума. Научное познание, как мы уже упоминали выше, основано на работе с идеальными моделями и конструкциями, и именно в силу этого обстоятельства современное научное знание оторвано от бытия – субъект не всегда в состоянии не только воспринять объекты чувственно, но и порой даже постичь их умозрительно, поэтому для ученого всерьез стоит вопрос о том, существует ли на самом деле предмет его исследования. Именно поэтому происходит активное взаимодействие науки и философии. Ранее мы проанализировали отношения между наукой и онтологией, что же касается метафизики, то она, в отличие от онтологии, не занимается детальным анализом философских проблем конкретных наук, а скорее является контекстом развития научного знания в целом.

Обращение к метафизическим и онтологическим вопросам является неизбежным, их осмысление – неотъемлемая часть духовной культуры. Игнорируя метафизическую и онтологическую проблематику, ученые и философы сталкиваются с кризисом в обосновании научного знания, так как при этом упускается тот фон, на котором проявляются сами научные понятия, такие как движение, материя, время, развитие и т. д. Прояснение любого фундаментального понятия требует сопоставления с проблемным полем метафизики [7: с. 89]. Первая философия необходима для согласования внутреннего содержания какой-либо науки с тем, что является внешним по отношению к ней. Сама деятельность разума, связанная с решением фундаментальных проблем, предполагает наличие таких метафизических по своей сути операций, как домысливание, достраивание, предположение и т. д. Можно с полной уверенностью утверждать, что все серьезные проблемы – проблемы метафизические [22: с. 8].

Однако возрождение метафизики в условиях современности не может происходить по инициативе самой метафизики, или, как сказал бы М. Хайдеггер, из нее самой. Н. Гартман – один из крупнейших метафизиков XX в. – пишет: «…В существе фундамента заключается то, что он может обнаружиться лишь со стороны того, что на нем покоится» [7: с. 136]. Несмотря на то что метафизика зовется «*первой* фило-

софией», ее развитие происходит в результате движения, выражаясь языком К. Маркса, от «надстройки» к «базису». Построение метафизики возможно лишь при условии предварительного освоения проблематики конкретных наук, а также этики, эстетики, теории познания и т. д. Картина мира, формируемая метафизикой, включает в себя научную картину мира, но не совпадает с ней. Метафизические исследования, отличаясь от научных глубиной и широтой охвата, венчают весь процесс познания.

С другой стороны, метафизика не только результирует и обобщает научное знание, но и является в своем роде теоретической предпосылкой научного мышления. Само научное познание обладает метафизическими чертами. Примером могут служить математические процедуры, аксиомы, абстракции – это метафизический предрассудок в том смысле, что «…картину дела имеют прежде, чем она может быть подкреплена реальностью» [7: с. 519]. Более того, современная математика приобретает все больше точек соприкосновения с метафизикой[2]. Однако абсурдным было бы утверждать, что выводы математики не коррелируют с действительностью. Подобно тому, как математические законы обнаруживают себя в природе, так и метафизическое присутствует в науке. Если же говорить о социогуманитарных науках, то метафизический контекст их основных понятий становится еще более явным и значимым. Так, например, понятия общества, права, исторического процесса не могут быть адекватно определены в пределах только социологии, правоведения и истории соответственно. Эти науки не рассматривают общество, право и историю вообще, для них существуют лишь отдельные социальные, правовые и исторические явления, процессы и структуры. Смысл фундаментальных понятий естественных и социогуманитарных наук проясняется в рамках метафизического дискурса, который не ограничивается узкой проблематикой частных дисциплин, и выступает гарантом существования единого и универсального знания.

Ни физики (науки), ни онтологии в полном смысле слова без метафизики никогда не было, равно как и метафизика без онтологии как своего структурного элемента и без науки как института, с которым происходило постоянное взаимодействие, не существовала.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ажимов, Ф.Е.* В поисках философских оснований. Метафизика в феноменологической парадигме / Ф.Е. Ажимов. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2007.

2. *Ажимов, Ф.Е.* Метафизика и ее критика в философии М. Хайдеггера / Ф.Е. Ажимов // Современная онтология II: материалы международной науч. конф. «Бытие как центральная проблема онтологии». – СПб. : Изд. дом С.-Петерб. госуд. ун-та, 2007. – С. 64–82.

3. *Ажимов, Ф.Е.* Онтолого-метафизические проекты современной западноевропейской философии / Ф.Е. Ажимов // Вопросы философии. – 2007. – № 9. – С. 145–153.

4. *Богатов, М.* Манифест онтологии / М. Богатов. – М.: Скименъ, 2007.

5. *Васюков, В.Л.* Формальная онтология / В.Л. Васюков. – М. : ИФ РАН, 2006.

6. *Галенко, С.П.* Кантовская метафизика как общая теория отношений / С.П. Галенко // Историко-философский ежегодник'91. – М.: Наука, 1991. – С. 18–36.

7. *Гартман, Н.* К основоположению онтологии / Н. Гартман. – СПб. : Наука.

8. *Горнштейн, Т.Н.* Философия Николая Гартмана / Т.Н. Горнштейн. – Л. : Наука, 1969.

9. *Громыко, Ю.В.* Мыследеятельность. В 3 кн. Кн. 3. Онтологии Нового времени / Ю.В. Громыко. – М. : Пушкинский институт, 2005.

10. *Доброхотов, А.Л.* Онтология / А.Л. Доброхотов // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 2001. – С. 149-152.

11. *Колычев, П.М.* Релятивная онтология / П.М. Колычев. – СПб., 2006.

12. *Маритен, Ж.* Величие и нищета метафизики. Избранное: Величие и нищета метафизики / Ж. Маритен. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 107–129.

13. *Мотрошилова, Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию / Н.В. Мотрошилова. – М. : Феноменология – Герменевтика, 2003.

14. *Неретина, С.С.* Пути к универсалиям / С.С. Неретина, А.П. Огурцов. – СПб. : РХГА, 2006.

15. *Романенко, Ю.М.* Бытие и естество: онтология и метафизика как типы философского знания / Ю.М. Романенко. – СПб. : Алетейя, 2003.

16. *Сагатовский, В.Н.* «Есть» и «Es gibt» / В.Н. Сагатовский // Современная онтология II: материалы Международной науч. конф. «Бытие как центральная проблема онтологии». – СПб. : Изд. дом С.-Петерб. госуд. ун-та, 2007. – С. 23–31.

17. *Сагатовский, В.Н.* Триада бытия (введение в неметафизическую коррелятивную онтологию) / В.Н. Сагатовский. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.

18. *Солодухо, Н.М.* Проблема отношения онтологии и метафизики / Н.М. Солодухо // Современная онтология II: материалы Международной науч. конф. «Бытие как центральная проблема онтологии». – СПб. : Изд. дом С.-Петерб. госуд. ун-та, 2007. – С. 14–22.

19. *Шохин, В.К.* Онтология: рождение философской дисциплины / В.К. Шохин // Историко-философский ежегодник'89. – М. : Наука, 2001. – С. 117–126.

20. *Эпштейн, М.* Философия возможного / М. Эпштейн. – СПб. : Алетейя, 2001.

21. *Goclenius, R.* Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philisophiae fores aperiuntur / R. Goclenius. – Fransofurti, 1613. (репринт – Hildesheim, 1964).

22. *Hartman, N.* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2. Aufl / N. Hartman. – Berlin – Leipzig, 1925.

[2] Об этом свидетельствуют большинство докладов регулярно проводимой в МГУ им. М.В. Ломоносова конференции «Философия математики».

ПОНЯТИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ В ДИСКУРСЕ МЕТАФИЗИКИ

М.П. Арутюнян

Арутюнян Маргарита Павловна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Дальневосточного государственного гуманитарного университета (г. Хабаровск).

Контактный адрес: mpa@email.su

Отрицание философии как мировоззрения по существу означает отрицание статуса метафизики как общей теории и методологии мировоззрения. С другой стороны, именно в дискурсе метафизики могут быть раскрыты основные смыслы понятия мировоззрения, его методологический потенциал и онтологический статус мировоззрения как атрибута бытия человека в мире.

Ключевые слова: мировоззрение, метафизика, онтология, философия, методология, дискурс.

Взгляд на «метафизический» статус философии далеко не однозначен в ее собственной истории. Этапы возвышения метафизики периодически сменялись ее низвержением. В поисках методологических оснований, разъясняющих сущность исторических «судеб» метафизики, обнаруживается культурно-исторический потенциал феномена мировоззрения, раскрывается его категориальный статус в качестве важнейшей универсалии культуры. В свою очередь, именно в контекстах философского дискурса метафизики удается развенчать известный методологический миф «отсутствия мировоззрения»[1], прояснить смыслы «родственных», однако, не тождественных понятий «семейного сходства» (Л. Виттгенштейн), таких как «философия», «метафизика», «мировоззрение», «онтология», «наука».

Философия как метафизическое учение, опирающееся на богатый фундамент формообразований духовно-практического опыта освоения человеком мира, раскрывает глубинные, сущностные структуры бытия. Поэтому по отношению к мировоззрению в целом метафизика предстает его метауровнем, предельно общим основанием и методологией [1, 3]. В качестве мировоззрения метафизика, как правило, выступает на передний план философско-методологической рефлексии в особые – переломные эпохи. Именно в таких условиях и в такие периоды она способна наиболее полно и глубоко раскрывать свой концептуальный статус «эпохи схваченной в мысли» (Г. Гегель), т. е. максимально отвечать запросам праксеосферы, содержательно воплощаясь в дискурсы философских концептов теоретического мировоззрения. В этом плане хочется согласиться с мыслью В.Г. Пушкина, обозначившей, по существу, мировоззренческую функцию метафизики: «…Метафизика всегда, прежде всего в переломные эпохи, служила гарантом подлинности философии» [4: с. 4].

Исходной позицией аналитического подхода к метафизике должно быть признание ее историчности и многообразия возможных форм самовыражения. Однако при всем многообразии этих форм метафизика удерживает в себе главное – она является «событийно-исторической определенностью мира», которая «в свободном порыве формирует действительность». А потому она «…изначально мудра и судьбоносна» [4: с. 3]. И человек как существо метафизическое, экзистенциальное включается в метафизику мира двояким способом: через отношение бытия к человеку и через отношение человека к бытию. Актуальность метафизики как сущностной основы вещей мира состоит в ее подлинности, то есть в показе того, что каждое присутствие, свободно экзистирующее в мире, стоит в просвете бытия, истинствует [4: с. 5]. Питая все многообразие философской реальности, метафизика может открывать свои истины в онтологии «вещного мира», философии духа, социальной онтологии, экзистенциальной феноменологии, либо «выговаривая» структуру Ничто. Последний дискурс касается «пребывания в подлинности» и во многом относится к самой метафизике, раскрывая пласты ее мировоззренческого содержания. Тема мировоззрения, таким образом, с необходимостью присутствует в историко-философском дискурсе метафизики. И именно в методологической рефлексии этого дискурса реконструируются ключевые смыслы и функционалы понятия мировоззрения как философской категории, универсалии культуры. В свою очередь, самореализация мировоззренческой сущности философии ограждает ее от крайностей сциентизма и логоцентризма, удерживая в качестве значимых векторов экс-

[1] Миф «отсутствия мировоззрения», лишающий философию ее ключевой мировоззренческой функции, опирается на методологическую позицию отрицания метафизики и наиболее отчетливо заявил себя в истории философии сциентистской версией позитивистской «Доктрины факта» и антисциентистской логикой потсмодернизма.

пликации ее формообразований гуманитарные составляющие, а именно ориентиры на «субъективное», «личностное», «ценностное». Методологически значимой и интересной в этом плане представляется рефлексивная позиция мыслителей, обращающихся к тематике мировоззрения и проясняющей значимые смыслы этого понятия в контекстах дискурса метафизики.

Одной из «более утонченных и изощренных» форм метафизики, в известной степени заявившей тематику мировоззрения, стала метафизическая концепция И. Канта. Именно Кант, по оценкам исследователей, своей мыслью сохранил «…глубинную и неискоренимую "влюбленность" в метафизику», твердое убеждение в том, что лишь она одна способна «возжечь свет познания», причем, не только в области теоретического, научного познания, но и при решении "смысложизненных" вопросов бытия человека, его места и назначения в мире» [8, 9, 10, 11: 183], т. е. мировоззрения (Weltanschauung-нем) [5: с. 250–251, 6: с. 1733–1737].

Адептами метафизики, явно или неявно заложившими в своих подходах различные основания рефлексии мировоззрения в западно-европейской философской традиции, важные в эволюции смыслов его понятия можно считать также Р. Декарта, Г. Гегеля, М. Хайдеггера, А. Уайтхеда, Д. Холтона. Творчество этих мыслителей оказалось значимым в плане методологических «поворотов» рефлексии мировоззрения. В целом же в эволюции классической философии по-разному проявляется и утверждает себя сциентизированный образ мировоззрения, наиболее полно воплотившийся методологическими концептами «картины мира» и схемами бытия универсалистской философской позиции (метафизика Г. Гегеля).

И вместе с тем поставленная И. Кантом проблема границ познания, взятый им курс на преодоление традиционной для новоевропейской метафизической установки, на построение универсальных онтологических конструкций и поиск первоначал, призванных выразить «подлинную, глубинную сущность мироздания», повлекли за собой впоследствии, как известно, размывание самой этой универсалистской философской методологии классического рационализма.

В центр философии свойственного ему стиля критического мышления Кант, как известно, поставил классический вопрос: «Что я могу знать?» и связал с ним другие значимые для его метафизики мировоззренческие вопросы: «Что я должен делать?»; «На что я могу надеяться?» и «Что есть человек?». Тем самым мыслитель переориентировал поиск оснований бытия из сугубо универсалистских оснований в смыслы «базисного слоя человеческого познания», а через них – в антропологическое русло мироотношения и самопознания человека. Данными установками И. Кант, по существу, и задает тематику мировоззрения, аутентичную самому феномену, тематику, выходящую за рамки традиции классической метафизики. Однако тема мировоззрения, содержательно обозначенная в «Критике способностей суждения», скорее «узнается» мыслителем и задается в плане постановки проблем, но не ее развернутой аналитики.

Вместе с тем сам И. Кант называется последним философом в истории философской мысли, с именем которого (наряду с Р. Декартом) персонифицируется классическая философская традиция. В целом эта традиция заявила себя особым культурно-философским исследовательским стандартом применения субъективной способности человека (преимущественно в рациональном виде) как средства реализации полагания своего бытия в реалиях жизни. Главной особенностью этой линии, берущей свое начало от Аристотеля, считается то, что она «признает объективность знания в качестве картины мира», тогда как линия Платона, нашедшая свое яркое самовыражение в учении Гегеля, характеризует эту объективность как самосознание, гармоничное сущности абсолюта. В последней формируется понимание «новой субъективности». На последующую рефлексию понятия мировоззрения оказали свое влияние оба эти подхода. Однако на его исторической судьбе в логике западно-европейской философской традиции сказался именно первый подход, тяготеющий к выражению мировоззренческой рациональности в форме определенной границами человеческого познания «картины мира». Второй подход, существенно меняющий «интонацию мировоззренческой рациональности», задает ей направленность самосознания, гармоничную надприродной реальности [12: с. 69, 75].

В данной тенденции прорастает и разворачивается феноменологическое учение, своеобразно эксплицирующее понятие мировоззрения.

Нельзя не отметить и антиномичности метафизической позиции И. Канта, которая, с одной стороны, в целом разворачивается в общей традиции классического рационализма, а с другой, своей установкой на активную природу познающего субъекта существенно трансформирует ее. Образ «картины мира» ею готовится к прорастанию в «мировоззрение».

В духе традиционной метафизики философское мировоззрение своеобразно представлено в рационалистической программе «конструктивной метафизики» А.Н. Уайтхеда. В этой программе,

выстроенной с позиций логики реализма[2], содержится, как отмечает М.А. Киссель, «осознанный мотив платонизма». Установке сциентизма, ограничивающего знание данными естественных наук, мыслитель предпочитает старинный идеал системосозидающего рационализма, для которого наука – лишь один из источников знания наравне с искусством, религией и философией [14]. Своеобразный образ метафизики как «философии процесса» А.Н. Уайтхед рисует, в контексте обсуждения темы мировоззренческого «приключения идей».

Метафизика, по Уайтхеду, не обладает исключительной привилегией перед наукой на выражение истины. Она отличается лишь степенью обобщенности своих идей, и это делает ее наиболее уязвимой с точки зрения истинности. И этот «высокий полет» над миром опыта выглядит отчаянным риском без гарантии успеха [13: с. 46]. Однако этот риск оправдан, прежде всего, перед лицом будущего. Природа метафизики как «философии процесса» ассоциируется мыслителем с «приключением» – «приключением идей» [13]. Научно-эвристический потенциал метафизики Уайтхеда состоит в ее побуждающей силе к «усовершенствованию общепринятой теории» [13: с. 52] в понимании того, что философская традиция при ее необходимом обновлении может стать фактором прогресса в условиях современности, как и в прошлом. Метафизические «приключения», как отмечает М.А. Киссель, абсолютно необходимы людям, когда будущее стучится в их двери, а люди не могут его распознать, довольствуясь простым повторением привычных способов мышления и действия, «…в меняющемся мире надо и думать по-новому. И в этом ценность философии процесса» [14: с. 53–54]. В этом и методологический потенциал метафизической позиции Уайтхеда. Она способствует углублению смысловых значений понятия мировоззрения в контекстах темпоральности, ритмов бытия. Действительно феномен мировоззрения и его понятие в значительно большей степени раскрывают и проявляют себя в плане возможного углубленного осмысления именно в состояниях динамики, нестабильности бытия, процессов его освоения в обращении к будущему.

Особое отношение к метафизике и прояснение смыслов понятия мировоззрения мы находим в концепции фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Обращение к трудам мыслителя показывает, что общий стиль, проблемное поле и содержание философствования М. Хайдеггера глубоко пронизаны «духом» и темой мировоззрения. Это становится особенно очевидным при попытках раскрытия онтологической природы мировоззрения, исследования мировоззрения как атрибутивного качества бытия человека в мире. И если обратиться к текстам Хайдеггера в этом плане, то открывается несколько интересных, на мой взгляд, направлений исследования. Во-первых, это план сопоставления Хайдеггером понятий «метафизика», «философия», «мировоззрение»; во-вторых, реконструкция понятия мировоззрения через хайдеггеровское понятие «картины мира»; в-третьих, это раскрытие смыслов понятия «мирности мира» в проекциях онтологического подхода к понятию мировоззрения.

Заявив в работе «Основные понятия метафизики» о том, что философия – это «ни наука», «ни проповедь некоего мировоззрения», (не «мировоззренческая проповедь»), Хайдеггер проясняет эту свою позицию определением сущности философии (метафизики) [15: с. 328, 327]. Во взглядах на философию он опирается на гуссерлевскую феноменологию, однако, отходит от ее трансцендентализма и логики универсализма. В версии экзистенциальной феноменологии как фундаментальной онтологии Хайдеггер поставил главную задачу: раскрыть «смысл бытия» через рефлексию Dasein – бытия человеческого как «здесь – сейчас – бытия». «Подлинное» существование, или экзистенцию, он характеризует как осознание человеком историчности, конечности и свободы. Именно в данном контексте мыслитель и ведет свой основной дискурс о предмете философии, при этом метафизику он полагает «центральным учением всей философии».

Как «фундаментальное событие в человеческом бытии», метафизика, по Хайдеггеру, есть «мышление в предельных понятиях», «нацеленность на целое» (мир), в ней человек «выговаривается и ведет последний спор», она «есть ностальгия, стремление повсюду быть дома…» [15: с. 327–331]. «Метафизика движется в сфере сущего как такового», она есть необходимый «выход за пределы сущего», «выдвинутость в Ничто», – развивает свою мысль Хайдеггер в работе «Что такое метафизика?». И такое «выступление за пределы сущего» он называет «трансценденцией» [16: с. 22]. Понятия «философия» и «метафизика», таким образом, оказываются ключевыми в «фундаментальной онтологии», а их связь проясняется в решении центральной проблемы включенности бытующего человека в мир

[2] Центральными для концепции реализма Уайтхеда становятся понятия: «чувственного объекта»; субъекта – «как воспринимающего события, включенного в общую цепь природной причинности», «становления», идеи «процесса», «необратимости времени», «действительного» и «недействительного существования», «изначального как креативности», идеи мира – как «единства многообразия» и «многообразия единств», «самосотворения» и «самопорождения» и т. д.

(Dasein). Именно в метафизике философия, полагает Хайдеггер, «приходит к себе самой и своим настоятельным задачам». Она (философия) есть «приведение метафизики в движение» [16: с. 26]. Сама же философия приходит в движение только благодаря «своеобразному скачку», в котором «наша собственная экзистенция посвящается сущностным возможностям человеческого бытия в целом». «Поскольку человек экзистирует, – пишет Хайдеггер, – тем или иным способом совершается его философствование» [16: с. 26]. Таким образом, и философия, и метафизика укоренены в сущем бытия, заявляя собой включенность бытующего человека в мир.

Иначе интерпретирует Хайдеггер понятие «мировоззрение». Не представленное в понятийном аппарате «фундаментальной онтологии», оно изначально лишается статуса нацеленности на «целое» и «в целом», обращенности человека как сущности бытия к «миру в целом», «прикосновения» к Dasein. Понятие «мировоззрение» используется Хайдеггером, скорее, инструментально, как вспомогательное в аргументации мыслителя, и даже с известной долей негативной и отрицательной оценки, к примеру, для обозначения того, «как часто происходит», но «не должно быть» в философствовании и интерпретации метафизики. Говоря о «двусмысленности в существе философии (метафизики)», Хайдеггер отмечает, что философия выступает и выглядит как наука, не будучи таковой, кажется похожей на «мировоззренческую проповедь», тоже, не являясь ею. И заключает: «…Эти два рода видимости, мнимой похожести, объединяются, и двусмысленность становится оттого более навязчивой. Если философия предстает в виде науки, то нам не уйти и от мировоззрения. Философия выглядит научным обоснованием и описанием мировоззрения, будучи, однако, чем-то иным» [15: с. 335].

Вопрос о соотношении философии, метафизики и мировоззрения постоянно вставал перед мыслителем, особенно в начале его творческого пути, и его решение полагалось делом важным, однако, не столь ясным и очевидным. В своем письме К. Ясперсу Хайдеггер прямо говорит об этом. Любому человеку, «…даже профессору философии, – замечает он (проводя и в этом частном случае свою позицию фундаментальной онтологии), необходимо умение быть также и "метафизиком"» [17: с. 164]. И тут же высказывает озадаченность проблемой соотношения философии, мировоззрения, науки и необходимости прояснения их понятий. «Наряду с немногими центральными проблемами (свободы, природы, истории), – пишет он К. Ясперсу, я – взял на прицел вопрос: философия и наука – философия и мировоззрение и, пробуя свои силы в этой области, я особенно хочу разговора с Вами» [17: с. 164].

Обсуждая характер взаимосвязи данных областей познания, Хайдеггер настоятельно предостерегает от их возможных смешений и подмен, детально анализируя при этом сущность философии, но не мировоззрения. Вместе с тем тема мировоззрения (если подойти к ней с позиций основного мировоззренческого отношения «человек – мир» и соответственно «человекомерности» философии), несомненно, присутствует, более того, глубоко пронизывает учение М. Хайдеггера. И поскольку именно бытие человека определяет, по Хайдеггеру, природу философии и истории, его собственная философия, раскрывая сущностное бытия, предстает своеобразной теоретической платформой рефлексии понятия мировоззрения. Она обнаруживается, в частности, при экспликации Хайдеггером понятий «картина мира» и «мировость мира»[3] в контекстах реализации ключевых идей феноменологии – интенциональности сознания, фактичности мира, феноменологической редукции.

Ключевыми в представлении «мирности мира» в контекстах фундаментальной онтологии становятся, на мой взгляд, хайдеггеровские понятия «забота» и «бытийная понятливость», соответсвующие важнейшим функционалам мировоззрения – мироотношению и миропониманию. В такой интерпретации «мирность мира» предстает «присутствием», раскрывающимся как прояснение сущего бытия в мире через функциональные проявления «озабоченности» сущим и проявлением «бытийной понятливости». «Мирность мира, – пишет Хайдеггер, – есть экзистенциальное определение бытия в мире, то есть присутствия» [18: с. 66]. Причем «только на основе мирности мира…, – полагает он, – сущее в своем "субстанциальном" "по себе" и может быть открыто» [18: с. 88]. Получение же феноменологического доступа к сущему во многом заключается, полагает Хайдеггер, в «…оттеснении теснящих и путающих толковательных тенденций, скрывающих вообще феномен такого "озабочения", а заодно с ним даже и прямо сущее, как оно само от себя в озабочении для него встречено» [18: с. 67]. «Бытийная понятливость присутствия» порождает «свойскость с миром», которая, по мнению Хайдеггера, не обязательно требует «теоретической прозрачности конституирующих мир как мир отношений», напротив, – полагает он, – возможность эксплицитной онтологически-экзистенциальной интерпретации этих отношений основана в конститутивной для присутствия свойскости с миром, со своей стороны составляющей бытийную понятливость присутсвия» [18: с. 86]. Не трудно заметить,

[3] «Мировость мира» – Weltlichkeit der Welt», по Хайдеггеру, то, что удостоверяет меня в моем существовании.

что приведенные строки из «Бытия и времени», со своей стороны, характеризуют функциональные проявления мировоззрения в формах мироотношения и миропонимания, воспринятые Хайдеггером в качестве сущностных оснований человеческого бытия и осмысленные в понятиях его «фундаментальной онтологии».

И несмотря на то, что М. Хайдеггер не создал развернутой теории мировоззрения, его фундаментальную онтологию можно по праву считать не только глубокой и многогранной философской концепцией, но и интересной методологической платформой для философской рефлексии понятия мировоззрения.

Подход к мировоззрению на основе феноменологического метода, опирающегося на структуру человеческого бытия (М. Хайдеггер), а также на интенциональность как направленность сознания на объект (Э. Гуссерль) позволяет реализовать целостный, собственно философский анализ мировоззрения, увидеть его онтологическую природу как элемента сознания и феномена человеческой культуры. При этом интенциональная природа мировоззрения раскрывается через соотношение мировоззренческих форм и функционалов; механизмы мировоззренческих трансформаций – «переходов», «переносов», «превращений», «подмен»; преобразований мировоззренческих форм и функционалов [1, 2].

Проясненный на основании феноменологического метода онтологический подход к понятию мировоззрения, может быть выражен исследовательской позицией необходимости и правомерности признания мировоззрения человека в качестве атрибута, неотъемлемого свойства его бытия – позицией, согласующейся 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», как содержащим истолкование.

В заключение обсуждения вопроса о понятии мировоззрения в дискурсе метафизики отметим следующее. Отрицание философии как мировоззрения, в каких бы ракурсах и на каких бы уровнях методологического анализа оно не осуществлялось, по существу своему означает отрицание статуса метафизики как общей теории и методологии мировоззрения. С утратой же мировоззренческого содержания философии существенно страдает ее аналитический и эвристический потенциал, в первую очередь, обращенный к социогуманитарной сфере познания. С другой стороны, именно в дискурсе метафизики проясняются ключевые смыслы понятия мировоззрения, обосновывается его позиция важнейшей универсалии культуры и онтологический статус мировоззрения как атрибутивного качества бытия человека в мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арутюнян, М.П.* Феномен мировоззрения / М.П. Арутюнян.– Хабаровск, 2006.

2. *Арутюнян, М.П.* Понятие мировоззрения: феноменологический подход / М.П. Арутюнян // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2008. – № 3. – С. 9 – 21.

3. *Gamez, D.* What We Can Never Know: Blindpots in Philosophy and Science / D. Gamez. – New York, London. – 2007.

4. *Пушкин, В.Г.* Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру / В.Г. Пушкин. – СПб. : Лань, 2003.

5. *Macey, D.* Metaphysics // D. Macey / Diktionary of Critical Theory. – London. – 2000. P. 250 – 251.

6. *Mies, T.* Weltanschauung / T. Mies // Enzyklopadie Philosophie. Band 2 – O – Z / Unter Mitwirkung von Detlev Patzold, Armin Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer, herausgegeben von Hans Jorg Sandkuhler. – Felix Meiner Verlag, Hamburg.

7. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / под ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. – СПб. : Алетейя, 2000.

8. *Кант, И.* Новое освещение принципов метафизического познания / И. Кант // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. «Докритические» произведения. – М. : ЧОРО, 1994.

9. *Кант, И.* Критика практического разума / И. Кант // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. «Докритические» произведения. – М. : ЧОРО, 1994.

10. *Кант, И.* Критика способности суждения / И. Кант // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. «Докритические» произведения. – М. : ЧОРО, 1994.

11. *Жучков, В.А.* Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта / В.А. Жучков. – М., 1996.

12. История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. В 2 т. Т. 1. – 3-е изд. – СПб.: Лань, 1998.

13. *Уайтхед, А.* Избранные работы по философии : пер. с англ. / А. Уайтхед. – М.: Прогресс, 1990. (Сер. «Философская мысль Запада»).

14. *Киссель, М.А.* Философский синтез А. Н. Уайтхеда (вступительная статья) : пер. с англ. / М.А. Кисель // Уайтхед А. Избранные работы по философии. – М. : Прогресс, 1990. (Сер. «Философская мысль Запада»). – С. 3–55.

15. *Хайдеггер, М.* Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993.

16. *Хайдеггер, М.* Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993.

17. Мартин Хайдеггер – Карлу Ясперсу. Тодтнауберг, 24. IX. 28. – Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка 1920–1963. – М., 2001.

18. *Хайдеггер, М.* Бытие и время / М. Хайдаггер. – М., 1997.

О ВОЗМОЖНОСТИ ДЕАКТУАЛИЗАЦИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ В ЭВОЛЮЦИОННО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ СОЗНАНИЯ

В.В. Давыдов

Давыдов Всеволод Викторович – кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии и культурологии Камчатского государственного университета им. Витуса Беринга (г. Петропавловск-Камчатский).

Контактный адрес: vse-davydov@yandex.ru

В статье рассматривается вопрос о принципах исследования генезиса феномена субъективности в когнитивной эволюции. Автор указывает на специфику адаптационных практик предков человека, связанную с использованием специфических органов перцепции сложной и динамичной протосоциальной среды. В качестве вариантов таких органов актуализированы технико-технологические средства, искусственные знаковые системы, модели психических процессов, модели непрагматической перцепции физической среды.

Ключевые слова: субъективная реальность, когнитивная эволюция, проблема «другого сознания», «модель психического».

Многообразие созданных аналитиками спекулятивных концепций сознания требует селекции. Основной вклад в ее осуществление вносят когнитивные науки. Правда, надо учитывать, что сама когнитивистика взросла на почве философских спекуляций, содержит в себе философские концепции сознания как допущения здравого смысла и даже, как очевидность эмпирии (примером последнего является феномен доступа к сознанию, в принципе являющийся философским концептом, но в силу определенной инерции представлений полагается как эмпирическая данность [2]). Учитывая последнее обстоятельство, вряд ли целесообразно утверждать, что состояние научного знания о психике и сознании само по себе является надежным способом ограничения разумных предположений о том, чем бы субъективно опосредованное сознание могло быть.

Генетический аспект проблемы актуализации субъективной реальности (имеется в виду связь психофизической проблемы с проблемой антропосоциогенеза или рассмотрение сознания в филогенезе) как будто позволяет смело игнорировать ряд логических аргументов за или против субъективной реальности в «другом я», обоснованных в рамках интеракционизма, трансцендентализма и других методологических установок, естественным образом полагающих реальность «другого я». Если обратиться к мысленно смоделированному комплексу условий, в которых сознание возникло, то число предположений относительно источника и природы субъективности, возможно, существенно сократится. Искомый минимум условий реальности субъективного можно обнаружить, обратившись к когнитивной эволюции [5].

Поскольку когнитивная эволюция – объективный процесс (представима без действия субъективного фактора), есть возможность естественного полагания субъективной реальности без естественного полагания реальности «другого я». Если раньше интеллектуальная мода диктовала аналитикам приемлемость рассуждений следующего характера: «другое я» существует, потому что с точки зрения «моего я» это возможно, необходимо и пр., то теперь обозначилась тенденция утверждать субъективно опосредованное сознание в «другом» (или – сознание в принципе) апеллируя к эволюционным законам. В сущности, данная тенденция реализуется *тоже* преимущественно в спекуляциях – только теперь контрагентом субъективности аналитика выступает рациональность эволюции, заявленная не столько онтологически, сколько на правах «научных данных». Субъективность вообще может быть реальной, поскольку это разумно (возможно, целесообразно и пр.) в когнитивной эволюции. И здесь сохраняется опасность актуализации, либо неявного присутствия элементов рефлексивных, интеракционистских, трансценденталистских моделей сознания.

Например, если говорить именно о позиции *доступа* к субъективному опыту сознания, то для ее объяснения необходимо найти условия, которые актуализируются как естественные независимо от полагания реальности «другого я». Задача странная: показать, как возможен субъективный опыт сознания без субъективного доступа к нему. В упрощенном виде эта задача неоднократно формулировалась как вопрос: может ли субъективное качество опыта сознания быть доступно каким-то иным образом, нежели это дано человеку? Чтобы ответить на него, нужно понять, как «это дано человеку». В аналитической философии движение в этом направлении упиралось в проблему «квалиа». Субъективность психических процессов является

тем уникальным качеством, которое отличает психику человека от психики других существ. Это утверждение будет верным при условии представления субъективности в аспекте ее непосредственной качественной данности эмпирическому субъекту. Иные аспекты представления субъективности могут позволить приписывать ее и другим существам. Например, некоторым (способным к психическому отражению) животным. На основании анализа их поведения им можно приписать способности к самосознанию и построению моделей психических процессов других существ, способность к опыту различения определенных сенсорных модальностей и пр. Если понимать субъективность как своеобразный непосредственно актуализированный субъектом «фокус» функциональных состояний организма, то нет препятствий желанию ряда исследователей наделить субъективностью всю функционально организованную материю: от примитивных живых существ, неспособных к качественной дифференциации внешних воздействий, до сложных компьютеров, работа которых опосредована имеющим признаки виртуальной реальности интерфейсом. Такой «фокус» не должен обязательно быть непосредственным психическим опытом субъекта. «Фокусом» функциональных состояний организма могут быть и непосредственная реакция способного к раздражимости существа, и некоторая диспозиция персонального компьютера по отношению к его пользователю. Связывая субъективность с «квалиа», философия сознания ограничивает число путей ее исследования. Некоторые другие субъективности (без «квалиа») оказываются закрытыми не только для исследования, но и даже для надежной актуализации. В этих условиях целесообразно обратиться к эволюционно-антропологическому измерению субъективной реальности. Оно поможет найти те свойства и отношения субъективной реальности человека, которые можно будет транслировать к иным возможным субъективным реальностям. Полагание уникальности субъективности человеческой психики будет оправдано не только с позиций самого человека (ссылками на «квалиа»), но и с позиций других существ (ссылками на сравнение характеристик разных субъективных реальностей), а возможно – и в контексте эволюции (ссылками на принципы и законы развития жизни на Земле). Первой возможностью уже сполна воспользовалась аналитическая философия сознания. Последняя из трех указанных возможностей является очень масштабным и амбициозным проектом. Его реализация в ближайшее время проблематична. И наконец – вторая возможность. В каких признаках можно будет представить субъективность человека, если востребовать ее на отношении к *другой* субъективности? Такой шаг оправдан рядом соображений. Способ актуализации субъективной реальности через непосредственный доступ в принципе позволяет иметь в виду при обсуждении феномена субъективности все непосредственные данные субъекту функциональные эффекты – и диспозиции виртуальной машины, и аромат, распространяемый экзотическим цветком, и многое другое. Все функциональные состояния, к которым человеческий субъект имеет доступ непосредственно, в определенном отношении равны. Ясно, конечно, что доступ к функциональным состояниям машины или цветка опосредован психикой субъекта (субъект не переживает их так, как их *могли бы* переживать машина или цветок). Но, учитывая критику «народной психологии» с ее установкой на прямой доступ субъекта к содержанию собственной психики, можно сказать, что и к своей психике субъект имеет опосредованный доступ. Доступ как таковой, вообще, является фикцией – его не надо понимать как реальный процесс [3]. Потому спор о возможности или невозможности прямого доступа к психическому, как и указание на специфику различных непосредственных переживаний человека, в общем, непродуктивны. Итак, обратим внимание именно на возможное генетическое родство всех непосредственных переживаний человека, определяющее сходство некоторой части психических феноменов в свойстве непосредственности. С этой установкой может конкурировать другая, акцентирующая внимание именно на закрытом характере субъективности, на ее уникальности и непостижимости. Причем представление человека об уникальности качественной определенности своего психического опыта можно объяснять как событие когнитивной эволюции. Уникальность собственной субъективности человеком переживается как будто естественным образом, и может быть такое переживание, как характеристика субъективного доступа к психическому – существенно при рассмотрении его в генетическом аспекте. Почему бы этому не уделить пристального внимания? И философы уделяли – простая уверенность, смутное чувство, интеллектуальная интуиция, направленные на сущность субъективного опыта сознания, ранее являлись основанием для утверждений философами данности сознания как чего-то уникального. Попытки *объяснить* сознание *в этом аспекте* в рамках научного познания не так многочисленны, как попытки утвердить исключительный онтологический статус сознания. Но они имеют место быть. Рассмотрим эти попытки объяснения.

Первая сводится к установлению зависимости между полаганием реальности субъективного и языковой компетентностью людей. Эта попытка базируется на антиэссенциалистской традиции в

решении психофизической проблемы, идущей от классических работ Л. Витгенштейна и Г. Райла [6]. Можно понимать доступ к субъективному качеству сознания как определенную языковую компетентность, как событие языковой картины мира (представлять доступ к квалиа *только* в рамках языковой картины мира), но здесь имеется ряд трудностей, возникающих именно в эволюционной перспективе. Будет ли обязательным следствием способности моделировать реалии в языковой картине мира появление концепта внутренней среды опыта, уникальной по своему качеству? Является ли языковая картина мира непременным условием существования сознания? Не мышления, не «ментальной карты», а именно субъективного опыта сознания? Не имея научных ответов на эти вопросы, лингвистическое направление в философии сознания останется с уже тривиальными тезисами: когнитивный опыт человека как «союз» ментальных процессов с языковой компетентностью представим только в перспективе опыта существа, имеющего языковую компетентность; когнитивный опыт человека можно моделировать *только с позиций сознательного существа*. Ничего значимого здесь нельзя утверждать о языке естественных вокализаций, о языке жестов, встречающихся в мире животных, как о непременном или хотя бы вообще возможном сопровождении процесса отражения внешнего мира путем его перцепции, либо абстрагирования его в образах. Таким образом, субъективность как феномен языковой картины мира может быть, в общем, заявлена, но – ценой потери эффекта «объясненного сознания».

Другая попытка обоснования представления об уникальности качества субъективности в статусе естественной когниции связана с анализом специфики адаптационных стратегий человека. Здесь базой натуралистических интерпретаций субъективно опосредованного сознания «другого я» являются философские спекуляции немецкой философской антропологии первой половины XX века. Есть ли у животных потребность превзойти биологические программы (подобно тому, как это делает человек)? Придают ли они хоть как-то смысл и значимость своим действиям? Если да, то в чем эволюционная ценность этих процессов, какова адаптационная ценность таких ходов? Может ли что-то надежно свидетельствовать о том, что такие ходы совершаются? Ответы на эти вопросы дает анализ когнитивной эволюции. Но актуальность и сама постановка этих вопросов определяются философскими интуициями и интенциями считать разум человека эволюционным феноменом, вышедшим за границы определенности объективными факторами глобальной эволюции и превратившимся в определяющий фактор эволюционных процессов. «Разумность» природы, эволюции удивляет и обескураживает сегодняшнего рационалиста (ученого-когнитивиста). И заставляет искать ответы на следующий блок вопросов. Разумна ли с точки зрения когнитивной эволюции субъективность? Когда «человеческий ум» становится включенным в общий порядок вещей, когда человеческая претензия действовать осмысленно и свободно становится «биологической программой». Как человеческие рациональные претензии можно онтологизировать без потери единства мира, единства процесса когнитивной эволюции?

Известно, что животные могут учиться, открывая обстоятельства среды, которые не доступны с позиций «коллективного субъекта», и могут действовать в соответствии с обстоятельствами, опираясь при этом на врожденное знание. Запертый в каждом живом индивиде «коллективный субъект» (биологический вид) сталкивается с аспектами заданной виду среды, а в некоторых случаях – со средой (экологической нишей), которая вообще является чуждой виду. И тут начинается замечательное рождение «эмпирического субъекта»: формируется относительно уникальная сфера опыта, периодически перестраиваемая по мере становления и изменений жизненных функций и морфологии индивида в конкретных условиях среды (параллельно продолжают действовать врожденные программы). Данный сюжет когнитивной эволюции приближает философию сознания к вопросу об адаптационной ценности субъективного осознания сферы когнитивного опыта индивида.

В числе факторов, обеспечивающих эволюционный «скачок» от психики животных предков человека к субъективности сознания, заявляют следующие. Демографический фактор, который предполагает обращение исследователя когнитивной эволюции человека к статистическим законам, к усложнению структуры действий в условиях увеличения «моральной плотности» сообществ гоминид, обусловливающему появление сложных интенций, психический контроль которых ведет в свою очередь к появлению феномена сознания, к феномену коллективного разума животных. Другим, близким предыдущему, фактором, определяющим когнитивную эволюцию человека, является технологический фактор. Здесь усложнение структуры действий (ведущее к появлению сложных интенций, психический контроль которых ведет к появлению феномена сознания) обусловлено использованием предковыми видами человека орудий. Орудие как вынесенный за тело орган требует контроля со стороны психики индивида; техногенная среда – как среда приложения коллективных действий – требует контроля со стороны адаптационной стратегии популяции (т. е. – появление неза-

висимых от опыта индивида функциональных состояний популяции относительно определенных аспектов среды). Сознание здесь – это функция психического контроля коллективного внешнего органа или «средств коллективного производительного потребления» [4: с. 103–149] .

Говоря о реальности субъективного в эволюционной перспективе, можно иметь в виду различные варианты наполняемости адаптационного действия. На индивидуальном уровне она обеспечивается, в частности, морфологическими характеристиками особи. На уровне коллективного субъекта (популяции, сообщества) обеспечивается формированием коллективного органа, роль которого могут, в частности, исполнять как технико-технологические материальные образования по принципу тело+орудие, либо тело+тело, тело+среда (с использованием опосредующих адаптационное действие орудий, либо без их использования), так и психические (например, модели психических состояний другого) и символические идеальные образования (например, вербальный язык).

Подобного рода рассуждения являются результатом осознанной или неосознанной установки на поиск в эволюционном процессе разумного начала. И если в качестве философской спекуляции такой поиск оправдан (точнее – даже не нуждается в оправдании), то в качестве парадигмальной составляющей научного проекта требует внимания методологическая рефлексия. Вторая попытка объяснения рождения уникальной среды субъективного опыта неудовлетворительна пока только в одном отношении: она представляет субъективность онтологически закрытой, но при этом позиционируется как натуралистическая. Разомкнуть онтологию субъективности в эволюционной перспективе пока не удается. Успех этого проекта может быть обеспечен деактуализацией психологической перспективы при обращении к феномену субъективной реальности. Почему эта деактуализация необходима?

Функция контроля человеческим субъектом собственных психических процессов является специфической: это контроль относительно состояний психики другого, где в свою очередь учтена способность контроля субъекта исходной интенции. Построение моделей психического взрослого социализированного человеческого индивида обеспечивается рядом интенций: контроль среды внешней, контроль среды внутренней, контроль среды контроля (поскольку на нее распространяется контроль другого), наконец. При условии того, что «среда» – понятие довольно условное в общем его содержании относительно трех заявленных аспектов, нет необходимости как-то специально оговаривать возможность функции психического контроля субъектом своих «внутренних» состояний, учитывающих как «внешний» фактор «внутренние» состояния другого. Онтологическая разница между явлениями физической, субъективной, общественно-исторической реальности нивелируется в активности ценностно-мотивационной компоненты психики субъекта. Разница этих моделей для субъекта определяется степенью их надежности. Модели ментального мира не так надежны как модели физического. Не надежны, потому что относятся к довольно сложному предмету. Они не так (как физические) информативны – они относятся к объектам, к которым нет надежного доступа, перцепция которых проблематична. Поэтому эти модели строятся нерегулярно и требуют произвольности построения.

Каким образом субъект начинает эволюционный путь к актуализации психических феноменов? Видимо, начинает, не подозревая еще об их онтологической специфике. Самосознание и «теория сознания» другого как формы контроля психических феноменов, в принципе, могли бы быть используемы методом проб и ошибок: субъект мог бы проигрывать набор вариантов моделей психического, пробуя реакции и закрепляя эффективные в видовом опыте. Но предки человека не могли быть, очевидно, такими существами, поскольку коммуникации их были интенсивны, ограничены во времени и опосредованы сложными предметами.

Субъективные интенции не должны быть регулярными. Субъект не может строить «теорию» психики другого и «теорию» собственной психики, полагаясь на некоторые непрерывные («врожденные») программы организма. Запуск нерегулярных программ определяется действием факторов искусственного характера, т. е. они запускаются отчасти случайным и нецелесообразным образом. Это происходит, поскольку программа может давать сбои (в виду сложности обеспечиваемых ею действий относительно сложной среды). Ценность ее определяется именно нерегулярностью. От действительно примитивных программ, которые также могут давать сбои (связанных с методом проб и ошибок), их отличает сначала инвертированный, а потом и произвольный характер. Инвертированный характер они имеют, поскольку обстоятельства обнаруживаются с помощью вынесенного во внешнюю среду органа: не орган осуществляет перцепцию внешней среды, а будто бы среда посредством вынесенного субъектом в нее органа осуществляет перцепцию границ потенциально субъективной реальности. Произвольность программы как характеристика складывается поэтапно (на базе уже реализованной инверсии органа и среды). Психический мир любого живого существа строится относительно *физической* среды как случайный и нецелесообразный в том смысле, что среда актуализи-

руется в сложных, нерегулярных свойствах. Требуется надежный доступ к этим свойствам; и его обеспечивает та организация психических процессов, что, с точки зрения человека, определяется как произвольная. С точки зрения других существ об их интенциях как о произвольных (субъективно мотивированных, субъективно значимых) говорить проблематично. Необходим способ представления направленных на сложную среду интенций других существ, который был бы универсальным, но и приемлемым в таком статусе для человека. Случайным и нецелесообразным образом можно действовать в среде, элементы и отношения которой подвержены действию каких-то статистических закономерностей: увеличение числа попыток действия ведет к появлению статистической закономерности, тенденции. В нашем случае искомые субъектом свойства физической среды редки и сложны; поиск их представленным способом не эффективен. Тем не менее актуализация физической среды в сложных и нерегулярных свойствах, первые рефлексивные и ментальные интерактивные акты должны протекать лавинообразно, при этом они не обязательно должны быть осознаваемыми и обеспечивающими в итоге самоидентификацию субъекта. Найти необходимые сложные и нерегулярные свойства можно, если иметь в виде *все* сложные и нерегулярные свойства. Доступ к определенным проблематичным свойствам среды, обеспеченный у человека способностью к произвольным действиям, у более примитивных существ мог обеспечиваться специальной способностью к перцепции таких и только таких свойств. Без существенных витальных затрат это можно сделать, если орган, обнаруживающий эти свойства, будет как сказано вынесен в среду, либо будет искусственным. Вместо перцепции среды методом проб и ошибок имеет место перцепция состояний вынесенного в среду органа, и некоторые из этих состояний будут свидетельствовать о доступе к определенным свойствам объектов внешней среды или же – в эволюционной перспективе – к определенным аспектам психического. Удостоверение в надежном доступе закрепляется перцепцией физических аспектов среды (тех, что регулярны, либо – в отношении ментальных – просто имеют физическую природу). Вопрос: как возникают те состояния, что свидетельствуют о доступе? Поскольку речь идет о доступе к сложным и проблематичным реалиям, которые вообще для вида случайны, а актуальны для популяции, и потому доступ к ним не является гарантированным эволюционной историей – они соответственно скорее творятся, нежели отыскиваются: орган определяет как свидетельство необходимого доступа к среде те состояния, которые когерентны состояниям внешних органов других субъектов. Произвольность интенций и действий исходно проявляется как их относительность в сфере общего опыта актуализации среды посредством органа, не предусмотренного фенотипом. Когда этот орган объективизируется, когда он сам становится объектом для интенций и действий, тогда возникает собственно произвольная реакция: используя язык или орудие для перцепции языка или орудия, субъект произволен уже в силу того, что он, полагаясь *только* на актуальную информацию о функциональных состояниях специфического органа и *только* сам, устанавливает возможный способ действия. Ни свойства органа (например, орудие или язык), актуализированные его использованием для перцепции свойств среды, ни свойства органа (опять-таки, например, орудия или языка), актуализированные общим способом его использования еще не могут быть востребованы произвольным образом. Но свойства, актуализированные обращением ранее выявленных свойств органа на сам орган, не могут, видимо, переживаться иным образом, нежели произвольно. Выражаясь образно: если дикарь удачно бросил копье в животное, являющееся предметом коллективного промысла, или если он после удачной охоты победным жестом потрясал копьем в воздухе в обществе других копьеносцев, то он мог делать это непроизвольно. Если же он испытывает известные по описанному выше опыту свойства копья ради обнаружения новых его свойств, то он в действиях своих произволен.

Специфический орган как фактор среды является нестабильным, может быть – амбивалентным. И нет врожденных биологических механизмов его стабилизации, проверки его оптимальности, установления нужного аспекта. Если нет, то жизненные функции будут обеспечиваться функциональной организацией нестабильной амбивалентной среды, частью которой является обладающий теми же свойствами специфический орган. Функциональная организация заключается в построении механизма предсказания состояний этой среды безотносительно какой-либо продиктованной биологическими потребностями целесообразности. Тут важно помнить, что этот орган обладает и биологическими параметрами; они выступают необходимым условием его актуализации в поле социального опыта. Но не достаточные. Достаточными основаниями актуализации этого органа становятся тогда, когда в их состав входят определенные ситуативные основания. В качестве таковых предполагаются следующие: субъект становится участником непрагматической коммуникации, носителем значимых в коммуникации качеств (обманщик, обманутый), носителем случайных удивительных талантов, наконец – носителем властных функций (актуализация другого как власть имущего в архаических об-

ществах именно ситуативная: если не задействованы биологические механизмы распределения и определения статусов, то о другом как носителе власти можно говорить от случая к случаю (о носителе власти как о другом можно говорить от случая к случаю)). Можно даже сказать, что всякое «другое я», не будучи востребованным в его биологических признаках, реально как носитель власти, либо как собеседник, либо как мастер в другом непрагматическом умении – остальных «других» причастный к специфическому коллективному органу субъект игнорирует.

Предложенный путь деактуализации естественной психологической перспективы при обращении к феномену субъективности, разумеется, в определенных отношениях проблематичен. При этом он востребован и в какой-то мере стал традиционным. В современной когнитивистике и философии сознания работы С. Пинкера, Р. Доккинза, Д. Деннета уже интерпретируются как отчасти тенденциозные. Инструменты субъективности (язык, модель психического, например) эти исследователи склонны рассматривать не более как фенотипические признаки. Можно попытаться избежать этой тенденциозности, понимая субъективность как сложное эволюционное образование, отчасти находящееся за рамками объяснительного потенциала законов биологической эволюции и менталистской парадигмы в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Давыдов, В.В.* Пути философского осмысления результатов эмпирических исследований сознания / В.В. Давыдов // Философия сознания: Аналитическая традиция : материалы Международной науч. конф. (6–7 ноября 2009 г.). Третьи Грязновские чтения. – М. : Современные тетради, 2009.

2. *Дубровский, Д.И.* Зачем субъективная реальность, или «Почему информационные процессы не идут в темноте?» (Ответ Д. Чалмерсу) / Д.И. Дубровский // Сознание. Мозг. Искусственный интеллект. – М. : ИД Стратегия-Центр, 2007.

3. *Клягин, Н.В.* Современная научная картина мира: учеб. пособие / Н.В. Клягин. – М. : Университетская книга; Логос, 2007.

4. *Humphrey, N.* The Privatization of Sensation / N. Humphrey // The Evolution of Cognition, ed. L. Huber and C. Heyes. MIT Press, 2000. – P. 241–252.

5. *Malcolm, N.* Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein / N. Malcolm. – New-York: Harper Torchbooks, 1971.

ОСНОВАНИЯ ДЕДУКЦИИ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ СИСТЕМ И ПРОБЛЕМА ДОСТОВЕРНОСТИ

И.И. Докучаев

Докучаев Илья Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социологии, проректор по связям с общественностью Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета.

Контактный адрес: ilya_dokuchaev@mail.ru.

Статья посвящена анализу основных вариантов первой философии. Рассматриваются способы логически корректного определения бытия, на которых основана философия тождества и философия дуализма.

Ключевые слова: первая философия, онтология, дуализм, монизм, феномен бытия, метод.

Вопрос о том, что есть истина, принадлежит к числу вопросов, которыми человечество «переболело»; не в том, конечно, смысле, чтобы оно научилось отвечать на них, но скорее оно отказалось серьезно к ним относиться. Их статус первостепенных – все, что оставлено за ними. Они продолжают существовать в своем бесконечном вопрошании, разрушая фундамент всего здания человеческого знания, – их никто старается не замечать, памятуя о тех многочисленных попытках ответить, которые с предельным напряжением предпринимал человеческий ум. Но насколько удачны или неудачны были эти попытки? Вероятно, ответ на этот уже вопрос зависит от философского вкуса, присущего отвечающему. Хорош этот вкус, или нет – решать присутствующим при ответе. Выберем же, согласно нашему вкусу, несколько таких истин. Они, конечно, будут аксиоматичны, как и любое начало дедуктивного разговора. Действительное начало не имеет доказательства, оно просто принимается или не принимается, в зависимости от продуктивности продолжения. Однако несколько скандальной является ситуация, когда речь идет о начале всякого разговора, т. е. об истине. Можно ли в этом случае отступить от правила начала? Или как раз в этом случае нельзя: за началом такого рода (началом начал) не отыскать никакого начала. Но если за началом начал ничего нет, то нет ли рядом с ним чего-то, что было бы, по крайней мере, равнозначально исходному началу? Равнозначальность не есть предел одного начала для другого, ибо они остаются началами. Равнозначальность таких начал должна порождать у них такое общее, которое позволит лишь обнаружить одно из них в другом. Быть может, в этом случае специфическая логика обнаруживаемого начала будет поглощена или, что хуже, заменена логикой того начала, в котором мы его стараемся обнаружить, тем не менее, есть все основания решиться на такой эксперимент. Он, конечно, не откроет нам очередное «безусловное» начало в ряду обусловленных, но он позволит, во-первых, определить неслучайность того или иного начала (в случае обнаружения одного в другом), и, во-вторых, уточнить или пополнить значение обнаруживаемого начала (в случае относительно безущербного встраивания его в другой контекст). Одним их таких равнозначальных (первых) вопросов в философии, наряду с вопросом об истине, является вопрос о бытии. Отвечая на него, мы и попытаемся обнаружить в этом ответе специфическую проблематику вопроса об истине.

1. Вопрос о бытии

Первейшее из начал нельзя возвести к какому-либо началу. Если строго понять этот тезис, то станет ясным, что идея «равнозначальности начал» позволяет всего лишь на некоторое время уйти в сторону от разговора о начале.

Если вопрос об истине мы попытались разрешить в ответе на вопрос о бытии, то как поставить вопрос о бытии? Ясно, что вопрос о бытии не может иметь ответа в форме классического субъектно-предикатного суждения с термином «бытие» в качестве субъекта, коль скоро мы признали бытие началом всего сущего и всякого вопроса о сущем. Бытие в этом смысле неопределимо, бытие не имеет предела в чем-либо и само не задает чему-либо предел... Поэтому бытие не имеет предела и для ничто. Но если вопрос о сущности бытия нельзя разрешить классическим способом, если для бытия нельзя найти ни одного предиката, что же – знание о бытии невозможно? Быть может, оно находится не вне «бытия», а внутри его? Если содержание этого понятия бедно, то ведь оно не обязательно пусто. Вопрос о сущности бытия можно изменить (не заменить), поставив вопрос о возможности бытия: как возможно бытие? Каковы составляющие бытия, его материя, его внутренняя форма? Теперь стало ясно, что если бытие возможно, то у бытия должна быть материя, должна быть внутренняя форма, должно быть хотя бы две составляющих, задающих эту форму как свой предел. Со времен Платона известно, что если есть только единое, то «нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни

составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его» [4: с. 369]; «…и поэтому единое никаким образом не существует» [4: с. 368]. Но, с другой стороны: «…Все, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз – все это действительно существует…» [4: с. 316]. Итак, если бытие есть, то должно быть присутствие одного и другого. Поскольку «бытие» – всегда есть предикат всякого субъекта, но само никогда не является субъектом, наше раскрытие этого понятия представлено в предельно универсальном виде. Определение возможности бытия в терминах «одно» и «другое» позволяет вести разговор о бытии как высшем роде всякого сущего, его начале и форме.

Теперь вопрос о бытии поставлен: как присутствуют одно и другое? Возможны два ответа на этот вопрос: первый – одно не относится к другому, и второй – одно относится к другому. Рассмотрим первый случай. Если одно не относится к другому, то другое не существует для одного, и одно для другого. Но в этом случае существует либо одно, либо другое, т. е. существует единое и, следовательно, ничего не существует. Рассмотрим второй случай. Если одно относится к другому, то одно тождественно другому, а другое – одному. Очевидно, что чтобы бытие было возможно, необходимо как тождество одного и другого, так и отсутствие отношений между ними. Бытие задается присутствием одного и другого парадоксально, т. е. ему приписываются прямо противоположные характеристики: дуализм и тождество. О бытии также можно сказать, что оно есть ничто, коль скоро мы пришли к этому результату, рассматривая по очереди каждый из случаев присутствия одного и другого. Перед нами новый вопрос: «Что выбрать как результат – бытие или ничто?». Если мы выберем ничто, мы должны будем отказаться от бытия и всякого разговора о нем; если же мы выбираем бытие, мы оказываемся в ситуации парадокса. Путь философии, таким образом, есть разрешение этого парадокса.

2. Достоверность бытия и достоверность мышления

Основной тезис Парменида, выражающий существо философского выбора, гласит: бытие есть; небытия нет. «…"Есть" и "не быть" никак невозможно…» [5: с. 295]; «…бытие ведь есть, а ничто не есть» [5: с. 296]. Достоверным оказывается бытие. Бытие есть, но бытие, как уже отмечалось, возможно как отношение. Отношение чего и чего? Наша прежняя формулировка содержания «бытия» в терминах «одно» и «другое» оказывается теперь слишком универсальной, требующей конкретизации в феноменологическом направлении. Теперь мы спрашиваем: что значит «бытие есть присутствие одного и другого»? Нас интересует теперь не форма присутствия одного и другого, но содержание этого присутствия, коль скоро оно явилось как достоверное. Что же есть как достоверное? Что есть? Как будто, нам может помочь замечание, сделанное на этот счет М. Хайдеггером о том, что из всего сущего в первую очередь выделяется такое, которое способно задать этот вопрос. Обыденное сознание также чаще всего различает отношение вопрошающего сущего ко всякому остальному, но, наряду с отношениями внутри вопрошающего сущего и внутри остального, это различение обыденное сознание формулирует в терминах «внутреннее» и «внешнее». Но сразу становится ясным, что вопрос о достоверности отношений внутри внешнего нельзя поставить сразу, так как он уже предполагает в наличии ответ на вопрос об отношении внутреннего ко внешнему, ибо действительно всякий вопрос задается с позиции внутреннего и всякая достоверность может быть получена лишь на этом пути.

Вопрос об отношении внутреннего и внешнего был поставлен и разрешен Рене Декартом в терминах «Я» и «Мыслимое». Обратимся же теперь к тексту «Размышлений...» Р. Декарта, чтобы увидеть, что же оказывается достоверным в этих отношениях. Техника всякого разговора о достоверном есть сомнение; сомнение в чем-либо с тем, чтобы доказать это как достоверное или опровергнуть. Ясно, что сомнение есть другая позиция сравнительно с самим отношением, которое подвергается сомнению. Сомнение осуществляется за пределами своего предмета – отношения «Я» и «Мыслимого»; но очевидно, что сомневающееся тождественно относящемуся «Я», поскольку предмет сомнения – не отношения внутри внешнего, но отношения внутреннего и внешнего. Если сомневающееся «Я» и относящееся «Я» тождественны, то условие сомнения не выполнено; нет специфической позиции сомнения, с которой как внеположенной определяется достоверность предмета сомнения. Но сколько раз не осуществлялось бы попытка выйти за пределы исходного отношения во внеположенную ему позицию сомнения, указанное тождество «Я» сохранится. Следовательно, сомнение на этот счет невозможно. Смысл действия (сомнения в существовании как отношении) противоречит самому действию (сомневающийся «Я» тождественен относящемуся «Я», а значит, сомнение есть само отношение или бытие). Если нельзя усомниться в отношении (существовании), выйдя за его пределы, значит само отношение (существование) существует (от бытия никуда не деться).

«Коль скоро я себя в чем-то убедил (в возможности сомнения – И.Д.), значит, я все же существовал? Но существует также некий неведомый мне

обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытия, пока я буду считать, что я – нечто. Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех «за» и «против» я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова «Я есмь», «Я существую» или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным» [3: с. 21–22], – такова кульминация сомнений Р. Декарта в бытии.

Р. Декарт делает вывод о достоверности «источника» отношения (т. е. «Я») и самого отношения. Но если есть отношение одного и другого, указывали мы выше, значит, одно и другое тождественны. Если достоверно относящееся «Я», значит, оно относится с собой же, а именно такое отношение называется рефлексией (отражением, удвоением) или мышлением. Невозможно сомнение в мышлении; из невозможности сомнения в мышлении доказывается Р. Декартом его (мышления) достоверность в тезисе «Я мыслю, следовательно, существую». «Я есмь, я существую – это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратиться всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум, дух, интеллект, разум; все это – термины, значение которых прежде мне было неведомо. Итак, я вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я – вещь мыслящая» [3: с. 23]. Если чувство или чувствование как отношение «Я» с чем-либо иным, называемое непосредственностью и единственно противоположное мышлению как отношению «Я» с самим собой, возможно (как не мое), то лишь для мышления, в качестве конструкции мышления, в форме мышления (как моего).

Феноменологически достоверно, что чувствование и его предмет никогда не действительны для относящегося «Я» (я никогда не вижу свое видение, не слышу свое слышание, и так далее, и их предметы, но всегда думаю, что слышу, вижу, и так далее какой-либо предмет). Вне конструкций и форм мышления чувство и его предмет суть чистые возможности, получающие свою действительность лишь в мышлении. «Конечно, может показаться, что видимое мною на самом деле вовсе не воск (не то, что я мыслю как воск или что-либо другое – И.Д.); может также оказаться, что у меня нет глаз, с помощью которых я могу что-либо видеть; но, когда я вижу или мысленно допускаю, что вижу (а я не делаю здесь различия), невозможно, чтобы сам я, мыслящий, не представлял собой нечто» [3: с. 28]. Итак, с достоверностью существует лишь мышление, которое есть не что иное, как отношение одного с самим собой или тождество «Я».

Однако необходимо сделать еще один вывод из тезиса Р. Декарта. Если бы, кроме тождества «Я» или мышления, нельзя было найти никакого достоверного феноменологического раскрытия содержания бытия, мы получили бы лишь отрицательный результат: всякое тождество есть ничто. Но в самом отношении внутри мышления обнаруживается нечто, выходящее за пределы этого отношения, а именно я, относящееся с собой в форме предметов этого отношения, не является причиной этого отношения, причиной себя и своих предметов; «Я» лишь обнаруживает свое существование, но не порождает его. «Я» субстанционально как единственное действительное бытие, и «Я» несубстанционально как не имеющее причины своего бытия в самом себе. Причина бытия «Я» имеет место вне самого «Я» и именно это обстоятельство позволяет в итоге дать положительный ответ на вопрос о бытии «Я». Вне бытия «Я» нет никакого действительного бытия, но лишь возможность бытия «Я». Само по себе бытие «Я» как тождество есть также ничто, но его внутренняя необходимость собственного отрицания в форме собственной возможности создает дуализм отношения «Я» и возможности этого «Я», а дуализм и тождество – как раз те условия, выполнение которых для содержания бытия делает его действительным.

Теперь наш исходный онтологический парадокс переформулирован в терминах гносеологических: нельзя познать что-либо, не имея предмета познания, отличного от познающего, но то, что отлично от познающего непознаваемо. Следовательно, познание действительно лишь как познание познающим самого себя при условии возможности познающего, познания и его предметов, с необходимостью признаваемой самим познанием как не зависящей от самого познания. Парадокс переформулирован, но сохранен. В самом деле, тождество «Я» дает ничто, отношение этого тождества к иному, которое для этого тождества есть также ничто, сохраняет тождество в его одиночестве и вновь превращает в ничто. Наша гносеолого-феноменологическая интерпретация парадоксальности содержания «бытия» лишь обогатила его новым содержанием, но нисколько опять-таки не продвинула вперед само разрешение парадокса.

3. Философия тождества

Описанный выше парадокс актуален, на наш взгляд, для всей истории вопрошания о бытии. Эта история периодически воспроизводит те или иные возможные «разрешения», которые не снимают его, но лишь позволяют (теперь уже после двух с половиной тысяч лет истории философии – позволяют) составить свой полный реестр в виде системы. Вопрос о том, почему в разные исторические времена

бывают актуальнее именно те, а не иные «разрешения», выносится нами за пределы данного сочинения, отчасти из-за несоответствия его цели сочинения, отчасти и из-за невозможности, на наш взгляд, строгого разговора на этот счет. Каждое такое разрешение – достоверность той или иной эпохи, но в рамках беспристрастного разговора о сущности бытия каждое разрешение имеет место постольку, поскольку оно предоставляется самой системой этих разрешений, эксплицирующейся гностико-онтическим парадоксом, как мы будем называть его в дальнейшем. Быть может, сама такая беспристрастность есть плод достоверности еще одной эпохи, – что же, это лишь подтвердит – в случае своей справедливости – то, что историческое время не замкнуто и представляет в этой своей незамкнутости чистую возможность развития системы. Однако очевидно также и то, что уже определенные члены данной системы не есть ряд последовательно разворачивающегося развития человеческой мысли, но есть ее постоянные возможности, которыми также чревато будущее: к их изложению мы теперь и приступаем.

Первая такая возможность явилась первой и в историческом отношении. Еще Парменид вслед за своим исходным для всякого философского выбора тезисом, поставившим парадокс, высказал следующее положение, оказавшееся принципиальным уже для разговора о разрешениях этого парадокса: «мыслить – то же, что быть» [5: с. 296]; «то же самое – мысль и то, о чем мысль, ибо без бытия, о котором ее изрекают, мысли тебе не найти» [5: с. 297]. Разрешение парадокса здесь и в дальнейшем виделось в интерпретации неизвестного в этом парадоксе, т. е. возможности мышления или «внемыслительной реальности». Эта «внемыслительная реальность» у Парменида под именем «бытие» определяется как достоверная относительно мышления. Речь идет о тождестве «бытия» (в смысле, придаваемом этому термину Парменидом) и мышления в форме «бытия». В мысли нет ничего, кроме «бытия», и поэтому мыслить – то же, что быть. Однако что же значит «быть»? О таком бытии нельзя ничего сказать, кроме того, что оно есть как возможность мышления, констатируемая мышлением с необходимостью. О таком «бытии» можно сказать, что оно «есть» (как отрицание мышления), и что оно «ничто» (как утверждение мышления). Парменид выбирает первую возможность: «бытие» есть. Но поскольку мышления в этом случае «нет» Парменид больше ничего положительного не говорит; мышление становится пребыванием. Парадокс разрешается непродуктивно: как невозможность разговора.

Следующая точка зрения принадлежит Г. Гегелю: «…Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект. В то же время надо заметить, что субстанциональность в такой же степени заключает в себе всеобщее, или непосредственность самого знания, как и ту непосредственность, которая есть бытие, или непосредственность для знания» [2: с. 9]. Итак, утверждается другое тождество «бытия» и мышления в форме мышления. Оказывается достоверным мышление относительно «бытия»: в «бытии» же теперь нет ничего, кроме мышления. Но что же такое тогда это мышление? Перед нами два мышления: собственно мышление и «бытие» как мышление (субъективный и объективный дух – в терминах Г. Гегеля). Первое отличается от второго тем, что не имеет своей причины в самом себе: «В этом аспекте образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, то есть порождает свое становление и свою рефлексию в себя» [2: с. 15]. Однако и первое, и второе одинаковы в своей сущности: «Лишь духовное есть то, что действительно; оно есть сущность или в-себе-сущее, оно есть то, что вступает в отношения, и то, что определено; оно есть инобытие и для-себя-бытие, – и в этой определенности или в своем вне-себя-бытии, оно есть неизменное внутри себя; – или оно есть в себе и для себя» [2: с. 12]. Если «бытие» и мышление тождественны, значит, «бытие» раскрывается как отношение с собой (тождество), способное порождать это отношение. Исходный момент диалектики объективного духа – в-себе-бытие духа или то, что вступает в отношения с собой (тезис). Следующий момент – собственно отношение с собой или отрицание себя: полагание себя как наличного бытия, относящегося к себе как к предмету, данному себе в форме знания или для-себя-бытие духа (антитезис). И последний момент – различение знания и предмета (предмет есть и без знания), дающее возможность проверки знания предметом и предмета знанием, изменения предмета и, следовательно, тождества в-себе-бытия и для-себя-бытия (синтез). Абстрактно пребывающий в себе мир логики полагает свое отрицание как мир физической природы, который связан с исходной точкой полагания в виде знания о природе (или о себе как о предмете знания), или инобытие и для-себя-бытие. Последние два момента диалектики объективного духа есть диалектика субъективного духа, как такого физически сущего, которое наделено духом, способно отнестись к себе и осознать себя как дух. Исходная ситуация – бытие субъективного духа как наличное или возможность знания, способность отношения с собой как своим предметом (тезис). Следующий момент – познавание себя как своего предмета (поскольку предмет есть и без знания, он отличен от

знания и дан знанию, его можно проверить знанием, а знание им) или для-себя-бытие (антитезис). Заключительный акт этого движения в том, что, так как проверка предмета изменяет его, субъективный дух устанавливает тождество своего предмета и знания о нем в форме духа (как свое), и поскольку ничто кроме духа (себя), не обнаруживается в этой диалектике, определение духа распространяется и на самую возможность субъективного духа, т. е. выясняется объективный дух. Так отрицается отрицание объективного духа и устанавливается его тождество с самим собой.

Поскольку речь идет об одном духе, эту диалектику объективного и субъективного духа можно изложить короче и как единое движение. Объективный дух в своем в-себе-бытии есть чистое ничто, для своего существования ему необходимо отнестись с собой. Он полагает себя как предмет, способный к отношению с собой в знании об этом предмете или как отрицание себя. Так он становится причиной субъективного духа или самим субъективным духом. И уже субъективный дух обнаруживает тождество знания о себе и себя как предмета. Теперь делается последний вывод: если все действительное – дух, то и причина духа – дух. Так объективный дух обретает свое тождество. То, что теперь определение мышления строится как диалектическое полагание его моментов, объясняется характером интерпретации возможности мышления как мышления и причины его одновременно (объективный дух). В силу порождающего характера исходной причины все моменты мышления выстраиваются в причинно-следственный ряд. «В движении в целом, понимаемом как покой, то, что в нем различает себя и сообщает себе обособленное наличное бытие, сохранено как нечто такое, что вспоминает себя, наличное бытие его есть знание о себе самом, так же как это знание есть столь же непосредственно наличное бытие. Могло бы показаться, что необходимо заранее дать более подробные указания относительно метода этого движения или науки. Но понятие этого метода заключается уже в том, что сказано, а изложение его в собственном смысле относится к логике, или, вернее, есть сама логика. Ибо метод есть не что иное, как все сооружение в целом, воздвигнутое в его чистой существенности» [2: с. 25].

В итоге настоящей интерпретации – тождество в форме мышления или ничто. Настоящая интерпретация продуктивна не в смысле ответа на вопрос о бытии, но в смысле отвечания или метода, начало которого тождественно концу и приводит к кругу, признанному Г. Гегелем как бытие.

4. Философия дуализма

С одинаковой степенью убедительности должны быть приняты две следующие интерпретации «бытия». Философия тождества исходит из внутренней необходимости сознания во внешней причине себя, и, поскольку не находит ничего действительного вне сознания, объявляет и причину сознания сознанием.

Дуалистическая же философия появляется тогда, когда «бытие» остается для сознания в качестве необходимого, но абсолютно непознаваемого момента. В самом деле, ведь причина сознания не дана сознанию. Такое «бытие» определяется как «чистая возможность», возможность быть в себе чем угодно, но и возможность действительности сознания и его определений самого себя. Таков, на наш взгляд, характер философии Аристотеля, его учения о форме (действительности) и материи (возможности): «Материя есть в возможности, потому что может приобрести форму; а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма» [1: с. 246]; «Сущим в действительности бывает форма, если она способна к отдельному существованию, и составное из материи и формы, а также лишенность формы, например, темнота или больное; а в возможности существует материя, ибо она способна принимать определенность и через форму, и через лишенность формы» [1: с. 305]. Если рассматривать с этой точки зрения наш случай с действительностью как сознанием и внутренней необходимостью сознания во внешней причине себя, которая в силу своей внешности неопределима, то есть лишена действительности, то определение сознания как формы, а внешней возможности его как материи является одной из допустимых интерпретаций категориальной пары Аристотеля: материя – форма. Поскольку сознание в своей действительной, внутренней сущности «нуждается» во внешнем и недействительном как своей причине, оно в своей же сущности есть недействительное. Сознание оказывается причастным недействительному. Это значит, что в самом сознании, у самого сознания должно быть нечто недействительное, способное быть причастным недействительному.

Так дедуцируется философская категория тела. Тело есть у сознания как его (сознания) возможность и недействительность. Но следует сказать больше: у сознания не просто есть тело, само сознание есть тело в своей причастности недействительному. Сознание есть тело, и, следовательно, его нет; но сознание есть сознание, и, следовательно, оно действительно. Диалектического движения здесь не может возникнуть, ибо недействительность в полной мере сохраняет свою сущность, и как причина действительности, недействительность определяет действительность недействительной; но и непродуктивности парменидовова молчаливого бытийствования сознания здесь нет, ибо сознание полностью располагает своей действительностью в себе, вне которой ничего нет как действительного. Теперь выясняется, что сознание или душа есть форма, а тело есть материя. Так и определяются

Аристотелем эти категории (т. е. душа и тело): «Итак, сказано, что такое душа вообще. А именно она есть сущность как форма, а это – суть бытия такого-то тела, подобно тому как если бы естественным телом было бы какое-нибудь орудие, например, топор. А именно сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени. Однако это не только топор. Душа же есть суть бытия и форма не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе (а не благодаря иной душе – И.Д.) имеет начало движения и покоя (то есть душу – И.Д.)» [1: с. 395]. Это начало движения и покоя в качестве разумной души есть причина отношения сознания с самим собой (или, следуя Аристотелю, с формально тождественными сознанию его предметами). И теперь уже можно точнее высказать это отношение. Это отношение себя с собой, постольку, поскольку сознание есть единство сознания (тождество) и себя с собой, постольку, поскольку сознание есть тело (дуализм и чистая возможность). Поскольку сознание ограничено недействительным и причастно недействительному, оно есть бесконечная конечность, неограниченная ограниченность (в отличие от всякой ограниченной невозможностью выйти за свои бесконечные пределы неограниченности), непрекращающаяся возможность быть иным, оставаясь тождественным.

Тело и материя тождественны в своей возможности быть чем-либо определенным в своей недействительности; только сознание, определяющее себя как действительное, вносит различение между телом и материей. Тело оказывается частью целого материи, единичностью одного качества. Сознание относится к себе в теле или будучи телом, как частью материи. Сознание задает телу форму, сознание принадлежит такому телу, «которое в самом себе имеет начало движения и покоя», т. е. отношение. Сознание есть единство бесконечного. При этом сознание, будучи телом, не есть тело, никогда не знает себя как тело, тело недействительно для сознания, всегда пребывающего в действительности, в себе. Поэтому сознание как отношение единства в бесконечности, несмотря на то, что оно является телом, не снимает бесконечности и телесности (наличности), не получает в своем отношении диалектического синтеза – телесность сохраняет все свои права чистой возможности, сознание никогда не знает свое тело.

Тело для сознания предстает уже в форме сознания: «Душа необходимо должна быть либо предметами, либо их формами, однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум – форма форм, ощущение же – форма ощущаемого» [1: с. 440]. Форма материи как бесконечность сознания есть то, с чем относится сознание как единство. Сознание определяет в бесконечности себя свое единство, оно есть отношение бесконечности и единства, удерживающийся предел или форма.

Так понятое сознание есть отношение в себе себя со своей неограниченной возможностью. Такое отношение, конечно, будет не просто отношением себя к себе, но отношением, различающим в себе многие другие «себя». В любом отношении нельзя просто отнестись к чему-то единому, но можно отнестись, различая в этом едином многое (хотя бы пару). Но в едином нельзя сразу получить качество, поэтому результаты различения будут всегда тождественны в отношении того, что различалось, но различны в отношении друг к другу, то есть они будут различаться количественно. Одно будет отлично от другого в двух смыслах: как одно рядом с другим и одно после другого. Так возникают философские категории времени и пространства. Но, различив нечто в форме материи, сознание не снимает эту различенность в новом, синтетическом тождестве, а соотносит различенное по принципу сходства его или противоположности. Соотнесение или образование качеств теперь оказывается возможным, так как количественно различенное уже не обладает единством. Полученные же качества, хотя и могут быть переоформлены, но составляют уже реальное многообразие образцов для такого переоформления. А постольку, поскольку за каждой формой всегда стоит материя или «бытие», мы впервые получаем многообразие бытийствующей действительности, а не круга, мы впервые получаем не только продуктивный метод, но и продуктивный результат.

Теперь, когда вопрос о бытии поставлен, когда получено по крайней мере три ответа на него, вопрос об истине кажется уже не столь безнадежным, но выбор истины – все-таки выбор, и от того, бытие ли мы выбираем или небытие, тождество бытия ли, тождество мышления ли, или дуализм, зависит не только разговор о бытии, но и сама действительность.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель.* Сочинения : пер. с древнегреч. В 4 т. Т. 1 / Аристотель ; под ред. В.Ф. Асмуса. – М. : Мысль. 1976. – 552 с.

2. *Гегель, Г.В.Ф.* Феноменология духа : пер. с нем. Г.Г. Шпета / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1992. – 448 с.

3. *Декарт, Р.* Сочинения : пер. с лат. и фр. В 2 т. Т. 2 / Р. Декарт ; под ред. В.В. Соколова. – М. : Мысль, 1994. – 640 с.

4. *Платон.* Собрание сочинений : пер. с древнегреч. В 4 т. Т. 2 / Платон ; под ред. А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.

5. Фрагменты ранних греческих философов : пер. с древнегреч. Ч. 1. §. 28. Парменид / под ред. А.В. Лебедева. – М. : Наука, 1989. – С. 274–297.

СТРУКТУРА И ФОРМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОПЫТА

В.Г. Зангиров

Зангиров Владимир Гайфулович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

В статье исследуются фундаментальные основания структуры человеческого опыта. Здесь опыт рассмотрен в качестве бытийственного отношения человеческой природы к жизненному миру. Структура опыта показана как основанная на субъективности, объективности, трансобъективности и интерсубъективности человеческого отношения к миру форма единства общего жизнеутверждения человека в мире. Тем самым человеческий опыт есть способ раскрытия исторической фактичности жизненного мира человека. Структура опыта показана как выражение единства проявлений человеческой природы, жизненного мира человека и форм жизнеутверждения человека в мире.

Ключевые слова: сущность опыта, структура опыта, человеческая природа, единство опыта, бытийственное основание опыта, субъективность опыта, объективность опыта, трансобъективность опыта, интерсубъективность опыта, субъект жизнеутверждения в мире, историческая фактичность жизненного мира человека.

Кто вступает в пределы философии опыта, обычно сталкивается с необходимостью соотносить универсализм основных категорий с огромным массивом конкретного содержания реальной действительности. Отделить узкую предметную область здесь очень трудно, ибо форм и видов опыта много, что вызывает сложности упорядочения, классификации, иерархизации. Сведение всего многообразия опыта к единой *сущности* – еще более сложная задача. Трактовка сущности опыта вызывает трудности в силу того, что здесь мы имеем дело с очень разнообразным явлением, которое трудно однозначно определить и свести к общей схеме объяснения. Опыт столь многолик, что любая дефиниция оказывается узкой, недостаточной. Для определенного круга опыта необходимы специфические сущностные определения, не пригодные для другого круга.

Философия в качестве своей основной работы содержит рефлексию, раскрывающую суть тех понятий и категорий, какими мы пользуемся в самых различных областях нашей духовной жизни. Привычка пользоваться понятием опыта стала столь прочной, что мы чаще всего обходимся без всякой рефлексии, как будто имея дело с чем-то самоочевидным. На самом деле ничего не вызывающего вопросов в этом понятии нет; напротив, перед нами предстает неясная, расплывчатая, непроработанная категория, требующая детального исследования. Попытаться хотя бы обозначить свою личную позицию в трактовке, истолковании и интерпретации понятия опыта – значит немного продвинуться вперед в решении этой проблемы. На большее нельзя претендовать. Но «договориться о терминах» никогда не бывает лишним.

Понятие опыта сопровождает почти всякую философскую мысль, пожалуй, со времени Аристотеля, попытавшегося расставить ориентиры для разграничения «опыта», «искусства», «науки», «мудрости». Кто внимательно следил за его рассуждениями, мог легко заметить, что у Аристотеля за лежащим на поверхности делением скрывается нечто единое, цельное, в отношении к которому мы можем проявлять ту или иную то восходящую, то нисходящую степень *обобщения*. У Аристотеля обозначено предельно ясно, что опыт имеет дело только с *единичным* и потому наименее общ, а тем самым и наиболее далеко отстоит от мудрости, избавляющей нас от необходимости рассматривать единичную вещь как таковую. Кто попытается внутри аристотелевского рассуждения поставить глухую стену между опытом и мудростью, сделает фундаментальную ошибку, ведущую к искажению в интерпретации всего учения Аристотеля. У него «опытный» и «мудрец» живут не в двух разных мирах, имеют дело не с принципиально разными вещами, но ко всему, что встречается, подходят с разными степенями обобщения. На нижнем уровне обобщения – опыт, на верхнем – мудрость. Мудр тот, кто сумел для единичных вещей найти их общие черты, помогающие ясно ориентироваться во «Многом», зная в нем его «Единое» [1: с. 65–67].

Опыт есть всюду, где есть человек. Человек таков, каким его делает опыт. Но следует выяснить, каким может быть человеческий опыт, каковы возможности опыта. Это и будет одна из попыток ответить на извечный философский вопрос «Что есть человек?». Если мы хотим получить обоснованный ответ на этот вопрос, то форма нашего мышления должна постоянно обращаться к реальному содержанию человеческой жизни. В объяснении структуры человеческого опыта следует исходить из общего основания всякого философствования – из исторического становления человеческой природы. Перед нами предстает совокупная структура нашего бытия в мире, мы сами предстаем перед самими собой в качестве субъектов *самосознающего* отношения к миру. Это внушает нам надежду осмыслить проблему человеческого опыта через призму аподиктически достоверных данных о структуре

наших взаимоотношений с миром, открываемой в структуре нашей собственной природы. Человеческая природа по-своему отражает то, что является совокупностью свойств нашего *жизненного мира*.

В современной философии категория человеческого опыта обретает значение основополагающей. Речь не идет о введении новой категории философского мышления – категория та же самая, но меняется общий контекст ее интерпретации. Усиливается стремление найти для всех форм опыта единое основание в человеческой природе. Мощный импульс к поиску универсальных способов самопознания человека исходит от таких течений в философии, как феноменология, герменевтика, структурализм. Обозначилась устойчивая тенденция соединять в целостное представление все многообразные виды опыта. Рождается единый философский Образ Человека, в котором преодолевается историческое подразделение философии на гносеологию, онтологию, этику, эстетику и т. п. Появляется возможность взглянуть на опыт как на *универсальное* основание самой философской рефлексии, как на содержательное представление человеком самого себя, как на фактичный критерий подлинности понимания себя.

Проблема опыта лежит в плоскости так называемой рефлексивной философии, раскрывающей внутреннее содержание человеческого духа, превращающей идеальные формы сознания человека в критерий для понимания всех бытийственных связей человека с миром. Философский идеализм дал грандиозную картину развертывания человеческого духа вовне, в структуру объективного бытия. Опыт есть внутреннее качество духа человека, благодаря которому он строит все свои отношения с миром на основе прогресса своих сущностных сил, позволяющего шаг за шагом утверждать себя в мире. В опыте человек строит себя, строит свой жизненный мир. Точка пересечения человека и мира и есть опыт.

Описание разновидностей человеческого опыта не составляет большой теоретической трудности. Опираясь на эмпирический материал, можно дать анализ всех видов опыта в мельчайших деталях. Более трудной задачей является приведение человеческого опыта к единому основанию, в котором различия носят случайный характер, а единство становится выражением закономерности. С нашей точки зрения, единство опыта опирается на целостность и неделимость человеческой природы, непрерывность и преемственность человеческой истории, универсальность человеческой личности, перед которой нет границ видового существования, но простирается бесконечное поле творческой свободы. Человек всегда един, целостен, меняются только исторические формы этого единства. Представляется актуальным и важным попытаться определить некоторые основные моменты единства и целостности человеческого опыта.

Исследуемые связи и отношения внутри структуры опыта не являются произвольными. Напротив, они в своем генезисе имеют реально-бытийственный характер, служат формами реального приспособления человека к миру. Опыт есть форма человеческого жизнеутверждения, способ бытия человека в мире, сфера человеческого творчества своего мира. Жизненный опыт человека складывается в процессе творческого отбора наиболее ценных форм жизнеутверждения. Структура опыта повторяет формы соотнесения свойств человека с объектами его жизненного мира. Это соотношение и есть то, что мы называем опытом.

Любая трактовка человеческого опыта как хаотического нагромождения многообразной фактичности, в которой «еще надо бы разобраться», совершенно непригодна для нашей собственной методологии. Приписывать опыту статус компетенции повседневного «здравого смысла» или «живого потока сознания» – значит заведомо обречь себя все время натыкаться на глухие перегородки между взаимосвязанными структурами человеческого бытия. Одновременно это означает отказать опыту в его структурности и упорядоченности, оставив за ним малопочтенную функцию «подтверждения», «показывания», когда без обиняков делают ссылку на опыт, «который свидетельствует», хотя речь идет о вещах, далеких от сферы повседневности. Чтобы иметь право все время ссылаться на опыт как на самую надежную инстанцию ясности и очевидности, надо сначала указать, в силу чего мы имеем право уверенно ссылаться на опыт. Чем такая аргументация принципиально отличается от сомнительной ссылки на «авторитет»? На наш взгляд, ничем. И авторитет лица, и авторитет опыта требуют обоснования.

На наш взгляд, человеческий опыт и по своей сущности, и по своей структуре, и по своим функциям может быть понят, если мы сумеем указать те *бытийственные* основания, в силу которых он возникает. Таких оснований мы усматриваем четыре, полагая, что они соответствуют фундаментальным аспектам человеческой природы и жизненного мира человека. Бытие человека в мире едино и нераздельно, но модифицировано согласно четырем основным аспектам отношения человека к миру. Человек относится к миру прежде всего в качестве определенной *субъективности*, обладающей своим внутренним отношением к миру, имеющей свою позицию по отношению ко всему в мире, определяющей себя по отношению ко всем условиям своего бытия в мире. Эта сторона опыта актуальна для экзистенциализма, феноменологии, герменевтики, персонализма, т. е. для тех философских постро-

ний, в которых человек предстает в качестве основной реальности в мире, отправной точкой понимания всех других аспектов мирового бытия. Другую сторону опыта можно определить как *объективность*, фундированную в таких реалиях, с которыми человеческая субъективность вынуждена считаться как с принудительными, необходимыми, действительными условиями своего бытия. Объективное в опыте – это практический мир человека, сфера его трудовой деятельности, область его повседневных попечений. Третью сторону человеческого опыта мы полагаем как *интерсубъективность*, формируемую в отношениях людей друг к другу, возникающую в стремлении людей умножить ресурсы своего жизнеутверждения в мире посредством сотрудничества с себе подобными, существующую в структурах культуры, цивилизации, коммуникации, общения. Эта сторона опыта актуальна для социальной философии, этики, структурализма, философии истории. Четвертую сторону опыта мы определяем как *трансобъективность*, имея в виду, что она связана со смысловой, познавательной, логической сферой бытия человека, способного к духовному освоению мира, к его сущностному истолкованию, к концептуализации всех форм своего отношения к миру. Эту сторону опыта исследуют различные направления философии духа, теория познания, логика, лингвистика.

В контексте нашего исследования эти основания опыта рассматриваются как взаимообусловленные, сопряженные в одно целое и вступающие в многоуровневые взаимодействия в процессе соотнесения человеческой природы с жизненным миром человека. Что такое человек, как не его объективное присутствие в мире в виде телесного, чувственно-предметного существа, связанного с бытием других людей интересами совместной деятельности, порождающей не только формы социальной регуляции общей жизни, но и общие формы мышления, сходные представления, общезначимые модусы языка? Опыт черпается из этих четырех источников, концентрируясь в личностном центре самосознания, трансформируясь в структуры культурно-цивилизационного бытия общества, создавая исторические формы развития человечества.

В аристотелевской «Метафизике» мы обнаружили понятийную дифференциацию ступеней обобщения, к которым относятся опыт, искусство, наука, мудрость. Не разделяя аристотелевский способ выявления специфики опыта, отметим ссылку на неразрывную связь продуцирования опыта с бытием единичного. Здесь Аристотель тонко схватывает момент непосредственной фактичности опыта, его связи с чувственной реальностью, еще не подвергнувшейся обобщающей концептуализации. В трактовке Аристотеля опыт – наименее общ и наиболее конкретен. С историко-философской точки зрения Аристотель может быть сочтен новатором и основоположником философской рефлексии опыта. С тех пор понятие опыта неизменно входит в число базовых элементов любого основательного философствования. Столь длинная история не делает сама по себе категорию опыта прозрачной. Иначе Х.-Г. Гадамер не написал бы в середине XX века свои знаменательные слова: «Понятие опыта относится, на мой взгляд, – как бы парадоксально это ни звучало – к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем» [2: с. 409].

Сравнение трактовки проблемы опыта у Аристотеля и Гадамера показывает огромную историческую дистанцию, пройденную философией. Гадамер указывает на недостаточность понимания опыта на основе его *теоретико-научной* идеализации, которую не был способен преодолеть Аристотель, задавший традицию такого подхода. Даже В. Дильтей с его программой обоснования методологии наук о духе, с его идеей историчности человеческой жизни не мог вырваться за границы гносеологической интерпретации сущности опыта. Научную идеализацию опыта пытался преодолеть Э. Гуссерль, опираясь на постулирование чистой трансцендентальной субъективности, но упуская из виду, что чистое «эго» никогда не дано в действительности, а изначально пронизано языковой идеализацией, присутствующей «во всяком получении опыта» [2: с. 410].

Приступая к разработке философской проблемы человеческого опыта, приходится считаться с тем, что в данной области философии нет проторенного широкого пути. Обычно об опыте говорят в связи с другими задачами – исследуя познание, культуру, личность, социальное действие, искусство, историю и т. п. При этом нельзя сказать, что об опыте философы говорят мало. Напротив, мы имеем дело с очень распространенным понятием, восходящим к древнегреческой философии. Тем не менее ясность все время ускользает от нас, многозначность термина лишает нас уверенности в легитимности методологических средств.

На наш взгляд, задача философии – стремиться прояснить то, что еще не получило строгой рефлексивной проработки, еще не выявило своих концептуальных оснований. Как это могло бы осуществиться в философской проблематике человеческого опыта? Путь, который мы избрали с самого начала, можно определить как вариант *структурного подхода*. До тех пор, пока мы не обратим пристальное внимание на структуру человеческого опыта, не будет ясности относительности того, о какой стороне опыта идет речь, какая функция опыта имеется в виду. К тому же мы не уверены, всегда ли речь идет об опыте во всех тех случаях, когда автор уверенно изрекает: «Как свидетельст-

вует опыт…». Наш вопрос касается того, о чем вообще может свидетельствовать опыт, и если он действительно свидетельствует, то в силу каких бесспорных оснований. Действенность философии проявляется и в том, способна ли она поставить под сомнение ту или иную очевидность и тем самым дать способ преодоления предрассудков мышления. Сущность, структура и функции опыта лично для нас вовсе не очевидны.

Поскольку наше исследование обращено к человеческому опыту, то не будет лишним спросить себя, а что же такое «человек». Что это за существо, которое может обладать опытом или быть неопытным убеждаться на опыте или ставить под сомнение опыт, идти от одного опыта к другому или держаться одной точки зрения? В своем повседневном бытии человек вовсе не озабочен философскими концептуализациями опыта. Но он строит дома, водит самолеты, воспитывает детей, наблюдает за астероидами, рисует картины, выращивает пшеницу – т. е. *обретает* опыт. Ситуацию, в которой учитель наставляет школьника, мы можем назвать герменевтическим опытом. Будет ли сходной с ней ситуация, в которой любитель искусства имеет дело с картиной художника? Здесь нельзя ограничиться указанием на признаки формального сходства. Без структурного анализа такие вопросы остаются без ответа. Мы должны спросить себя – что такое человек и каков его опыт?

Этот вопрос включает в себя два понятия, но он в своей сути един. Анализ опыта сущностно связан с трактовкой человеческой природы и основных аспектов связи человека с его жизненным миром. Через концепцию опыта мы пытаемся уяснить себе основополагающие аспекты человеческого бытия в мире. Опыт – это универсальная репрезентация фактичности положения человека в бытии. Из опыта мы извлекаем ключевые идеи нашего разума, цели и средства нашей деятельности, основные мотивации нашей воли, критерии истинности наших знаний, эстетические предпочтения и этические основания нашего поведения. Говоря об опыте, нельзя не отдавать себе отчета в многогранности его содержания, в бесконечности его связей с миром человека. Может создаться впечатление, что человеческий опыт подобен потоку, подверженному неукротимой преходящести вечного изменения. Но есть стойкое ощущение того, что у опыта есть свои устойчивые законы, прочные основания, фундаментальные связи, стабильные отношения. Это означает, что философия может иметь уверенность в основательности своих предположений о бытии человека, о возможности избежать опасности размывания своих оснований, в ресурсах своего права занимать собственное место в системе доказательного знания. Как науки опираются на силу экспериментального обоснования своих гипотез, так и философия может найти собственные основания достоверного, свободного от скептицизма теоретического мышления. Эта уверенность может быть найдена только на путях присущего философии эмпирического подтверждения. Анализ опыта в философии отличается от анализа опыта в науках тем, что для физики или биологии рефлексия опыта вторична, в то время как для философии такая рефлексия является как исходной точкой зрения, так и телеологическим феноменом.

В связи с этим мы обращаем внимание на то, как ставится проблема человеческого опыта в контексте тех или иных тематизаций философского мышления. То, что мы именуем «эмпиризмом», «рационализмом», «интуитивизмом», «конвенционализмом», «идеализмом» т. п., представляет собой лишь различные повороты наших концептуализаций, за которыми скрыты действительные фактические единства нашего бытия, позволяющие найти неопровержимый эмпиризм как основание для общезначимой рефлексии. Опыт в отношении себя не допускает произвольных истолкований. Он был и будет наиболее надежной гарантией наших философских подходов. К его убедительности апеллируют все специальные научные дисциплины. С безотчетной верой в опыт живет здравый смысл. В основных философских подходах понятие опыта рассматривается как нечто стоящее вне всякого сомнения. Но именно рефлексия трактовки опыта есть необходимая процедура для верификации истинности основных философских подходов. Мышление вообще не может быть оторванным от структуры опыта, тем более философское мышление, которое все время ставится под сомнение мотивами позитивизма, деконструкционизма, сциентизма. Мы убеждены в том, что человеческий опыт по своей сути неизбежно ведет к конституированию своей всеобщности и общезначимости в универсальных структурах культуры, цивилизации, искусства, науки.

Уяснив это, можно будет указать и на функции опыта в основных видах человеческой деятельности – в труде, политике, религии, искусстве, спорте, воспитании, технике, т. е. в конкретно-историческом *становлении* опыта. Постоянно говорить о том, что философское мышление не обязано заботиться о своей обоснованности, что оно сродни свободному искусству, что оно по сути беспредпосылочно, – значит подрубать корни самой философии, которая и зародилась как стремящаяся к постижению истины бытия теория, обобщение бытийственной фактуальности в формах категоризации. Кто хочет сделать свое философствование общезначимым – обязан позаботиться о том, чтобы другие могли проверить его построения, исходя из не менее общезначимых опытных данных, в кото-

рых нам дано наше собственное бытие. Как сообщество естествоиспытателей может повторить обосновывающий эксперимент, так и сообщество философов должно иметь возможность еще раз пройти этот мыслительный ход, чтобы убедиться в аподиктичности его обоснования. Опыт ведь и на самом деле свидетельствует и подтверждает – надо только описать его в таких формах, в каких каждый обнаружит их у себя. До того, как стать «герменевтическим» или «феноменологическим», опыт просто *осуществляется* на стыке жизненного мира и человеческой природы. Лишь в силу своего бытийственного осуществления он может быть подвергнут различным рефлексивным обработкам. На наш взгляд, философская рефлексия человеческого опыта и есть сама философия, независимо от своего языка, исторической эпохи, личности автора.

Анализ опыта сущностно связан с трактовкой человеческой природы и основных аспектов связи человека с его жизненным миром. Через концепцию опыта мы пытаемся уяснить себе основополагающие аспекты человеческого бытия в мире. Опыт – это универсальная репрезентация фактичности положения человека в бытии. Из опыта мы извлекаем ключевые идеи нашего разума, цели и средства нашей деятельности, основные мотивации нашей воли, критерии истинности наших знаний, эстетические предпочтения и этические основания нашего поведения. Говоря об опыте, нельзя не отдавать себе отчета в многогранности его содержания, в бесконечности его связей с миром человека. Может создаться впечатление, что человеческий опыт подобен потоку, подверженному неукротимой преходящести вечного изменения. Но есть стойкое ощущение того, что у опыта есть свои устойчивые законы, прочные основания, фундаментальные связи, стабильные отношения. Это означает, что философия может иметь уверенность в основательности своих предположений о бытии человека, о возможности избежать опасности размывания своих оснований, в ресурсах своего права занимать собственное место в системе доказательного знания. Как науки опираются на силу экспериментального обоснования своих гипотез, так и философия может найти собственные основания достоверного, свободного от скептицизма теоретического мышления. Эта уверенность может быть найдена только на путях присущего философии эмпирического подтверждения. Анализ опыта в философии отличается от анализа опыта в науках тем, что для физики или биологии рефлексия опыта вторична, в то время как для философии такая рефлексия является как исходной точкой зрения, так и телеологическим феноменом.

Понятие опыта можно трактовать очень широко, начиная с понимания его как непосредственного чувственного ощущения и завершая возвышением этого понятия к формам высшего мистического созерцания, которое рассматривает чувственный опыт лишь в качестве ограниченного природного свойства человека, способного только на подтверждение бытия высшей мистической реальности. Мистицизм не отрицает значения чувственного опыта, но ставит ему его границу. Сенсуализм исходит из того, что содержание чувственного опыта не только открывает человеку феноменальную сторону бытия, но и выступает прямой и несомненной репрезентацией объективной реальности. С одной стороны – опосредованная связь чувственности с высшей мистической реальностью, с другой – принятие содержания чувственного опыта за сами реальные вещи. Чем отличается трактовка опыта в мистицизме от его трактовки в сенсуализме? Различным пониманием реальности, ее структурных уровней.

Методология мистицизма ярко представлена в работе В.С. Соловьева «Критика отвлеченных начал», в которой и эмпиризм, и рационализм рассматриваются как утратившие связь с целостным видением мира, совпадающим с подлинной сущностью религиозного сознания. Какие бы формы эмпиризма мы ни брали, всюду он доходит до того пункта, где возникают логичесие противоречия. То же самое происходит с односторонним рационализмом, который не может дойти до истинного видения мира, раскалывая его на объекты недостоверной чувственности и на объекты аподиктического мышления. Соловьев стремится восстановить связь чувственного и рационального, но делает это путем воссоединения различных способов постижения мира на основе мистического знания о *всеедином сущем*. Гносеологическая картина строится Соловьевым на совершенно другом основании, нежели в сенсуализме, рассматривающем чувственный опыт как магистральную линию для понимания всех высших уровней познания. Для сенсуализма опыт – это непреложное содержание всего нашего знания, обработанное посредством внутренней силы интуиции. Здесь опыт не ставится под сомнение, а лишь уточняется с точки зрения соотношения вторичных и первичных качеств вещей. Сенсуализм рассматривает чувственный опыт как его единственную форму, достоверную в своем содержании. Этого может быть достаточно для наивно-реалистической трактовки сущности познания, но совершенно мало для концепции, построенной на осознании ограниченности наивного реализма [3: с. 894].

Если брать понятия человека и мира в их отношении друг к другу, то они образуют основную категориальную связь, посредством которой выражается наиболее глубокая сущность философских проблем вообще. Все, что мы вообще можем ска-

зать в области философии, сводится в конечном счете к фундаментальному отношению «Человек и Мир». Все дифференциации этого отношения, охватывающие специфические особенности положения человека в мире (этические, эстетические, религиозные, экономические, политические, правовые и т. п.), всегда остаются на фоне основополагающей рефлексии вторичными и подчиненными.

Какое понятие имеем мы в виду, говоря о человеке? Слово «человек» – особого рода, имея в виду его универсальное значение. Оно актуально для обыденного сознания и для метафизических построений, для экзистенциального ощущения своего «Я» и понимания общечеловеческих ценностей. Человек – субъект культуры, но он же – и центр бессознательных импульсов, как показал З. Фрейд в своей работе «Недовольство культурой». Он – разумное животное, созидающее свой надприродный мир, но он же – существо, несущее в себе природный потенциал саморазрушения, как показал Э. Фромм в своей работе «Анатомия человеческой деструктивности». Он – изначальный субъект «заботы о себе» (М. Фуко в работе «Герменевтика субъекта»), но он же – существо, способное к глубине самопожертвования (И. Ильин в работе «Путь духовного обновления»). Философское понятие человека вообще принципиально сопротивляется всяческому ограничению, но дефиниторно оно может быть ограничено, уточнено, образуя свой специфический контекст.

Мы должны оговорить характер своего особого контекстуального взгляда на понятие человека, имея в виду центральную задачу нашего исследования – рефлексию единства опыта и бытия человека. В этом особом ракурсе человек для нас – прежде всего *субъект жизнеутверждения в мире*, а тем самым и существо, заинтересованное в *опыте бытия в мире*. Быть человеком – значит нести в себе особый способ внутримирного существования, обусловленный особой формой *соотнесения* того, что именуется «человеческой природой», с тем, что выражается термином «жизненный мир». Основными аспектами человеческой природы мы полагаем чувственность, действие, разум и волю, которые, на наш взгляд, составляют взаимообусловленное бытийное единство. Бытие человека в мире и возможно в силу того, что человек способен чувственно воспринимать мир, практически действовать в нем, разуметь характер своих бытийственных связей с миром и быть в активно-волевом отношении к условиям своего существования. Такая ограничивающая дефиниция понятия «человек» может быть оправдана нашим исследовательским стремлением очертить, с одной стороны, антропологическую сущность *опыта мира* и, с другой стороны, внутримирную сущность *бытия человека*. Никакие другие соображения в пользу такого четырехсоставного истолкования человеческой природы не имеют столь большого значения для главной задачи нашего исследования. Мы относим опыт к сущностному проявлению человеческой природы, а единство чувства, действия, разума и воли – к жизненной обращенности человека к своему жизненному миру.

Бытийственная сущность опыта освещена С.Л. Франком в его труде «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии». Здесь мы можем найти ряд основополагающих указаний на опорные звенья бытия человека в мире, изложенных в форме общей предпосылки всей системы рассуждений автора. Мы живем в окружающей нас реальности «мира» или «действительности». Для сохранения нашей жизни мы должны ориентироваться в мире, т. е. познавать содержания и связи окружающей нас среды, отдавать себе отчет в них в такой форме, чтобы этим нам была дана возможность вести себя целесообразно в отношении их, держаться в наших действиях пути, необходимого и полезного для условий и целей нашей жизни. «Но так как мир сам по себе имеет бесконечно многообразное и изменчивое содержание, в каждом данном месте и каждой точке времени иное, то наш опыт, наше ознакомление с данными действительности совсем не могли бы служить этой цели практической ориентировки, если бы мы не имели возможности улавливать в новом и изменившемся все же элементы *уже знакомого* (курсив – С.Л.Ф.), которые, именно как таковые, делают возможными целесообразные действия» [4: с. 186].

Все вышеизложенное С.Л. Франк определяет как биологически-психологическую живую основу знания в понятиях, т. е. отвлеченного знания. Такое ориентирование в мире возможно потому, что мир в этом отношении в каком-то смысле идет нам навстречу. В мире до известной степени царит рациональный порядок, который именно и дает нам возможность подводить все текучее и многообразное в нем «под понятия», т. е. находить в нем тождественные «сущности» и «элементы», на основании которых мы можем воспринимать новое и изменившееся как повторение уже знакомого. Для С.Л. Франка вообще несомненно то, что механизм познания как ориентирования в мире остается одним и тем же: уловить в новом и незнакомом повторение уже знакомого и привычного, воспринять его как только «кажущееся» новое. «Такова определяющая установка в отношении так называемого «здравого смысла», т. е. познания, руководимого интересами сохранения жизни и содействия благоприятным условиям жизни» [4: с. 187].

С нашей точки зрения, опыт находится в самом непосредственном отношении к человеческой

природе. Человек может занимать в отношении своего опыта позицию, выражающую принципиальную свободу его бытия, открытость и неопределенность своего положения в мире. Человеческий опыт – всегда незавершенный, как всегда не завершена человеческая природа. Свободная открытость бытия человека в мире влечет за собой тенденцию опыта к динамическому становлению. Не имея биологически жестко обусловленной видовой программы опыта и предустановленной формы развития своей человеческой природы, человек в своем бытии в *опытной форме* осуществляет исторический процесс жизнеутверждения в мире, одновременно определяя относительно-конститутивные свойства своей человеческой природы и своего опыта жизни.

На наш взгляд, весьма существенно то обстоятельство, что для субъекта опыта его собственная человеческая природа имеет характер *непосредственной данности*. Это означает, что опыт имеет прямое отношение к непосредственному бытию человеческого «Я», что вся структура опыта может быть понята и в виде структуры самообращения человека к своей природе. Человеческий разум опирается на опыт обращения сознания к смысловому содержанию элементов целостного мира – но при условии рефлексивной обращенности разума к собственному «Я» в опыте самосознания. Человеческая воля есть выражение активной позиции человеческого «Я» по отношению к значимым ситуациям самобытия человека – но при условии непосредственной данности внутреннего опыта переживания. Человеческое действие исходит из актов человеческого «Я» по направлению к предметным состояниям окружающего мира – но при условии самообращенности человека к своим практическим потребностям. Человеческое чувство фиксирует то, каким образом человеческому «Я» открывается структура непосредственных фактических данностей мира – но при условии восприятия собственной бытийной фактичности. Мы связываем эти различные аспекты единой человеческой природы с различными сферами опыта, ибо во всех этих обращениях человеческого «Я» к миру человека субъект опыта непосредственно обнаруживает различие проявлений своей собственной природы.

В трактовке понятия «мир» мы исходим из следующих соображений. О мире следует вести речь прежде всего в его *натурально-физическом* смысле, в смысле его пространственно-временной и материальной формы существования. Это не означает, что мир сводится только к своей материально-физической сущности. Это означает лишь то, что физический мир имманентно дан человеческому чувственному восприятию, что как определенный жизненный мир он *непосредственно соотнесен* с чувственным опытом как существенным проявлением человеческой природы.

О мире, непосредственно данном чувственному аспекту нашей человеческой природы, можно сказать только одно: это мир в его чувственной *данности для нас*. В данности, в которой зрению даны цвета, очертания и положения, слуху даны звуки и тональности, осязанию даны твердости и шероховатости, обонянию даны запахи и вкусы. Мы не сможем сполна описать все рубрики структуры чувственного опыта человека, но мы твердо знаем, что этот непосредственный опыт несет нам *первичную информацию* о мире. Мы не усматриваем важного смысла в делении так называемых «чувственных качеств» на «первичные» и «вторичные». Все, что мы получаем в структуре чувственного опыта, *первично* в том смысле, что ничего более первичного для отношения «Человек и Мир» не может быть в принципе. В структуре чувственного опыта нет компонентов, способных быть более достоверной репрезентацией объективно существующего мира. В первичной и первоначальной форме об объективности мира судит наш чувственный опыт, как бы мы ни ставили под сомнение достоверность его содержания. Исходя из первичной и непосредственной чувственной данности мира мы и строим все свои дальнейшие отношения с миром, вплоть до его теоретического постижения.

Мы твердо полагаем, что для чувственного опыта человека нет ничего *трансцендентного*, ибо когда человек соприкасается с трансценденциями своего бытия, то они известны ему лишь в силу того, что о каждой такой сфере трансцендентного нам говорит наш первичный чувственный опыт. Мы буквально ощущаем присутствие трансцендентного в нашем бытии – ощущаем косвенно, в непосредственной данности «знаков» трансцендентного для нашей человеческой природы. В самом составе чувственного опыта непосредственно появляется то, что свидетельствует о присутствии этого «непостижимого». На эти «знаки» трансцендентного реагирует весь состав нашей человеческой природы – лишь поэтому человек способен воспринять эти «знаки» как репрезентацию трансцендентного. Сама сущность трансцендентного не может быть постигнута в границах чувственного опыта, ибо на основании чувственного опыта нам даны не сами сущности, а лишь феномены их опытной фактичности. Но отрывать сущностное постижение чего-либо от структуры чувственного опыта – значит искажать истинную картину отношения человека к миру. Жизнеутверждение человека в мире охватывает и его взаимоотношения с трансценденциями, но происходит это только в единой структуре целостного опыта бытия в мире.

Деление данных о мире на имманентное и трансцендентное осуществляется не посредством опыта, а на основе опыта, содержащего в себе все аспекты соотнесения человека с миром. Опыт служит общей структурой для дальнейшего движения к научным обобщениям, к аксиологическим концептуализациям, к культурным преобразованиям, к цивилизационным установлениям. Он не раздроблен на части – он структурирован на аспекты, но эти аспекты совпадают с основными сферами жизнеутверждения человека в мире.

Тематическое прояснение опыта в его сущности должно открыть перед нами его истинное смысловое поле, свободное от каких-либо контекстуальных ограничений. Мы не считаем свою позицию узкой, ибо, говоря об опыте в его полной конкретности, уже наперед зависим от его изначальной сущностной трактовки. Философия ничто внутри себя не оставляет без сущностного истолкования, тем более это относится к понятию опыта, как к одному из базовых для философствования вообще. Здесь речь идет не об этимологии слова «опыт», не о его лексических функциях или семантических ресурсах. Здесь наиболее актуально такое прикосновение к теме, в котором может быть открыто не только фундаментальное значение понятия опыта среди универсалий философского языка, но и значение опыта внутри конкретно-исторического укоренения человека в мире.

Тогда – исходя из этой глубинной посылки нашей тематизации опыта – есть смысл заявить о такой трактовке сущности, структуры и функций опыта, в которой мы могли бы увидеть многосложное переплетение опыта со всеми аспектами человеческого бытия в мире – формами сознания, модусами языка, способами деятельности, гранями восприятия, методами мышления, отношениями общения. Способность нашей человеческой субъективности ко всему этому не дана изначально. Мы полагаем, что на основе сведения содержания опыта к индивидуальной связи человека с миром невозможно указать, как рождается идентичность опыта с миром. Мир человека – не столько индивидуальный, связанный с единством тела, сколько коллективный, общественный, социальный, совместный. Опыт личный, индивидуальный – это лишь экзистентно-экзистенциальный срез всего универсального опыта, накопленного человечеством. В опыте религиозном или научном содержание таково, что оно характеризует весь общий духовный прогресс человечества, а форма обусловлена конкретно-историческими условиями общественной жизни. Если брать индивидуальный аспект опыта, то он, разумеется, сводится не к центрированию телесного бытия в природе, а к *бытию личности*, связанному с *бытием общества*. За личностью мы полагаем универсальное значение центрирования всего человеческого бытия, всего человеческого сознания.

Тематическое прояснение опыта в его сущности должно открыть перед нами его истинное смысловое поле, свободное от каких-либо контекстуальных ограничений. Мы не считаем свою позицию узкой, ибо, говоря об опыте в его полной конкретности, уже наперед зависим от его изначальной сущностной трактовки. Философия ничто внутри себя не оставляет без сущностного истолкования, тем более это относится к понятию опыта, как к одному из базовых для философствования вообще. Здесь речь идет не об этимологии слова «опыт», не о его лексических функциях или семантических ресурсах. Здесь наиболее актуально такое прикосновение к теме, в котором может быть открыто не только фундаментальное значение понятия опыта среди универсалий философского языка, но и значение опыта внутри конкретно-исторического укоренения человека в мире.

Этим наша тема не исчерпывается. Бытийственная структура человеческого опыта, центрированная в личности, ведет к *объективации* опыта и к историческому конституированию структур культуры, науки, искусства, цивилизации, морали, религии, политики, права – т. е. всего, внутри чего опыт трансцендирует свою экзистентную изначальность генезиса и выходит на широкий простор развития человеческой природы до своей общечеловеческой, *родовой сущности*. Сущностное в опыте – это не его абстрактно-всеобщие черты, выпаренные из его конкретно-исторического бытия, а такие аспекты, в которых опыт становится репрезентацией достижений общего родового развития человечества. В своем выходе за пределы человеческой субъективности опыт порождает структуры социального наследования преемственных форм жизни, которые можно передавать от поколения к поколению.

Функции опыта в рамках такой тематизации не представляются для нас очевидными. Простое перескакивание от личности к человечеству, от человеческой природы к человеческой сущности недостаточно. Требуется выявить механизм конституирования всей структуры опыта, увидеть *основания* всех его элементов. Человеческий опыт движется, но в своем движении расставляет вехи, чтобы новое поколение людей могло идти не вслепую. Каждый вид опыта (исторический, технический, религиозный, спортивный, экономический, художественный и т. д.) – это своеобразная дорога со своими определенными метками. Проходя эти дороги, человек сам *видоизменяется*, обретает новую грань своего бытия, становится многомерным. Конкрет-

ный вид опыта служит как бы единицей измерения, которой мы пользуемся, чтобы высказать нечто о том, насколько развит тот или иной человек. К каждому из нас одновременно прикладываются все известные на сегодня единицы измерения. Это означает, что каждый из нас владеет своей *личностной структурой* опыта и развивается посредством ее обогащения.

К тому, что уже было сказано нами о сущности опыта, добавим следующее. Человек рождается, еще не имея никакого опыта, но уже неся в себе комплекс неявных бессознательных импульсов, который мы полагаем не в качестве опыта, а как его *психофизиологический фундамент*, в котором невозможно распознать ни личностного, ни исторического. Сразу оговоримся, что всю психофизиологию индивида мы раз и навсегда выносим за скобки опыта в том контексте, где речь идет исключительно о биологической природе человека. Акцент нашей позиции сводится к тому, что генезис человеческого опыта связан с тем, что каждый из нас приходит не просто в мир воздуха, воды, земли, огня, тепла, холода, т. е. в *наличность природного сущего*, а еще и в *мир человеческого опыта*, где нас встречает наше непосредственное человеческое окружение. В это окружение входят конкретные личности, впитавшие в себя доступные им компоненты общего опыта человечества. Эти личности становятся посредниками в нашем индивидуальном становлении. Попав в свою *историческую фактичность*, в «мой собственный жизненный мир», мы с помощью своего человеческого окружения вовлекаемся в конститутивность общей структуры человеческого бытия в мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель.* Метафизика. Сочинения. В 4 т. Т. 1 / Аристотель. – М. : Мысль, 1976.

2. *Гадамер, Х.– Г.* Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Х.– Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988.

3. *Соловьев, В.С.* Критика отвлеченных начал. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / В.С. Соловьев. – М. : Мысль, 1990.

4. *Франк С.Л.* Непостижимое / С.Л. Франк. – М. : Правда, 1990.

ЯЗЫК НЕРЕФЛЕКСИВНЫХ ФОРМ ПОЗНАНИЯ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

Е.А. Кормочи

Кормочи Елена Александровна – кандидат философских наук, декан филологического факультета, доцент кафедры философии и культурологи Камчатского государственного университета им. Витуса Беринга (г. Петропавловск-Камчатский).

Контактный адрес: kormochi@mail.ru

Статья посвящена анализу языка ряда нерефлексивных форм познания: магии (примитивной магии, даосского пути достижения бессмертия), древнекитайской мантики, мистицизма (дзэн-буддизма, исихазм, суфизма, христианского мистицизма европейского средневековья).

Ключевые слова: язык нерефлексивных форм познания, образ, символ, метафора, магия, мантика, мистицизм.

Поскольку возникновение жизни совпадает с формированием структур, способных получать и накапливать информацию, представляется очевидным, что в онтогносеологическом аспекте жизнь есть познавательный процесс [18: с. 35]. Любой организм может быть представлен в виде информационной системы: «В структуре информационного поля человека можно выделить четыре подсистемы: *генетическую, сенсорную, перцептивную* и *ментальную*» [17: с. 14]. Данные подсистемы базируются на пяти имеющихся у человека способах получения информации: *экспрессия генов, ощущения, непосредственное восприятие, интуиция и рефлексия.* Как отмечает Ю.М. Сердюков, экспрессия генов, ощущение, непосредственное восприятие и интуиция, которые могут быть названы нерефлексивными, в эволюционном и историческом аспектах предшествовали рефлексии, и потому в ранних культурно-исторических формах познания нерефлексивный фактор доминировал, а рефлексивный имел подчиненный характер [16: с. 84]. «…Такими нерефлексивными формами познания (НФП) являются магия, мантика и мистицизм» [15: с. 72]. НФП реализуются в сфере бессознательного и базируются на принципах, кардинальным образом отличных от принципов рассудка и рефлексии.

НФП присущи следующие специфические черты: 1) снятие свойственного рефлексии разделения реальности на субъект и объект познания; 2) иная, нежели базирующаяся на действии закона противоречия, направленность познавательной деятельности субъекта; 3) иное, нежели свойственное формальной логике, толкование причинно-следственных связей; 4) трансцендирование как способ преодоления субъектом барьера между *phaenomena* и *noumena*; 5) возможность с помощью НФП проникать в область бессознательного, которая находится вне пределов сознания и недостижима для рационального и чувственного; 6) методом познания в НФП является интуиция, форма которой зависит от культурно-исторического типа НФП; 7) невозможность адекватного описания знаний и состояний, являющихся результатом НФП, посредством вербального языка логических категорий (номинативного языка объектных высказываний).

Поскольку информация любого рода как полученная рефлексивным способом, так и способами нерефлексивными, порождается и выражается в каких-либо формах, мы пришли к необходимости исследования языка НФП.

Обратившись к данной проблеме, мы столкнулись с некоторым противоречием: с одной стороны, в философии многократно высказывалась мысль о невыразимости бессознательных содержаний, из чего можно заключить, что адекватно описать достигаемые в НФП состояния и знания невозможно; с другой стороны, вряд ли кто-либо не согласится с тем, что именно язык является средством формирования, выражения и передачи информации вообще и мысли в частности. Следовательно, проблема не в невыразимости как таковой, а в том, о каком языке идет речь и какой аспект данной проблемы выдвигается на первый план. С целью разрешения указанного противоречия мы выдвигаем ряд положений, которые, на наш взгляд, необходимо учесть.

- Во-первых, знания могут быть разделены на два типа [8: с. 194]: 1) коллективные знания, предназначенные для понимания многими людьми, в связи с чем они эксплицируются в формах вербального языка; 2) личные знания, которые не имеют назначения быть переданными другим и эксплицируются в формах образно-символических. Знания, являющиеся результатом НФП, ближе к знаниям личным, а не к коллективным.

- Во-вторых, в психосоматическом единстве личности получаемая нерефлексивным путем информация может осмысливаться и выражаться только в рефлексивных формах. Следовательно, при осмыслении самим субъектом состояний и знаний, являющихся результатом НФП, и передачи их другому необходим перевод образно-символических форм в вербально-логические.

В-третьих, в данной связи проблема невыразимости состояний и знаний, являющихся результатом НФП, сводится к тому, что информация, существующая в формах образно-символических и метафорических, трудно переводима в формы вербально-логические. Причины этого кроются в свойствах самих НФП и в личном характере нерефлексивной информации (она, как правило, носит характер высших истин, экзистенциально-личностный характер, эмоционально-чувственный и т. д.). Отмеченные особенности выводят нерефлексивное знание за рамки логико-мыслительной деятельности, предметно-логического содержания, в которых основополагающим является противопоставление субъекта и объекта, что реализуется в субъектно-предикатной структуре объектных высказываний номинативного языка.

В-четвертых, говоря о языковом выражении нерефлексивных содержаний ментальности, необходимо различать два аспекта в изучении данной проблемы: 1) исследование языковых средств (форм), при помощи которых сам субъект получает информацию, являющуюся результатом НФП – «выражение для себя»; 2) исследование языковых средств (форм), при помощи которых субъект пытается описать, передать другим информацию, являющуюся результатом НФП – «выражение для других».

Мы предполагаем, что нерефлексивные содержания ментальности могут быть выражены языком символов, образов, метафор.

Предварить анализ языка НФП целесообразно разработкой теоретического базиса его изучения. С этой целью мы, во-первых, исследуем проблему взаимосвязи языка, мышления и сознания; во-вторых, исследуем соотношение рефлексивного и нерефлексивного, сознания и бессознательного в связи с проблемой языка; в-третьих, выявим специфику и взаимосвязи образа, знака и символа; в-четвертых, выявим особенности изучения языка НФП. Затем мы предпримем попытку описания вербальных и невербальных средств языка семи конкретно-исторических типов НФП, используя разработанный теоретический базис.

Проблема взаимосвязи языка, сознания и мышления

Существует несколько подходов к пониманию взаимосвязи языка, мышления и сознания. Сторонники первого считают, что мышление непредставимо без языка (И. Кант, В. фон Гумбольдт, М. Мюллер, Ф.Э. Шлейермахер, Ф. де Соссюр, А.Ф. Лосев, А.А. Реформатский и др.). Сторонники второго подхода (Ж. Пиаже, Л.С. Выготский, Н.И. Жинкин, А.А. Потебня, Ж. Вандриес, Б.А. Серебренников, Б. Рассел, Д.И. Дубровский и др.) утверждают возможность существования определенной мыслительной деятельности без участия языка.

Для поиска оптимального решения рассматриваемой проблемы требуется определиться с понятиями «сознание», «мышление», «язык», которые имеют множество дефиниций. Так, определение понятия «сознание» может быть крайне широким, в этом случае оно, во-первых, определяется как единство мыслительных и эмоционально-чувственных процессов, во-вторых, бессознательное включается в сознание. В узком смысле сознание есть «самоотчет Я в собственных действиях» [8: с. 165]. Другие определения (например, определения сознания, данные А.Г. Спиркиным, А.В. Лекторским, А.В. Ивановым, на которые ориентируется автор) занимают позиции либо ближе к широкому определению, либо к узкому.

Понятие «мышление» выступает по отношению к понятию «сознание» как часть к целому. «Мышление – процесс решения проблем, выражающийся в переходе от условий, задающих проблему, к получению результата. Мышление предполагает активную конструктивную деятельность по переструктурированию исходных данных, их расчленение, синтезирование и дополнение» [8: с. 137]. Можно выделить различные виды мышления: мышление на базе восприятия, мышление с помощью наглядных представлений, мышление на основе языка. Исторически именно последний вид мышления считался выражением сущности мышления.

Наиболее часто применяемое и имеющее, по-видимому, лингвистическое происхождение определение языка как системы знаков, служащей средством человеческого общения, мышления и выражения [24: с. 816], представляется нам ограниченным по своей сути и ограничивающим возможности исследователя только сферой мышления и коммуникации. Это не вполне правомерно по следующим причинам. Во-первых, данные зоопсихологии и этологии свидетельствуют о том, что язык есть не только у человека, но и у животных. Отличием этих языков служит «картина мира», лежащая в их основе: в языке животных «картина мира» близка к миру их непосредственных восприятий, тогда как «картина мира» в языке человека простирается за пределы чувственных образов [13: с. 507]. Во-вторых, «…Приоритет звукового языка относителен и с ним сосуществуют потенциально готовые занять его место визуально-графические, мимические и смешанные формы» [13: с. 506]. В-третьих, в языке находит прямое отражение специфика мышления носителя языка. Так, в обществах с доминирующим пралогическим мышлением преобладает чувственно-наглядная компонента сознания, что находит отражение в образности языка. В-четвер-

тых, если вербальный язык необходим для выражения коллективных знаний, то он мало пригоден для выражения знаний личных, которые базируются на индивидуальном восприятии и существуют часто в форме образов.

Изучив различные подходы к проблеме соотношения языка, сознания и мышления, мы считаем возможным ее решением концепцию, основывающуюся на восходящей к неоплатоникам (Плотин, Порфирий и др.) и развитую Никейскими отцами (Афанасий Александрийский) и особенно отцами каппадокийцами (Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский) ипостасную концепцию соотнесения общего и единичного. Эта концепция основана на идее троичности. Согласно ей мышление, сознание и язык рассматриваются как ипостаси единого ментально-лингвального комплекса (МЛК) [12: с. 664]. Названные объекты, будучи ипостасями единого, характеризуются как единосущные, неслиянные и в то же время нераздельные. МЛК – это самоорганизующаяся информационная система, функционирующая на основе мозга и обеспечивающая восприятие, понимание, оценку, хранение, порождение и передачу информации.

Соотношение рефлексивного и нерефлексивного, сознания и бессознательного и проблема языка

Понятие бессознательного в философии имеет множество синонимов и дефиниций. Мы ориентируемся на следующее определение: «совокупность психических процессов, операций и состояний, не представленных в сознании субъекта» [24: с. 52]. При этом уточним, что мы будем иметь в виду не только бессознательное физиологической природы: от потери сознания до фрейдовского «либидо», но и бессознательные мыслительные процессы. Как справедливо отмечает В.А. Лекторский: «…Стало общим мнение, что на бессознательном уровне человек осуществляет множество разнообразных видов мыслительной деятельности: выдвижение и опробование гипотез, рассуждение, интерпретация и т. д.» [8: с. 146].

Под «рефлексией» понимается «принцип человеческого мышления, направляющий его на осмысление и осознание собственных форм и предпосылок; предметное содержание самого знания, критический анализ его содержания и методов познания; деятельность самопознания» [24: с. 579].

Понятие «нерефлексивное» менее разработано в философии, однако, ряд философов обращался к его исследованию. Так, в феноменологии Э. Гуссерля термину «нерефлексивное» соответствует понятие «естественная установка», для Ж.-П. Сартра нерефлексивное – это то же, что пререфлексивное. М. Мерло-Понти углубляет учение Сартра о пре-рефлексивном самосознании, провозглашая восприятие формой первичного контакта человека с миром, еще не нагруженной интеллектуальными и созерцательными конструкциями [11: с. 18]. В американской аналитической философии (Дж. Серл) термин «нерефлексивное» употребляется для обозначения сознательных содержаний, не тематизированных в рефлексии в данный момент и выступающих в качестве «фона» для сознательной активности.

Термин «нерефлексивное» может употребляться для обозначения всех недоступных в рефлексии психических содержаний, а также неактуальных психических содержаний, выступающих в качестве того контекста, в рамках которого возможна всякая рефлексия. Это употребление термина свойственно отечественной философии (Д.И. Дубровский).

Можно назвать несколько разновидностей нерефлексивного взаимодействия внутреннего мира человека с миром: 1) становление всеобщего мыслительного содержания, здесь имеется в виду неконтролируемость процесса формирования содержаний коллективной ментальности; 2) становление сознания как индивидуального акта, имеется в виду неконтролируемость формирования предпосылок сознания отдельного субъекта [10: с. 16]; 3) интуитивная способность человека, которой свойственны неожиданность, неосознанность, непосредственность. Именно второе и третье свойства и позволяют отнести интуицию к области нерефлексивного.

В истории европейской философии аристотелевско-гегелевского типа на протяжении довольно длительного периода в рамках рефлексивной установки сознания в центр изучения ставилась логико-мыслительная деятельность субъекта, а нерефлексивные аспекты элиминировались в силу их индивидуальности. В результате такого подхода в фокусе философского исследования оказывалось предметно-логическое содержание. Представляет это предметно-логическое содержание универсальная знаковая система вербального языка – номинативный язык. Высказывания, сделанные на языке предметных номинаций, можно назвать объектными высказываниями, их основные единицы – слова-термины и предложения, имеющие в качестве основы субъектно-предикатные суждения.

Проблема специфики и взаимосвязи образа, знака и символа

В основе представлений человека лежат образы. Область их функционирования столь широка, что они, с одной стороны, действуют в бессознательном, с другой – иногда они фиксируются сознанием. Чтобы образ проник в сознание, он должен быть представлен сознанию каким-то знаком.

Знак – «…это абстракция указывания как такового» [2: с. 473]. Сущность его заключается в том, что его бытие равняется его применению, а применение состоит в том, что знак указывает на что-то. Можно выделить две линии происхождения знака: 1) из сигнала, в этом случае, выходя на уровень сознания, сигнал становится знаком и декларирует свое идеальное содержание уже вне конкретной ситуации; 2) из образа, т. е. знак обозначает различного рода представления, что и способствует их осознанию.

Доминанта рационалистически направленного типа философии с ее инструментальным пониманием языка привела к упомянутому нами преобладанию в европейской философии изучения языка как системы знаков – слов, а идеалом языка стал язык – система однозначно определенных знаков (Платон, Аристотель, Г.В. Лейбниц, Ф. Бэкон, Г. Фреге, Р. Карнап и др.).

Итак, знаки только обозначают объекты, указывая на них. По-иному обстоит дело с символом. Существует множество дефиниций данного понятия: от крайне узких, например, символ в науке (логика, математика и др.) – «то же, что *знак*» [24: с. 607], до предельно широких. Так, Э. Кассирер в своей философии символических форм определяет язык, миф, науку, искусство, религию как символические формы [4: с. 394].

В философском энциклопедическом словаре читаем: «Символ есть образ, взятый в аспекте своей знаковости. Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немыслимые один без другого, но разведенные между собой и порождающие символ» [24: с. 607]. В отличие от знака, смысловая структура символа многослойна и рассчитана на активную внутреннюю работу воспринимающего. Как пишет К.Г. Юнг: «…Знак всегда меньше, нежели понятие, которое он представляет, в то время как символ всегда больше, чем его непосредственный очевидный смысл» [30: с. 51]. П.А. Флоренский отмечает по поводу символа: «…Символы не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична. Но эта антиномичность есть не возражение против них, а, напротив, – залог их истинности» [25: с. 344].

Важное значение имеет символ в первобытном мышлении в силу его иррационального, алогичного, бессознательного характера. Как пишет А.Ф. Косарев: «Наиболее полное выражение символ получает в мифе, вследствие чего миф всегда и насквозь символичен, а символ – всегда и насквозь мифологичен» [6: с. 66].

Обращаясь к символу как форме языка НФП, мы будем иметь в виду символику двух типов: 1) вербальную (дискурсивную), отсылающую к содержанию при помощи языковых средств (легенды, мифы, притчи, отдельные слова, фразы и т. п.); 2) презентативную (недискурсивную образную), отсылающую к содержанию при помощи изобразительных средств разного вида (архитектурные и культовые сооружения, орнаментальные мотивы, алхимические рисунки, образы-символы и т. п.) [7: с. 131].

Как мы отмечали ранее, образ, знак и символ не изолированы друг от друга, между ними существует взаимосвязь как в происхождении, так и в функционировании.

Ниже мы предпримем попытку анализа языка ряда НФП: ***магии*** *(примитивной магии и даосского пути достижения бессмертия),* ***мистицизма*** *(дзэн-буддизма, исихазма, суфизма и западной (католической) версии христианского мистицизма европейского средневековья),* ***древнекитайской мантики****.*

Язык примитивной магии (шаманизм)

Язык примитивной магии определяется рядом факторов: 1) специфика архаического мышления: закон партиципации, мифологическая апперцепция, «первобытный синкретизм» в понимании мира, иррациональный, алогичный, бессознательный характер; 2) доминанта у человека архаических эпох правого полушария, что привело к образности и метафоричности как мышления, так и языка; 3) важная роль мифа, в котором фиксировались все знания древних о мире и о себе.

Язык примитивной магии в целом и шаманизма в частности включает языковые формы как вербального, так и невербального типа.

Главным средством языкового выражения в мифе, элементы которого являлись неотъемлемой частью магического ритуала, выступает символ (смыслообраз), поскольку именно он «живет антитезой логического и алогичного, рационального и иррационального, понятного и непонятного» [9: с. 93]. Среди символов мифа особо выделяются две группы: базовые и доминантные. К базовым символам относятся анимототемные символы, символы мировых стихий, символ мирового древа. Доминантными символами являются такие, которые повторяются во многих мифах и вокруг которых происходит перегруппировка подчиненных символов [22: с. 36].

В структуре символа можно выделить ряд смыслов: 1) скрытый, базовый смысл, полностью бессознательный; 2) частично осознаваемый смысл, при определенных обстоятельствах способный раскрыться; 3) явный смысл, осознаваемый всеми членами рода и направленный на коллективные цели [1: с. 159].

Субъектом шаманизма как НФП является шаман – особый человек, выполняющий функцию

посредника между людьми и духами Верхнего и Нижнего мира и способный для этой цели входить в измененное состояние сознания (ИСС). Функционирование у шамана нескольких каналов восприятия позволяет ему получать информацию в НФП в виде организованных связных образов. Так, например, образ высокой стены у дома Таканакапсалюк – морской богини – будет для эскимосского шамана символом ее гнева, образ грязи и нечистот на ее теле – символом людских злодеяний. Языковой формой особого шаманского переживания – прозрение, «просветление» – является образ особого света – «*анак уа*» [23: с. 63]. Примером получения шаманом информации в форме образа и одновременно символа является понимание опыта смерти и возрождения, означающее завершение поиска.

Важное место в магическом ритуале занимают предметы-символы (например, шаманский бубен), немаловажную роль в магическом ритуале отводится средствам языка жестов, мимики, телодвижений и танца.

Необходимо также отметить тесно связанную с образностью метафоричность архаического мышления и как результат этого – метафоричность языка магии. Причина этого кроется в доминанте у архаического человека правого полушария и в скудости языка, по причине которой метафора помогала человеку даже с помощью небольшого словарного запаса охватить огромное количество вещей.

Язык даосского пути достижения бессмертия

Языку даосского пути достижения бессмертия как НФП присущи следующие черты:

• Во-первых, функцию методологического основания даосского учения о достижении бессмертия выполняет нумерология «И цзин», а точнее сказать, ее каноническая часть «Чжоу и». Весь алхимический процесс взращивания бессмертного зародыша (как во «внешней» алхимии, так и во «внутренней») описывается через операции с символами – триграммами *(гуа)* (ТГ), гексаграммами (ГГ), и чертами *(яо)*.

• Во-вторых, символичность наблюдается и в построении даосских текстов как общего назначения (например, «Дао – дэ цзин»), так и текстов по алхимии (например, « Глав о прозрении истины» Чжан Бо-дуаня) [26].

• В-третьих, наблюдается наложение нумерологической символики «И цзин» и календарной символики.

• В-четвертых, наблюдается многослойность алхимических текстов. К примеру, В «Главах о прозрении истины» первый слой (уровень, смысл) стихов является аллегорическим, второй – действительным, или «эзотерическим».

• В-пятых, если первый пласт языка даосского пути достижения бессмертия может быть охарактеризован как нумерологический (основан на символах «И цзин»), то второй пласт – это собственно алхимическая терминология, связанная с названиями конкретных вещей и являющаяся в высокой степени символичной и метафоричной [20: с. 99]. Так, киноварь именуется «кроваво-красным младенцем», реальгар и аурипигмент – «мужской» и «женской» желтизной, уксусная кислота – «цветочным прудом» и т. д. Причина такого рода символичности и метафоричности кроется в высокой степени символичности самого алхимического процесса, в котором минералы и металлы являются символами стоящих за ними сил Универсума.

• В-шестых, «внутренняя» алхимия как таковая может пониматься как метафора особого психофизического тренинга, направленного на сознание бессмертного тела и просветленного сознания.

• В-седьмых, дао – главная категория рассматриваемой НФП – определяется как необъективируемая, непознаваемая, невербализуемая средствами дискурса, т. е. средствами номинативного языка объектных высказываний.

Язык древнекитайской мантики

Главным языковым элементом мантического ритуала *бу* (гадание на панцире черепахи или костях крупного рогатого скота) является особый символ, полученный в результате обжига кости или панциря. Гадатель должен интерпретировать форму, число, направление, величину трещин и в результате расшифровать символ. Информация полученная таким образом воспринималась как повеление предков.

Язык мантического ритуала *ши* (гадание на стеблях тысячелистника) связан с особыми символами – 64 гексаграммами (ГГ) «Чжоу и», причем каждая ГГ рассматривается в качестве символа действительности. Отметим также следующее: 1) каждая ГГ имеет свое название; 2) при половине ГГ имеются особые мантические формулы; 3) каждой ГГ соответствует афоризм; 4) афоризмы прилагаются также к каждой отдельной черте; 5) иньская черта имеет числовое значение шесть, янская –девять. Именно в построении ГГ и ее интерпретации заключается сущность данного мантического ритуала.

«Чжоу и» можно разделить на три слоя, отличающиеся друг от друга по содержанию, технике мышления и языку [28: с. 105], что свидетельствует о том, что текст прошел путь от неопределенной полисемантичности недифференцированных образов (понятий-представлений) (1-й слой) через символические мыслеобразы (2-й слой) к точно очерченным образам-понятиям (3-й слой).

Атмосфера «Книги Перемен» и связанного с ней мантического ритуала *ши* – это атмосфера образности и метафоричности. Например, вместо того, чтобы сказать об уместности коллективного действия, «Книга Перемен» говорит: «Когда рвут тростник, то другие стебли тянутся за ним, так как он растет пучком. Стойкость к счастью. Развитие» [28: с. 191].

Имя ГГ и афоризм тесно связаны с ее графическим образом, что проявляется в часто встречающемся соответствии места расположения графемы и объекта, о котором говорится в соответствующей глоссе (например, в парафразах к нижним графемам часто говорится о предметах, расположенных внизу: ступни, голени хвост и пр.).

После построения ГГ и ее интерпретации следует выбор текста глоссы, весьма афористичного, малопонятного и двусмысленного. Причем выбор глоссы часто совершался интуитивно.

Из вышесказанного следует, что ни одна составляющая мантического ритуала и его языка не может быть формализована, что свидетельствует об их нерефлексивном характере.

Язык дзэн-буддизма

Дзэн не является системой, основанной на логическом анализе, поскольку логическое мышление бессильно там, где дело касается центральной проблемы жизни [19: с. 65]; дзэн не имеет дела с догматами, не содержит символов, раскрывающих его значение, не признает авторитетов; он выше всяких понятий, поэтому допускает восприятие и чувство, но не абстракцию и анализ. Цель дзэна – достичь *сатори* (или *кэнсе*), т. е. узреть основу жизни, проникнуть в природу ума. *Сатори* представляет собой интуитивное проникновение в природу вещей, противоположное логическому ее постижению.

Средства достижения *сатори* различны, но ни одно из них не постижимо и не объяснимо рациональным путем. *Сатори* – очень личное переживание, а потому оно не может быть выражено и передано средствами номинативного языка объектных высказываний или описано каким-либо иным способом; познать *сатори* можно, лишь однажды испытав его. Так, например, испытать его можно с помощью какого-либо визуального образа, звука, крика, удара и пр. В этой связи показателен пример: «…Один монах неожиданно постиг свою первоначальную сущность, когда услышал звук обвалившейся кучи дров. В этом звуке он услышал падение всех вещей – иллюзорных мыслей, привычных путей сознания, и этот распад дает возможность проявиться чистому существованию» [5: с. 542].

Испытать *сатори (кэнсе)* можно также в результате работы с особой языковой формой – *коаном*, представляющим собой «...какое-нибудь утверждение, сделанное древним учителем Дзэна, или какой-нибудь ответ, данный им вопрошающему» [19: с. 286]. Например: «Один монах спросил Тосана: "Кто такой Будда?" – "Три циня хлопка"» [19: с. 286]. *Коан* не допускает умственной интерпретации, его цель – вывести ученика за пределы рассудка.

Вербальный номинативный язык объектных высказываний бессилен в дзэне, поскольку, будучи тесно связанным с интеллектом, он мало пригоден для выражения переживаний, лишенных «умственного» элемента. Поэтому «девизом» дзэна могут быть слова: «Никакой зависимости от слов!» [20: с. 68].

Язык исихазма

Хотя появление исихазма датируют XIV веком и связывают с именем Григория Паламы, его духовные основы коренятся в далеком IV веке, когда была заложена духовная основа будущего исихазма – практика духовного делания и «умной молитвы».

Исихазм представляет собой восточно-христианское религиозное учение, направленное на богопознание и достижение обожения (тейосис).

Именно в тейосисе – уподоблении Богу, единении человека с Богом, перенесение на душу божественных свойств (бессмертие, блаженство, полнота жизни и пр.) – проявляется мистицизм исихазма. Обожение достигалось в результате катарсиса (очищение души через мироотречение), фотисмоса (просветление души божественным светом) и телейосиса (обретение мистического совершенства, единение с Богом).

В основе исихазма лежит несколько главных принципов, во многом схожих с даосскими:

Первый принцип – «низведение» ума в сердце. Исихасты в своей практике искали «духовное сердце», т. е. точку, которой соответствует «сердце» как источник «ума»; стремились сделать центром самосознания не голову, а «сердце». Только после «низведения ума в сердце» можно приступать к «умной молитве».

Второй принцип – «умная молитва», заключающаяся в беспрестанном повторении молитвы «Господи Иисусе помилуй мя».

Третий принцип – созерцание фотизмов как ослепительного Фаворского света (нетварная божественная энергия), через посредство которого адепт достигает соединения с Богом самой природы человека.

Четвертый принцип – психосоматическая регуляция, состоящая в принятии особых поз, регуляции дыхания, концентрация на определенных частях тела, визуализация и пр.

Пятый принцип – опыт переживания универсального единства с божественным Абсолютом.

Шестой принцип – идея о молчании (само греческое слово «исихия» означает – молчание): «Любитель молчания приближается к Богу, и тайно с Ним беседуя, просвещается от Него» [14: с. 131].

Святой Лествичник изрек: «Иисусова память да соединится с дыханием твоим, и тогда познаешь пользу безмолвия» [Там же: с. 431]; «Кто постиг безмолвие, тот узнал глубину таинств<…> Ухо безмолвника примет от Бога дивные откровения…» [там же: с. 266].

Язык данной НФП детерминируется ее основными идеями и принципами. Иоанн, игумен Синайской горы, на которого часто ссылается Григорий Палама, писал: «…Нельзя скрыть того, что понятие ума нашего весьма несовершенно и всячески исполнено неведения <…>, а неразумие души обнаруживают слова» [там же: с. 39]. И еще: «Кто хотел бы чувственным словом изъяснить ощущение и действие любви Божией во всей точности <…> сам не знает, о чем говорит» [там же: с. 201]. Поскольку не существует слов, способных адекватно выразить сущность мистического переживания, чтобы знать о подобного рода состоянии, необходимо лично пережить его. Таким образом, подчеркивается невозможность выразить и передать получаемую нерефлексивную информацию средствами номинативного языка объектных высказываний.

Данный тип НФП выступает как откровение, момент просветления, которое может быть вызвано какими-либо чувственными образами, фразами, отдельными словами, особыми сочетаниями слов, световыми эффектами, запахами, звуками музыки и пр.

Язык суфизма

Цель суфийского делания является соединение с Богом: «Через человека Абсолют обретает самопознание, ибо совершенный суфий постигает самого себя и Бога в акте мистической сверхчувственной интуиции» [21: с. 514].

Суфийская практика предполагает прохождение так называемых «стоянок» (раскаяние, богобоязненность, воздержание, бедность, терпение, удовлетворенность, упование на Бога) и «состояний» (самоконтроль, близость, любовь, страх, надежда, страсть, дружество, успокоение, созерцание, уверенность).

Суфийская психотехника включает методы, многие из которых встречаются в других НФП: созерцание, молитва, распевание мистических стихов, богопочитание (неустанное повторение имен Бога) – зикр, дыхательные упражнения, особые позы для созерцания, экстатические танцы, голосовые модуляции, музыка, толкование снов и пр.

Язык суфизма как конкретно-исторической формы НФП детерминируется основополагающими идеями и спецификой суфийской терминологии, характеризующейся символизмом и метафоричностью. Эти качества терминологии суфизма «…облегчили ее поэтическое использование (многие великие суфии были и великими поэтами – Аттар, Джалал ад-дин Руми и поэзию, многие образы и идеи которой понятны только в суфийском контексте» [21: с. 508].

Интересным представляется метафора дрессировки лошади или собаки, передающая суть устремлений суфия – низшие устремления человека следует дрессировать, а не убивать.

Как и в исихазме, важное место в суфизме занимает световая символика – созерцание света Бога. Наполнены символами экстатические танцы суфиев, имеющие одновременно и космический и богословский характер.

Своеобразной чертой языка суфизма является буквенный символизм, основанный на признании мистического значения отдельных букв и текстов.

Для суфизма характерен так называемый *Джафр* – «…спекуляция о событиях настоящих и будущих, выводимая из определенной комбинации слов, часто она вырождалась в своего рода прогнозирование. Подсчитывая слова на странице Корана и определяя их численное значение (поскольку каждая буква арабского алфавита имеет численное значение), можно вычислить имена и места, даты и события…» [27: с. 318]. Суфии также разработали секретный язык (*балабайлан*), чтобы иметь возможность скрывать свои мысли от непосвященных.

Интересен суфийский символизм пера – от пера требуется, чтобы «…его язык или даже голова были отрезаны, – и оно становится символом мистики, который не должен разглашать тайну, который говорит "без языка"» [27: с. 321].

В общем и целом для суфизма характерно понимание приоритета нерефлексивного опыта по отношению к его логико-понятийному, вербальному выражению и описанию, поскольку суфии были антирационалистами, для которых подлинное религиозное познание обреталось в личном опыте, ведущем к мгновенному слиянию с Богом. Мистическое переживание может принимать форму отдельного образа, целой «образной картины» или символа (как правило, религиозного). Адекватная передача содержания мистического переживания невозможна, поскольку образ сугубо индивидуален, а символ безгранично многозначен.

Язык христианского мистицизма европейского средневековья

Христианские мистики европейского средневековья (Мейстер Экхарт, Гуго Сен-Викторский, Бонавентура, Генрих Сузо, Иоанн Таулер, позднее – Яков Беме, Агриппа Неттесгеймский и др.),

как и большинство мистиков всех времен, едины во мнении, что адекватно выразить и передать сущность мистического переживания при помощи вербального языка невозможно. Чтобы знать о подобного рода переживании, необходимо лично испытать его. Средневековые мистики выдвинули тезис о тождестве бога и души в пределах субъективности, причем и бог и душа для субъекта, во-первых, есть «ничто»; во-вторых, им невозможно дать рационального объяснения и соответственно логического определения. Бог для человека есть «сверхсущее Небытие» [29: с. 149]. Бог не имеет образа, поскольку образ могут иметь лишь чувственные вещи: «Бог действует в душе без всякого средства, образа и подобия. Он действует в основе, куда никогда не попадал ни один образ» [29: с. 31]. Поскольку бог непознаваем ни при помощи рациональных процедур, ни при помощи органов чувств, постольку способом познания его должна стать интуиция.

Мистическое переживание – это «чистое» переживание, в котором нет разделения на форму и содержание, поскольку человек становится выше субъект-объектных отношений, когда осознает свою тождественность с бытием, а потому о таком переживании не может быть составлено объектное суждение номинативного языка.

Данная НФП выступает как откровение, момент просветления, которое может быть вызвано при помощи таких языковых средств, как визуальные образы, символические образы, фразы, отдельные слова, а также при помощи световых эффектов, запахов, звуков и пр.

Информация, являющаяся результатом мистического переживания, характерного для рассматриваемой НФП, носит различный характер: это и предвидение будущих событий, и внезапное проникновение в смысл чего-либо, и знание о событиях, происходящих вдали от субъекта, а также истины теологического и метафизического характера; и может выражаться для самого субъекта в форме отдельного образа, «образной картины» или символа. Яков Беме пишет по этому поводу следующее: «В четверть часа я увидел и узнал больше, чем могло бы мне дать многолетнее пребывание в университете, ибо я увидел и познал существование всех вещей, глубину и бездну, вечное зарождение Св. Тройцы, происхождение мира и всех тварей от божественной мудрости» [3: с. 327].

Передать адекватно информацию, полученную в результате мистического переживания, невозможно, поскольку образ индивидуален, а символ многозначен и многослоен.

Заключение

В рамках рефлексивной установки сознания, доминирующей в философии аристотелевско-гегелевского типа, изучалась в основном рефлексивная, логико-мыслительная деятельность субъекта и выражающий ее номинативный язык объектных высказываний, а нерефлексивные содержания ментальности и язык, их выражающий, элиминировались из поля зрения исследователей.

Возможным решением проблемы взаимосвязи языка, мышления и сознания, по нашему мнению, представляется концепция ментально-лингвального комплекса (МЛК) – самоорганизующейся информационной системы, функционирующей на основе человеческого мозга и обеспечивающей восприятие, понимание, оценку, хранение, порождение и передачу информации.

В качестве специфических форм языка выступают образ, знак и символ, взаимосвязанные как генетически, так и функционально.

Сформулировав теоретико-методологический базис исследования языка НФП, мы предприняли попытку продемонстрировать его эффективность, для чего обратились к анализу языка ряда конкретно-исторических типов НФП: *магии (примитивной магии и даосского пути достижения бессмертия), древнекитайской мантики, мистицизма (дзэн-буддизма, исихазма, суфизма и западной (католической) версии христианского мистицизма европейского средневековья).*

Данные конкретно-исторические типы НФП характеризуются рядом существенных черт, коренным образом отличающих их от форм познания, основывающихся на рефлексии. НФП базируются на принципах, кардинальным образом отличных от принципов рассудка и рефлексии; в них отсутствует противопоставления субъекта и объекта; они реализуются в основном в сфере бессознательного; законы логики в НФП не действуют; главным методом познания в них выступает интуиция; способом преодоления субъектом барьера между phaenomena и noumena является трансцендирование и др. В связи с этим нами выдвигается предположение о наличии у данных познавательных феноменов особого языка.

По нашему мнению, нерефлексивные содержания ментальности могут быть выражены языком образов, символов и метафор. Образы являются универсальной формой человеческого восприятия, появившейся до возникновения других языковых форм. Образы лежат в основе представления и действуют как в сфере сознания, так и в бессознательном.

Символ характеризуется множественностью смыслов, многосложностью и многоуровневостью структуры и одновременной принадлежностью к сферам сознания и бессознательного. Символ все-

гда больше, нежели его непосредственное значение, что требует активной внутренней работы воспринимающего. В силу своей специфики символ способен связать сознание и бессознательное, чувственно воспринимаемое и умопостигаемое, иррациональное и рациональное, образ и идею, непознаваемое и уже познанное.

Язык НФП метафоричен, поскольку в отражающих нерефлексивными формами познания ментальных структурах логика либо вообще не играет существенной роли, либо подчинена интуиции, выступающей в качестве основного метода познания. Специфика же метафоры как раз и заключается в нарушении логических законов вообще, и закона противоречия в частности.

Что же касается проблемы невозможности адекватного описания и передачи состояний и знаний, достигаемых в НФП, то, по нашему мнению, прояснению ситуации могут способствовать следующие положения. Во-первых, знания, являющиеся результатом НФП, ближе к знаниям личным и эксплицируются в образно-символических и метафорических формах, в отличие от знаний коллективных, эксплицирующихся в формах вербального языка и логики (номинативный язык объектных высказываний). Во-вторых, в психофизиологическом единстве личности любая полученная нерефлексивным путем информация может осмысливаться самим субъектом и передаваться другим только в рефлексивных формах. Особенности НФП выводят их за рамки логико-мыслительной деятельности и предметно-логического содержания, в котором основополагающим является оппозиция субъекта и объекта, что реализуется в субъектно-предикатной структуре вербально-логических языковых форм (в номинативном языке объектных высказываний). Здесь и возникает главная трудность – информация (знания), существующая в формах образно-символических, и метафорических, сложно переводимая в вербально-логические.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Боброва, С.П.* Мифологическое сознание: методологические проблемы исследования семиотического компонента: дис. … канд. философ. наук / С.П. Боброва. – Иваново, 1997. – 198 с.
2. *Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод / Х.-М. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
3. *Джеймс, В.* Многообразие религиозного опыта / В. Джеймс. – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – 418 с.
4. *Кассирер, Э.* Избранное: Индивид и космос / Э. Кассирер. – М.; СПб. : Университетская книга, 2000. – 654 с.
5. *Кацуки, С.* Практика Дзэн / С. Кацуки // Дзэн-Буддизм. – Бишкек, 1993. – С. 469–670.
6. *Косарев, А.Ф.* Философия мифа / А.Ф. Косарев. – М.: Университетская книга, 2000. – 304 с.
7. *Лангер, С.* Философия в новом ключе: Исследование символики, разума. Ритуала и искусства / С. Лангер. – М. : Республика, 2000. – 287 с.
8. *Лекторский, В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая / В.А. Лекторский. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
9. *Лосев, А.Ф.* Из ранних произведений / А.Ф. Лосев. – М. : Правда, 1990. – 655 с.
10. *Матяш, Т.П.* Сознание как единство нерефлексивности и рефлексивности: дис. … д-ра философ. наук. – Ростов н/Д., 1990. – 334 с.
11. *Микешина, Л.А.* Философия познания. Полемические главы / Л.А. Микешина. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
12. *Морковкин, В.В.* Язык, мышление и сознание / В.В. Морковкин // Русский язык. Энциклопедия. – М.: Дрофа, 1998. – С. 663–666.
13. Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т.4. – М. : Мысль, 2001. – 605 с.
14. Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы Лествица. – СПб. : «Сатисъ», 2004. – 431 с.
15. *Романов, Ю.И.* Философия образа (онтологические, гносеологические, аксиологические аспекты) : дис. … д-ра философ. наук / Ю.И. Романов. – СПб., 1997. – 346 с.
16. *Сердюков, Ю.М.* Критический очерк психофизического дуализма / Ю.М. Сердюков. – Хабаровск: Изд-во ДВГУПС, 2003. – 94 с.
17. *Сердюков, Ю.М.* Демифологизация магии / Ю.М. Сердюков. – Уссурийск : Изд-во УГПИ, 2003. – 154 с.
18. *Сердюков, Ю.М.* Альтернатива паранауке / Ю.М. Сердюков. – М. : Академия, 2005. – 312 с.
19. *Судзуки, Д.* Основы Дзэн-Буддизма / Д. Судзуки // Дзэн-Буддизм. – Бишкек: МП Одиссей, 1993. – 672 с.
20. *Судзуки, Д.* Мистицизм: христианский и буддистский / Д. Судзуки. – Киев : София, 1996. – 288 с.
21. *Торчинов, Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб. : «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2007. – 544 с.
22. *Тэрнер, В.* Символ и ритуал / В. Тэрнер. – М. : Наука, 1983. – 277 с.
23. *Уолш, Р.* Дух шаманизма / Р. Уолш. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996. – 288 с.
24. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
25. *Флоренский, П.А.* Столп и утверждение Истины / П.А. Флоренский // Собр. соч. В 2 т. Т. 1. – М. : Правда, 1990. – 839 с.
26. *Чжань Бо-дуань.* Главы о прозрении истины / Чжань Бо-дуань. – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. – 346 с.
27. *Шиммель, А.* Мир исламского мистицизма / А. Шиммель. – М. : Алетейа, Энигма, 2000. – 416 с.
28. *Щуцкий, Ю.К.* Классическая китайская «Книга Перемен» / Ю.К. Щуцкий. – Ростов н/Д: Феникс, 1998. – 544 с.
29. *Экхарт, Мейстер.* Духовные проповеди и рассуждения / М. Экхарт. – СПб., 2000. – 215 с.
30. *Юнг, К.Г.* Архетип и символ / К.Г. Юнг. – М. : Ренессанс, 1991. – 299 с.

КРИЗИС ФИЛОСОФИИ И РОЛЬ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ В ЕГО РАЗРЕШЕНИИ

В.Я. Огнев

Огнев Валентин Яковлевич – кандидат философских наук, профессор кафедры философии и политологии Дальневосточной академии государственной службы (г. Хабаровск).

Контактный адрес: vaschekina@yandex.ru

Автор исследует кризис современной философии и возможности его разрешения. При этом выявляется, что сциентистские и антисциентистские способы его разрешения бесперспективны. Адекватное средство решения этой задачи автор усматривает в разработанной им неклассической диалектике, основные идеи которой характеризуются в данной статье.

Ключевые слова: кризис философии, классическая диалектика, неклассическая диалектика, мировая константа универсального развития, субстанция, субстанциальное развитие, универсальная преемственность, абсолютная истина, относительная истина, релятивизм, скептицизм, догматизм.

Современная философия находится в состоянии затяжного мировоззренческого и методологического кризиса. Его главные особенности: дезинтеграция, «распредмечивание» философии – размывание её предмета на множество частных направлений, в которых всеобщая проблематика оттесняется на периферию, либо исчезает вовсе.

Наряду с размыванием предмета философии, развёртывается процесс её исключения из науки, обычно именуемый процессом десциентизации. Причём отчуждение от науки сопровождается небывалым ростом иррационализма и мистики, призывами возродить философию союзом с религией либо с новейшими мифами утопического свойства.

Как никогда ранее самый эффективный метод философии – диалектика – подвергается поношениям и дискредитации, пролагающим путь к эклектике и обновлённым формам метафизики.

Свойственная философии критическая функция не угасла и поныне. Нет недостатка и в специфической критике современного общества потребления. Однако эта критика остаётся более чем щадящей и незавершённой, так как не доводится до вывода о его качественном преобразовании средствами революции, которой придаётся демонизированный отталкивающий облик. Критика, обращенная по преимуществу к прошлому, не может не содержать в себе скрытой апологетики настоящего, в котором общечеловеческие ценности приносятся в жертву олигархическим группировкам.

Выход философии из кризисного состояния связан с поиском соответствующей стратегии, с разработкой эффективных средств, которые дают возможность выявить «точки роста» и разрешить внутренние противоречия философской картины мира. В поиске этих средств философии предлагают услуги религия, естествознание, «новое политическое мышление», постмодернизм и многие представители паранауки. Большая часть этих предложений представляется нам дарами данайцев, которые способны не разрешить, а лишь усугубить кризис философии.

Средством разрешения этого кризиса мы избираем диалектику, однако не классическую диалектику, вершинными достижениями которой является диалектика Гегеля и Маркса, а диалектику неклассическую. Классическая диалектика и по сей день обладает громадным эвристическим потенциалом. Степень её конкурентоспособности, по сравнению с современными альтернативными методами, позитивистская, постмодернистская и тем более религиозно-мистическая, окраски, весьма высока. Однако время выявило её неполноту и ряд завышенных притязаний. За длительный период своего существования многие положения классической диалектики подверглись догматизации и абсолютизации и в значительной степени превратили диалектику из органона в философский канон со всеми вытекающими последствиями. Это обстоятельство позволяет понять, что при всех достоинствах классической диалектики её эвристический потенциал для разрешения кризиса современной философии недостаточен.

Даже на самых великих достижениях человеческого духа лежит печать известной незавершённости и родовых пятен компрометирующего свойства. Диалектика Гегеля обнаружила отталкивающий налет мистики, обращённость к прошлому и склонность не столько разрешать, сколько примирять самые острые противоречия настоящего. Диалектика Маркса – эта «алгебра революции» – обнаружила политическую предвзятость – убеждение в мессианском предназначении пролетариев (не чуждых, впрочем, желания при определённых обстоятельствах «продать право первородства за чечевичную похлёбку») и склонность к абсолютизации борьбы противоположностей. Ни диалектический идеализм, ни диалектический материализм не могут выступить в роли интегратора современной философии и содействовать устранению кризисной ситуации. И не только потому, что «застряли» на стадии антиномичности (непреходящего антагонизма по отношению друг к другу), препятствую-

щей объективно возможному синтезу, но и потому, что их базисные установки (парадигмы) не отвечают критерию всеобщности – они были и остаются (вопреки мнению их авторов) частными и односторонними. Чтобы сохранить позитивные элементы альтернативных философских систем и снять их жесткую оппозицию, надо выйти за пределы классической философии и качественно преобразовать ряд положений самой диалектики.

Для достижения этой цели нужна новая неклассическая версия диалектики. XX век был достаточно щедрым на порождение ряда разновидностей неклассической диалектики. К их числу можно отнести диалектику Адорно, диалектику Сартра, теологические версии диалектики неотомистов, диалектику русских религиозных мыслителей (Бердяева, Булгакова, Ильина, Лосского, Трубецкова, Флоренского), диалектику неорационализма (Башляра, Гонсета, Пиаже) и т. д.

Почему же в предстоящей критике классической диалектики мы не можем удовлетвориться упомянутыми версиями неклассической диалектики и говорим о необходимости разработки её новой версии? Разработка новой версии неклассической диалектики для нас не самоцель. Говоря о её разработке, мы связываем эту задачу с необходимостью создания методологического инструментария, пригодного для того, чтобы содействовать разрешению кризиса современной философии. Для достижения этой цели вышеперечисленные варианты неклассической диалектики непригодны, потому что в известном смысле сами являются отдалёнными предпосылками зачаточных форм кризиса философии и в качестве таковых менее всего могут содействовать его преодолению. Возникнув в результате критики классической диалектики, они оказались гораздо ниже объекта своей критики. Причём не просто уступают вершинным достижениям классической диалектики Гегеля и Маркса по степени глубины и зрелости, но нередко представляют вырожденные формы диалектического мышления[1].

Наша модель диалектики, условно названная неклассической, отличается от её классических вариантов, прежде всего, вводом двух принципов: 1) субстанциального развития и 2) универсальной относительности. Охарактеризуем содержание этих принципов.

Субстанциальный подход к бытию, который у неорационалистов оказался в небрежении (Башляр, Гонсет и др. освободили диалектику от субстанциального основания), у нас выдвигается на первый план, а сама категория субстанциального развития – на роль **базисного** положения предлагаемого варианта неклассической диалектики. Формирование онтологических оснований неклассической модели развития мы начинаем с отказа от идеи центризма, свойственной птолемеевской и коперниканской картинам мира, и ввода идеи ацентризма мировой субстанции. Идея центризма развивающегося мира (не только в форме геоцентризма и гелиоцентризма, но и любого возможного центризма, включая антропоцентризм и ноосфероцентизм) рассматривается нами как архаическая, лишённая исторического оправдания. Для нас гораздо ближе метафора Д. Бруно о том, что центр мира везде, а его окружность нигде. Идея ацентризма означает, что с самого начала исключается соблазн выделения привилегированной (и тем более единственной) системы отсчета, привлекаемой для определения развития и его направленности.

В этой связи в предлагаемой модели субстанциального развития утверждается многонаправленность (бесчисленность направлений) развития, которая применительно к субстанции исключает возможность преобладания одного направления (безразлично прогресса, регресса либо иных промежуточных вариантов). С учетом данного обстоятельства закон отрицания отрицания, трактуемый Гегелем, Энгельсом, Лениным и их современными последователями в качестве всеобщего закона, рассматривается нами как закон **частный**, справедливый для характеристики лишь **одной** ветви развития (пресловутой восходящей спирали с расширяющимися витками), которая в масштабе субстанции не является **ни единственной, ни преобладающей**. К тому же это направление исчерпаемо, преходяще, как впрочем, и все другие направления развития (в том числе регрессивное).

Модель направленности развития, предложенная Гегелем, признаётся неприемлемой, потому что является результатом панлогизма (перенос структуры логического мышления на структуру бытия), распространения закона отрицания отрицания, адекватно (до известных пределов) выражающего логику человеческого познания, на познаваемый мир, логика развития которого **неизмеримо сложнее** логики его познания. Версия Энгельса связана с материалистическим «оборачиванием» модели Гегеля, что можно рассматривать как продвижение вперёд, однако недостаточное для понимания направленности развития мировой субстанции, ибо модель её однонаправленного развития проблематична не только в идеалистической, но и в материалистической версии.

Отказ от идеи центризма сочетается у нас с отказом рассматривать субстанцию как некое неизменное основание – вечное первоначало, производящее из себя всё и вся, но само по себе, чуждое генезису и истории. В нашей версии субстанция обладает атрибутом развития. Причём способность

[1] Подробную характеристику особенностей этих версий диалектики, препятствующих разрешению кризиса философии, см. в работе: В.Я. Огнев. Неклассическая диалектика. Хабаровск: ДВАГС, 2011. С. 8–25.

к самодвижению и саморазвитию, к превращению в бесконечно разнообразные формы понимается как общее **кооперативное** (эмерджентное) свойство субстанции и конечных вещей, не только **порождаемых** субстанцией, но и **порождающих** субстанцию. Ни субстанция вне конечных вещей, ни конечные вещи вне субстанции этим кооперативным свойством обладать не могут. Только при уяснении того, что самодвижение и саморазвитие являются свойством взаимодействия внутреннего и внешнего, конечного и бесконечного, субстанции и её элементов позволяет адекватно истолковать знаменитую формулу «природа причина самой себя (natura causa sui)».

Если Спиноза связывал самодвижение с бесконечной субстанцией, но отнюдь не с её производными модусами [3], а Лейбниц растворял самодвижение в конечных самодостаточных и изолированных друг от друга монадах (образованиях «без окон и дверей») [1], то с позиций субстанциального развития подобная акцентировка признаётся односторонней и рассогласованной с фактическим положением дел как в версии Спинозы, так и в версии Лейбница. Предлагаемая модель развития усматривает единый источник самодвижения Вселенной и каждого её элемента во всеобщей связи и взаимодействии конечного и бесконечного. С этой точки зрения сама бесконечность есть синергетический эффект взаимодействия бесчисленного множества незамкнутых конечных процессов и в отрыве от конечного не может быть понята.

Идея субстанциального развития означает, что не только субстанция, но и каждый предмет обладает колоссальным множеством степеней свободы, способностью воплотить в процессе **взаимодействия** с другими предметами **бесчисленное** множество форм бытия как поступательной, так и нисходящей направленности.

Ещё Аристотель полагал, что каждый объект обладает множеством скрытых потенциальностей, ждущих своей актуализации. Мы исходим из того, что вне взаимодействия сам по себе изолированный объект актуализировать эти потенции не способен. Для их актуализации необходимо скрещение на объекте каузальных влияний, идущих не только изнутри, но также извне, не только из **прошлого**, но также из **настоящего и будущего** (тройная детерминация объекта из разных временных пластов). Неисчерпаемость потенций конечных объектов и неисчерпаемость потенций бесконечной субстанции не является их индивидуальным достоянием – это плод их общего «усилия» (эмерджентный результат системного взаимодействия), взаимной детерминации, идущей к любому объекту не только от **высших**, но и от **низших**, а так же от **одноуровневых** слоёв реальности. С позиций субстанциального развития детерминация всего сущего имеет двустороннюю направленность: от субстанции к конечным вещам, а от конечных вещей к субстанции, которая также не может обойтись без конечных вещей, как и они без неё.

Итак, толкование развития связывается с идеей неисчерпаемости эволюционного потенциала конечных объектов, а виртуальные состояния природы рассматриваются как резерв нереализованных вариантов постоянно пульсирующего развития. В этой связи вводится в оборот понятие **«субстанциальной преемственности»**, для которой характерно то, что при **любом** направлении развития (в том числе самом гибельном и испепеляющем, которое именуется обычно «бесплодным» отрицанием) объект **сохраняет** способность к бесконечному формообразованию с любого исходного уровня (даже достигшего крайних пределов «падения», «самого дна» примитивизма). Субстанциальная преемственность играет роль фундаментальной константы каждого акта развития независимо от его масштабов и от его преобладающей направленности. Она постоянно воспроизводится даже в самых экстремальных ситуациях (неисчезающие «дрожжи» развития), и поэтому её целесообразно рассматривать как **«мировую константу универсального развития» (МКУР).** Для ввода этой категории в философскую картину мира нет никаких противопоказаний.

Напротив, идея мировой константы универсального развития позволяет построить философскую систему с минимальным числом допущений, а, точнее, с одним единственным допущением – признанием существования субстанции, все элементы которой обладают константой универсального развития, в связи с чем ни один из бесчисленных вариантов развития не имеет привилегированного положения. При таком допущении материальное и идеальное лишаются самодостаточности, и ни одно из них без взаимодействия со своей противоположностью не может выступать в роли фундамента Вселенной. Лишаясь самодовлеющего значения, идеальное и материальное, тем не менее, выступают в качестве необходимых атрибутов субстанции, к каждому из которых субстанция в принципе нередуцируема, ибо, как уже пояснялось, в масштабах бесконечной субстанции ни один её атрибут, не имеет привилегированного положения и не может выступать в качестве всеобусловливающей детерминанты бытия. Итак, идея субстанциального развития позволяет избежать ловушки редукционизма, в которую неизбежно попадают идеализм и материализм. Она выступает альтернативой редукционизму, ибо по отношению к субстанции материальное и идеальное утрачивают роль абсолютных первоначал и обнаруживают безграничные креативные способности лишь в соединении с мировой константой универсального развития и в качестве подчинённых атрибутов субстанции.

С позиции субстанциального развития в природе нет и не может быть пустых, «зряшных» от-

рицаний. С этой точки зрения традиционное сведение диалектического отрицания к варианту поступательного развития является чрезмерным огрублением, **частной** формой диалектического отрицания. При абсолютизации этой частной формы возникает великая иллюзия, не позволяющая избавиться от заниженной оценки эволюционных потенций, которые неисчерпаемы даже у тех «пылинок» Вселенной, которые впали в состояние «предельной» деградации и хаоса.

Если первое отличие неклассической диалектики от классического варианта заключается в обосновании принципа субстанциального развития, то второе отличие – связано с вводом в теорию диалектики принципа универсальной относительности. Главное назначение этого принципа – противодействовать догматизации любой теории, в том числе и диалектической. Самым надёжным прибежищем догматизма всегда были абсолютные истины. Поэтому продвижение к принципу универсальной относительности связывается нами с прояснением вопроса о соотношении абсолютной и относительной истины.

Выводы, полученные по этой проблеме, формулируются следующим образом. Философский проект «абсолютная истина», развертывающийся свыше двух тысяч лет, дал **мертворождённое** дитя. И когда скептики пытаются его похоронить, не стоит их осуждать – они действуют в соответствии с исторической необходимостью. Их позиция имеет известное оправдание как перед критикой «справа» (со стороны грубого, вульгарного догматизма), так и перед критикой «слева» (со стороны утонченного, «диалектического» догматизма).

В самом по себе отрицании абсолютной истины **нет ни крупицы релятивизма.** Релятивизм начинается там и тогда, где и когда отрицание абсолютной истины **перерастает в отрицание объективности относительных человеческих знаний.** И только тогда скептицизм – этот замечательный «возмутитель спокойствия» начинает сдерживать познание (с угрозой его полного паралича). Двойственность позиции скептиков в том, что вместе с мутной водой абсолютного они выплёскивают драгоценную идею объективности относительного. Двойственность позиции представителей догматизированной диалектики в том, что вместе с ценнейшей идеей объективности относительного они сохраняют трижды прогнившую идею абсолютного. Однако для обоснования объективности знаний, которые всегда относительны, нет нужды прибегать к идее абсолютного и ставить объективность знания в зависимость от наличия в нём элементов абсолютного. Это было и остаётся не просто избыточной, но и путающей дело процедурой.

В отличие от первых и вторых, мы **соединяем** относительное с объективным и придаём относительному статус полноценного бытия, **единственно** возможной формы не только существования, но и познания как природных, так и социальных явлений. Утверждая идею относительной познаваемости вещей, мы **отвергаем идею их абсолютной познаваемости, а равно идею их абсолютной непознаваемости** как проявления гносеологического экстремизма.

Если на информационной базе относительных истин человечество совершает научно-технические революции, успешно решает проблемы своего практического и духовного развития, то стоит ли тосковать о недостижимости абсолютных истин, тем более, что потребность в абсолютной истине имеет свои психологические корни в том, что Юнг называл «коллективным бессознательным», иррациональным по своей природе, заставляющим действовать философа по формуле «нельзя, но если очень хочется, то можно». Гносеологический рай, в который погружает философа обладание абсолютной истиной, увы, столь же призрачен, как и рай обещаемый религией.

Исследователь всегда действует на поле (пространстве) относительных истин, которые различаются по степени полноты и точности. А если это так, то мнимая проблема соотношения абсолютной и относительной истины естественно преобразуется в реальную проблему соотношения относительных истин по степени их полноты и точности, которая всегда будет вызывать захватывающий интерес исследователя. Поскольку относительность в познании берёт начало в относительности бытия, есть смысл дать следующие пояснения по градациям относительности. Относительность мы подразделяем на объективную (онтологическую) и субъективную (гносеологическую).

Под объективной (онтологической) мы понимаем относительность качеств и свойств предметов, которая существует до и независимо от познающего субъекта и порождается объективными отношениями, в систему которых включается конкретный предмет реальности.

Под субъективной (гносеологической) относительностью мы понимаем характеристику не объекта, а характеристику знания об этом объекте, ту характеристику, в которой с большей или меньшей степенью соответствия воспроизводится эмпирический либо теоретический образ объективной относительности. Идея относительности распространяется нами на все истинностные и модальные характеристики знания (истинf, ложь, заблуждение, сомнение, уверенность и т. д.). С учётом относительности эти характеристики знания утрачивают жестко однозначные смыслы (оправданные для локальных актов познания) и предстают как процесс, допускающий при достижении определённых «критических точек» переход в свою противоположность (превращение истины в заблуждение и обратно, уверенности в сомнение и обратно и т. д.).

Так как в знании никогда не бывает абсолютного соответствия либо несоответствия (это всего лишь огрубления двузначной логики), то в теорию познания целесообразно ввести идею степеней («минимумов» и «максимумов») относительности не только истины, но и лжи, степеней различия относительных истин по масштабам полноты (глубины) их объяснительных и предсказательных возможностей, чётче разработать градацию переходных («промежуточных») значений между крайними точками истинностных и модальных характеристик знания. У нас есть основания надеяться, что разработка этих аспектов гносеологической проблематики даст дополнительные возможности нетривиальных решений.

В первом приближении содержание принципа универсальной относительности можно выразить следующими положениями.

1. Относительность свойств предметов (явлений) **объективна** по своей природе и ничего общего не имеет с произвольными конвенциями и субъективными допущениями, искажающими природу вещей. В отличие от релятивистов, **отделяющих** относительное от объективного, мы **соединяем** относительное с объективным. В отличие от диалектических материалистов (идеалистов), признающих объективность относительного лишь при его нагруженности абсолютным, мы **исключаем** абсолютное как пустой термин, лишённый объективного содержания, и придаём относительному статус полноценного бытия, единственно возможной формы существования всех природных и социальных явлений.

2. Реально существующие объекты рассматриваются нами как бесчисленные не только по количеству, но и по качеству. Каждый из них включён в сложнейшие отношения иерархии и подчинения и является системой, содержащей в себе константу универсального мирового развития (МКУР), вследствие чего при соответствующих «пусковых условиях» способен проявить (реализовать) бесчисленное множество модификаций, различных по качеству и количеству. Каждая из этих систем способна к преобразованию в неограниченное множество состояний, связанных не только отношениями совместимости, но и отношениями несовместимости, острейшего противостояния. Однако рано или поздно в клокочущем горниле единой субстанции «плавятся» и исчезают все «непроходимые» границы, «абсолютные» разрывы и «непреодолимые» барьеры, а кричащие противоположности обнаруживают друг друга как «своё другое».

3. Бесчисленность реальных систем в **онтологии** является основанием для выделения бесчисленных систем («точек») отсчёта в **гносеологии**. В отличие от физики, где понятие «системы отсчёта» используется вне контекста теории развития, в неклассической диалектике это понятие выступает инструментом познания именно **развития**, его самых разнообразных вариантов, подчинённых принципу универсальной относительности. Универсализация понятия «система отсчета» означает, что в гносеологии оно оказывается столь же необходимым, как и её другие категории, с помощью которых постигаются сущностные характеристики развития. Иными словами, в неклассической диалектике физическое понятие «система отсчёта» нагружается философским смыслом – преобразуется в категорию, обладающую **гносеологической всеобщностью**, что позволяет применять её далеко за пределами физики.

4. Без точного указания «системы отсчёта» познание лишается конкретности, а его результаты становятся предметом произвольного толкования, тяготеющего к абсолютам. В этом отношении весьма конструктивным представляется «принцип коррелятивности между вопросом и ответом», введенный Коллингвудом. Согласно этому принципу, «конкретный детализированный ответ может быть получен только на конкретный детализированный вопрос; общий расплывчатый вопрос породит такой же ответ… Нельзя называть положение истинным или ложным, бессмысленным или осмысленным, если мы не знаем вопроса, на который оно послужило ответом, – положение, которое должен помнить каждый «критик», обязанный точно реконструировать вопросы» [2: с. 108]. Ни одну из бесчисленных характеристик объекта нельзя считать приоритетной (подчинённой) «вообще» безотносительно к конкретной системе отсчёта, но любая из этих характеристик может оказаться приоритетной (подчинённой) в соответствующей конкретной системе отсчёта.

5. Если в **бытии** не существует единственной абсолютной системы формирования объекта, то и в **познании** не существует единственной (привилегированной) системы его теоретической либо аксиологической оценки, достаточной для полного постижения свойств этого объекта. С позиций неклассической диалектики любое исследование объекта является исторически неполным, незавершенным, частичным и поэтому нуждается в применении множества взаимодополняющих методов и теоретических средств. Каждое из этих средств имеет относительную ценность (хотя временно в решении частной задачи может иметь приоритетное значение). Характеристика элементов принципа универсальной относительности представлена в источнике [2: с. 100–110].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Лейбниц, Г.* Монадология / Г. Лейбниц // Соч. В 4 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1982.

2. *Огнев, В.Я.* Неклассическая диалектика / В.Я. Огнев. – Хабаровск: ДВАГС, 2011.

3. *Спиноза, Б.* Этика / Б. Спиноза // Избр. произ. В 2 т. Т. 1. – М. : Гос. издат. полит. литературы, 1957.

К ПРОБЛЕМЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА ВЕРЫ

Т.В. Савицкая

Савицкая Татьяна Васильевна – аспирант кафедры философии и культурологи Камчатского государственного университета им. Витуса Беринга (г. Петропавловск-Камчатский).

.

Контактный адрес: zasadami@yandex.ru

Статья посвящается исследованию проявлений веры в сознании субъекта. Автор предпринимает попытку определить гносеологический статус веры, рассмотреть ее влияние на индивидуальный опыт, взаимодействие с социокультурными установками и роль в индивидуальной картине мира.

Ключевые слова: вера, религиозная вера, фильтр веры, индивидуальный опыт, социокультурные установки, индивидуальная картина мира.

Традиционно значимость веры принято рассматривать в религиозном контексте. Но хотелось бы задаться вопросом: а правомерно ли это? В этой статье мы попытаемся ответить на этот вопрос.

Перед тем как приступить к рассуждению, необходимо дать определение веры. «Вера – глубинная общечеловеческая универсалия культуры, фиксирующая комплексный феномен индивидуального и массового сознания, включающий в себя такие аспекты, как гносеологический (принятие в качестве истинного тезиса, не доказанного с достоверностью или принципиально недоказуемого), психологический (осознание и переживание содержания данного тезиса в качестве ценности, решимость придерживаться его вопреки жизненным обстоятельствам и сомнениям) и религиозный (при отнесении содержания объекта веры к сфере сверхъестественного)» [8: с. 112]. Отличительной чертой веры здесь отмечается принятие в качестве истинного недостоверного тезиса. Об этом же говорит Дж. Келленбергер. «…Основным различительным признаком для всех "моделей веры" служат «две истины». Одна из истин заключается в том, что вера должна быть совершенно истинной для верующего, т. е. не терпит сомнений с его стороны. Другая истина состоит в том, что вера предполагает недостоверность. Серьезная вера предполагает страдание, сомнения и неуверенность и даже отчаяние…» [5: с. 140].

Другой точки зрения придерживаются религиозные авторы. Так, в «Католической энциклопедии» выделены три значения понятия веры: вера как убежденность в сфере интеллекта; вера как уверенность в сфере чувств; вера как надежда – в волевой сфере» [1: с. 92–93]. Здесь же можно привести и другое определение: «…религиозная вера предполагает веру в высший и безусловный авторитет, от которого не исходит ничего, кроме истины» [7: с. 217]. Отличительным нюансом двух последних определений является утверждение, что знание об объекте веры является истинным, в противовес другим определениям, постулирующим, что такое знание является недостоверным. Но единодушным является заявление, что верящий субъект убежден в истинности веры.

Попытаемся разобраться в этом вопросе. Если есть субъект, как носитель веры, то вера присуща сознанию. Если вера наличествует у ряда людей, то можно сказать, что вера является неотъемлемой частью человеческого сознания. Если есть религиозная вера, но она присуща не всем, то религиозная вера является разновидностью веры как таковой. А так как отличительной чертой веры является истинность или ложность чего-то, то вера не может быть без объекта, т. е. вера не может быть беспредметной. А если есть объект, и он расценивается субъектом как истинный, то объект в любом случае должен осознаваться. При этом прослеживается очередность: сначала объект был осознан сознанием, а потом подвергся акту верования в него. В сознание же объект может попасть в процессе познания. Следовательно, объект сначала должен быть познан, потом осмыслен, и только после этого сознание начинает ему доверять (или не доверять).

Уже в связи с этим возникает вопрос: правомерно ли веру, и в частности религиозную, ставить в ряд способов познания? Ведь познание свидетельствует о приобретении нового опыта. Но само по себе доверие к факту не несет в себе познающего момента и не может продуцировать новое знание. Вера только определяет для сознания достоверность полученного факта, поэтому вопрос о достоверности/недостоверности зависит от направленности сознания. И говорить о достоверности/ недостоверности знания об объекте веры можно только лишь с внешней по отношению к сознанию индивида точки

зрения. Если сознание поверило в объект, то для него (сознания) объект является истинным.

Наше сознание стремится всю поступающую в него информацию определить как истинную или ложную, т. е. любой полученный сознанием факт в процессе познания подвергается воздействию веры. Уже после этого факт становится знанием, которому доверяет или не доверяет сознание. И пока факт относится к категории истинного, вера в него существует. Таким образом, можно выделить основную функцию веры – защитную. С этой точки зрения веру необходимо рассматривать как охраняющий буфер знания. Вера защищает осмысленную в сознании информацию от постоянно поступающей новой информации, создавая устойчивость сознания. Без основной охранной функции веры усвоенное знание подвергалось бы более сильной трансформации, видоизменяясь под воздействием каждого нового факта, и тем самым привело бы к бесконечной смене одних фактов другими.

Косвенным признаком этой функции является проявление эмоций. Так, аргументы, противоречащие нашему знанию, вызывают негативные эмоции. Эмоции окрашиваются негативно в силу того, что вера в данном случае начинает защищаться, а защита всегда связана с агрессивными тенденциями, потому что только агрессия способна победить в борьбе. Если же в сознание попадают факты, подтверждающие те, которые были ранее определены как истинные, то возникают положительные эмоции, сигнализирующие сознанию, что оно верно определило ранее полученный факт.

Защитная функция веры проявляется и в таком эффекте, как поиск нового знания. При этом вера служит толчком для приобретения нового опыта, если новоявленный факт подрывает устои прежнего.

Защитная функция свидетельствует еще об одной особенности веры. Если вера защищает знание от противоречащих ему аргументов, и если есть сами эти противоречащие аргументы, то это свидетельствует о том, что вера имеет в себе возможность изменяться, переоценивая факты в сознании.

Все вышесказанное относится ко всем разновидностям веры, в том числе и к религиозной. Но религиозная вера, присущая иудео-христианской религии и всем монотеистическим религиям, имеет свою особенность. Религиозная вера подразумевает неукоснительную веру в Абсолют и в то, что сказано в Священных текстах. Кроме того, она подразумевает неукоснительное доверие к тем догмам, которые со временем были выработаны церковью. То есть в самой этой вере религией уже заложены принцип невозможности изменения, т. е. переосмысления фактов. Такая косность религиозной веры, пожалуй, является единственной отличительной чертой ее от веры как таковой. И эта черта соответственно вызывает более сильные проявления защитной функции веры: более сильную агрессию при защите и поиск подтверждающих правоту аргументов любыми средствами.

Далее рассмотрим более подробно действие веры, начиная с объекта познания, т. е. с объекта веры.

Любой опыт, полученный субъектом познания, будь он бессознательным или сознательным, может быть осознан. «…Многочисленные входные данные одновременно анализируются и идентифицируются исключительно на предсознательном уровне. Только некоторые из этих данных оказываются в поле нашего полного фокусного внимания. Такие данные должны быть выбраны из конкурирующих стимулов в зависимости от их важности и интереса, который они для нас представляют» [2: с. 84]. Это касается также бессознательного опыта. Так, бессознательный опыт, полученный в измененном состоянии сознания, остается в памяти человека в виде образов различной модальности, с которыми и может работать сознание. Если индивид осознанно воспринял факт приобретения какого-либо опыта, то сознание автоматически включается для его переработки. Что же касается бессознательного опыта, к которому не привлечено внимание индивида, то он перемещается в долговременную память, а следовательно, может быть оттуда извлечен сознанием. В любом случае, разум способен воспринять полученный опыт, хотя у большинства людей он лучше адаптирован к сигналам сенсорных каналов. Из-за этого информация, поступившая через бессознательный или аффективный опыт, подвергается изменениям, «подстройки» под разум, который исключает или модифицирует то, что неспособен осознать.

Нечто, что мы восприняли, должно стать частью нашего опыта, быть определено социокультурными установками, вписаться в нашу личностную картину мира. Личностный опыт опознает новизну полученной информации и определения ее истинности в соответствии со своей системой, социокультурные установки дают разностороннюю оценку и создают эмоциональное отношение к новополученному опыту, мировоззрение рассматривает опыт на предмет включения/невключения его в свою структуру. В этих трех аспектах мы и рассмотрим проявление веры как таковой и ее отдельной модификации – религиозной веры.

Личностный опыт, так же как и социокультурные установки, формирует личностную картину мира. Соотнесение полученной информации с накопленным опытом происходит по тому же принципу, что и построение картины мира – логической обоснованности. Еще Кант утверждал, что «…человеческий разум… рассматривает все знания как принад-

лежащие к возможной системе, и потому допускает только такие принципы, которые, по крайней мере, не мешают существующим знаниям объединяться в систему с другими знаниями» [4: с. 405]. Исходя из этого принципа, мы и будем рассматривать влияние веры на полученный опыт.

«У людей есть генетически направляемое стремление к информационному контролю окружающей среды, которому содействует их инстинктивная вера, их когнитивная уверенность в том, что наши образы и символы совпадают с реальностью» [2: с. 125]. Поэтому и структурирование личного опыта основывается на вере в истинность или ложность фактов, его составляющих. Вера как доверие к информации начинает действовать еще на начальной стадии соотнесения с уже накопленным опытом. Безусловно, истинным для индивида является тот факт, который частично пересекается с уже имеющимся опытом, который, в свою очередь, был ранее оценен как истинный. Если новый факт не находит смежного факта в опыте, то он оценивается как условно истинный, тем самым запуская в сознании процесс поиска подтверждения или опровержения его. Этот процесс представляет собой поиск и создание логически обоснованных «мостиков», состоящих из ряда фактов, между фактами личного опыта и новополученным опытом. Если часть этих достраиваемых фактов найти невозможно по тем или иным причинам, но логика сознания подсказывает, что они есть, то они, эти факты, создаются насильственно и встраиваются в общую схему. Если такой «мостик» удалось создать, то факт переходит в разряд, безусловно, истинных, при этом этот факт заручается поддержкой веры, которая впоследствии будет охранять его от контрпримеров. Вера распространяется даже и на насильственно созданные факты, при построении логического «мостика», рассматривая их в неразрывной связке с новым опытом.

Если новоявленный факт не получает поддерживающих его истинность фактов, он переносится в разряд безусловно ложных фактов, и его также начинает охранять вера. Причем для того, чтобы факт надежно переместить в эту категорию, необходимо логически обосновать причину ошибочности факта. Если этого не будет сделано, т. е. сознанию не будет известна причина ошибочного познания, ложный факт будет размещен в сфере условно ложного, потенциально способного перейти как в разряд истинного, так и в разряд ложного. Функция веры здесь такая же, как и при безусловно истинных фактах: вера охраняет факты от контрпримеров.

Как только новый факт был отнесен к категориям истинного/ложного, он становится знанием, которое встраивается в личностную картину мира.

Система накопленного опыта может быть пластичной под воздействием новых фактов. Так, перемещение фактов из области условной истинности/ложности может происходить достаточно свободно. Перемещение из области безусловной истинности/ложности происходит через область условности. Эта мобильность возможна из-за двух характерных черт веры:

– вера охраняет только истинные или ложные факты, а в области условности нет ее, так как вера не может по определению подразумевать в себе неопределенность;

– вера несет в себе потенциальную возможность ее пересмотра.

Если рассматривать категории религиозного опыта, то для них характерна слабая выраженность в области условности. Факты при этом стремятся рассматриваться как резко поляризованные, что дает дополнительную защиту знанию, так как для фактов достаточно сложно перейти из категории истинного в категорию ложного, перепрыгнув через область условности. Такую особенность религиозному опыту дает своеобразный фильтр религиозной веры, созданный при помощи социокультурных установок, о чем речь пойдет ниже.

Нечто похожее построенной модели высказал П. Куртц: «…Необходимо различать по меньшей мере три веры: 1) непреклонная вера, 2) вера, основанная на готовности поверить и 3) вера, принятая как гипотеза и основанная на предполагаемой вероятности» [6: с. 109].

Между зонами поступившей информации и зоной оценивания фактов, а также между различными категориями оценки существуют некие фильтры веры, рисунок которых определяется в зависимости от основного принципа построения структуры мировоззрения. Этот фильтр и есть реализация защитной функции веры. Р.М. Грановская назвала его цензурой, которая «…выступает как инструмент, анализирующий поступающую извне информацию, фильтрующий, пропускающий только ту ее часть, которая не разрушает модель мира» [3: с. 422]. Условно размещение фильтров можно изобразить следующим образом (рисунок).

Каждый фильтр имеет свой собственный рисунок, от которого зависит пропускная способность. Именно модель того, во что мы верим, создает характерный рисунок, имеющий у каждого индивида различную модальность. Причем пропускная способность между категориями области условности и между областью условности и зоной поступившей информации будет больше, чем у остальных фильтров. Рисунок фильтра и пропускная его способность формируются под влиянием накопленного опыта, который создает шаблон той информации, которая способна пройти сквозь фильтр. Но этот шаблон может

видоизменяться под давлением новых фактов.

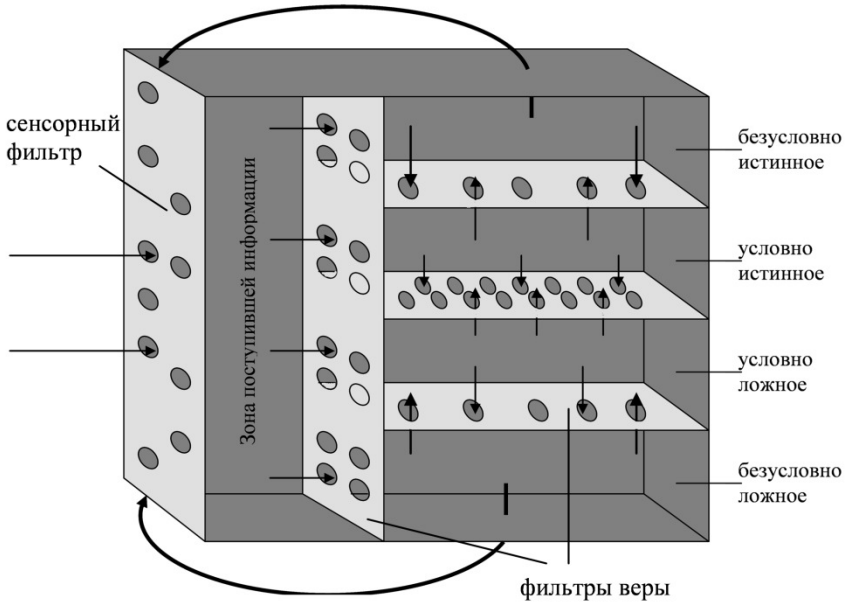

Рисунок. Прохождение информации через фильтры веры

Если при обработке информации нет никаких противоречий с накопленным опытом, то фильтр веры действует автоматически. Если же появляются противоречивые факты, фильтр начинает осознаваться, предоставляя сознанию информацию об основных своих принципах и их обоснованности, которые сознание перебирает, еще раз осмысливает, перепроверяет на истинность, пытаясь хоть чем-то объяснить противоречие.

Противоречие проявляется в осознании того, что факт логически должен быть отнесен к определенной категории истинности/ложности, но фильтр веры не может пропустить через себя данную информация. Первое, что пытается сделать сознание – это найти логическое опровержение противоречиям. И чем больше у индивида накопленный опыт, тем у сознания больше возможности это сделать.

Если нет возможности отвергнуть противоречия, то сознание может модифицировать факты, изменяя ту их часть, которая может быть модифицирована, и приписывает «достоверные» причины ошибочности самого восприятия факта. Таким образом, факты «протискиваются» в необходимую категорию, и сознание начинает верить в модифицированные факты. Но такую манипуляцию с фактами может проделать сознание, которое, с одной стороны, имеет богатый личный опыт, а, с другой стороны, имеет недостаточную степень рефлексии. Ведь, если сознание способно отрефлексировать свои действия, то оно начинает осознавать, что видоизменило факт, и уже на этом основании не будет верить в него.

Но если ничего не удается, а факты настолько сильны, что нет возможности даже модифицировать их, тогда происходит незначительная модификация шаблона веры, которую можно произвести без ущерба для целостности, или происходит создание нового канала в шаблоне, созданного непосредственно под данный факт. Из этого видно, что только достаточно логически обоснованные противоречивые факты и их нарастание способны изменить шаблон фильтра веры, а вместе с тем модифицировать и саму веру. Это возможно в том случае, если в основных принципах веры не содержится строгий запрет на изменение фильтра.

Существует и четвертый вариант развития событий – игнорирование противоречия. При этом факт не может быть оценен, так как он игнорируется, и отправляется в область бессознательного. Оттуда вытесненные факты могут интуитивно всплывать в сознании, но в большинстве случаев так и не допускаются до осознания. Так зачастую защищается та вера, которая в большей своей части не имеет логической обоснованности, и, зная, что не сможет устоять перед определенными фактами, кодирует в себе принцип не разбирать осознанно эти факты.

Как уже говорилось выше, шаблон религиозной веры достаточно ригиден. В самой вере присутствуют принципы, запрещающие ее модификацию. Поэтому можно сказать, что шаблон религиозной веры создан таким образом, что она стремится всеми силами недопущения третьего сценария разрешения противоречия (перестройки веры). Такое проявление религиозной веры Дж. Келленбергер назвал экзистенциальной моделью веры, когда

«…верующий начинает с сомнения и стремится сохранить веру, невзирая на свои собственные сомнения. Некоторые люди верят в бога "вопреки всякому разуму"». Они верят, преодолевая свои сомнения и недостоверность посредством акта воли» [5: с. 140–141].

Перестройка фильтра веры может быть допустима лишь в самых крайних случаях, когда сумма появлений одних и тех же противоречий зашкаливает. В подтверждении этого можно привести хрестоматийный пример о том, что «…книги, в которых утверждалось, что Земля движется вокруг Солнца, числились в "Индексе запрещенных книг" до 1835 года» [9: с. 148].

Здесь можно еще добавить, что модифицированная вера в свою очередь изменяет сенсорный фильтр, находящийся между предсознанием и окружающим миром, который также устроен на прием только регламентируемых фактов. Влияние веры на этот фильтр проявляется в доверии к тем или иным сенсорным каналам и распределения фиксации внимания на фактах. Ведь если субъект познания определил новополученный факт как безусловно истинный, то и сенсорный канал, по которому он был получен, будет считаться каналом, по которому приходит истинная информация, и наоборот.

Обратимся теперь к рассмотрению проявления веры в социокультурных установках.

Как уже говорилось выше, социокультурные установки, так же как и личный опыт, формируют отношение к новому опыту. Социально-культурные условия восприятия нового опыта основаны на авторитете, нормах и традиции, которые держатся на вере в их непогрешимость. Причем эта вера содержится не только в отдельном индивиде, а в сумме индивидов, являющихся носителями этих установок. Вот эта коллективная вера и поддерживает социокультурные установки в целостности. Поэтому эти установки являются системой знаний для общества в целом и для отдельного индивида в частности. То есть на восприятие нового личного опыта коллективная вера действует опосредованно через личную веру, и тем самым она защищена дополнительным буфером. По другому можно сказать, что мы верим в социально-культурные нормы и традиции, потому что в них верит масса людей, относящихся к той же культуре и социуму, что и мы. Если в первом, рассмотренном выше случае, личный опыт защищает индивидуальная вера, то в данном случае социокультурное знание защищает как коллективная вера, так и индивидуальная.

Сразу возникает вопрос, почему наше сознание в большинстве случаев так некритически относится к социокультурным установкам.

Когда человек рождается, общество и культура поставляют ему готовое знание, необходимое для эффективного оперирования с окружающей средой. Но знание поставляется не отдельными фактами, а логически связанной системой; хотя это утверждение больше относится к социальным установкам, чем к культурным. Культурные установки в большинстве своем не имеют логического обоснования, а поставляются в виде утверждений, имеющих аксиоматический характер. Отсюда и различие степени веры в социальные и культурные установки. Если социальные установки можно обосновать логически, то можно и логически опровергнуть. Отсюда вера в них будет иметь потенцию к пересмотру себя. Культурные же традиции не обоснованы логически, либо эта логическая связь была уже давно потеряна и сейчас не подлежит восстановлению, поэтому их очень трудно, если невозможно, опровергнуть логически, ведь то, что не несет в себе логики, не может подвергаться законом логики. Примером этого может послужить попытка логически опровергнуть утверждение, что новорожденным мальчикам необходимо надевать голубые ползунки, а девочкам – розовые. Поэтому вера (в частности и религиозная вера) в культурные установки не несет в себе возможности их опровержения и является достаточно ригидной. Логическую обоснованность культурным установкам дает сознание индивида, если оно принимает на веру такие установки. Итак, социокультурные установки дают человеку шаблон оперирования с окружающей средой. Они составляют основу личного опыта, а на первых годах жизни индивида и весь личный опыт, определяя рисунок фильтра веры. Естественно, что только те установки будут составлять основу личного опыта, которые были транслированы индивиду, и он их хоть как-то понял. Значение социокультурных установок для индивида очень велико. В нашей жизни мы не в состоянии отслеживать на соответствие истинности/ложности всю поступающую к нам информацию, за нас это делают социокультурные шаблоны, которым мы доверяем в силу их авторитета, который, в свою очередь, обрастает значимостью за счет многолетнего функционирования без видимых опровержений. Индивиды в большинстве своем склонны некритически воспринимать то, что они сами не могут оценить в силу отсутствия знания.

И все было бы просто, если бы при этом, развиваясь, человек не начинал накапливать свой собственный опыт, который противоречит социокультурным установкам. Противоречие в данном случае имеет вид несоответствия индивидуальной веры коллективной. Это объясняется тем, что социокультурные установки являются усредненным шаблоном, а индивидуальное взаимодействие с окружающей средой всегда индивидуально. Как уже было сказано выше, социокультурные уста-

новки охраняются двумя верами, поэтому их изменить отдельному индивиду невозможно; коллективную веру можно изменить только другой коллективной верой, но не индивидуальной. Поэтому при возникновении противоречия между социокультурными установками и личным опытом может измениться только индивидуальная вера. Вариантов разрешения этого противоречия имеется три:

– приобретение веры;

– игнорирование собственной веры;

– игнорирование коллективной веры.

Приобретение веры возникает в том случае, если у индивида нет собственного опыта в чем-то, но под давлением социокультурных установок, он считает, что эта вера обоснована и должна у него быть. Тогда на веру принимаются не отдельные факты, а весь комплекс в целом. Дж. Келленбергер назвал такую веру «парадоксальной верой». «…По парадоксальной модели веры верующие не обладают верой, но они всеми силами стремятся верить и провозглашают при этом веру, которую не имеют. Их вера заключается в стремлении верить» [5: с. 141]. Такая вера крайне неустойчива, так как факты, ее составляющие, не были логически сцеплены сознанием, а присоединились уже в виде готовой системы к личному опыту. Поэтому при встречном противоречии вера может измениться целиком, а не частями.

Игнорирование собственной веры происходит при сильном доминировании социокультурных установок над личным опытом в сознании индивида. Такое возможно, если индивид по тем или иным причинам не уверен, что он «правильно» определяет истинность/ложность фактов. Поэтому «стремясь не входить в конфликтные отношения с обществом, человек привыкает к все большему игнорированию тех собственных ощущений, которые в эти представления не вписываются» [3: с. 416]. При этом происходит сохранение рисунка шаблона, выстроенного социокультурными установками, а противоречащие факты начинают считаться ложными. Такая ситуация содержит в себе угрозу разрушения всей веры при перегрузке категории безусловно ложного.

Игнорирование коллективной веры происходит либо по причине конфронтации двух систем социокультурных установок, либо из-за высокой степени рефлексии сознания. В первом случае зачастую побеждает та социокультурная установка, которая была воспринята индивидом первее. Во втором же случае, чем более отрефлексированным будет личный опыт, тем сильнее он изменит первоначальный рисунок шаблона веры, созданный социокультурными установками, и тем менее он будет опираться в своих суждениях на коллективную веру, а будет пользоваться индивидуальной верой, выработанной на личном опыте. Это может послужить толчком к изменению коллективной веры.

На протяжении жизни одного человека социокультурные установки редко меняются, создавая тем самым устойчивость веры индивида. Если такое происходит, то это приводит к изменению большей части веры, которая протекает очень болезненно для сознания. Хотя социокультурные установки и подвержены изменениям, но их реализация значительно растянута во времени. А их изменения взаимно влияют друг на друга, т. е. изменение одного ведет к изменению другого. Изменение культуры и общества происходят через диалектический процесс накопления противоречивых тенденций, основанных на суммировании индивидуальных вер, игнорирующих коллективную веру. Так, вера множества людей в истинность какого-либо факта со временем способна породить изменения в социокультурных установках, а те, в свою очередь, изменяют расстановку в областях истинности/ложности в индивидуальном сознании, т. е. меняют индивидуальную веру.

Как уже говорилось, социальные установки подвержены более легкому изменению, чем культурные. Но самой устойчивой культурной традицией является религиозная вера, которая, зачастую составляет основу некоторых культур. И если ее убрать или изменить, то культура деформируется или разрушится. Из-за этого культурные традиции так тщательно оберегаются коллективной верой, а сама религиозная вера имеет жесткую систему ограничения по взаимодействию с ней.

И наконец, перейдем к рассмотрению проявления веры в индивидуальной картине мира.

Индивидуальная картина мира основывается на личном опыте и социокультурной системе знаний, которой мы доверяем. Если социокультурная система знаний принимается нами на веру в своей целостности, без относительно проверки на достоверность каждого отдельно ее составляющего факта, то система личного опыта была подвергнута сознанием доскональной проверке. Поэтому элементы индивидуальной картины мира, основанные на личном опыте, будут более устойчивы, чем элементы, основанные на социокультурной системе знаний.

Для своей устойчивости индивидуальная картина мира в сознании индивида должна представлять собой логически связанное целое. Если индивидуальный опыт соответствует этому требованию, то социокультурное знание не всегда. Ведь мы, доверяя ему, не стремимся его проверить в каждом отдельном факте, а следовательно, и проследить логическую взаимосвязь элементов структуры знания. Поэтому зачастую в индивидуальной картине мира мирно сосуществуют логически сплетенные

факты и факты, привнесенные в сознание без своего обоснования. А так как эти привнесенные факты не имеют логической соединенности с остальными фактами системы, то могут быть в некоторой степени свободно заменены на другие без ущерба для самой системы. Поэтому система будет устойчива в том случае, если социокультурное знание будет проработано сознанием на предмет своей обоснованности не только как система, но и как отдельно взятые факты, представляющие систему. Когда социокультурная система знаний подвергается такой проверке, она автоматически становится личным опытом, который будет более защищен от изменений. Существует интересный факт, что если сознание индивида дало удачное логическое обоснование даже самой абсурдной идее, то эта идея будет лучше защищена верой, чем привнесенное извне в сознание логически обоснованное обществом знание. И чем больше систем, составляющих индивидуальную картину мира, находятся в доверии у сознания, тем более устойчивой является картина мира. Из всего вышесказанного видно, что индивидуальная вера имеет для сознания больший авторитет, чем коллективная вера.

Но если говорить об ядре картины мира, то там ни один элемент не должен нарушать внутренней логики, иначе он будет являться латентной угрозой разрушения системы. Основой ядра индивидуальной картины мира являются социокультурные установки, воспринятые индивидом еще в раннем возрасте, и приращения к ним фактов личной картины мира. И чтобы ядро не было разрушено под напором контрпримеров, необходим солидный объем личного опыта (высокий уровень образования) и осмысление логической взаимосвязи составляющих его элементов (высокая степень рефлексирования сознания). Без этого вера ослабевает, и ядро начинает модифицироваться под влиянием новых фактов.

Так вера, являясь доверием к знанию, охраняет не только отдельные факты нашего личного опыта, не только способствует принятию социокультурных установок, но и становится защитником индивидуальной картины мира, сохраняя целостность нашего сознания.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белоусов, С.А.* Психология духовности, веры и религии / С.А. Белоусов // Психология религиозности и мистицизма: хрестоматия / сост. К.В. Сельчонок. – Мн.: Харвест; М. : АСТ, 2001. – 544 с.

2. *Бескова, И.А.* Феномен сознания / И.А. Бескова, И.А. Герасимова, И.П. Меркулов. – М.: Прогресс-традиция, 2010. – 367 с.

3. *Грановская, Р.М.* Психология веры / И.А. Бескова. – СПб. : Речь, 2004. – 576 с.

4. *Кант, И.* Критика чистого разума / И. Кант. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. – 672 с.

5. *Кимелов, Ю.А.* Современная западная философия религии / Ю.А. Кимелов. – М. : Мысль, 1989. – 285 с.

6. *Куртц, П.* Искушение потусторонним / П. Куртц. – М. : Академический Проект, 1999. – 601 с.

7. *Лекторский, В.А.* Вера и знание в современной культуре / В.А. Лекторский // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. – М. : Восточная литература, 2008. – 342 с.

8. Новейший философский словарь / гл. ред. А.А. Грицанов. – Мн. : Изд-во В.М. Скакун. – 1998. – 896 с.

9. *Рассел, Б.* Почему я не христианин / Б. Рассел. – М. : Политиздат, 1987. – 334 с.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

А.В. Туркулец

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

Контактный адрес: turswet@rambler.ru

В статье используются когнитивные наработки социальной психологии в исследовании процесса социального познания. Рассматривается структура и динамика социальной категоризации, описываются деструктивные изменения социального познания, вводится ряд новых терминов.

Ключевые слова: социальное познание, субъект, категоризация, когнитивная схема, функторы, субъектация.

Понимание социального познания можно выработать на основе общефилософского подхода, но возможно и синтезировать из многих определений гуманитарных наук. Наибольшую помощь в последнем начинании могут оказать социологические (в частности, социология знания), психологические (например, когнитивная психология) и социально-психологические дисциплины. Однако необходимо заметить, что понятие социального познания не исчерпывается универсальной философской идеей и не суммируется социально-культурными описаниями. Исследования в этой сфере должны быть направлены на реконструкцию самого процесса социального познания (как условное отображение данного процесса). По мере реализации проекта реконструкции должен получить всестороннее подтверждение фундаментальный факт: социальное познание неразрывно вплетено в общий процесс жизнедеятельности людей, в котором немаловажную роль играют обычный здравый смысл, повседневный опыт и пр. В этом случае предметом исследований социального познания будет то, каким образом люди думают о других и что, как им кажется, они думают о себе.

Эта проблематика всесторонне обсуждается в рамках социальной психологии, которая сосредотачивает свое внимание на исследовании различных сторон процесса приобретения социального знания: «…на мотивации, которая порождает ошибки, на наивном стремлении подтвердить построение реальности, на системной, но недостаточной обработке информации и на прагматической точке зрения на социальное восприятие в процессе межличностного взаимодействия» [7: с. 153]. Причем выделение того или иного аспекта в качестве доминирующего обосновывается и соответствующей концепцией личности как социального субъекта.

Социальная психология исследует такие атрибуты познания, которые сам социальный субъект не воспринимает непосредственно и которые невозможно измерить объективно. Например, такие атрибуты, как «…*риск*, *разум*, *любовь*, *опасность*, *достижения* и *потери*, относятся к периферическим или латентным сущностям, о которых можно делать выводы или толкования исходя из проксимальных сигналов, и которые иногда вообще объективно не существуют» [7: с. 159]. Социальный субъект зачастую «строит» свою познавательную стратегию, основываясь на косвенных, второстепенных, незначительных и явно не существенных (не относящихся к делу) данных. Это обусловливается самой конвенциональной и конструктивной природой социального мира, создающего потенциал для многочисленных иллюзий и стереотипов, которые весьма трудно изменить.

В социально-психологических исследованиях отмечается, что «…социальное познание есть всегда построение определенной картины мира, частью которого человек осознает себя, в котором он живет и действует. Иными словами, человек не просто фиксирует внешние связи и отношения, но и *реконструирует* их, т. е. неизбежно строит образ окружающего его мира, или *конструирует* его. Под «"конструированием" понимается приведение в систему информации о мире, организация этой информации в связные структуры с целью понимания ее смысла» [8: с. 182]. Инструментом конструирования мира является *категоризация*.

Признаки предметов, на основе различия которых и происходит социальная категоризация, размыты, в отличие от категоризации в естественных науках. Для последних категориальная принадлежность детерминируется необходимостью и достаточностью атрибутов данного объекта. В этом смысле все объекты, удовлетворяющие определению какой-либо категории, в равной мере являются отвечающими цели элементами этой системы. Согласно такому «естественно-научному подходу» границы категорий четки и легко установимы: объект либо принадлежит, либо не принадлежит дан-

ной категории. Однако в процессе социальной категоризации категориальная принадлежность объектов носит скорее вероятностный характер, нежели характер однозначного выбора. Признаками, по которым происходит социальная категоризация, могут быть, например, ценности («экстремисты», «демократы»). Причем во многом категории носят здесь произвольный, случайный характер.

В анализе процесса социальной категоризации может быть использована идея «семейного сходства» из теории языковых игр Л. Витгенштейна. Например, вероятность категоризации объекта как принадлежащего той или иной категории зависит от того, насколько он схож с неким прототипом (типичным образом) данной категории. Другими словами – входящие в одну и ту же категорию элементы – должны иметь между собой некое «фамильное сходство», при котором отдельные характерные черты или свойства присущи одним элементам и отсутствуют у других, однако, при этом все же не исключаются из данной категории.

Кроме прототипа (типичного образа), важную роль в конструировании социальных категорий играет такая характеристика, как «сущностное ядро категории». Если прототип является скорее «грубым» инструментом, используемым субъектом в процессе категоризации (прототип в этом случае «работает» как стереотип), то более или менее осмысленное и рациональное использование «сущностного ядра» категории дает возможность субъекту более «тонкого» диагностического анализа социального мира. В последнем случае субъект делает заключение о наличии глубинных (сущностных) характеристиках или взаимосвязях того или иного социального объекта на основе поверхностных проявлений, стремится так объяснить и истолковать даже совершенно самостоятельные «социальные факты», как если бы они были взаимосвязаны. Данное обстоятельство позволяет ему наполнять определенным значением даже самые произвольные (субъективные) классификации социального мира, «обосновывать» собственное восприятие последнего и даже строить его обобщающую (не всегда адекватную) картину, базирующуюся не столько на критерии репрезентативности или на объективной реальности, сколько на обычном человеческом объяснении, связующей внешнее сходство и принципы, лежащие в основе.

Таким образом, в основе процесса социальной категоризации, который является в свою очередь фундаментом социального познания (с точки зрения социальной психологии) лежат два взаимозависимых и активно взаимодействующих друг с другом фактора: прототип (в большей степени являющийся внерациональной формой восприятия социального мира) и сущностное ядро (в большей степени выражающее рациональные формы конструирования социальности). Сущностное ядро той или иной социальной категории восходит в своих истоках к этнической психологии или наивным теориям, которые придерживаются люди во всем мире, т. е. к «…обычному (общему) здравому смыслу». Подобные наивные теории не обязательно должны быть истинными, они вполне могут быть и ложными, что, впрочем, не мешает им обеспечивать некую содержательную структуру социального мира с точки зрения субъекта познания. Специалисты используют несколько объяснительных моделей для описания семантической организации когнитивного материала в данных наивных теориях: модель кластеризации, модель семантической сети, модель пропозициональной сети, коннекционистская модель и др. [2: с. 124–130].

С помощью терминов «прототип», «сущностное ядро» можно объяснить *что* представлено в той или иной социальной категории. Для того чтобы рассмотреть *как* это *что* в ней представлено, необходимо обратиться к термину «когнитивная схема».

Когнитивная схема – это всеобщая форма и одновременно результат пространственно-временного обобщения признаков и свойств того или иного объекта. Это своеобразная познавательная структура, которая представляет знание о том или ином социальном объекте, и оказывает влияние на их восприятие, понимание и оценку людьми. Она носит иерархический характер и включает в себя несколько уровней. Например, когнитивная схема такой категории, как «власть» может быть выражена тремя уровнями: на низшем – «навязать волю», на среднем – «господство», на высшем – «отношение между людьми». Впрочем, количество и языковое оформление уровней может варьироваться в зависимости от социально-культурного контекста и спецификаций субъекта, осуществляющего категоризацию. Содержательные взаимосвязи между уровнями происходят, как правило, на основе ассоциаций, а не на основе формально-логических законов. Когнитивные схемы социальных категорий весьма подвижны и «текучи», могут включаться в различные системы образов и представлений, образуя своеобразные семантические сети.

В процесс социальной категоризации субъектом социального познания вовлекаются разные типы объектов: природные объекты, социальные артефакты и сами люди. В последнем случае социальная категоризация представляет собой двусторонний процесс: «воспринимаемый» воспринимает самого «воспринимающего». В зависимости от обстоятельств (культурных, социальных, возрастных) социальный субъект может воспринимать объект или другого субъекта по-разному: 1) на основе

личностных ассоциаций; 2) исходя из взаимосвязи когнитивных параметров (т. е. всевозможных коррелирующихся ментальных характеристик объекта); 3) посредством строгих и однозначных кластеров (т. е. через совокупность переменных, связанных одним признаком, наличие которого не подвергается сомнению, «постулируется традициями» духовного восприятия). Эти столь различные основания оценки нередко способны создавать у субъекта совершенно различные образы одного и того же социального объекта.

Длительность процесса категоризации определяется заинтересованностью субъекта в дальнейшем взаимодействии с тем объектом, который обозначен категорией. Здесь весьма высока роль мотивационно-эмоциональных характеристик, в частности, настроения, и прочих внерациональных факторов, например, желания, стремления, аффективные состояния, ментальные дипластии, медитация, транс и пр. [4: с. 154–162].

Исследователи подчеркивают, что наиболее характерная черта социальной категоризации – использование *психологики*, проявляющейся в применении различного рода *эвристик*. «Последние представляют собой свод произвольно сформулированных правил упрощенного принятия решения: при недостатке информации что-то быстро домысливается, обеспечивая компромисс между рациональным и когнитивно «экономным» выводом» [8: с. 184]. Характер «знания» полученного таким образом ограничен и субъективен, но «упрощает жизнь» субъекту. Подобные стереотипные схемы знаний во многом определяют дальнейшую направленность познавательной активности социального субъекта. Однако гипертрофия в социальном познании подобных когнитивных приемов приводит, как правило, к познавательным девиациям, что выражается в доминировании внерациональных компонентов в процессе познания социальной реальности, что не способствует ее «эпистемически адекватному» восприятию субъектом.

В процессе социального познания происходит не только позитивное усвоение субъектом социально-значимого опыта. По мере «когнитивной социализации» возможны и *деструктивные изменения в социальном познании*. Отметим лишь некоторые: а) забвение рационального опыта мыслительной деятельности в целом или его отдельных элементов; б) замена (вытеснение) данного опыта образ-схемами (так называемые «паттерны социального восприятия», активно навязываемые, например, современными масс-медиа); в) использования волетивно-девиантных импульсов (как правило, неосознанно); г) шаблонирование (шаблонизация) способов и инструментария понятийной мыслительной деятельности (автоматизмы мышления, восприятия, переживания, оценки и т. п.); д) трансенциальность чувственно-мыслительной деятельности (что выражается в конструировании и использовании так называемых «одноразовых когнитивных схем»).

Социальное познание включает в себя один из моментов собственного развития и опыт деструкции самого социально значимого опыта. Конечно, не абсолютной деструкции, а деструкции как элемента изменения опыта или фрагмента процесса его преобразования, что не всегда может быть подвергнуто последовательному рациональному объяснению. Например, войны, терроризм, массовые психозы, отклоняющееся поведение, отдельные проявления контркультуры, преступное криминогенное сознание и пр.

В процесс социального познания с необходимостью включен и этот «негативный» опыт. Субъект социального познания (как и в индивидуальном, личностно-уникальном своем выражении, так и в своих коллективно-групповых типах), как правило, «не помнит», стремится забыть, вычеркнуть из собственной социальной памяти весь «познавательный негативизм». Однако при всем желании субъекта исключить из процесса социального познания негативный опыт – это сделать невозможно. Субъекту невольно приходится «допускать» данный деструктивизм и негативизм в познавательный процесс, что выражается в широком использовании внерациональных компонентов. Последние проявляются, например, в феноменах массовой психологии (настроения толпы и пр.).

Кроме фиксации полярности рационального конструктивизма и внерационального деструктивизма, необходимо учитывать, что культурно-историческая значимость данных полюсов социального познания относительна по месту, времени, условиям выражения, способам определения и т. д. В процесс социального познания вкраплены и не обязательно опытно-значимые элементы. В нем в латентном состоянии (иногда весьма продолжительном по меркам социально-исторического времени) присутствует множество второстепенных факторов. При «благоприятных условиях» (которые могут быть не обязательно благоприятны для социальных субъектов, например, война, нашествие, стихийные бедствия и т. п.) эти латентно-рецессивные факторы *домицируют* в социальном познании. Вполне может образоваться такая познавательная ситуация, когда при общем преобладании рациональных факторов в отдельных когнитивных актах могут домицировать внерациональные феномены. Домицирующий элемент оказывает эссенциальное воздействие на систему, несмотря на свой малый (стремящийся к нулю) «экзистенци-

альный удельный вес», пренебрежительно малую роль, функцию в данной системе.

Наибольшей значимостью для субъектов социального познания обладают не столько его факторы (объективные/субъективные, явные/латентные, соотношение которых весьма неоднозначно), сколько его *функторы*. Именно «система функторов» при определенном стечении обстоятельств способна «перекрыть» энергию всех прочих элементов социального познания.

Факторы социального познания – это его условия и обстоятельства. Различают объективные и субъективные, внешние и внутренние факторы. Объективные факторы выражены, например, совокупностью естественных, природно-предметных и социокультурных условий и обстоятельств познания (так называемые «системы обеспечения познания» человека). К естественным факторам относятся, в частности, определенное соотношение объемов и масс тела и мозга, структурная полифункциональность строения самого мозга, его нейрофизиологические основания, особенности сенсорного восприятия, памяти и пр. Субъективные факторы выражены индивидуально-личными, когнитивными и духовными особенностями человека как главного героя, автора и персонажа процесса познания.

Действительно под *функторами* социального познания мы понимаем средства функционирования, т. е. то, с помощью чего возможна реализация тех или иных функций в конкретных условиях и при определенных обстоятельствах (факторах). Это своеобразный когнитивный инструментарий, обеспечивающий функционирование социального познания. В узком смысле (и в своем единичном выражении) функтор есть единица процесса социального познания, выражающая отношение субъекта познания к предмету и факторам данного процесса.

В отличие от факторов, функторы социального познания встроены в «субъективное принятие решений». В процессе познавательной деятельности социального субъекта функторы оказывают определенное воздействие на свойства и признаки, условия и обстоятельства социального познания, благодаря чему и происходит содержательно-предметная модификация как элементов данного процесса (предмет, цель, средства, факторы и пр.), так и его системно-структурная трансформация. Сам факт данного влияния не обязательно осознается субъектом познания, а если и осознается, то не обязательно адекватно (например, в соотношении предполагаемых и действительных результатов познания). Функторы могут как способствовать развитию, так и подавлять, деструктурировать или даже разрушать прочие элементы познания, например, факторы и функции, которые выступают в этом случае как «полуосознанные» (т. е. ментально фиксируемые, но не осмысленные самим субъектом) элементы. В ситуациях деструкции можно говорить о так называемых «регресс-функторах», «рецессивных функторах». Безусловно, существует весьма сложная динамика между «прогресс-функторами» и «регресс-функторами». Данное деление лишь относительно отражает весь «творческий хаос познания».

По мере усиления роли девиацирующих функторов в структуре социального познания возможен «когнитивный сброс». В этом случае познание осуществляется субъектом, который не способен не только сознательно контролировать процесс познания, но даже элементарно осознавать, идентифицировать, опознавать самого себя как субъекта данного процесса. В данном случае он представляет собой некую имитацию или симуляцию субъекта, у которого есть «умение знать не думая» [3: с. 68].

Здесь уместно говорить не о субъекте социального познания, который в этом случае как бы «присутствуя, отсутствует», а о *субъектации* данного процесса (о состоянии субъектации). Нужно заметить, что к такому состоянию, зачастую, сознательно стремятся и всяческими способами вызывают или стараются вызвать его многие индивидуумы. К их услугам и химико-фармакологические препараты, и наркотики, и алкоголь, и мантрические практики, и традиционные/нетрадиционные психоделические воздействия многообразных религиозных сект, и «духовные подсказки» и провозвестия различных «гуру» Востока и Запада [5].

Не стоит считать данный деструктивный опыт чем-то случайным, малым или второстепенным в развитии цивилизации. Субъектации пронизывают всю культуру человечества, выражены в различных формах и уровнях социального познания. Эти состояния («познание без познающего субъекта», вернее, без осознающего процесс познания субъекта) можно отметить и «на заре истории» и «в ее зените». Например, различного рода фанатизм, формы массовой культуры, маргинально-экстатические формы религиозных движений, девиацирующие социальные общности, эзотерические практики воздействия на сознание и поведение человека и пр.

Субъектации не пассивны, как может показаться на первый взгляд. Субъект социального познания, находящийся в состоянии субъектации, не является неким всегда пассивно созерцающим, воспринимающим (внимающим) субъектом, неким субъектом-марионеткой. Эти состояния весьма подвижны и активно трансмутируют. Находясь

в состоянии субъектации, субъект может осуществлять довольно разнообразные действия, направленные как на позитивное развитие его социального окружения, так и на деструкцию последнего. В определенные моменты социальной истории субъектации «овладевают» массовым сознанием, почти полностью исключая возможность проявиться его сознательно-рациональным формам.

Было бы ошибкой считать проявлением принципа субъективизма в позиции автора введение в исследование процесса социального познания категории «субъектация». При всем уважении к мыслительной традиции, базирующейся на принципе субъективизма, необходимо все же отметить следующее. На наш взгляд, субъективизм (как принцип исследования процесса познания) не в состоянии адекватно отобразить, выразить сущностную сторону данного процесса. Он замкнут на один, отдельный аспект, пускай и, возможно, наиболее важный в отдельном конкретно-локальном случае.

Использование термина «субъектация» позволяет, на наш взгляд, более предметно и наглядно выразить всю сложность и противоречивость именно субъектных аспектов процесса социального познания, отнюдь не гипертрофируя их места и роли в данном процессе.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Агафонов, А.Ю.* Основы смысловой теории сознания / А.Ю. Агафонов. – СПб. : Речь, 2003.

2. *Гейвин, Х.* Когнитивная психология / Х. Гейвин. – СПб. : Питер, 2003.

3. *Гиренок, Ф.* Удовольствие мыслить иначе / Ф. Гиренок. – М. : Академический Проект, 2008.

4. *Грум, Д.* Парапсихология / Д. Грум, Р. Робертс. – СПб. : ПРАЙМ-ЕВРОЗНАК, 2003.

5. Измененные состояния сознания и культура: Хрестоматия / автор-сост. О.В. Гордеева. – СПб.: Питер, 2009.

6. *Козлов, В.* Трансперсональная психология: Истоки, современное состояние / В. Козлов, В. Майков – М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004.

7. Перспективы социальной психологии. – М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.

8. Социальная психология в современном обществе. – М.: Аспект Пресс, 2002.

9. *Хант, Г.Т.* О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / Г.Т. Хант. – М. : ООО «Изд-во АСТ» и др., 2004.

10. *Эллис, А.* Гуманистическая психотерапия: Рационально-эмоциональный подход / А. Эллис. – СПб. : Изд-во Сова; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ГИБРИДНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК РЕЗУЛЬТАТ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕВОЛЮЦИИ В РОССИИ 1990-х гг.

Т.А. Арташкина

Арташкина Тамара Андреевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры культурологии Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток).

Контактный адрес: tam.artand@gmail.com; artash@mail.primorye.ru

Культурная революция отличается от других инноваций своими масштабами и последствиями. Культурную революцию 1990-х гг. отличает от других культурных революций, имевших место в отечественной истории, стремительный характер протекания. Реформы 1990-х гг. фундировали полную замену социально-политического строя и социально-экономического уклада страны. Поэтому этот тип революции следует назвать социально-культурной, или социокультурной. Самым разрушительным ее последствием была потеря идентичности, которая охватывала всю сферу социально-культурных отношений. В новых условиях наблюдается активный процесс формирования российской культуры как мультикультурной. Восстановление коммуникаций между вновь образуемыми социокультурными ареалами, попытки восстановления социальных эстафет, позволяющих транслировать духовные и культурные ценности как по вертикали, так и по горизонтали, являются признаками формирования новой идентичности. Стремление социокультурных ареалов – сохранить автохтонный характер, активные попытки адаптироваться в мультикультурной среде – все это детерминирует гибридный характер формируемой идентичности.

Ключевые слова: культурная революция, социокультурная революция, идентичность, социокультурный раскол, национальная идея, трансляция ценностей, массовая культура, манипуляция сознанием, культурные ареалы, кризис идентичности, гибридная идентичность.

Единство традиций и обновления – универсальная характеристика любой культуры. Культура не может существовать, не обновляясь. И поэтому культура есть противоречивое единство сохранения, воспроизводства и обновления ее элементов, свойств и отношений. Но в общей череде инновационных процессов в культуре культурная революция занимает особое место, ибо она отличается от других инноваций своими масштабами и последствиями. В период революционных трансформаций вера в прежние культурные и социальные ценности ослабевает, людьми овладевает желание отринуть прежнюю культурную систему, а новизна, независимо от того, ведет она к лучшему или к худшему, обретает неодолимую притягательную силу.

Культурная революция, или революция в культуре, предстает аналогично научной революции как некая прерывность в том смысле, что ею отмечен рубеж не только перехода от старого к новому, но и изменение самого направления культурного развития, что непосредственно детерминирует фундаментальные трансформации универсалий культуры. Но, в отличие от науки, обладающей четко очерченными границами своего ареала, культура полиструктурна, ее ареал многослоен, а его границы размыты. Это естественным образом фундирует и категориальную принадлежность, и полисемантичность самого термина «культура». Приходится вводить систему ограничений, позволяющую репрезентировать определенные смысловые значения используемого при анализе категориально-понятийного аппарата. Данное замечание является существенным, поскольку словосочетание «культурная революция» также начинает становиться многозначным.

Помимо способности кардинально изменять в ходе культурной трансформации определенные культурные характеристики и универсалии, культурные революции обладают сходным социальным механизмом, базирующимся на следующей корреляционной зависимости: феномен возмущающего поведения – бифуркация в культуре – культурная революция. При этом не всякий феномен возмущающего поведения, уже содержащий условия неопределенности, способен привести к бифуркации в культуре, детерминирующей выбор того или иного пути культурного развития. В свою очередь, состояние бифуркации в культуре может закончиться локальной трансформацией и не привести к тем культурным трансформациям, которые по своим масштабам и последствиям репрезентируются как культурная революция.

Для того чтобы дистанцироваться от культурных трансформаций локального уровня, будем относить культурные революции к такому макроуровню социальных отношений, которые характеризуют определенную культуру, цивилизацию, эпоху или общество в целом. В контексте подобных отношений Российское государство и российская культура соответственно пережили четыре культурных революции, из которых, по крайней мере, три имели форму культурной модернизации:

- Крещение Руси и ее христианизация;
- Петровские реформы;
- социалистическая культурная революция в СССР;
- реформы 1990-х гг.

Культурная революция – это длительный процесс, а не одномоментный акт. Он сопровождается радикальной перестройкой и переоценкой всех ранее существовавших идеалов, культурных норм, ценностей и культурных паттернов. Поэтому симптомами культурной революции можно считать появление новых культурных форм, острейшие дискуссии о путях социокультурного развития, фундирующие очередной феномен возмущающего поведения. Основное отличие революции в культуре 1990-х гг. от других культурных революций и, прежде всего, упомянутых, заключается в ее стремительном протекании. Кроме того, реформы 1990-х гг., инициированные правящим руководством страны, фундировали не только фундаментальные трансформации универсалий культуры, но и полную замену социально-политического строя и социально-экономического уклада страны. Быстрый темп протекания революции и ее социально-политические последствия такого масштаба характеризуют в первую очередь социальную революцию. Поэтому описываемый тип культурной революции в России 1990-х гг. следует назвать социально-культурной, или социокультурной.

Культура общества состоит из того, что необходимо знать и во что необходимо верить его членам, чтобы действовать взаимоприемлемым способом и исполнять социально значимые роли. Культура, нравственность создаются людьми, культуре обучаются, поскольку она не передается генетически. В результате усвоения культурных ценностей, верований, норм, правил и идеалов происходит формирование личности и регулирование ее поведения. Наибольшие трудности человек испытывает в связи с потерей ценностей, выработанных в предыдущий период в процессе социализации. В этом процессе для личности важна идентификация, позволяющая почувствовать свою принадлежность к той или иной социальной группе или общности, являющейся носителем культурных ценностей. По мнению Л.Г. Ионина, идентификация может быть утрачена по двум основным причинам: в результате кардинальных психических изменений и в результате быстрых и значительных изменений в окружающей социальной среде [1: с. 3]. Но именно такой процесс быстрых изменений социокультурной среды и наблюдался в нашем обществе в постперестроечный период.

Стремительный ход социокультурной революции 1990-х гг. детерминировал потерю идентичности как индивидуальной, так и коллективной (культурной, государственной, общенациональной, социальной и т. д.), что было самым разрушительным последствием той революции. Даже революционные бури 1917 г. не привели к потере идентичности.

Таким образом, фундаментальным отличием социокультурной революции 1990-х гг. от культурной является стремительный характер ее протекания, а фундаментальным отличием социокультурной революции от социальной служит потеря идентичности как индивидуальной, так и коллективной.

Потеря идентичности 1990-х гг. охватывала всю сферу социально-культурных отношений и проявлялась следующим образом.

В области государственных отношений распад СССР, по мнению И. Ионова [6], поставил под сомнение наличие значимых социокультурных предпосылок единства всего социокультурного пространства страны, а по «телу» самой России пошли трещины, разделяющие ее православные, мусульманские и буддийские регионы. На этом фоне естественно было сделать вывод о наличии той или иной формы социокультурной расколотости России. Российское государство при этом выглядело политической скрепой, соединяющей эти не обладающие органическим единством части. И поскольку скрепа не всегда является надежным инструментом, начались процессы борьбы за политическую автономию.

В области идеологии идеалы социалистического общества и коммунистического будущего оказались мифами и утратили свою силу и значимость в обществе. Разочарования в прежних идеалах усугубились отсутствием новых, объединяющих людей и являющихся своеобразной целью достижения. Именно в эту демократическую эпоху развития российского государства парадоксальным образом проявилась потребность в национальной идее. Поскольку все советское решительно отвергалось, то первоначально действия были направлены на поиск национальной идеи, способной сплотить всех граждан России и противостоять коммунистической морали. Если сначала в таких поисках принимали участие политики и отдельные представители интеллигенции, то позднее к поискам национальной идеи присоединились новые социальные слои. Эти поиски продолжаются до сих пор, то затихая, то усиливаясь[1].

[1] Результаты поиска информации о национальной идее в Интернете, производимого нами 7 сентября 2004 г. в поисковой системе «Яndex», таковы: страниц – 193 256, сайтов – не менее 1 279. Статистика слов: национальная – 15 029 189, идея – 17 705 507. Запросов за месяц: национальная – 102 357, идея – 47 589. Соответственно результаты аналогичного поиска в той же поисковой системе, проведенного 26 сентября 2010 г., показали следующее: нашлось 14 млн. ответов. Запросов за месяц: национальная – 605 109, идея – 471 990.

Разногласия по поводу дефиниции понятия «национальная идея» не наблюдались. Национальная идея – органически вытекающая из традиций и особенностей национального бытования народов духовная норма совместной жизни граждан государства. Представители разных точек зрения сходились и сходятся в одном: общенациональная консолидация особенно необходима в кризисных ситуациях, когда различные политические и социальные силы должны поступиться своими узкогрупповыми интересами в пользу общих целей нации и государства. Однако среди участников дискуссии по-прежнему нет единодушия. Разногласия начинаются при определении содержания самой национальной идеи. Все точки зрения в этом случае очень легко разделяются на два направления: «за» национальную идею и критика тех, кто «за» национальную идею.

В области нравственных отношений также наметился кризис, ибо на переломе эпох, в самом конце 1980-х – начале 1990-х гг. исторически созданная обществом и государством система нравственных и духовных ценностей граждан нашего Отечества начала разрушаться. Обращает на себя внимание, что резкая смена идеологических установок происходит в начале и конце XX в. Как показывает более детальный анализ, до революции 1917 г. именно представители российской Культуры, российская интеллигенция, российское общество формировали систему ценностей и ценностных ориентаций для передачи их в систему образования с последующей трансляцией будущим поколениям. После Октябрьской революции 1917 г. формированием упомянутой системы ценностей в основном занялось государство. В 1990-е гг. ни общество, ни государство уже не формировали системы ценностей и ценностных ориентаций, хотя и участвовали в этом процессе. Это означает, что механизм трансляции духовных ценностей в рамках нашего Отечества в течение XX столетия нарушался дважды.

К настоящему времени процесс формирования и освоения новой системы ценностей локализовался в границах трех самостоятельных локусов:

- само государство, строящее систему ценностей на базе национальной идеи, призванной «сцементировать» новое российское общество, распадающееся в 1990-е г. на субкультуры и ареалы;
- научное сообщество, активно изучающее тенденции, детерминирующие изменения общественных идеалов и нравственных ценностей. В этом случае исследователи либо занимают позицию государства, либо дискутируют в границах дискурса, фиксирующего огромную палитру мнений, суждений, теоретических концепций и направлений;
- само общество, которое при выборе идеалов и нравственных ценностей очень часто руководствуется моральным релятивизмом.

Моральный релятивизм проявляется в том, что люди ориентированы на обеспечение себе в будущем «нормальной жизни» (материального достатка) и на продвижение по социальной и служебной лестнице. Людей, в основном среднего и молодого поколений, отличает прагматизм, самостоятельность суждений и оценок.

В области культуры потеря идентичности и фундируемый ею кризис культуры в постсоветском обществе непосредственно связывается со стремительным распространением на постсоветском пространстве массовой культуры западного происхождения.

Массовая культура указанного типа начала формироваться в 1990-е гг. Для нее были характерны стандартизация, примитивизм в изображении отношений людей, сентиментальность, развлекательность, культ потребления и успеха, насилие и секс. Большую роль стала играть сенсационность подачи материала. Целью массовой культуры являлось не столько заполнение досуга и снятия напряжения и стресса, сколько стимулирование потребительского сознания у реципиента, что в свою очередь формирует пассивное, некритическое восприятие человеком этой культуры. Такая культура мистифицирует реальные процессы, происходящие в природе и в человеческом обществе. Наблюдается отказ от рационального начала в сознании.

Без широкого использования технических возможностей современных средств массовой коммуникации и массовой информации мистификация подобного типа попросту невозможна. Так, например, технические возможности современного кинематографа, спецэффекты, умноженные на соответствующее содержание, порождают эффект присутствия в реальном мире. Уход от традиций реализма стал очередным средством формирования особой и специфической виртуальной реальности. Интертекстуальность визуальных образов, широкое использование средствами массовой информации и коммуникации виртуальной реальности, порождаемое ими же отчуждение сознания, эмоциональная реакция человека на создаваемый в СМИ мир – все это привело в конечном итоге к тому, что в современном обществе наблюдается активный процесс мифологизации индивидуальной картины мира, а следовательно, и индивидуального сознания.

В современном российском обществе активно действуют следующие каналы, формирующие, закрепляющие и транслирующие индивидуальную картину мира: современное телевидение; информационные технологии; кинематографическое искусство; религия. Общей характеристикой этих каналов является не рациональная мысль, а глубоко эмоциональная реакция человека на окружающий его мир. В то же время основным социальным ме-

ханизмом действия каналов является коммуникация, опирающаяся на специально препарированную информацию, сопровождаемую фактором веры. Вместе с тем существуют органические отличия, позволяющие отделить религиозный канал, обладающий особым типом рациональности, несовместимой с научной, от других. В отличие от религиозного, остальные каналы появились, прежде всего, как результат научно-технического прогресса, являющегося достоянием техногенной цивилизации.

Таким образом, общая социокультурная ситуация в России 1990-х гг. характеризуется не только приобретениями, но и явными потерями, которые понесла отечественная культура особенно в первый период реформирования российского общества. Тезис о кризисе культуры в постсоветском обществе как «культурном одичании» российского народа, по мнению многих исследователей, имел серьезные основания. Этот кризис проявлялся в противоречивости социокультурных ориентаций людей и был обусловлен целом рядом объективных обстоятельств. В этой связи Л.И. Михайлова подчеркивала, что кризис культуры был отражением состояния общества, фактов экономической и политической жизни страны [4: с. 32].

Основная проблема, порожденная идентификационным кризисом, заключается в том, что в ходе стремительных преобразований общества и экономики в самом начале 1990-х гг. между социальными слоями и стратами были разорваны коммуникации. Социокультурные локусы, появившиеся на развалинах советского государства, начали развиваться изолированно друг от друга. И, как следствие, нарушился механизм социальных эстафет, позволяющий транслировать духовные ценности как по вертикали (из прошлого в будущее), так и по горизонтали (между общественными слоями и стратами). Если следовать В. Хёсле [7], эти процессы говорят о кризисе как индивидуальной, так и коллективной (культурной, государственной, общенациональной, социальной и т. д.) идентичности. Сделать кризис явным, признаться в дальнейшей невозможности существовавшей ранее идентификации – важный шаг к преодолению кризиса идентичности. Но «чтобы утратить свою идентичность, сначала надо иметь ее» (Э. Эриксон)[2].

Открытие границ социокультурного пространства России вследствие распада СССР стимулировало рост возможностей культурного выбора, обусловленный включением в глобальные сети обмена информацией и интеллектуальными ресурсами. Но эти же процессы стимулировали рост национального самосознания внутри страны и социокультурный раскол, о чем речь шла выше. Именно в исторический период 1990-х гг. в российском обществе обнаружились следующие социокультурные процессы, стимулирующие рост различных социокультурных ареалов и, как следствие, генезис процессов локальной идентификации:

- рост национального сознания народов, населяющих Российскую Федерацию;
- активное формирование различных субкультур;
- активное освоение разных направлений массовой культуры;
- поиски путей сохранения «высокой» культуры в условиях рыночных отношений»;
- модернизация и диверсификация отечественного образования;
- формирование внешней государственной политики в области образования, направленной на сохранение и расширение отечественного образовательного пространства.

С одной стороны, особенности образования и становления социокультурных ареалов как результат указанных и им подобных социокультурных процессов удовлетворяют условиям возникновения самореферентных систем (в смысле Лумана[3]). В теории Н. Лумана под системой понимается нечто, способное отличить себя от внешней среды и воспроизводить эту границу. По мнению Лумана, общество является примером такой самовоспроизводящейся и самореферентной системы, поскольку оно постоянно производит различение себя и внешней среды. Элементами социальной системы при таком понимании оказываются коммуникации, а не люди или их действия. Социальная система (в нашем случае – социокультурные ареалы) – это совокупность коммуникаций, поэтому пространственные границы отражают лишь внутреннее структурирование системы, направленное на преодоление сложности ее самой и окружающей ее среды.

С другой стороны, те же особенности становления культурных ареалов говорят об активном процессе формирования российской культуры как мультикультурной. Л.И. Михайлова утверждала, что не следует преувеличивать глубину кризиса культуры, так как «…у большинства населения не произошло глубинной ценностной переориентации, сохранен социокультурный и нравственный фундамент. Культурная жизнь значительной части социальных слоев и групп находится в отно-

[2] Цит. по: Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. URL: http://www.philosophy.ru/library/vopros/65.html (дата обращения: 21.09.2010).

[3] См., например: Луман Н. Понятие общества.URL: http://www.abc-globe.com/word-1.htm (дата обращения: 26.10.2006).

сительном соответствии с условиями быта, с нравственными нормами и традициями. Именно в их сознании появились представления о культурном, нравственном кризисе всей остальной части общества и от них идут рекомендации о возврате к прошлому и сохранению ценностей» [4: с. 35].

Восстановление коммуникаций между социокультурными ареалами, попытки восстановления социальных эстафет, позволяющих транслировать духовные и культурные ценности как по вертикали, так и по горизонтали – все это является признаками формирования новой идентичности, которая уже не будет удовлетворять единству всего социокультурного пространства страны, как это было в годы советской власти. Стремление социокультурных ареалов – сохранить автохтонный характер, активные попытки, адаптироваться в мультикультурной среде – все это детерминирует гибридный характер формируемой коллективной идентичности.

Гибридная идентичность выступает, с одной стороны, в качестве одной из форм протестного движения против непопулярных политических решений, принимаемых в 1990-е гг., с другой – одной из форм консолидации в мультикультурной среде.

Так, например, в качестве одного из направлений, формирующих национальную идею, следует назвать возрождение идей евразийства, которое одновременно репрезентируется и как протестное движение, и как форма консолидации. По мнению представителей этого идейного направления, евразийство помогло бы ликвидировать социокультурный раскол России и смогло бы объединить все социальные силы. Здесь одна из наиболее последовательных позиций принадлежит А.С. Панарину. Он отмечал: «…Задача состоит в том, чтобы, во-первых, сопоставить значимость эффективности *цивилизационной и социальной* идей современного евразийства, то есть соответственно, *солидарности народов как автохтонов Великой Евразии,* которых пытаются лишить идентичности, атлантизировать и вестернизировать, и *социальной солидарности* обездоленных евразийских низов, преданных своими компрадорскими элитами и лишаемых всех социальных прав и завоеваний. Во-вторых, чтобы оценить взаимную совместимость этих двух идей. Несомненно, что в определенных условиях они способны мешать друг другу» [5. с. 186]. И далее: «…Прецедент Российской империи доказывает возможность *континентальной солидарности* людей различной этнической и конфессиональной принадлежности, сообща строящих *великое евразийское государство* и защищающих его от врагов. Прецедент СССР доказывает возможность *социальной солидарности народов,* сообща защищающихся от эксплуататоров и строящих *великое социальное государство*» [5: с. 186].

В условиях современных рыночных отношений одно из самых высоких мест в иерархии ценностей занимает автономия личности особого типа. Вместе с тем мораль общества оказывает сильное воздействие на формирование установок личности. В этой связи В.В. Коссов делает принципиальный вывод о существовании двух резко различающихся типов установок: эгоцентризма, признающего личность центром системы и предполагающего, «вращение» вокруг нее всех остальных; и индивидуализма, отрицающего наличие центра и предполагающего поддержание равновесной системы благодаря упорядоченному действию личностей [2: с. 54]. Тот же В.В. Коссов считает, что в условиях, когда значительная часть населения России ориентирована на эгоцентризм, особенно важно, чтобы люди руководствовались следующими заповедями индивидуализма [2: с. 55]:

- ничего не делайте назло кому-либо;
- ничего не делайте в ущерб своим интересам;
- учитесь договариваться;
- худой мир лучше доброй ссоры;
- в единстве – сила.

В определенных условиях эти заповеди становятся условиями формирования индивидуальной гибридной идентичности, поскольку в их выборе наблюдается определенная попытка преодоления крайностей и эгоцентризма, и индивидуализма.

Одной из главных примет нашего времени становится глобализация, которая вызвана к жизни современным уровнем материального и духовного производства, а также развитием современных производительных сил. И культура является областью, где глобализация проявляется наиболее масштабно. Несмотря на то, что страны Запада выступают лидером процесса глобализации, в нынешнем взаимосвязанном мире этот процесс втягивает в свою орбиту народы разных культур и уровней социального и экономического развития. Поскольку содержание культуры как феномена, порожденного человеком, проявляется в конкретных цивилизационных формах, цивилизационное пространство будет выступать пространственным масштабом, корректирующим границы процесса глобализации в области культуры.

Ключевым вопросом культурной глобализации становится соотношение унификации и многообразия культур, поскольку динамика исторически сложившихся цивилизаций полна многообразия. Сложившиеся исторически генотипические черты российской культуры позволяют утверждать, что Россия – это не просто страна наподобие какой-либо из европейских стран или федерация типа США. Россия – это отдельная локальная цивилизация, не являющаяся какой-либо смесью других цивилизаций, цивилизация со своей особой россий-

ской культурой. Несмотря на то, что здесь невозможно выявить какую-либо строгую, определенную закономерность, скрытые структурные свойства общества, содержащие потенциал его эволюционного развития, детерминируют общность процесса цивилизационного развития на определенных территориях. И с древнейших времен до наших дней история России может служить именно таким примером.

И здесь очень важно понять, что российская культура и российская цивилизация не сводятся к культуре только русского народа, который, кстати, как и любой другой народ, имеет право на собственную историю и собственную культуру. Нельзя, например, путать русский язык как национальный язык русского народа и русский язык как государственный язык Российской Федерации или как язык межкультурного общения в границах российской цивилизации.

В XX веке наблюдается активное расширение российской цивилизации уже в глобальном масштабе. Не всем государствам или народам удается породить феномен глобального размаха, который можно было бы назвать «Миром», т. е. трансгосударственным и трансконтинентальным сообществом, которое объединено своей причастностью к определенному государству и своей лояльностью к его культуре. И опять-таки не следует смешивать «русский мир», порожденный представителями русской нации, и «Русский мир» как носитель российской цивилизации. Несомненно, что в истории Российского государства русский народ был не только носителем определенных культурных образцов, но и задавал вектор социокультурной глобализации в границах российской цивилизации. Но вместе с тем российская цивилизация была и остается феноменом, детерминирующим генезис гибридной идентичности, идентичности, позволяющей почувствовать свою принадлежность к той или иной социальной группе или общности, являющейся носителем культурных ценностей самостоятельного культурного ареала в границах российской цивилизации и одновременно носителем культурных ценностей российской цивилизации.

В современном социокультурном мире постоянно меняются типы общения, формы коммуникации людей, типы личности и образ жизни. Поэтому возникает этот особый тип автономии: человек может менять свои корпоративные связи, он жестко к ним не привязан, может и способен очень гибко строить свои отношения с людьми, погружается в разные социальные общности, а часто и в разные культурные традиции, сохраняя при этом свою индивидуальность. Такая индивидуальная идентичность рано или поздно обязательно примет черты гибридной идентичности, позволяющей человеку успешно коммуницировать в мультикультурном сообществе.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ионин, Л.Г.* Идентификация и инсценировка (к теории социокультурных изменений) / Л.Г. Ионин // Социологические исследования. – 1995. – № 4. – С. 3–14.

2. *Коссов, В.В.* Эгоцентризм как губитель России / В.В. Коссов // Мир России. – 2000. – № 2. – С. 53–66.

3. *Луман, Н.* Понятие общества [Электронный ресурс] / Н. Луман. – Электрон. данные. – Режим доступа: http://www.abc-globe.com/word-1.htm

4. *Михайлова, Л.И.* Социология культуры : учеб. пособие / Л.И. Михайлова. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 232 с.

5. *Панарин, А.С.* Россия в социокультурном пространстве Евразии / А.С. Панарин // Москва. – 2004. – № 4. – С. 173-188.

6. Специфика России как научная проблема : круглый стол // Социокультурная методология анализа российского общества : материалы независимого теоретического семинара [Электронный ресурс] / руков. А.С. Ахиезер; ред.-сост. Е.В. Туркатенко. – Электрон. данные. – Режим доступа: http://scd.centro.ru/index.html

7. *Хёсле, В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. – Электрон. данные. – 1994. – № 10. – С. 112–123. – Режим доступа: http://www.philosophy.ru/library/vopros/65.html

МНОГОМЕРНОСТЬ КАТЕГОРИИ «ТОЛЕРАНТНОСТЬ»

О.В. Бисовская

Бисовская Ольга Вячеславовна – аспирант кафедры философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Контактный адрес: cosmos_67@mail.ru

В статье рассматривается многообразие значений и смыслов категории «толерантность». Представлены материалы исследования определения понятия толерантности в современных словарях. Результаты отражают многомерность данного термина, противоречивое отношение к толерантности в зависимости от контекста.

Ключевые слова: толерантность, терпимость, терпение, равнодостойная личность.

Понятие толерантности многолико, крайне противоречиво. Одни считают ее средством от всех социальных бед, войн, конфликтов. Другие видят в ней скрытое орудие, внушающее равнодушие, терпимость без границ, уводящее людей от осознания противоречий, от желания и возможности сделать мир лучше. Толерантность, несмотря на продолжающиеся активные исследования, остается неоднозначной, многоаспектной и чрезвычайно сложной философской категорией, по поводу которой нет определенной ясности и среди исследователей.

Обсуждение проблемы толерантности в самых разных вариациях ее постановки и истолкования активно и широко ведется в нашей стране уже более десятилетия. Активизируют и оживляют процесс осмысления и использования данного понятия современные социокультурные условия: с одной стороны, расширяющийся процесс глобализации, растущая необходимость для разных стран и разных культур жить в новом общем мире с размывающимися границами и барьерами; с другой стороны, вызванный этим встречный процесс активизации настроений антиглобализма, повышение чувствительности к вопросам этнической идентификации; стремление защитить свои национальные традиции, обычаи, религиозные верования, рост национального и индивидуального самосознания, самоопределения.

Проблема толерантности стала актуальной, популярной, даже модной для обсуждения во всех сферах современной социальной жизни. Поэтому закономерным выглядит интерес исследователей к толерантности как средству решения многих современных социальных противоречий. Речь идет о необходимости использования принципов толерантности в различных сферах жизни общества (нравственная, правовая, политической, религиозной, экономической, расовая, межклассовая, гендерная, сексуально-ориентированная, маргинальная и т. д.).

Интерес и количество обращений к изучению толерантности в нашей стране возрос после того, как в августе 2001 постановлением Правительства Российской Федерации утверждена Федеральная целевая Программа «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе (2001–2005 гг.)» [15]. Опираясь на Декларацию принципов толерантности (подписана 16 ноября 1995 года в Париже 185 государствами-членами ЮНЕСКО, включая и Россию), разработчики Российской Программы определяют толерантность как ценность и социальную норму гражданского общества, проявляющуюся в «праве быть различными всех индивидов гражданского общества; обеспечении устойчивой гармонии между различными конфессиями, политическими, этническими и другими социальными группами; уважении к разнообразию различных мировых культур, цивилизаций и народов; готовности к пониманию и сотрудничеству с людьми, различающимися по внешности, языку, убеждениям, обычаям и верованиям». Целью Программы является «…формирование и внедрение в социальную практику норм толерантного поведения, определяющих устойчивость поведения отдельных личностей и социальных групп в различных ситуациях социальной напряженности как основы гражданского согласия в демократическом государстве»[15].

Раскрытие понятия толерантности в самом документе нет, но некоторые основные вкладываемые в него смыслы легко определяются по синонимическому и антонимическому полям значений. В задачах указаны: формирование «толерантного сознания и поведения, противодействия экстремизму и снижения социально-психологической напряженности в обществе», «противодействие различным видам экстремизма, этнофобии и ксенофобии». В перечень основных мероприятий включены:

– разработка и внедрение программ, «…воспитывающих подрастающее поколение в духе миролюбия, веротерпимости и толерантности, формирующих нормы социального поведения, характерные для гражданского общества;

– разработка и реализация комплекса мероприятий по пропаганде миролюбия, повышению толерантности к этническим, религиозным и политическим разногласиям, противодействие экстремизму с опорой на средства массовой информации, общественные объединения и организации, повышение действенности межэтнического и межконфессионального диалога».

Отталкиваясь от понятия ксенофобия, толерантность приобретает значение спокойного (как минимум), терпимого отношения к незнакомому, чужому, непривычному. А противопоставленная экстремизму толерантность становится склонностью «не впадать в крайности», т. е. придерживаться «золотой середины».

Анализируя синонимический ряд, убеждаемся, что человек с толерантным сознанием терпимо относится к чужим религиям, нациям, стремится к сохранению мирных отношений.

Так как в русском языке нет прямого эквивалента слову «толерантность», чаще всего в документе как близкие по значению к толерантности употребляются понятия «терпимость», «терпение».

В русском языке в глаголе «терпеть» чувствуется эмоционально негативный оттенок: пассивное терпение – по сути, отношение несогласия, непринятия, но не проявленное вовне, а удерживаемое внутри. Известно также, что на Руси в 19-м веке «терпихой» называли остроги. Да и существительное «терпимость» зачастую несет отрицательную смысловую нагрузку. «Терпимость», по мнению Г. Солдатовой, в российской ментальности чаще рассматривается как порождение лени и общей усталости от жизни, поведение по принципу «моя хата с краю». Г. Солдатова, указывая, что «терпимость» раскрывает совершенно отличный от «толерантности» смысл, считает, что нет резона наполнять «терпимость» новым смыслом, « но важно, если мы хотим говорить с остальным миром на одном языке, не оставить пустышкой слово толерантность и показать его существенное отличие от «терпимости». И в первую очередь дать понять, что толерантность – это активная позиция, это – партнерство, это – полилог», в отличие от пассивного характера «терпимости» [22].

Тем не менее в словарной литературе преобладает раскрытие данной категории как «терпимость» (табл. 1). Исследовав 14 новых и «новейших» словарей (издания 1998–2008 гг.), мы получили следующие результаты. В четырех из них (Педагогический энциклопедический [16], Новейший философский [13], Большой психологический [1], Современный политологический [6]) понятие толерантности не рассматривалось. Наибольшее количество словарей (80 %) определяют толерантность как терпимость (к различным мнениям, взглядам, привычкам, образу жизни, чувствам, поведению). Следующий по количеству упоминаний (70 %) в словарях признак – «Способность организма стойко переносить неблагоприятное влияние того или иного фактора среды; выдерживать стресс, лишения, боль и др. без каких бы то ни было тяжелых последствий». Можно сказать, что, по мнению авторов словарной литературы, толерантность проявляет себя как своеобразная защитная реакция организма, как необходимое качество для адаптации и адекватного существования в изменчивых условиях среды (в том числе, и социальной среды). Толерантность как уважение (уважение, а непросто терпимость и волевое подавление неприятия) не прозвучала ни в одном из словарей. Но в социологическом опросе журналистов Москвы «уважение» не только появляется, но и занимает одно из «лидирующих мест» [23]. Большинство специалистов, занимающихся массовой коммуникацией и имеющих возможность влиять на сознание и поведение людей, воспринимают толерантность как уважение и соблюдение прав и свобод всех людей (табл. 2).

В Декларации ЮНЕСКО толерантность трактуется, так же как «активное отношение, формируемое на основе признания универсальных прав и основных свобод человека» [7]. В ней толерантность рассматривается через призму общечеловеческих нравственных ценностей:

«Толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений. Толерантность – это гармония в многообразии. Это не только моральный долг, но и политическая и правовая потребность. Толерантность – это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира» [7].

В этом документе раскрываются новые нюансы понимания и использования этого понятия, но конкретизации смысла не происходит, точное определение ускользает. Акцент переносится с терпимости и терпения на уважение и устойчивую гармонию. В электронном словаре Ушакова гармония трактуется как согласованность, взаимное соответствие; согласованное сочетание элементов внутри чего-нибудь целого, внутренняя цельность, полнота, согласие; стройность, пластичность, мерность, полнота и законченность внешнего выражения. Словарь БСЭ раскрывает гармонию (греч. harmonia – связь, стройность, соразмерность) как соразмерность частей, слияние различных компонентов объекта в единое органическое целое [14: с. 236] (табл. 1, 2).

Таблица 1

Значение категории «толерантность» в словарной литературе

Содержание толерантности	Процент	Перечень источников
1. Терпимость к различным мнениям, взглядам, привычкам, образу жизни, чувствам, поведению	80	[3, 13, 15, 18, 19, 20, 21, 24]
2. Способность организма стойко переносить неблагоприятное влияние того или иного фактора среды; выдерживать стресс, лишения, боль и др. без каких бы то ни было тяжелых последствий	70	[13, 15, 18, 19, 20, 21, 25]
3. Признание особенностей различных народов, наций, религий, верований	20	[20, 25]
4. Терпеливость	10	[21]
5. Психическая устойчивость при наличии фрустраторов и стрессов, сформировавшаяся в результате снижения чувствительности к их повторяющемуся воздействию	10	[21]
6. Непредубежденность к оценке людей и событий	10	[21]
7. Снисходительность к кому-либо или к чему-либо	10	[19]
8. Установка на либеральное отношение и на принятие (понимание) поведения, убеждений и ценностей других людей	10	[19]
9. Качество, характеризующее отношение к другому человеку как к равнодостойной личности и выражающееся в сознательном подавлении чувства неприятия, вызванного всем тем, что знаменует в другом иное (внешность, манера речи, вкусы, образ жизни, убеждения и т. д.)	10	[12]
10. Воздержание от употребления силы для предотвращения отклонений во мнениях, верованиях, поведении др. человека или группы людей	10	[22]
11. Признак уверенности в себе и сознание надежности своих собственных позиций; признак открытого для всех идейного течения, который не боится сравнения с другими точками зрения и не избегает духовной конкуренции	10	[25]

Таблица 2

Мнения журналистов о значении понятия «толерантность»

Содержание толерантности	Процент
1. Признание, уважение, соблюдение прав и свобод всех людей без различия социальных, религиозных, этнических особенностей	58
2. Терпимое отношение к чужому мнению, убеждениям	48,6
3. Искусство жить рядом с непохожими	26,8
4. Стремление решать конфликты без насилия	23,2
5. Способность и стремление к диалогу	14,5
6. Снисхождение к другим	4,3
7. Доброта	3,6
8. Безразличие	0,7

Таким образом, толерантность, рассматриваемая через понятие «гармония», предстает качеством, способным объединить разнородные, несоразмерные элементы (различные взгляды, мнения, верования и т. п.) в единую структуру, приобретающую внутреннюю целостность и согласие. Разные, несовпадающие, порой противоположные элементы (мнения) не только обнаруживают «точки соприкосновения», но и образуют некий общий объект, включающий и объединяющий их, позволяющий согласованно им сосуществовать.

Федеральная целевая Программа «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе (2001–2005 гг.), хоть и не была осуществлена полностью[1], обратила внимание современной науки на проблему толерантности. Возрос объем научных работ по данной тематике, особенно в области психологии, социологии и педагогики. Ученые спорят о формах проявления, критериях толерантности, ее значениях и смыслах. Многоликой и противоречивой она становится для исследователей, занимающихся изучением проблемного поля толерантности, уточнением границ и условий ее применения, разработкой практических методов и форм воспитания толерантных установок. В работах современных исследователей толерантность рассматривается и как ценностная установка, и как норма социального действия, и как политическая необходимость, и как способ манипуляции общественным сознанием.

Такое противоположное отношение к толерантности складывается, когда внимание избирательно концентрируют на одной из ее граней, например, терпимости, и именно она «отражается» во мнении исследователя, игнорирующего многомерность данной категории. Например, современный российский этносоциолог М.Н. Губогло отмечает, что «…надо не приучать к толерантности (в смысле терпимости), а скорее отучать от нее». Потому что всеобщим терпением «…в стране программировались бы дальнейшие неудачи, провалы в политике, в модернизации, в трансформации, и народу следовало бы хорошо подготовиться к бесконечному терпению» [4: с. 653–654].

Р.Л. Лившиц, также видя в толерантности лишь терпимость (причем не просто к Иному, а к Иному, который «…тебе досаждает своей грубостью, неотесанностью, бескультурьем и вульгарностью»), приходит к выводу, что в несправедливом (современном капиталистическом) обществе «…формирование толерантности в конце концов превращается в манипуляцию сознанием, во внушение массам идей и представлений, полностью противоречащих коренным интересам трудящегося народа». Эффект от толерантности, утверждает Р.Л. Лившиц, возможен лишь «временный и нестойкий», ибо не устраняет причин нетерпимости – социальную несправедливость. «Поэтому усилия должны быть направлены не на то, чтобы привить народу толерантность, а на то, чтобы создать общество, в котором потребность в толерантности отсутствует» [10: с. 143–146].

Но усилия в создании справедливой общественной системы и усилия в воспитании толерантности никоим образом не противоречат, и уж тем более, не взаимоисключают друг друга, при условии отсутствия зацикливания на идентичности понятий «толерантность» – «терпимость». Толерантность, как конструктивная активность, как проявление заинтересованности к миру, как отсутствие ригидности мышления, как уважительное отношение к другому как к равнодостойной личности, не только не препятствует «справедливой» социальной среде, но и выступает условием её создания (Каким образом можно построить «справедливое общество» из несправедливых, нетерпимых друг к другу членов?).

Сложность понимания явления толерантности в его нечетких границах адекватного применения термина, которая вытекает из неоднозначности самого смысла этого понятия, его многомерности, и многие исследователи приходят к мнению, что оно не сводится к русскому аналогу слова – терпимость. Понятие «терпимость» не только не отражает полноты «толерантности», но и может быть прямо противоположно ему. Быть толерантным – не значит терпеть, а принимать другого, воспринимать и уважать во всей его «непохожести» на себя. Толерантность раскрывается как общечеловеческая ценность, активные нравственные принципы, влияющие на нравственное, духовное состояние всего общества. В.В. Валитова видит в толерантности «…заинтересованное отношение к Другому, желание прочувствовать его мироощущение, которое побуждает к работе разум уже потому, что оно – иное, чем-то не похожее на собственное восприятие действительности... Толерантность не означает отказа от собственных взглядов. Она свидетельствует об открытости участников диалога, об их «взаимопроницаемости». Толерантность не предписывает воздержание от действий. Толерантность – позиция,

[1] Было бы справедливо упомянуть, что реализация Федеральной целевой программы «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе (2001–2005 годы)» была завершена в 2004 году. Конечно, не потому, что была выполнена. Просто Минэкономразвития России предложило не финансировать программу, как «не отвечающую требованиям, предъявляемым к федеральным целевым программам». Правительство Российской Федерации поддержало это решение.

призывающая к активности, к установлению духовной связи с другими» [3]. А.А. Гусейнов раскрывает рассматриваемую категорию как человеческое качество и стратегию поведения: «Быть толерантным – значит понимать, что ты не обречен на истину, а другой не отлучен от нее». В « качестве индивидуально-ответственной нравственной позиции является требованием, которое индивид предъявляет к самому себе» [5: с. 65–68].

Итак, понятие «толерантность» используется в самом широком спектре значений и смыслов. Это обусловлено тем, что, во-первых, описывая характер и способ отношения человека (социальной группы) к окружающему, включает в себя различные способы проявления этого отношения (поведенческий, ценностный, интенциональный, психологический). А во-вторых, являясь продуктом цивилизации, эта категория меняется вместе с ней, обретая новые смыслы в новых исторических условиях, расширяет свой объем. Толерантность не просто меняет свое значение, а увеличивает их количество, находит новые сферы своего проявления, становится многомерным. Феномен толерантности – не застывшая жесткая конструкция, а подвижная, гибкая структура, расширяющая свои границы, требующая и находящая пространство для своего развития. Базируясь на личностных качествах человека и проявляясь в самых разных сферах социальной жизни, толерантность меняет её. Отсутствие целостного представления о толерантности, наполнение его в зависимости от контекста различным смыслом, приводит к противоречивому, в некоторых случаях и негативному отношению к понятию. Толерантность, рассматриваемая как активная нравственная позиция, как открытость окружающему во всем его разнообразии, как устремленность к познанию и признанию Себя, Другого, Мира – становится мощным фактором социокультурной интеграции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Большой психологический словарь / сост. и общ. ред. Б. Мещряков, В. Зинченко. – СПб. : Прайм – ЕВРОЗНАК, 2003. – 672 с.

2. *Булыко, А.Н.* Современный словарь иностранных слов. Более 25 тысяч слов и словосочетаний / А.Н. Булыко. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Мартин, 2006. – 848 с.

3. *Валитова, Р.Р.* Толерантность как этическая проблема: дис. ... канд. филос. наук [Электронный ресурс] / Р.Р. Валитова. – URL:.http://www.diss-union.net/index.php?productID=310283

4. *Губогло, М.Н.* Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки / М.Н. Губогло. – М. : Наука, 2003. – 765 с.

5. *Гусейнов, А.А.* Толерантность и диалог культур / А.А. Гусейнов // Диалог культур и партнерство цивилизаций: IX Международные Лихачевские научные чтения, 14–15 мая 2009 г. – СПб. : Изд-во СПбГУП, 2009. – С. 65–68.

6. *Даниленко, В.И.* Современный политологический словарь / В.И. Даниленко. – М. : NOTA BENE, 2000. – 1024 с.

7. Декларация принципов толерантности ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года [Электронный ресурс]. – URL: http:// www.dspace.alcantara/ru

8. Итоги реализации федеральных целевых программ в 2004 году: текст доклада [Электронный ресурс]. – URL: http://fcp.vpk.ru/npd/doklad2004.htm

9. *Касьянова, Е.И.* Нравственные основы толерантности в современной социокультурной ситуации: автореф. дис. ... д-ра филос. наук [Электронный ресурс] / Е.И. Касьянова. – URL: http://dibase.ru/ famous-scientists.ru

10. *Лившиц, Р.Л.* Толерантность без нимба / Р.Л. Лившиц // Человек в системе социальных и культурных взаимодействий: сб. материалов Международной науч.-практ. конф. – Биробиджан, 2008. – 303 с.

11. Новая философская энциклопедия. – М. : Мысль, 2001. – Т.4.– С.

12. Новейший большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С.А.Кузнецов. – СПб. : Норинт, М. : ИД «РИПОЛ классик», 2008. – 1536 с.

13. Новейший философский словарь. – 2-е изд., перераб. и доп. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001. – 1280 с. – (Мир энциклопедий).

14. Новый энциклопедический словарь.– М. : Большая Российская энциклопедия, 2000. – 1456 с.

15. О федеральной целевой программе «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе (2001–2005 гг.)»: постановление Правительства РФ от 25 августа 2001 г. НТЦС) [Электронный ресурс]. – URL:http://www.innovbusiness.ru/pravo/documshow_documid_22832.html

16. Педагогический энциклопедический словарь / гл. ред. Б.М. Бим-Бад // Научное изд-во «Большая российская энциклопедия». – М., 2002. – 528 с.

17. Первый толковый БЭС (Большой энциклопедический словарь). – СПб. : Норинт; М. : ИД «РИПОЛ классик», 2006. – 2144 с.

18. Психологический словарь / Р.С. Немов. – М.: ВЛАДОС, 2007. – 560 с.

19. Российская социологическая энциклопедия / под общ. ред. академика РАН Г.В. Осипова. – М.: НОРМА-ИНФА-М, 1998. – 672 с.

20. Современный словарь по педагогике / сост. Е.С. Рапацевич. – Мн.: Современное слово, 2001. – 928 с.

21. Современный философский словарь / под общей ред. д-ра филос. наук профессора Кемерова. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Академический проект, 2004. – 864 с.

22. *Солдатова, Г.* Практическая психология толерантности [Электронный ресурс] / Г. Солдатова. – URL: http://www.tolz.ru/library/?id=425

23. Социальное насилие и толерантность: реальность и медиаобразы. Журналисты Москвы в поле толерантности [Электронный ресурс]. – URL: http://www.library.cjes.ru/online/ ?a=con&b_id=559&c_id=6629

24. Философский энциклопедический словарь. – М. : Инфа-М, 1998. – 576 с.

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ПРАВОСОЗНАНИЯ

А.П. Герасименко

Герасименко Анатолий Петрович – доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории государства и права Амурского государственного университета (г. Благовещенск).

Контактный адрес: master@amursu.ru

В русле психологической теории права делается попытка рассмотреть правосознание через концепцию амбивалентности его духовных оснований.

Ключевые слова: правовое сознание, правовая система, правовое мышление, правовая интуиция, правовое чувство.

Любое явление, отнесенное к правосознанию или вычлененное в нем, амбивалентно[1]. Рассматривать правосознание как форму юриспруденции отдельно, наряду с другими ее формами, такими как правосудие или правотворчество не только можно, но и нужно. Трудность в том, что не бывает «лишенного сознания» правосудия или правоприменения, как и правотворчества. Обнаруживая себя, прежде всего, в правовой системе, правосознание покоится и на собственных основаниях, которые обычно называют его общими нормами. Не трудно заметить, что амбивалентны именно сами эти общие нормы и что гипотетически валентность им задает тип правовой системы – идеологический или юридический, но скорее всего этого не происходит.

Если задаться целью определить место и роль правосознания в правовой системе общества, то придется иметь дело не столько с механизмами отражения, сколько окунуться в весь массив нормативных юридических актов и сопутствующей юридической практики, связанный и движимый правовой идеологией[2]. Изучение разнообразной литературы позволяет предположить, что правосознание может пониматься в двух основных смыслах. Во-первых, институционно, когда правосознание предстает самодостаточным способом существования, наряду с правосудием, правоприменением, правотворчеством, чем в совокупности исчерпывается любая правовая система. Во-вторых, процессуально, если правосознание считается органичной частью правосудия, правоприменения, правотворчества, т. е. специфической деятельностью, не только обеспечивающей многосложное функционирование институтов правовой системы, но и определяющей смысл и направление ее развития в целом через правовую идеологию. При этом правовая идеология остается лишь частью правосознания, наряду с обыденным сознанием и юридической наукой [4, 8, 9, 14, 18, 20].

Раскрытие содержания правосознания может означать не только формулирование его определения, но и указание на субстанцию. По субстанции, правосознание есть дух, проявляющийся в человеческой душе как проживание и переживание права. По определению, правосознание – это совокупность правовых знаний и правовой психики в коллективных и индивидуальных формах. Природа человеческого духа ни научными, ни другими способами познавания до сих пор не выяснена, если вообще может быть понята. Совокупность правовых знаний и свойства правовой психики не поддаются описанию исчерпывающим образом, поскольку вопрос о строении знания и психики тоже остается открытым.

Реально правосознание существует в индивидуальном и коллективном сознании людей. Содержательно само это сознание обнаруживается в юридических знаниях, правовой идеологии, правовой психике. Механизм формирования правосознания в индивидуальных и коллективных формах может пониматься как та часть социализации человека, которая связана с юриспруденцией. Факты индивидуального и коллективного правосознания становятся значимыми процессуально-ситуационно. Мы можем судить о правосознании по деятельности ученых-юристов, лидеров политических пар-

[1] Не вдаваясь в неуместные здесь подробности, скажем, что пользуемся концептом амбивалентности, как его представляли не только З. Фрейд или К. Ясперс, но и Л.С. Выготский, А.Р. Лурия, С.Л. Рубинштейн и как применял в «Этике преображенного эроса» Б.П. Вышеславцев. К сожалению, при всем новаторстве Л.И. Петражицкого, ни он сам, ни его ближайшие последователи в изучении правосознания психоаналитических подходов не применяли. Публикуемый материал – не более чем попытка освоиться в старом русле, оставшегося невостребованным способа правопонимания.

[2] Становится легче, когда и в головном для отечественной юриспруденции Московском университете начинают понимать, что правосознание «…не только отражает объективный мир, но и во многом творит, создает его», а вопрос о развитии и изменении правовых представлений – «это прежде всего проблема выбора, проблема предпочтения того или иного варианта возможного» [17: с. 343, 348].

тий, депутатов представительных органов власти, государственных служащих, работников правоохранительных органов и судей, а также по результатам избирательных кампаний, статистике правонарушений, состоянию юридического образования, отношению к юридической проблематике в сфере художественного творчества и т. п.

Как способ существования юридического в сознании, т. е. институционно, а значит – статично, правосознание воплощено в юридических документах (конституция, кодексы, законы, партийные программы и т. п.), юридических организациях (органы власти, политические партии и т. п.), образовательно-научных юридических учреждениях (вузы, НИИ и т. п.). Как специфическая деятельность сознания, т. е. процессуально, а значит – динамично, правосознание воплощено в юридической науке, правовой идеологии, обыденном сознании правящих и подвластных. Взаимосвязи статичного (институционного) и динамичного (процессуального) в правосознании структурно обнаруживаются в положительно-отрицательной полярности человеческих эмоций, связанных с правом и государственной властью. Обычно охранительно ориентированное сознание правящих взаимодействует с критическим сознанием подвластных, стремящихся к власти, либо сторонящихся ее. Но только к такой наружно фиксируемой амбивалентности дело не сводится. Амбивалентно прежде всего персональное правосознание, где каждый сам по себе, ничуть не становясь шизофреником, пребывает одновременно правящим-подвластным.

Если обратиться к правосознанию правовой системы юридического типа, то все институциональные и процессуальные компоненты его могут быть обнаружены и достоверно охарактеризованы без особых затруднений. Да, собственно, строение правовой системы на этом материале обычно и раскрывается [3, 12]. Так, к научным институтам правовой системы мы относим те научно-образовательные учреждения, в которых осуществляются юридические исследования. Ведутся юридические исследования как учеными, так и партийными теоретиками. Внеидеологичность государственных научно-образовательных учреждений и научных работников на деле сводится к охранительно-утилитарной нацеленности на самосохранение порядка. Такая ориентированность противоречит научности, плодотворность которой обеспечивается лишь беспристрастно-критичным подходом к действительности. Внегосударственная идейно-теоретическая активность покоится на пристрастно-критичном отношении к официальным институтам, что снижает достоверность ее заключений. Неизменность положительно-отрицательной полярности результатов юридического познания воспринимается его участниками как непроницаемость политико-правовой реальности, с безысходностью которой они не могут смириться.

В отличие от правовой системы идеологического типа, в правовой системе юридического типа специальных агитационно-пропагандистских учреждений ни государство, ни политические партии не содержат. Роль идеологических институтов в такой правовой системе играют партийные аппараты, получающие часть средств для своего функционирования из государственного бюджета и, кроме этого, ограниченные в идейно-политической работе рамками закона. В силу беспрепятственного циркулирования в правосознании идеологических представлений любого толка, каждая концепция имеет свою аудиторию и может рассчитывать на ее расширение. Хотя правовые идеологии радикальных ориентаций (фашистские, коммунистические, анархистские, альтернативистские) вытеснены здесь на периферию правосознания, фактически они выполняют функции провокационных раздражителей для идеологий центристской ориентации (консервативных, либеральных, социалистических). Состояние антагонистического сосуществования идеологий сменяется острой конфронтацией между ними в периоды избирательных кампаний. Аналогичные процессы отмечаются в связи с периодическими обострениями противоречий общественного развития, в том числе на международной арене. Названные процессы слабо затрагивают индивидуальное правосознание основной массы населения, потому что в любой правовой системе это сознание почти деидеологизировано.

Взаимодействие правовых психических и идеологических институтов и процессов обнаруживается во взаимовлиянии устойчивых состояний обыденного сознания на личном и групповом уровнях сознания подвластных и правящих. В сравнении с идеологическим типом становится очевидным, что в правосознании юридического типа легализованы любые состояния обыденного сознания, а существенным обстоятельством их взаимовлияния является диапазон распространенности. Как состояния, так и способы взаимодействия в этой сфере так или иначе сводятся к положительно-безразлично-отрицательным качествам. Наиболее распространенными из них являются безразличные. Поощряемые правящими кругами состояния положительного правового реагирования в виде солидарности и поддержки натыкаются на устойчиво отрицательные реакции подвластных, выраженные в страхе наказания и осуждения. Внешняя манифестация поддержки может скрывать своекорыстные интересы как правящих, так и

подвластных, в конечном счете сводящиеся к беспокойству первых о сохранении положения и тоске вторых в неизменности претерпевания. Подоплекой всех явлений правовой психики неизменно остаются положительно-отрицательные мотивы, влекущие чувство долга и тягу к свободе от обязательств; потребность в самоуважении и склонность подчиниться сильному; общительность и уединенность; отстраненность от власти и желание быть ближе к ней. Как практическая сторона правосознания, правовая психика инертна, но амбивалентна, благодаря чему служит неизменной основой как чувств правомочности, так и чувств обязанности.

В правосознании правовых систем и юридического, и идеологического типов достаточно рельефно представлены все составные элементы – юридическая наука, правовая идеология, правовая психика. В свою очередь, каждый из составных элементов этого правосознания внутренне дифференцирован и у каждого из его элементов сохраняется собственная структура. Изучение динамики правосознания неизбежно сводится к исследованию процессов дифференциации и интеграции в юридической науке, идеологической борьбе, обыденном сознании правящих и подвластных, которые отчетливы в юридической правовой системе и существенно деформированы в правовой системе идеологического типа.

Поиск общих норм, таких основоположений, без наличия которых правосознание неотличимо от других форм человеческого сознания, приводит к стремлению относить к таким нормам не только законы или правила, но и принципы или аксиомы. Особое внимание общим нормам (как принципам или аксиомам) уделяется в правосознании правовой системы идеологического типа (мусульманской, советской, православной и т. п.). Это заставляет сторонников юридического мировоззрения говорить не о принципах, а о законах или правилах правосознания, уцелевающих вопреки любым «принципиальным» переработкам и «аксиоматичным» декларированиям. Действительное прояснение общих норм правосознания возможно лишь с учетом степени их идеологичности, а также идейно-политической ориентированности. Понимание норм правосознания как безличных и бессодержательных принципов, позволяет относить к ним – целостность, структурность, функциональность, динамичность, открытость, гетерономность [10, 11]; а как принципов общеюридических – социальную справедливость, гуманизм, равноправие, законность, единство прав и обязанностей, демократизм [2, 21]. Когда нормы правосознания называются его аксиомами, тогда они формулируются в трех законах – духовного достоинства, автономии, взаимного признания [7]. Отнесение к общим нормам правосознания руководящих идей, подразумевает такие из них, как справедливость, приоритет прав человека, равноправие, законность, правосудие [19]; а если общими нормами правосознания считаются его специально-юридические законы, то к ним относят – общеобязательность и приоритетность права, непротиворечивость и приоритетность норм закона, подразделенность на публичное и частное, соответствие между объективным и субъективным, социальная свобода и равноправие, законность и гарантированность, справедливость, ответственность по суду, недопустимость обратной силы [1, 6, 13].

В действительности правосознание неотторжимо от правосудия, правотворчества, правоприменения и именно поэтому, как видно, смешать его нормы с нормами остальных ветвей юриспруденции совсем не трудно. Поскольку в человеческой душе проживание и переживание права возможно как в рациональных, так и во внерациональных (интуитивных) процессах, постольку в них и следует искать общие нормы правосознания [15, 5].

В правовой психике человека, как некой части психики в целом, рациональному принадлежит не так уж много места, потому что в ней мы находим существенную связанность житейскими соображениями. Здравый смысл всегда оказывался подлинным основанием правильной жизни, способным поглотить как умствования философов и юридические выкладки специалистов, так и вспышки бунтарских эмоций. Обыденное знание может быть сведено к практическому рассуждению, как рассудочному, в отличие от рационального теоретического разума. В этом смысле самым разумным будет вообще держаться подальше от рационализации права. При всех сложностях отличения правовой интуиции от правового чувства, трудно не согласиться с теми, кто считает самым правильным доверяться именно чувству, т. е. эмоциям. Мы можем считать, что существует как минимум два способа рационализации юридических эмоций. Во-первых, когда эти эмоции свидетельствуют о правомочии, вселяют уверенность в обоснованности притязания на что-либо. Во-вторых, когда правовые эмоции не дают уйти от сознания обязанности, заставляя, несмотря ни на что действовать соответствующим образом. Учитывая несводимость правовой разумности исключительно к юридическому мышлению и выделяя два названных выше способа рационализации правовых чувств, мы должны тем не менее признать, что рациональное правосознание связано преимущественно с юридическим мышлением. Именно потому, что в юридическом мышлении на переднем плане оказываются речевые способы рационализации правосознания, выделенные нами способы рационализации эмоций

обычно остаются в тени. В связи с этим вопрос о правилах правовой разумности зачастую неотличим от проблемы профессионального языка юристов. Этот язык настолько специфичен, что становится серьезной преградой на пути правового регулирования общественных отношений, поскольку люди беспомощны в этих отношениях без специалистов-посредников. Правовое мышление сливается с процессом понимания правосудия, правотворчества, правоприменения и вне этой сферы знаний лишается какого-либо смысла. Так мы снова оказываемся перед необходимостью осмысления правовой интуиции.

Анализ путей интуитивного постижения права необходимо связан с обращением к сфере внерационального, которое психоаналитически раскрывается как личное подсознание и коллективное бессознательное. В этом плане сознательное как рациональное отличается от устрашающе превосходящего по объему внерационального, включающего интуитивное. Понимать интуитивное не как внерациональное, а как иррациональное, значит, заведомо придавать правовой интуиции негативную окраску, если не безумия, то алогизма или неразумия, которой в действительности она лишена. Обеспечивая и реализуя бессознательное социальное приспособление, правовая интуиция хранит человеческое достоинство. Можно согласиться, что личные правовые интуиции возникают из персонального погружения в коллективное бессознательное. Каждый равнодушно непосредственно и непрерывно обнаруживает правовое только как коллективное, не переставая удивленно возмущаться его враждебностью, оказываясь иногда в аномальных ситуациях. Отсюда несомненность основного правила правовой интуиции – ее персональная неизменность, обусловленность личным характером. Правовая интуиция всегда подсказывает, что равноправие формально и индивидуально недостижимо, что полноправия можно достичь лишь утратив самость. Личное подсознание только частично, фрагментарно совпадает с коллективным бессознательным и никогда целиком ему не подчиняется. Интуиция неизменно подсказывает человеку, что другим от него причитается гораздо больше, чем ему самому от других, т. е. правовая интуиция, скорее, обязывает, чем поддерживает притязания. Поэтому интуитивное различение правильного и неправильного сосредоточено обычно в сферах учебы или работы, тогда как в сферах семьи или досуга правовая интуиция замолкает. Действуя в согласии с чувством справедливости, правовая интуиция склоняет судить по совести, обостренно, отличая доброе от злого и, по сути дела, находясь в отношениях согласия-совпадения со сферой частного права и разногласия-различия со сферой права публичного. Учитывая, что как частное, так и публичное – это все-таки лишь ипостаси одного и того же права, в этом не трудно распознать амбивалентность чувства справедливости.

Изучая взаимосвязи рационального и интуитивного в правосознании, мы стремимся понять механизм его функционирования. Считаясь с достаточно распространенными представлениями о подверженности правосознания деформациям, нельзя не признать неустранимость самого предмета, столь подверженного переменам[3]. Угасание или рост, кризис или расцвет, разрушение или построение, манипулирование или распространение – такие или подобные таким характеристики, выражая идейную позицию, обычно относятся к одному и тому же состоянию правосознания. Получается, что недовольство своими наличными качествами составляет собственное внутреннее свойство правосознания, а полярные самоопределения – лишь свидетельства саморазвития[4]. Неустранимая амбивалентность самооценок объясняется не только духовной неуспокоенностью, но и принадлежностью правосознания к властеотношениям, наполненным политическим напряжением. Подвластные всегда стремятся занять места правящих, которые вынуждены постоянно доказывать свою дееспособность. Соединяясь с присущим человеческому духу бунтарством, политическая активность пронизывает правосознание, обеспечивая тем самым его самосохранение.

---

[3] За обычными для последних лет пафосными рассуждениями, например: «…Особенности исторического развития российского менталитета показывают бесконечное метание между противоположными полюсами, взаимоисключающими крайностями, устремления то к истокам нашего прошлого, то к новым, нередко суррогатным рецептам нашей современности, преклонение то перед высокой духовностью, то перед абсолютным цинизмом и бездуховностью. Страна мечется между имперской державностью и самостийностью, патернализмом и низвержением авторитетов, восхвалением своего и подобострастием перед иностранным, между патриотизмом и универсализмом, вселенской общечеловечностью и верой в исключительность самобытного российского пути» [16: с. 385] – скрывается не что иное, как амбивалентность правосознания.

[4] К. Ясперс смиренно и меланхолично заключал: «…Доступный пониманию смысл не существует вне связи с полярностью оппозиций; но чем глубже проникает наше понимание, тем яснее оно указывает на такие не доступные никакому пониманию категории, как внесознательная основа жизни и историческая безусловность экзистенции» [22: с. 42].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Авдюков, М.Т.* Понятие принципа законности / М.Т. Авдюков. – М., 1970.

2. *Алексеев, С.С.* Общая теория права / С.С. Алексеев. – М.,1982.

3. *Алексеев, С.С.* Право и правовая система / С.С. Алексеев // Правоведение. – 1980. – № 1.

4. *Бельский, К.Т.* Социалистическое правосознание. Диалектика формирования и развития / К.Т. Бельский. – Ярославль, 1979.

5. *Вышеславцев, Б.П.* Кризис индустриальной культуры. Избранные сочинения / Б.П. Вышеславцев. – М., 2006.

6. *Зажицкий, В.И.* Правовые принципы в законодательстве / В.И. Зажицкий // Государство и право. – 1996. – № 11.

7. *Ильин, И.А.* Теория права и государства / И.А. Ильин. – М., 2003.

8. *Лейст, О.Э.* Сущность права / О.Э. Лейст. – М., 2002.

9. *Лукашева, Е.А.* Социалистическое правосознание и законность / Е.А. Лукашова. – М., 1973.

10. *Мальцев, В.А.* Понимание права: подходы и проблемы / В.А. Мальцев. – М., 1999.

11. *Мальцев, В.А.* Право как нормативно-ценностная система / В.А. Мальцев // Правоведение. – 2003. – № 2.

12. *Марочкин, С.Ю.* Действие норм международного права в правовой системе Российской Федерации / С.Ю. Марочкин. – Тюмень, 1998.

13. Общая теория государства и права. Теория права / отв. ред. М.Н. Марченко. – М., 2000. – Т. 2.

14. *Ошеров, М.С.* Общественное мнение и право / М.С. Ошеров, Л.И. Спиридонов. – Л., 1985.

15. *Петражицкий, Л.И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности / Л.И. Петрожицкий. – СПб., 2000.

16. Проблемы общей теории права и государства / под ред. В.С. Нерсесянца. – М., 2004.

17. Проблемы теории государства и права / под ред. М.Н. Марченко. – М., 2004.

18. *Соколов, Н.Я.* Профессиональное сознание юристов / Н.Я. Соколов. – М., 1988.

19. Теория государства и права / отв. ред. В.Д. Перевалов. – М., 2004.

20. *Чефранов, В.А.* Правовое сознание как разновидность социального отражения / В.А. Чефранов. – Киев, 1976.

21. *Явич, Л.С.* Общая теория права / Л.С. Явич. – Л., 1976.

22. *Ясперс, К.* Общая психопатология / К. Ясперс. – М., 1997.

К КРИТИКЕ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

А.В. Готнога

Готнога Александр Васильевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-политических дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета (г. Комсомольск-на-Амуре).

Контактный адрес: gotnoga@list.ru

В статье анализируются современные подходы прогнозирования исторического процесса, раскрываются их общие онтологические и методологические основания. Эти основания характеризуются как метафизические. Показывается, что метафизический способ мышления резко снижает прогностический потенциал социальных исследований.

Ключевые слова: прогнозирование, темпоральный подход, принцип физической темпоральности, формально-логический подход, принцип осевой разобщенности, метафизический подход, диалектический подход.

Предсказуема ли история? Этот вопрос издревле волновал лучшие умы человечества. Не утратил он свой остроты и сегодня. Более того, именно сейчас его актуальность резко возросла. Связано это с тем, что чисто академический интерес к данной проблеме стал приобретать прагматическую окраску. Данный прагматизм исходит изнутри той социальной системы, которую сегодня поистине можно назвать глобальной. Речь идет о мировой системе капитализма. Ее единство и тотальность мало у кого вызывает сомнения, ее пресловутый эгалитаризм давно уже стал притчей во языцех. Но и у тех, кто находится наверху социального олимпа глобального капитализма, и у тех, кто находится у его подножия, возникло общее чувство беспокойства о завтрашнем дне. Если первые не хотят упасть вниз, то последние боятся оказаться погребенными под руинами системы. Как бы то ни было природа этого беспокойства одна и та же – крайняя неустойчивость, нестабильность всего современного мироустройства. Никто из здравомыслящих людей уже не желает лишь уповать на колесо фортуны в социальной стихии капитала. Напротив, людям сегодня требуются гарантии, уверенность в будущем. Иначе говоря, необходим достоверный прогноз.

Способны ли социальные науки удовлетворить потребность современного общества в достоверных прогнозах? Позиции исследователей по данной проблеме разделились. Ряд авторов [9] утверждают, что в принципе возможны лишь краткосрочные, но не долгосрочные научные прогнозы. Некоторые экономисты, не делая категоричных выводов, констатируют, что макроэкономические прогнозы на среднесрочную перспективу пока не удаются [11: с. 137]. Еще одна группа исследователей [1, 10] исходит из циклической концепции исторической динамики, согласно которой отдаленное будущее (долгосрочное развитие) можно предсказать, зная продолжительность и структуру предыдущих циклов. Несмотря на теоретические и дисциплинарные различия, а также расхождения в декларируемых результатах, все эти точки зрения можно свести к одному методологическому принципу, который мы условно назовем *принципом физической темпоральности*. «Физическая темпоральность» означает тождество социального и физического времени. Подход, опирающийся на указанный принцип, будем называть *темпоральным*.

На наш взгляд, руководствуясь принципом физической темпоральности, и скептики, и оптимисты в отношении так называемого долгосрочного прогнозирования допускают одну и ту же ошибку. Дело в том, что признание тождества социального и физического времени имплицитно игнорирует различия между социальной и физической реальностями. Получается, что и та, и другая подчиняются абсолютно одним и тем же законам и ритмам развития. Исходя из этого, социальные процессы, наблюдаемые в прошлом, переносятся на шкалу физического времени, т. е. ту шкалу, которая используется для измерения движения физических (астрономических) объектов. Затем исследователь, абстрагируясь от физической природы используемой шкалы времени, экстраполирует (линейно или нелинейно) установленные интервалы физического времени на будущие социальные процессы, как будто между последними и физическими процессами нет никакой разницы, либо существует тесная связь. Понятно, что получить точный долгосрочный прогноз таким образом просто нереально.

Однако темпоральный подход не исчерпывает собой всего арсенала методов прогнозирования. Альтернативным ему можно считать другой подход – *формально-логический.* Его сторонники либо используют правила и законы формальной логики для анализа проблемы прогнозирования будущего, либо используют формальные критерии для перио-

дизации истории и таким образом пытаются предвосхитить будущее. В обоих случаях исследователи претендуют не на хронологическую точность, а на логическую корректность. Образ исторического процесса при этом может быть как линейным, так и циклическим.

Логики главным образом интересуются формально-логическим анализом высказываний о будущих событиях. Так, А.С. Карпенко в одной из своих работ [7] исследует проблему логического фатализма (логического детерминизма) и возможности его опровержения средствами многозначной логики. Последняя отказывается от исходного принципа логического фатализма – принципа логической бивалентности, согласно которому «…каждое высказывание является истинным или ложным» [7: с. 11]. В частности, к высказываниям, которые нельзя назвать ни истинными, ни ложными, относятся суждения о «будущих случайных событиях». А.С. Карпенко тесно связывает принцип логической бивалентности с тоталитарным мышлением [7: с. 73] и тоталитарным режимом вообще. Поэтому опровержение принципа логической бивалентности для него еще и вопрос политический. Что же тогда представляет собой будущее? «Множество альтернатив» – таков ответ А.С. Карпенко. «…Нельзя в принципе прогнозировать и тем более запрограммировать такое множество исходов, – пишет он, – а только можно выбрать некоторые линии развития, отдавая себе отчет, что это только возможность, а не необходимость. В этом (хорошем) смысле будущее случайно. Поэтому сравнительно недавно весьма популярный тоталитарно-фаталистический лозунг "Все дороги ведут к коммунизму" не выдерживает никакой критики» [7: с. 103].

На наш взгляд, средствами формальной логики проблему прогнозирования исторического процесса решить нельзя. Формальная логика, будь то двузначная или многозначная, потому и формальна, что не затрагивает содержания предмета, не проникает в его сущность, не открывает законы и закономерности объективного мира. Например, сама по себе формальная логика бессильна дать нам объяснение гипотетической связи между принципом бивалентности и тоталитарным политическим режимом. Показательно в этом смысле следующее высказывание А.С.Карпенко: «Но поразителен и даже несколько мистичен тот факт, что одни и те же исходные принципы (постулаты) логического фатализма, принятые во всех основных философских эллинистических школах, ничуть не мешали в социально-политической сфере дать образцы демократических устройств государства, тогда как в наше время те же самые принципы существенно способствовали построению крайне тоталитарного режима» [7: с. 4]. Правда, знание формальной логики подсказывает нам, что в данном случае мы наталкиваемся на противоречие, которое в анализируемой работе так и остается неразрешенным. Кроме того, если, как выражается А.С. Карпенко, «тоталитарно-фаталистический лозунг "Все дороги ведут к коммунизму" не выдерживает никакой критики», то почему с любой критикой легко справляется либерально-демократический лозунг "Все дороги ведут к капитализму"»?

Тезис о невозможности построения исторических прогнозов лишь с помощью средств формальной логики мы разовьем на примере исследования А.А. Зиновьева «На пути в сверхобществу». Здесь также проводится мысль, что исторические прогнозы не являются ни истинными, ни ложными. «…Если прогноз сбылся, это не означает, что он был истинным в то время, когда высказывался. Если прогноз не сбылся, это не означает, что он был ложным во время, когда он высказывался. Да и во время, к которому относится прогноз, его нельзя оценивать как истинный или ложный. Только лишив его статуса прогноза, т. е. изъяв из него суждение о данной реальности, можно такое суждение оценивать как истинное или ложное» [6: с. 292]. Таким образом, мы вновь сталкиваемся с многозначной логикой, в которой высказывания о будущих событиях не обладают логически определенным статусом. Вместе с тем, по мнению А.А. Зиновьева, подтверждающиеся прогнозы являются атрибутом социальной теории [6: с. 101]. Однако в связи с этим возникает вопрос: является ли социальная теория истинной, если она дает прогнозы, которые никогда не подтверждаются? Думается, что нет. Каков тогда ее логический статус? Без сомнения можно сказать, что эта социальная теория ложная. Поэтому мы и не можем согласиться с тем, что суждение о будущем нельзя оценивать как истинное или ложное.

Именно достоверные прогнозы являются критерием истинности той или иной социальной теории. С помощью этого критерия мы и протестируем формально-логическую социальную теорию А.А. Зиновьева. Согласно ее положениям, эволюция человечества представляет собой движение от предобщества к обществу, от общества к сверхобществу. При этом выделяются две траектории такого движения: коммунистический путь и западнистский путь. Другими словами, коммунизм и западнизм являются двумя разновидностями сверхобщества, т. е. они стоят на одной и той же ступени эволюционного развития. Все различия между ними вытекают из того, что в первом доминирует так называемый коммунальный аспект, а во втором – так называемый деловой аспект. Все остальные социальные характеристики, такие как наличие и степень социального неравенства, форма собствен-

ности и т. д., несущественны. Любопытно также, что коммунистическое сверхобщество успело сложиться в СССР, тогда как западнистское сверхобщество еще не появилось ни в одной стране, но его признаки обнаруживаются, прежде всего, в странах Запада, но не только там. Поэтому, как считает А.А. Зиновьев, необходимо прибегнуть не только к силе абстрагирования, но и к методам прогнозирования, чтобы описать данный тип сверхобщества [6: с. 555].

Предлагаемый «прогноз» не выходит за исторические границы сверхобщества. Если же учесть, что, как утверждает А.А. Зиновьев, сверхобщество, хотя и другого типа, уже существовало в СССР, то и о прогнозе как таковом здесь можно говорить с большой натяжкой. В этом мы еще больше убеждаемся, читая описание западнистского сверхобщества: автор рисует перед нами картину современной жизни стран Запада. Исходя из этого, мы заключаем, что «логическая социология» А.А. Зиновьева, по меньшей мере, не является полноценной социальной теорией. Главную причину этого мы видим в ее формализме.

Такой же недостаток имеет и концепция постиндустриального общества Д. Белла. В его концепции сферы общества (технико-экономическая, политическая и культурная) разъединены, существуют и развиваются каждая сама по себе вокруг собственной «оси». Условно назовем такую точку зрения принципом осевой разобщенности. По этой причине Д. Белл отказывается считать себя технологическим детерминистом [4: с. XCVIII-XCIX]. Таким образом, нам предлагается концепция общества как абсолютно эфемерного образования. Что удерживает вместе такие рядоположенности, как технико-экономическая, политическая и культурная сферы, понять невозможно.

Как уже утверждалось нами ранее, достоверность прогноза служит критерием истинности теории. В этой связи обратимся к прогнозу Д. Белла и определим, насколько его «опыт социального прогнозирования» оказался успешным. В своей книге, первое издание которой вышло в 1973 году, он подчеркивает, что на тот момент в США, но больше нигде, уже сформировалось постиндустриальное общество. Следовательно, прогнозирование, как и в случае с концепцией сверхобщества А.А. Зиновьева, сводится к описанию уже имеющегося типа общества и мысленному переносу его признаков на общества иного типа. Мы не будем касаться всех деталей описания «грядущего постиндустриального общества». Укажем лишь на одно суждение, которое красноречиво свидетельствует о том, что данный опыт социального прогнозирования оказался крайне неудачным. Исходя из основного положения своей концепции, провозглашающего разобщенность сфер общества, Д. Белл предположил, что в будущем «возможно существование как социалистических, так и капиталистических постиндустриальных обществ» [4: с. 154]. Под «социалистическими» обществами Д.Белл, безусловно, подразумевал страны Восточной Европы и СССР. Однако сегодня мы можем твердо констатировать, что постиндустриализм совместим лишь с капитализмом. Ни одного «социалистического» постиндустриального общества с 1973 года по сегодняшний день в мире так и не возникло, хотя индустриальные «социалистические» общества и перестали существовать. Более того, постиндустриализм оказался привилегий лишь немногих капиталистических стран – самых развитых и сильных. Это значит, что капитализм в целом не может быть постиндустриальным, и причина тому – тесная органическая связь между всеми сферами общества, наличие которой Д. Белл категорически отрицал.

Концепции Д. Белла и А.А. Зиновьева и выдвинутые на их основе прогнозы относятся к линейно-стадиальным. Однако формализм присущ не только линейным, но в еще большей степени – циклическим концепциям. Последние в постсоветской социальной мысли приобрели огромную популярность. Рассмотрим лишь некоторые из них, а именно те, которые дают отчетливое представление о прогностическом потенциале циклических концепций вообще.

Широкую известность среди отечественных обществоведов получила концепция социокультурной динамики России А.С. Ахиезера. Ее автор открыто выступает сторонником культурологического детерминизма, т. е. отдает культуре приоритет как фактору, определяющему все остальные аспекты жизнедеятельности общества. Главное назначение культуры заключается в том, чтобы обеспечить воспроизводство социальных отношений, противодействуя росту социальной энтропии. Культура выступает в форме так называемой дуальной оппозиции неких полюсов. Поэтому исторический процесс представляет собой постоянное инверсионное движение от одного полюса к другому. Правда, это движение может перерасти в медиацию. «…Медиация в отличие от инверсии является процессом формирования ранее неизвестных, не существовавших в данной культуре альтернатив, расширения их спектра» [3: с. 67]. Культура, в которой медиация становится доминирующей формой социальных изменений, называется срединной. Образование срединной культуры А.С. Ахиезер считает исторически закономерным процессом. Однако в России она так и не сложилась. Вместо нее здесь возник социокультурный раскол, породивший «промежуточную цивилизацию» [3: с. 350], стерж-

нем социокультурной динамики которой стала инверсия, а не медиация, в результате чего история России приобрела циклический характер. К началу 1990-х годов российское общество успело пройти через два «глобальных цикла»: первый – с древних времен до 1917 г.; второй – 1917–1991 гг. Каждый глобальный цикл заканчиваются социальной катастрофой.

Мы кратко изложили основные положения концепции А.С. Ахиезера. Теперь можно оценить ее прогностический потенциал. Приведем сам прогноз: «…Анализ имевших место событий, массовой деятельности позволяет выдвинуть гипотезу, что общество, пережившее, как многие полагали, «революцию», вступило в новый период, в *третий большой инверсионный цикл*. Принятие этой гипотезы означает одновременно, что страна вновь осталась в «застрявшем» состоянии между традиционной и либеральной суперцивилизациями» [3: с. 672]. Другими словами, впереди Россию ничего нового не ожидает: то, что уже дважды за ее историю происходило, свершится вновь. Таким образом, будущее нашей страны сквозь «критику исторического опыта» предстает перед нами таким же однообразным и трагическим, как и ее прошлое. Какой-то злой рок «застрявшей» цивилизации навеки навис над русской историей, и ничего с этим не поделать. Вот уж поистине пример логического фатализма, превосходящий все известные образцы пресловутого тоталитарного мышления, с ветряными мельницами которого сражается упомянутый выше А.С. Карпенко.

Такой «прогноз» нас не может не удивлять по той причине, что он выражает постулаты механической картины мира – взгляды крайне реакционные и ущербные с точки зрения современной науки. Конечно, никто не спорит, что в истории общества, как и в природе, имеет место повторяемость. Однако, как убедительно показал Б.М. Кедров, полная, или механическая, повторяемость является всего лишь одной из разновидностей повторяемости. В чистом виде она существует только в сознании человека, но не в объективной реальности, где механическая повторяемость выступает лишь моментом развития, выполняет по отношению к последнему подчиненную роль. «…Когда некоторые метафизически мыслившие историки создали теорию, которая объясняла исторический процесс как ряд якобы вечно повторяющихся циклов, – писал по этому поводу Б.М. Кедров, – то они извратили действительную историю человеческого общества; конечно, повторяемость определенного рода обнаруживается и в истории, но в ней нет никаких «циклов», предполагающих механический возврат к исходному пункту, простое и полное его воспроизведение в ходе исторического развития человечества» [8: с. 8]. В концепции А.С. Ахиезера, напротив, развитие (медиация) выступает подчиненным моментном по отношению к повторяемости (инверсии). Да, можно говорить о некой социокультурной динамике, но не об историческом развитии. Но к прогнозу, постулирующему идею вечного возвращения, относиться серьезно нельзя.

Идея вечного возвращения, движения по кругу нашла отражение и в работах некоторых западных исследователей. В качестве примера сошлемся на концепцию всемирной истории одного из крупнейших представителей школы мирсистемного анализа А.Г. Франка [12].

Наконец, есть исследования, которые развивают теорию и строят на ее основе прогнозы, совмещающие в себе выявленные нами ранее недостатки теории постиндустриального общества Д. Белла и концепции социокультурной динамики А.С. Ахиезера. Речь идет о работах О.Э. Бессоновой, активно продвигающей так называемую общую теорию институциональных трансформаций [5]. Как и в случаях с концепциями Д. Белла и А.А. Зиновьева, нам предлагается общая теория социальных трансформаций под видом прогноза, которая является описанием того, что уже есть или было на самом деле. Обнаруживается также и удивительное методологическое сходство между указанными концепциями: все они исключают отношения собственности из базисных общественных отношений. Впрочем, отрицается и сама идея общественного базиса. В концепции постиндустриального общества и общей теории социальных трансформаций это достигается с помощью принципа осевой разобщенности, а в концепции А.А. Зиновьева – с помощью формально-логической эквилибристики.

Количество рассмотренных концепций, которые мы отнесли к формально-логическому подходу, нам представляется достаточным, чтобы дать общую оценку этому подходу как способу прогнозирования исторического процесса. Наш вывод следующий: формально-логический подход не дает достоверных прогнозов.

Итак, мы проанализировали два подхода: темпоральный и формально-логический. Ни один из них не выдержал критики. Возникает вопрос: в чем же коренная причина неудовлетворительных результатов прогнозирования?

Нам удалось установить, что формально-логические прогнозы отрицают саму идею социального развития. Мы выяснили, что те изменения, которые они фиксируют, второстепенны, не касаются качественных социальных преобразований. Однако при более внимательном рассмотрении темпоральных прогнозов можно прийти к точно такому же заключению. Действительно, если про-

думать принцип физической темпоральности до конца, то окажется, что он утверждает не только тождество социальной и физической реальностей, как это уже было продемонстрировано нами ранее, но через это тождество полагает статичность социальной реальности, отрицает ее историчность. Ведь одной из специфических черт социальной реальности является то, что скорость протекающих здесь процессов намного превышает таковую на физическом уровне организации материи. Принцип физической темпоральности эту специфику нейтрализует. Таким образом социальная реальность становится лишь еще одним сюжетом в общей механической картине мира. Последняя, как известно, несовместима с идеей исторического развития. Следовательно, не только формально-логические, но и темпоральные прогнозы отрицают идею социального развития.

Таким образом, мы обнаруживаем существенное сходство между темпоральным и формально-логическим подходами. Технически разными способами они на самом деле реализуют один и тот же подход – *метафизический*. Суть его превосходно раскрыл Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге»: «Метафизический способ понимания, хотя и является правомерным и даже необходимым в известных областях, более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает каждый раз того предела, за которым он становится односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешимых противоречиях, потому что за отдельными вещами он не видит их взаимной связи, за их бытием — их возникновения и исчезновения, из-за их покоя забывает их движение, за деревьями не видит леса» [2: с. 21].

Но вернемся к вопросу, поставленному в начале статьи: способны ли социальные науки удовлетворить потребность современного общества в достоверных прогнозах? Наш ответ следующий. Социальные науки способны справиться с задачей исторического прогнозирования, но только в том случае, если они откажутся от метафизического способа мышления. Выполнима ли эта задача? Мы думаем, что выполнима, поскольку есть противоположный метафическому подход – диалектический. Есть и крупные исследователи (Дж. Арриги, В.А. Вазюлин, В.Я. Ельмеев, А. Негри, М. Хардт и др.), демонстрирующие высокий прогностический потенциал диалектического подхода. Однако анализ полученных ими результатов выходит за предметные рамки данной статьи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Акаев, А.А.* О новой методологии долгосрочного циклического прогнозирования развития мировой системы и России / А.А. Акаев, В.А. Садовничий // Прогноз и моделирование кризисов и мировой динамики ; отв. ред. А.А. Акаев, А.В. Коротаев, Г.Г. Малинецкий. – М.: ЛКИ, 2010. – С. 5–69.

2. *Маркс, К.* Анти-Дюринг / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. В 20 т. – Т. 14. – М.: Государственное социальн. эконом. изд., 1931.

3. *Ахиезер, А.С.* Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России) / А.С. Ахиезер. – Т. 1. От прошлого к будущему. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. – С.54.

4. *Белл, Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – М. : Academia, 2004. – С. XCVII.

5. *Бессонова, О.Э.* Раздаточная экономика России: Эволюция через трансформации / О.Э. Бессонова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006.

6. *Зиновьев, А.А.* На пути к сверхобществу / А.А. Зиновьев. – М. : ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2000.

7. *Карпенко, А.С.* Фатализм и случайность будущего: логический анализ / отв. ред. В.А. Смирнов. – 2-е изд., испр. – М. : ЛКИ, 2008.

8. *Кедров, Б.М.* О повторяемости в процессе развития / Б.М. Кедров. – 2-е изд., стереотипное. – М. : КомКнига, 2006.

9. *Ойзерман, Т.И.* Возможно ли предвидение отдаленного будущего? / Т.И. Ойзерман // Вестник Российской академии наук. – 2005. – Т. 75. – № 8. – С. 720–726.

10. *Пантин, В.И.* Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века / В.И. Пантин, В.В. Лапкин. – Дубна: Феникс+, 2006.

11. Прогнозирование будущего: новая парадигма / под ред. Г.Г. Фетисова, В.М. Бондаренко. – М.: Экономика, 2008.

12. *Франк, А.Г.* Азия проходит полный круг – с Китаем как «Срединным государством» / А.Г. Франк // Цивилизации. – Вып. 5. – М. : Наука, 2002. – С. 192–202.

ДИАЛЕКТИКА РЕГИОНАЛЬНОЙ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

О.Б. Давыдов

Давыдов Олег Борисович – аспирант кафедры философия Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Контактный адрес: 328gr@rambler.ru

В статье исследуется трансформация и современное состояние региональной дальневосточной идентичности. Делается акцент на трудности исследования феномена идентичности ввиду его многогранности. Анализируется кризис идентичности у населения России, и специфика данного явления в условиях Дальнего Востока. Предлагаются возможные пути выхода из кризиса, основанные на современных теориях идентичности.

Ключевые слова: идентичность, идентификация, национальное, региональное, модерн, глобализация, кризис.

В современном российском обществе наблюдается кризис коллективной идентичности. Большинством исследователей он связывается с последствиями социально-политических событий, произошедших в 1990-х годах, связанный с распадом СССР и деструкции привычной советской идентичности населения, а также с распадом советской ценностно-нормативной системы. Современная идентичность населения России представляет собой сложный конгломерат новой российской, региональной, локальной, этнокультурной, религиозной идентичностей. Все трансформации общества находят отражение в государственно-гражданской идентичности, поэтому по изменениям в ней судят о тенденциях в развитии социума. В то же время сама государственно-гражданская идентичность становится социальным ресурсом в общественном развитии. Исследования показывают, что пока доминирующими остаются локальные идентичности (семья, друзья, близкие и т. п.), далеко оттесняя российскую гражданскую идентичность [2: с. 84–85].

С распадом СССР начался активный поиск новых форм самоидентификации, сосуществования и взаимодействия регионов. Тенденция к идентификации с универсальной аксиосферой, и как следствие, глобализации, размывают прежние границы, и помещает их в новый, более широкий ракурс. Результатом этого становится смещение в сознании индивидов акцентов идентичности: сначала это может быть идентичность с российским государством – потом с другими странами. В то же время возможны и противоположные процессы: ослабление идентификации с российским государством в противовес усилению идентичности с «малой родиной».

Российское общество, осознавая исторические реалии, сегодня пытается конструировать свою новую идентичность. Причем этот процесс не является только имманентным, достаточно привести пример выступления Президента РФ, в котором он признал необходимость построения «новой российской идентичности», назвав эту задачу главной для сохранения и развития страны. Общество пытается построить новую идентичность, основанную на демократических ценностях и аксиологических аспектах модернизации, однако, его современное состояние многими исследователями оценивается как «противоречивое» и «кризисное» [7: с. 15].

Мы солидарны с российским исследователем проблем региональный идентичности Ж.А. Жаде в том, что российская идентичность «чрезвычайно дифференцирована и неустойчива. Осознавая и переживая свою принадлежность к пересекающимся групповым множествам, индивиды, социальные группы и общества становятся носителями сложной, множественной идентичности. Все чаще обсуждается проблема кризиса, дрейфа и утраты идентичности» [1: с. 22].

Формирование дальневосточной идентичности имеет специфические черты, связанные с многонациональным составом населения, динамикой миграционных процессов, активностью этнических диаспор, географической удаленностью от центральных регионов страны и тесным взаимодействием с государствами азиатско-тихоокеанского региона. При обращении к генезису дальневосточной идентичности, исследователь В.А. Топоров обнаруживает, что еще в XIX веке, при заселении Дальнего Востока России, создавались благоприятные условия для формирования национальной идентичности «русских»: население, состоящее из переселенцев с западных областей России, было сложным как по этническому, так и по конфессиональному и сословному составу [13: с. 88]. Оказавшись в иных природно-климатических условиях, непосредст-

венно соприкоснувшись с культурой Востока, переселенцы обостренно ощутили свою «русскость». Однако существовала и серьезная трудность для идентификации, а именно формирование у местного населения чувства территориальной обособленности и сознания непохожести в отношениях между центром и окраинами. Под влиянием данных противоречивых факторов происходил процесс формирования «большой русской нации», он осложнялся не только противоречием этнической и локальной идентичностей, но и проблемами выстраивания территориальной – дальневосточной идентичности.

Исходя из описанных исторических предпосылок, более отчетливой становится сложность природы дальневосточной идентичности. На региональном уровне можно проследить связь ментальности и политической модернизации, используя матрицу сочетания общих и региональных тенденций идентификации. Такая матрица предложена канадским философом Ч. Тейлором [13: с. 235], она позволяет устанавливать взаимосвязи между общей динамикой конструирования идентичностей и динамикой регионального развития. В данном контексте регион является единицей соорганизации и связи процессов идентификации, при которых могут выстраиваться стабильные структуры воспроизводства человеческой жизнедеятельности.

По нашему мнению, именно такие ментальные образования определяют становление целостных механизмов и структур идентитарного производства, и в условиях динамичного общественного производства порождают регионы различного уровня. При этом четко прослеживается тенденция увеличения доли традиционных обычаев в социальной жизни регионов. Наряду с данной тенденцией, наблюдается поддержка политики, направленной на стабильность и просматривается естественная тяга людей к выстраиванию социальной системы с весомым региональным компонентом.

Для нормального функционирования социума, центры, периферии и группы, которые в них проживают, должны существовать в симбиозе. Первый шаг к построению указанного равновесия, как мы считаем, должен состоять в том, чтобы построить такую типологию территориальных образований, в которой информация об исторических истоках напряжений на каждой территории сочеталась бы с информацией о стратегиях унификации, характерной для элит, осуществляющих социальное строительство. В историческом плане необходимо провести различие между двумя главными источниками территориальных напряжений: культурной дистанцией (будь то дистанция лингвистическая, религиозная или интегральная, этническая) между центральными областями и менее привилегированными периферии, и экономическими конфликтами между региональными центрами, соревнующимися за контроль над торговыми и промышленными ресурсами.

Дефрагментация универсальной идентичности приводит к формированию региональной идентичности, которая формируется на основе восприятия сообществом определенной системы ценностей, выраженной в территориальной специфике. Фактор идентичности служит стимулятором и основой становления социально территориальной общности, поскольку в современных условиях имеет место эффект замещения российской национальной идентичности региональной.

Региональная идентичность выступает как основной элемент конструирования региона как специфического пространства. Она служит основой для восприятия общенациональных реалий и складывается на основе общности территорий, особенностей региональной жизни и определенной системы ценностей. Региональная идентичность конституируется между двумя полюсами: «территориальном», как представлениях об особенностях собственной локализации, и «глокальном», как показателем значимости ее в мировой системе координат.

Применительно к российскому обществу всеобщность трансформаций связана с региональными изменениями, особенностями экономических, политических и духовных преобразований в различных субъектах России. Российские регионы поразному справляются с этой задачей: одни достаточно динамично развиваются, у других это развитие осуществляется фрагментарно, третьи имитируют его или находятся в стагнации. Актуализация этой проблематики в значительной степени вызвана формированием новой идентичности российских регионов, социально-философское исследование которой предполагает вполне определенную цель, а именно попытаться найти путь к осмыслению целостного образа России. В данном контексте весомый теоретический и практический интерес, по нашему мнению, представляет диалектика глобального и регионального, являющая собой сложную систему противоречий, возникающих в процессе формирования адекватного самосознания у населения и власти. Значимость этого процесса определяется тем, что он предполагает не только измерение сознания, но и радикальное его реструктурирование. Основной чертой взаимоотношений цен-

тра и периферии является дуальность глобального и регионального, раскрывающаяся по старой для российской истории оси координат: «центр – регион» и «регион – центр». Это означает, что в основу исследования дальневосточной идентичности должна быть положена дуальная оппозиция части (регион) и целого (центр), позволяющая рассматривать полюса этой оппозиции через их диалектическое взаимопроникновение – взаимоотталкивание.

Отдельной важной проблемой при формировании региональной идентичности на Дальнем Востоке является феномен провинциализма. Его обратной стороной выступает централизм, который доминирует не только в государственно-политической, но и во всех остальных сферах жизни России. Этой тенденции соответствуют исторические особенности национальной идентичности. В Западной Европе городская культура была изначальным феноменом цивилизации, взаимоопределяемого процесса становления государства и гражданского общества. Преобладающий же тип связи центра и периферии в России-векторный: производимая в центре идентитарная матрица распространяется в качестве образца в регионы.

Центральным моментом для выяснения истоков данной ситуации, по нашему мнению, является изучение детерминированности идентичности территориальными условиями. Идентичность всегда связана с некоторым «местом», «почвой», «средой обитания» и соответственно территориально воображается. Современное общество мобильности радикально меняет практики территориального воображения, для описания которого может использоваться метафора моста: люди обитают одновременно и внутри дома, и вне дома, в чем проявляется диалектика корней и путей, или того, что Д. Агамбен называет «проживанием в передвижении», все более выходящим за пределы региональных и национальных границ [8: с. 31].

Номадический человек, мигрант, с деконструированной идентичностью, максимизирует все уже привычные формы смены идентичностей, добавляя к ним новые, порожденные спецификой глобализации. Ему, вооруженному всеми приемами отстраненного, непричастного существования, чужды выработанные оседлой цивилизацией формы гражданского контракта и территориальной впечатлительности. Ибо контракт связан с причастностью, территориальной укорененностью, с обязанностями, вытекающими из законов общежития. «Именно поэтому, вопрос идентичности и преодоления нигилизма в наше время получает не только философскую актуальность, но и острейший социальный смысл. Способы преодоления глобального нигилизма – главная тема современного дискурса о человеке и обществе» [3: с. 156].

Сегодня предпринимаются попытки искусственно создать идентичность из обломков былого, что отчетливо прослеживается в современной России. С одной стороны, российское общество идет по пути униформизации, прогрессирующей гомогенизации под влиянием торговли и массовых коммуникаций. С другой, повсюду нарастают «идентитарные судороги» – агрессивные формы этнического или религиозного самовыражения, порождающие гражданские войны и межэтнические конфликты [4: с. 52]. Можно констатировать, что глобализация одновременно разрушает и порождает локальные идентичности, но порожденные ею идентитарные формы отличаются от прежних, их изучение представляет собой одну из главных задач для социально гуманитарных наук.

По нашему мнению, в решении этой проблемы небезрезультатно будет обращение к идеям М. Кастельса, который так обозначил соотношение глобального и локального при формировании идентичности: «…в современном глобальном мире большинство людей, работая или развлекаясь, ведет очень локальную жизнь. Кроме того, люди склонны группироваться вокруг первичных источников идентичности религиозных, этнических, территориальных, национальных особенно во время неконтролируемых и беспорядочных изменений, как сейчас. Отличительная социальная и политическая тенденция девяностых годов это построение социальной инфраструктуры и политики вокруг первичных идентичностей» [12: с. 76].

М. Кастельс трактует глобализацию как внешний фактор, противостоящий человеку, объективность глобализации связана с глобализацией капитала. С этих позиций региональная идентичность может рассматриваться как феномен, по большей части развивающийся вне глобализации, поскольку региональная идентичность есть характеристика «человека как такового».

Итак, региональная идентичность, является своего рода общим знаменателем, позволяющим в каком-то смысле соизмерять глобализацию и локализацию, а также модернизацию и традицию. Это связано с тем безусловным самоочевидным обстоятельством, что все указанные процессы связаны с человеком, его положением «у себя дома» и осознанием своего места в мире. Так, И.С. Семененко пишет: «…Поддержание культурного многообразия как основы самоидентификации не в меньшей мере вписывается в диалектику социокультурных

изменений, чем культурная ассимиляция привнесенных извне ценностей и стилей жизни» [11: с. 14].

Для дальневосточных регионов России, где тесно переплетены общероссийские и специфические региональные тенденции социокультурной трансформации, весьма важна проблема цивилизационной самоидентификации. Эта необходимость самоидентификации свидетельствует не только о необходимости поиска адекватных ответов на вызовы глобализации, но и проблемах, и кризисах регионального самоопределения, поиске своего места в сложной мозаике региональных идентичностей в рамках целого. Эта задача становится особенно актуальной проблемой в условиях модернизации российского общества. Российская история свидетельствует, что такая ситуация неопределенности вызывает дискомфортное состояние, которое, при недостаточном внимании к указанным проблемам, может вызвать деструктивные, опасные для общества последствия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Агамбен, Дж.* Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. – М. : Три квадрата, 2008. – 230 с.

2. *Бодрияр, Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодияр. – М. : Культурная революция, 2006. – 269 с.

3. *Бауман, З.* Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М. : Логос, 2005. – 390 с.

4. *Гофман, И.* Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман. – М. : Канон-пресс. 2000. – 315 с

5. *Жаде, Ж.А.* Геополитическая идентичность России в условиях глобализации : автореф. дис. … д-ра филос. наук / Ж.А. Жаде. – Краснодар, 2007. – 34 с.

6. *Кастельс, М.* Интервью / М. Кастельс // Эксперт. – 2003. – № 18. – С. 75–79.

7. Российская идентичность в условиях трансформаций: аналит. доклад // Полис. – 2008. – № 2. – С. 81–104.

8. *Панарин, А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке / А.С. Панрин. – М. : Алгоритм, 2003. – 550 с.

9. *Рено, А.* Эра индивида. К истории субъективности / А. Рено. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – 473 с.

10. *Савоскул, М.С.* Локальная идентичность современных россиян / М.С. Савоскул // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 3. – С. 58–73.

11. *Семененко, И.С.* Глобализация и социокультурная динамика: личность, общество, культура / И.С. Семененко // Политические исследования. – 2003. – № 1. – С. 5–23.

12. *Топоров, В.А.* Особенности самосознания переселенцев на Дальний восток России второй половины XIX века / В.А. Топоров // Актуальные проблемы исследования российской цивилизации на ДВ : материалы межрегион. науч.-практич. конф (Шестые Гродековские чтения). – Т. 1. – Хабаровск, 2009.

13. *Фуко, М.* Археология знания : пер. с фр. / М. Фуко, ред. Б. Левченко. – К. : Ника-Центр, 1996. – 208 с.

14. *Taylor, Ch.* Sources of the Self: The Making of the Modern Identity / Ch. Taylor. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ФАНАТИЗМ: К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ

В.В. Ким

Ким Виктория Валентиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-политических дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета (г. Комсомольск-на-Амуре).

Контактный адрес: vkv-viktory@mail.ru

В статье исследуется фанатизм как социальный феномен, основанный на существовании измененной веры в сознании человека. Дается анализ существующих в социально-гуманитарном знании подходов к фанатизму. Рассматривается религиозный фанатизм как разновидность, в основе которого воспроизводится социально-психологический феномен фанатичной веры.

Ключевые слова: фанатизм, фанатик, вера, фанатичная вера, религиозный фанатизм.

В конце XX века Энтони Гидденс сказал: «… мир, в котором мы живем сегодня, не слишком соответствует их (Маркс и его противники) предсказаниям. Он не только не стал более "управляемым", но, судя по всему, вовсе вышел из под контроля – мир ускользает из рук» [2: с. 18]. «Ускользание», ускорение социальных процессов стало частью реальности, которую общество пока только пытается осмыслить. Характеристики современности, вызывающие интерес исследователей, такие как глобализация, интеграция, модернизация, традиционализм и фундаментализм приводят к возникновению интересных и противоречивых социальных феноменов. Мир становится, с одной стороны, единым пространством (информационным, экономическим), с другой – глобализационные и интеграционные процессы приводят не только к прогрессивным изменениям, но и столкновению противоположных социальных групп и их интересов. Одним из феноменов, сопровождающих эти столкновения в настоящее время, является фанатизм.

Многие мыслители пытались уловить суть феномена, обращая свое внимание на психологические, исторические, социальные характеристики фанатизма. Одними из первых о фанатизме стали говорить философы Просвещения, анализируя проблемы терпимости и проявлений религиозной нетерпимости (Вольтер, Локк и др.). Позднее стали обращать внимание на политический фанатизм, тем более, что история была более чем щедра на революционные потрясения в XIX–XX вв. О фанатизме писали И. Кант и Г.Ф.В. Гегель, Б. Рассел и У. Эко и многие другие.

Политики вслед за философами, социологами, историками пытаются понять суть происходящих событий в современном мире. М. Олбрайт в работе «Религия и мировая политика» пишет, что пришлось пересмотреть взгляды «…на перспективы мирового развития с учетом тех новых реалий, которые все громче заявляют о себе в последнее время. Так, 90-е годы прошлого столетия стали периодом быстрой глобализации и впечатляющих технологических прорывов. Информационная революция изменила весь наш образ жизни, преобразила рабочие места, стимулировала возникновение новой лексики. В то же время обнаружились факторы и явления принципиально иного характера» [6: с. 24]. Под ними Олбрайт имеет в виду религию, все больше вмешивающуюся в политические процессы, причем политические действия, связанные с религией, с трудом поддаются регулированию и прогнозированию (одной из причин такого развития является религиозный и политический фанатизм). Таким образом, современная действительность демонстрирует возрастание фактов фанатизма в обществе при кажущейся рациональности мира. В связи с вышесказанным, изучение фанатизма как целостного социально-психологического феномена в настоящее время по-прежнему актуально.

Многообразие данного феномена определяет сложность его теоретического освоения. Анализ содержания понятия «фанатизм» позволяет выявить основные смыслы, заложенные в него всем ходом исторического развития феномена и его отражения в сознании людей.

Этимология слова «фанатизм» определяется историко-культурным контекстом, и берет свое начало в Древнем Риме. Практически все авторы словарных статей, посвященных фанатизму, ведут его происхождение от латинского слова Fanum (fanaticus), что переводится как «храм», «жертвенник». Авторы монографии, посвященной фанатизму Haynal A., Molnar M. и de Puymege G., также считают слово «фанатик», производным от латинского *fanum*, которое дошло до настоящего времени из римских текстов. До XVII века слово «фанатизм» зачастую употреблялось только в религиозном контексте, о чем свидетельствуют многочисленные истории культов, еретических и сектант-

ских движений, жизнеописания отшельников и святых. Фанатизм как феномен состоит не только из страстной и исступленной преданности, но и поклонения, и сознательного принесения каких-либо «жертв» (аскетизм, умерщвление плоти, обеты молчания и служения и т. п.) во имя торжества духа и бога, что активно используется религиозными объединениями с самого первого момента их возникновения. Понятие «fanaticism» (фанатизм) появилось значительно позже; считается, что первым его использовал Jacques Benigne Bossuet [13: с. 3], после которого это понятие было еще раз забыто в конце семнадцатого века. Мода на слово «фанатизм» появилась в последний период (с конца XIX в.). В XX в. это понятие пережило своеобразный ренессанс.

По мнению А.Н. Фойгеля, исследователя религиозного фанатизма, слово «фанатик» также происходит от латинского Fanum – храм, жертвенник, фанатик означает «посвященный» [10: с. 4]. В древности фанатиками называли жрецов фригийской богини Кибелы, культ которой был перенесен из Малой Азии в Рим. В дни празднеств этой богини жрецы устраивали шествия по улицам Рима, во время которых приходили в экстаз и били себя плетьми, наносили ножевые раны. Многие римляне с осуждением относились к этому кровавому культу, что и выразилось в эмоциональном и негативном отношении к данному явлению. С этих пор употребление понятия «фанатизм» неразрывно связано с его эмоциональным, оценочным восприятием, использование слов «фанатик» и «фанатизм» всегда предполагает некоторое отношение к человеку или явлению.

О культе богини Кибелы писали A. Haynal, M. Molnar и G. de Puymege в своей монографии «Fanaticism»: «…Вдохновленные предсказатели в Риме, интерпретирующие предзнаменования, были названы фанатиками, как называли священников восточного тайного культа богине Ma Bellone, которые в насаждаемом бреду били себя саблями и топориками, что приводило к большим потерям крови. … Культ Bellone, посвященный в то же время Cybele (Сибиле или Кибеле), матери богов, был одновременно культом войны и родной земли (fatherland)… Они (жрецы и почитатели культа. – В.К.) получали вдохновение из другого мира с фанатической экспрессивностью, подобно сумасшедшим, в восторженном и иногда сильном исступлении…» [13: с. 17]. Культ родной земли впоследствии изменился и стал выражаться в патриотизме и национализме, которые содержат в себе потенции фанатизма. Культ богини войны, который привел к появлению фанатиков, естественно должен быть связан с пролитием крови и насилием. Поэтому не случайно первоначальное негативное восприятие этого явления. Возможно, именно от культа Кибелы пошла традиция в первую очередь связывать проявления фанатизма с насилием и военными действиями. К тому же ритуальные избиения себя во время празднеств, состояние исступления, экзальтации, в какое приходили жрецы, фанатичный экстаз, усиливающийся от потери крови, создавали впечатление безумства и даже психического заболевания почитателей данного культа у наблюдателей. Эти действия приносили вред не только физическому здоровью жрецов, но и душевному. Негативное воздействие фанатизма на личность жрецов и последователей культа Bellone было явным. Отсюда идет и несколько настороженное отношение к фанатикам и к самому явлению фанатизма.

Американская версия этимологии и истории этого понятия немного отличается от вышеизложенных. По мнению американских авторов, фанатизм – это англизированная форма слова, которое в средние века использовалось для обозначения священников, которые были положительно вдохновлены божественной силой. Эта первая трактовка оказала свое влияние на современное значение слова «фанатизм». Тем не менее, по мнению М.С. Отто, автора статьи «Fanaticism» в «Энциклопедии социальных наук», к XVI в. первоначальное значение слова расширилось и стало включать формы буйного сумасшествия, не имеющие религиозного обоснования. Прилагательное «фанатичный» использовал в своих пьесах и У. Шекспир. Во время активной деятельности сектантов в XVII в. несдержанных приверженцев сект в Англии называли фанатиками. Говорили, что понятие было как будто создано именно для этой цели, и, по крайней мере, один писатель считал, что он «…точно подходит для обозначения сектантов нашего времени» [13: с. 4]. Расширение значения слова продолжалось подобным образом, пока словом «фанатизм» не стали обозначать в целом неистовую приверженность или слепое рвение в любой области: религиозной, социальной или политической [13: с. 4].

Одной из первых исследователей политического фанатизма была Жермен де Сталь, которая использовала это понятие при анализе причин истории развития и последствий Французской революции. Для нее «фанатизм» – это психологическое понятие, поэтому не случайно анализ данного феномена идет в работе «О влиянии страстей на счастье людей и народов» (De lrinfluence des passions sur le bonheur des individus et des peoples, 1796). Фанатизм – одно из ключевых понятий «Passions», Жермен де Сталь считает, что чистый фанатизм

заставляет придерживаться крайностей во всех идеях. Однако для описания Французской революции одного понятия «фанатизм» не достаточно, и де Сталь вводит понятие «l´esprit de parti» (дух партии [1]). Понятие «фанатизм» входит в него как важная составляющая, которая пагубным образом действует на многих людей, под чьим влиянием происходит «перерождение» личности революционера. Страсть «дух партии», по де Сталь, не только интеллектуальная категория, но и могучий иррациональный импульс, «слепая сила природы» [1]. Жермен де Сталь на примере Великой Французской революции, в частности, якобинского террора и диктатуры, проанализировала политический фанатизм. По ее мнению, феномен фанатизма слишком разнообразен, чтобы воспринимать его только с религиозной точки зрения. Де Сталь первой заострила внимание на психологической основе фанатизма, исследуя эмоции, аффекты, чувства, ярко проявляющиеся в нем.

При анализе религиозного фанатизма в основном делается упор на рассмотрении феномена веры, религиозных чувств, крайностей, вплоть до исступлений и одержимости [4; 5; 9; 10]. По нашему мнению, все виды фанатизма (религиозный, политический и т. п.) имеют психологическую основу. В религиоведческой, политологической, социологической и др. литературе существует психологическое направление исследования этого феномена. В немецком энциклопедическом словаре Х.Дж. Мейера «фанатизм» определяется как психопатическая форма поведения [15]; в немецком психологическом словаре «фанатизм» представлен как узкая, страстная духовная позиция личности, любящей спорить, распространяющаяся с психопатической личностью и/или ставшей жертвой эффективной пропаганды бескомпромиссности, чаще всего эгоистической и одновременно центробежной сверхценной идеи [14: с. 597]. В немецком языке есть также синоним к слову «фанатик» – Querulant, которое переводится как «человек с чрезмерно сильно выраженным правосознанием» [14: с. 597] (под правосознанием здесь нужно понимать не юридический термин, а потребность человека все время бороться с чем-либо, против кого-либо). Таким образом, здесь под фанатизмом понимается психопатическое явление, узконаправленная духовная позиция и установка сознания фанатика на перманентный спор.

О фанатизме рассуждал и Л.С. Франк в работе «Этика нигилизма». Он затрагивает некоторые аспекты фанатизма, проявляющиеся в обществе, и дает свое определение феномена. Под фанатизмом он понимает: «…страстную преданность излюбленной идее, граничащую с idee fixe и доводящую человека, с одной стороны, до самопожертвования и величайших подвигов и, с другой стороны – до уродливого искажения всей жизненной перспективы и нетерпимого истребления всего несогласного с заданной идеей» [11]. Его определение одно из наиболее полных, где рассматриваются не только эмоциональные и идеологические (направленность на идею) моменты, но и негативные и позитивные аспекты фанатизма.

«Энциклопедия социальных наук», изданная в 30-е гг. XX века в США, рассматривает фанатизм как сочетание трех страстных компонентов: узость и непреклонность характера, бессердечность к боли, упрямая решимость в доказательстве идеи фикс людям. Особая их комбинация отличает фанатизм от умственных и эмоциональных состояний – энтузиазма, веры, преданности и им подобным – искажением которых он является и от которых отличается психологической структурой и социальными тенденциями [12]. Для авторов энциклопедии фанатизм граничит с сумасшествием.

Вместе с тем фанатизм, на наш взгляд, по сути своей, явление, несущее в себе негативный потенциал, несмотря на возможные позитивные аспекты и цели, во имя которых он возникает. Любые благие цели, формулируемые людьми для появления и развития фанатизма, утопичные и реальные, требуют для своего воплощения огромных материальных, физических и эмоциональных затрат, что не может не повлиять негативно на психику человека. Фанатизм, всегда появляющийся ради чего-то или кого-то, в этом находит себе оправдание и активно функционирует, принося жертвы (вынужденно или добровольно от себя и/или требуя их от окружающих). Фанатизм не может быть отделен от идеи жертвенности, так как сам факт принесения жертв должен доставлять фанатику удовлетворение и счастье, это является одним из смыслов его существования. Потенциал негативизма скрывается также и в том, что фанатизм зачастую является орудием для манипулирования людьми, превращающее их в «марионеток». Наряду с этим, фанатизм может приносить и позитивные результаты, служащие целям только одной стороны, противоположной же стороне остается пожинать «плоды неудачи». Феномен фанатизма очень многогранен и требует целостностного осмысления.

Пытаясь описать понятие «фанатизм», исследователи в первую очередь обращают внимание на пример религиозного фанатизма, что не удивительно, ведь именно в рамках религии на протяжении многих столетий воспроизводился и воспроизводится такой социально-психологический феномен

как *фанатичная вера*. Вера и фанатизм – это особые состояния сознания человека, содержащие важный для мировоззрения личности элемент – определенную внутреннюю духовную позицию. Фанатизм часто определяют как исступленную, иррациональную веру, называют «особой разновидностью веры» [4: с. 47], веру рассматривают как причину фанатизма и элемент фанатичного типа сознания. Некоторые исследователи используют в своих работах словосочетание «фанатичная вера» и «фанатичная веровательная установка» [4: с. 47]. Владимир Даль переводил слово «фанатизм» как «изуверство», т. е. «…ложное, упорное верование, при ненависти к разномыслящим и готовности пострадать за это; …нетерпимость, заменитель веры» [3: с. 37]. В «Толковом словаре русского языка» (под ред. Д.Н. Ушакова) изуверство означает – жестокость на почве религиозного фанатизма и нетерпимости; грубое, варварское отношение к чему-нибудь [8: с. 1182]. А изувер – это человек, в нетерпимости и фанатизме (первоначально религиозном) доходящий до жестокости, яростный фанатик, изуверный человек.

Таким образом, из данного определения следует, что существует и такое явление, как крайняя степень фанатизма, под названием «изуверство». Можно назвать слова фанатизм и изуверство синонимами, они различаются по степени страстности и яростности выражения чувств, по отношению к применению жестоких мер воздействия. Изуверство отличается способностью быстрого перехода к насильственным методам решения вопросов без особых на то размышлений. Однако возможна и другая трактовка.

Этимологически «изуверство» происходит от слова «вера»; вероятно, оно сначала проявилось в религиозной среде, среди верующих людей. Относить это явление только к русским национальным особенностям нельзя, так как и у других народов можно встретить примеры жестокого и яростного фанатизма. Возможно, значение слова «изуверство» – «извращение веры», истолкование ее на свой лад, оправдание верой насилия. Изувер – человек крайней жестокости и находящий удовольствие в этом; по отношению к фанатизму – это яростный, страстный, жестокий фанатик. Может быть крайняя форма фанатизма, т. е. изуверство – это мания или болезнь? И то, и другое разрушает психику человека, пагубно влияет на его сознание, но можно ли фанатика назвать больным человеком, а фанатизм болезнью? Вероятно, это особая болезнь, так как фанатизм возможен только при измененном состоянии сознания человека, где центральная идея, которой посвящается жизнь, становится сверхценным образованием, и вокруг нее сосредотачиваются все помыслы фанатика.

Слово «изувер» в настоящее время практически не употребляется, в современном русском языке используется слово «изверг» – жестокий человек. Широко распространились слова «фанатик», «фанатизм», происходящие от латинского слова «храм». Вероятно, вытеснение русского слова «изувер» произошло в результате европейской модернизации России (с эпохи правления Петра I), когда в Россию приходят не только мода, нравы и обычаи из Европы, но и мода на иностранные языки и слова. В частности, слово «фанатизм» пришло в русский язык из немецкого и французского языков, а те, в свою очередь, заимствовали его из латыни.

Существующие другие значения слова «фанатизм» (например, как доведенную до крайней степени приверженность к каким-либо верованиям или воззрениям, нетерпимость к любым взглядам) свидетельствуют о связи между верой и фанатизмом как явлениями духовной жизни человечества. Наиболее известным и распространенным видом фанатизма является религиозный, достаточно вспомнить историю католической церкви (инквизиция, крестовые походы, «охота на ведьм» и другие многочисленные примеры нетерпимости верующих). Религиозный фанатизм, в каком-то смысле, представляет собой высшую степень религиозности человека, характеризуемую чрезмерной поглощенностью сознания верой и отличающуюся крайним мистицизмом, граничащим с психопатологией, и нетерпимостью к инаковерию и неверию [21: с. 4].

Таким образом, под фанатизмом мы будем понимать психосоциальный феномен, основанный на существовании в сознании человека особой веры (исступленной, измененной), направленной на определенный объект, который становится центром личностных ориентаций субъекта. К появлению фанатизма приводят «дремлющая» и формальная веры, которые абсолютны и несовместимы со свободой, граничат со страстью и исступлением в постижении «истины», что в результате приводит сознание человека к «однонаправленности» мышления, к нетерпимости и преследованию инакомыслящих. Вера и фанатизм как факторы сознания зачастую являются основополагающими мировоззренческими установками в развитии личности. Мы можем утверждать, что фанатизм генетически связан с верой; любой фанатизм является результатом преобразования веры в сознании человека, но не каждую веру можно назвать фанатичной. Эти состояния сознания нельзя отождествлять.

Фанатизм существует в человеческом сознании, балансируя на грани нормы и патологии. Он потенциально наличествует в сознании каждого человека, однако, получая мотив для своего образования при создании благоприятных условий, актуализируется. Фанатизм может появиться в сознании, если оно пребывает в состоянии внутреннего конфликта или личность становится активным инициатором или участником социального конфликта. Личность может стать фанатиком, когда в ее сознании происходят соответствующие изменения, поэтому мы можем говорить о так называемом фанатичном сознании. В итоге фанатизм – социальный феномен, реализующийся через социальный конфликт в политической, религиозной и других сферах общественной жизни, хотя без сомнения сам феномен фанатизма гораздо шире, чем его актуализация в условиях социального конфликта.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вольперт, Л.И.* «…Бессмысленный и беспощадный» (Пушкин и Жермен де Сталь о фанатизме) [Электронный ресурс] / Л.И. Вольперт. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/volpert/articles/stal5txt.htm.

2. *Гидденс, Э.* Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. – М. : Весь мир, 2004. – 120 с.

3. *Даль, В.* Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль.– В 4 т. Т. 2 – М., 1995.

4. *Евстифеева, Е.А.* Проблема веры и традиции: пределы социального планирования / Е.А. Евстифеева, В.Г. Иванов. – Тверь, 1994.

5. *Концен, П.* Фанатизм. Психоанализ этого ужасного явления / П. Концен. – Харьков, 2011. – 388 с.

6. *Олбрайт, М.* Религия и мировая политика / М. Олбрайт. – М., 2007. – 352 с.

7. *Ретюнских, Л.Т.* Философия игры / Л.Т. Ретюнских. – М., 2002. – 256 с.

8. Толковый словарь русского языка / под ред. Б.М. Волина, Д.Н. Ушакова. – В 4 т. Т. 4. – М., 1996.

9. *Угринович, Д.М.* Психология религии / Д.М. Угринович. – М. : Политиздат, 1986.

10. *Фойгель, А.М.* Социальная природа религиозного фанатизма: автореф. … на соиск. учен. степ. канд. филос. наук / А.М. Фойгель. – Л., 1973.

11. *Франк, С.Л.* Этика нигилизма / С.Л. Франк // Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990. – С. 77–110.

12. Encyclopaedia of the Social Sciences. Vol. 6. – N.Y., 1931. – P. 90–92.

13. *Haynal, A.* Fanaticism. A Historical and Psychoanalytical Study / A. Haynal, M. Molnar, G. de Puymege. – NY, 1983.

14. Lexikon der Psychologie. – Freiburg, Basel, Wien, 1977.

15. *Meyer, H.J.* Meyers Enzyklopdisches Lexikon / H.J. Meyer. Band 19. – Mannheim/Wien/Zürich, 1977.

ПОТРЕБЛЕНИЕ КАК СПОСОБ КОНСТРУИРОВАНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Л.В. Кузнецова

Кузнецова Лилия Владимировна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и социально-политических дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета (г. Комсомольск-на-Амуре).

Контактный адрес: spring1982@rambler.ru

В статье рассматривается проблема конструирования индивидуальной идентичности в потреблении. Анализ внешних социокультурных факторов позволяет автору выделить исторические типы идентичности. Особая роль в статье отводится рассмотрению диалектики «Я» и «Самости» личности. Автор связывает состояние идентичности современного западного человека с феноменом кризиса идентичности, возникающего в связи с нарастанием дефицита социальной реальности.

Ключевые слова: «Я», «Самость», клановая идентичность, ролевая идентичность, соборная идентичность, стадная идентичность, кризис идентичности, дефицит реальности, истинная идентичность, иллюзорная идентичность.

В настоящее время проблема конструирования индивидуальной идентичности в потреблении представляется особенно острой, поскольку ее решение создает возможность выявить внутреннюю мотивацию человека к потреблению.

Процесс конструирования идентичности – это единство внутренних и внешних факторов. Под внешними факторами мы будем понимать социальный контекст, под внутренними – диалектику «Я» и «Самости» личности. В трактовке структуры личности мы исходим из представлений В. Хесле, который определял «Самость» как содержание «Я», т. е. «…способы, какими единичные "Я" выполняют свою функцию» [1: с. 115]. «Самость» – это, своего рода, наполненность «Я», система внутренних ценностей личности.

На протяжении всей своей жизни человек соотносит себя с внешним окружением, поскольку, в отличие от животного, наделен сознанием. Будучи помещенным в социальное пространство, он осознает свою органическую связь с ним и вместе с тем – свою уникальность, которая не может быть всецело поглощена социумом. Изменение внешних экономических и социокультурных факторов влечет за собой изменение характера взаимосвязи «Я» и «Самости», определяя, в конечном счете, тип идентичности индивида.

При обращении к истории, будет нетрудно заметить, что процесс конструирования идентичности связан с развитием общественного и индивидуального сознания. На ранних стадиях становления общества индивидуальное сознание было еще почти не отделено от внешней среды. В связи с этим человек существовал в неразрывной связи с природой, будучи еще не в состоянии осознать себя субъектом своих действий. Идентичность в современном ее понимании у представителя первобытного общества отсутствовала, аналогом ее была так называемая *«клановая идентичность»* [3: с. 83].

Осознание своей отделенности от социального целого приходит в результате интенсификации процесса разделения труда, формирования отношений обмена и социальной иерархии. В средневековом и капиталистическом обществе формируется *ролевая идентичность*: наличие широкого спектра социальных позиций побуждает индивида определять свою нишу в социальном пространстве, соотносить себя с той или иной социальной ролью. В процессе такого соотнесения у индивида формируется определенное отношение к себе и обществу.

Вместе с тем идентичность средневекового человека несколько отличалась от идентичности представителя современного западного общества. Средневековое общество имело сословный характер, и индивидуальные роли здесь были определены традицией, что обусловливало прочность этого типа социального устройства. Поскольку важнейшим институтом в средневековом обществе являлась Церковь, человек определял свою социальную роль и всю структуру общественного устройства как данные Богом и неизменные [1: с. 5–34].

Идентичность средневекового человека имела *соборный* характер, но соборность – это не аналог конформизма, предполагающего всецелое подавление индивидуального социальным. Идея соборности происходила из представления о Церкви как некой духовной общности, все члены которой были органически связаны друг с другом. При этом такая связь не предполагала нивелирования индивидуального, напротив, это единство было основано на сохранении самоценности каждой личности в структуре целого [5: с. 87].

Распад феодализма сопровождался заменой сословных отношений классовыми, что и послужило причиной изменения системы внутренних ценностей человека. В отличие от сословных отношений, предполагавших неизменность установленных

традицией социальных ролей, классовые отношения были более открытыми. Эта «открытость» между людьми создавала предпосылки для их свободного позиционирования. Практическим выражением такой формы взаимодействия стали сложившиеся в капиталистическом обществе конкурентные отношения, «раскрепощенные» от феодальных условностей.

Свойственная представителю средневекового общества приверженность вере и связанное с этим чувство смирения в новых условиях сменяется стремлением рационального постижения мира и жаждой активных преобразований. Жизненным идеалом среднестатистического члена современного западного общества становится man make himself. Рыночные отношения успешно стимулировали эту тенденцию, доводя ориентацию на индивидуализм до наивысшего проявления.

Конкурентные отношения, с одной стороны, создавали для индивида возможность изменения своей социальной позиции, а с другой – существенным образом нарушали стабильность идентичности.

Для большинства людей обретение идентичности начинает связываться с обретением социального статуса, который становится весьма зыбким, поскольку напрямую зависит от состояния рыночных отношений, имеющих стихийный характер.

В результате однополярной индивидуалистической направленности сознания стремление обрести индивидуальность оказывается «…всего лишь фасадом, за которым скрывалась неспособность достичь индивидуального чувства самотождественности» [3: с. 83]. Присущая средневековому обществу соборность в новых условиях трансформируется в конформизм, а «стабильная» идентичность представителя традиционного уклада постепенно приобретает «нестабильный» характер, трансформируясь в *«стадную идентичность»* [3: с. 83].

В этих условиях отношения между обществом и человеком приобретают отчужденный характер. Отчуждение человека от продукта его деятельности К. Маркс обозначает понятием «товарный фетишизм». Сущность этого явления заключается в том, что господствующие над людьми общественные отношения на практике превращаются в тиранию вещей. Вещи, произведенные человеком, приобретают «собственную жизнь», фетишизируясь в глазах людей [2: с. 82].

Товарный фетишизм порождает мистическое отношение к товару как к сверхъестественной силе, довлеющей над человеком, сакрализацию экономических отношений и, в конечном счете, сведение к ним межличностных отношений.

Феномен товарного фетишизма К. Маркс анализировал как результат капиталистического производства, т. е. рассматривал его в сугубо экономическом аспекте. В современном капиталистическом обществе повышение уровня жизни широких слоев населения нивелировало предпосылки для внешней (экономической) эксплуатации. В результате расширилась область конкурентных отношений: если для стадии «классического капитализма» XIX века они были присущи лишь элите, то теперь становятся универсальным явлением, пронизывая все социальные слои. Эта тенденция приводит к тому, что акцент социального воздействия смещается на область потребления: вещи становятся фетишами не только потому, что являются средством извлечения ресурсов рабочего, но также и потому, что представляют собой важнейшее средство позиционирования.

Товарный фетишизм приобретает, таким образом, выраженный престижно-символический оттенок.

Социокультурной формой отчуждения является отчуждение социальных ценностей от трудящихся и связанное с этим отчуждение самой деятельности от ее субъекта.

Отчуждение человека от его деятельности приводит к тому, что она рассматривается им лишь как источник средств к жизни, оказывается лишенной всякого творческого начала, становится чисто инструментальной. «Самость» такого человека становится чуждой ему, он уже не в состоянии отличить роль от истинного содержания его «Я».

Характерным внутренним состоянием современного западного человека является разрыв между «Я» и «Самостью», что В. Хесле определил как *кризис идентичности* [4: с. 117].

Кризис идентичности имеет место тогда, когда внешняя система ценностей не проходит «цензуру» «Самости», т. е. когда отношения между «Самостью» и «Я» носят конфликтный характер. Утрата «Самости» – это не только искажение представлений человека о самом себе, но также и искажение представлений о реальности в целом, утрата самого чувства реальности. Чувство реальности человек утрачивает из-за того, что начинает смотреть на нее сквозь призму своих субъективных установок, состоящих, главным образом, в сравнении себя с другими, в стремлении соответствовать некоему общепринятому стандарту внешности, способностей, положения. Находясь в подобном контексте, человек зачастую начинает ненавидеть саму реальность, заставляющую его становиться участником этой гонки.

Иными словами, кризис идентичности связывается с *дефицитом реальности*, который испытывает индивид вследствие отчуждения не только от продуктов труда, но также и от себя самого. Этот феномен мы будем трактовать как состояние дезориентации субъекта в социальном пространстве, вызванное расколом системы внутренних и внешних ценностей.

Преодоление кризиса идентичности индивидом – это фактически его стремление компенсиро-

вать дефицит реальности. Эта компенсация может достигаться либо антисоциальным поведением, либо потреблением престижных символов, замещающих реальность. В таком случае система внешних ценностей «подавляет» «Самость», в результате чего индивид вынужден перестраивать ее в соответствии с внешними условиями, фактически, замещая означаемыми внешней среды.

Ярким примером компенсации дефицита реальности посредством социальной символики могут служить различные рекламные сообщения.

Проанализируем с точки зрения семантики несколько рекламных текстов чая «Greenfield» для того, чтобы подтвердить справедливость изложенных положений.

Один из рассмотренных нами текстов имеет следующее содержание: «Традиционный рождественский Christmas Mystery на основе классического черного чая. Гвоздика и корица придают букету пряный оттенок, а освежающие цитрусовые тона подчеркивают пикантный вкус и праздничный характер Greenfield Christmas Mystery. Хорошо согревает, помогает снять усталость и повышает тонус» [6].

Композиция этого сообщения имеет контрастную структуру: с одной стороны, в ней выделяется семантическое поле, представленное словами со значением «обыденное», «заурядное»; с другой – здесь существует группа понятий, смещающих внимание в сторону неординарного, выходящего за рамки типичного. В первое семантическое поле входят слова «традиционный», «классический», «черный чай» (как нечто заурядное, привычное); второе семантическое поле составляют слова «рождественский», «пряный», «освежающий», «пикантный», «праздничный», «гвоздика», «корица», «цитрусовые тона» (как понятия, выводящие на ассоциации с чем-то бодрящим, стимулирующим, возвращающим к жизни, преодолевающим обыденность).

Примечательно, что большая часть рекламного сообщения посвящена описанию символических свойств чая, и лишь последнее предложение – «хорошо согревает, помогает снять усталость и повышает тонус» – позволяет судить о реальных полезных свойствах этого напитка. Присутствие символического элемента здесь неслучайно: атмосфера праздника, которую несет этот чай, призвана вытеснить ощущение обыденности, придать жизни недостающий ей колорит. Этот эффект достигается благодаря чередованию слов различных семантических полей: значения слов второй группы качественно и количественно «подавляют» те значения, которые присущи словам первого семантического поля. В результате эффект от этих слов «растушевывается», нейтрализуется.

Еще одним приемом замещения реальности является перенос сознания индивида в некое красочное мифическое пространство, зафиксированное в сообщении: «Удивительная полнота насыщенного терпкого вкуса и тонкий аромат Greenfield Kenyan Sunrise – память о первозданной природе вечной Африки, а праздничная яркость янтарного настоя – словно отблеск жаркого африканского солнца, круглый год сияющая над плантациями Керичо, где собирали Greenfield Kenyan Sunrise» [6].

В этом сообщении практически отсутствует семантическое поле со значением «заурядное», основное содержание текста направлено на то, чтобы ассоциативно связать свойства чая с экзотическим пространством Африки. С одной стороны, здесь присутствует описание избыточности качества, присущего чаю «Greenfield» («удивительная полнота насыщенного терпкого вкуса и тонкий аромат Greenfield Kenyan Sunrise», «праздничная яркость янтарного настоя»), с другой стороны, эта избыточность представляется отзвуком африканского колорита, перенесенного производителем напитка в обыденное пространство потребителя («память о первозданной природе вечной Африки», «отблеск жаркого африканского солнца»).

Мы видим, что избыточность качества присуща только этому вымышленному мифическому африканскому пространству, репрезентатором которого служит чай «Greenfield Kenyan Sunrise». Благодаря тому, что субъект потребляет этот чай, он потребляет и репрезентируемые этим чаем качества, т. е. фактически потребляется здесь не чай, а мифическое пространство Африки.

Резюмируя сказанное, можно выделить два типа взаимосвязи «Я» и «Самости»: *конструктивный* и *деструктивный*.

В первом случае между «Я» и «Самостью» личности складываются гармоничные (конструктивные) отношения. Система внешних ценностей успешно усваивается «Самостью», но при этом усвоение не означает ее нивелирования, замещения готовым социальным шаблоном. Такую идентичность можно назвать *истинной*. Под истинностью здесь понимается соответствие внутренних ценностей системе внешних ценностей и, следовательно, соответствие своей внешней социальной роли внутренним представлениям о себе. Общая формула конструирования истинной идентичности может сводиться к следующему: «я идентифицирую себя с этой ролью и я *выполняю* эту роль».

Процесс конструирования *иллюзорной* идентичности – это процесс пассивного усвоения «Самости», принадлежащей другому «Я». Отношения между «Я» и «Самостью» приобретают здесь деструктивный характер: пассивно копируя чужую «Самость», индивид растворяет свое «Я» в «Я» этой «Самости». Присваивая себе пустые шаблоны желаемых образов, субъект становится заложником

группы, полностью подпадая под ее императив, поскольку копирует формулы «Самости», предписываемые ему группой. «Самость» такого субъекта – это видимость «Я», «пустая» «Самость». Этому типу идентичности присуща формула: «я идентифицирую себя с этой ролью, но я *не выполняю* эту роль».

Иными словами, если истинная идентичность предполагает равновесные, гармоничные отношения как между внутренними составляющими идентичности («Я» и «Самость»), так и между самим субъектом идентичности и внешней средой, то иллюзорная идентичность содержит лишь видимость присутствия человека в мире, что отражается во внутренней сфере как разрыв между «Я» и «Самостью».

Таким образом, можно заключить, что потребление – это не только продукт объективных исторических факторов, но также и результат выбора субъектом определенного способа конструирования идентичности, основанного на системе жизненных ценностей.

Идентичность личности выступает индикатором состояния объективных факторов. Поэтому можно сказать, что «группа риска» – это люди с иллюзорной идентичностью. Для них кризис идентичности становится совершенно неуловимым. Такой человек становится полностью предсказуемым, беззащитным против практик манипулирования. Это обстоятельство зачастую используется обществом с целью внедрения новых желаемых образцов потребительского поведения, служащих средством воспроизводства системы на новом уровне бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гуревич, А.Я.* О новых проблемах изучения средневековой культуры [Текст] / Я.А. Гуревич // Культура и искусство западно-европейского средневековья : материалы науч. конф., – М., 1980 г. ; Министерство культуры СССР, Гос. музей изобр. искусств им. А.С. Пушкина, Всесоюз. науч.-исслед. ин-т искусствознания ; под общ. ред. И.Е. Даниловой. – М., 1981. – С. 5–34.

2. *Маркс, К.* Капитал : пер. с нем. И.И. Скворцова-Степанова / Карл Маркс. – М. : Политиздат, 1978. – В 3 т. Т. 1. Кн. 1. – 907 с. – Указатель имен: С. 839–877.

3. *Фромм, Э.* Здоровое общество : пер. с англ. Т. Банкетовой / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2006. – 539 с.

4. *Хесле, В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.

5. *Хомяков, А.С.* По поводу одного окружного послания парижского архиепископа. В 2 т. / А.С. Хомяков. – М. : Моск. филос. фонд: Медиум, 1994. – 476 с.

6. Finely selected speciality tea [Электронный ресурс]. – URL: www.greenfieldtea.co.ru.

ИЛЛЮЗИЯ КАК ФЕНОМЕН ПОЗНАНИЯ И ПРАКТИКИ

Р.Л. Лившиц

Лившиц Рудольф Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета (г. Комсомольск-на-Амуре).

Контактный адрес: rudliv@mail.ru

Рассматривается соотношение заблуждения и иллюзии, причем последняя трактуется не как результат человеческого несовершенства, а как следствие действия объективных факторов. Специальное внимание уделено анализу либеральных иллюзий. На конкретных примерах показано, что иллюзии широко используются в практических целях.

Ключевые слова: заблуждение, иллюзия, практика, либеральные иллюзии, детерминация познания.

Тема заблуждения для философии традиционна. Вопрос о заблуждении встает всякий раз, когда мы размышляем о том, что есть истина, поскольку одно может быть понято только через другое. По этой причине категория заблуждения всегда привлекала внимание философов. Иное дело – вопрос об иллюзии. Обычно он рассматривается как такой вопрос, который имеет для теории познания второстепенное значение, потому-то его, как правило, не касаются в работах по гносеологии; лишь иногда он упоминается в связи с сюжетами, посвященными психологии чувственного восприятия. Это положение вещей нам представляется не соответствующим реалиям XXI века. Первая причина состоит в том, что иллюзия – это феномен, связанный не только с уровнем чувственности, в такой же мере (а может быть и в большей) он характерен для рационального мышления. Вторая, более существенная, причина заключается в той исключительной роли, какую играла и продолжает играть иллюзия в социальном познании и практике.

Иллюзия и заблуждение

Мы понимаем соотношение иллюзии и заблуждения следующим образом. Всякая иллюзия есть заблуждение, но не всякое заблуждение может быть названо иллюзией. Иллюзия – это, так сказать, правдоподобное заблуждение, т. е. такое заблуждение, которое навязывается нам объективной действительностью. Так, зрение совершенно определенно и недвусмысленно говорит нам, что Солнце вращается вокруг Земли. Устройство зрительного аппарата человека не дает возможности непосредственно воспринимать движение дневного светила относительно Земли. И лишь теоретический анализ позволил установить, что видимое движение не совпадает с действительным. Благодаря открытию Коперника мы теперь понимаем, что чувства обманывают нас.

Общий источник любого заблуждения – трудности процесса познания. Так, весьма непростым был путь физики к постижению истинной природы света. Одни наблюдаемые факты свидетельствовали в пользу корпускулярной теории, другие – заставляли считать, что свет имеет волновую природу. Объективная реальность, таким образом, не навязывала исследователям определенного вывода, и это обстоятельство было отчетливым свидетельством того, что перед наукой – проблема. Заблуждение – результат неверного выхода из познавательного затруднения. В случае иллюзии проблема не видна, затруднения нет. Исследователь уверен, что он понимает происходящее. Он полагает, что перед ним – ясная картина действительности, хотя на самом деле он блуждает в тумане. И лишь наткнувшись на очевидные свидетельства несоответствия своих представлений действительности, субъект познания осознает, что он ошибается. Подытожим: и иллюзия, и заблуждение – результат неадекватного отражения действительности. Но в одном случае этот результат навязывается реальностью, а в другом – нет.

Если рассматривать процесс познания в отрыве от социальной практики, это различие носит малосущественный характер. Положение, однако, меняется, когда познание трактуется как момент практической деятельности. В этом случае выделение феномена иллюзии из общего массива заблуждений открывает возможность понять многие особенности социальной реальности.

Объективная детерминация иллюзии

Первым, кто обратил внимание на специфику иллюзии как разновидности заблуждения, был К. Маркс. Именно он открыл, что общественная наука – отражение и порождение конкретных исторических условий, а не результат развертывания некоей абстрактной внеисторической истины. Поскольку конкретная историческая действительность навязывает исследователю определенное видение предмета, постольку непременным спутником социального познания является идеология как «иллю-

зорное представление о реальности, вызванное данной реальностью и включенное в нее»[2].

Так, Аристотель защищал и оправдывал рабство, но не по причине своего, так сказать, недомыслия, а вследствие того, что рабский труд был экономической основой того общества, в котором жил великий античный философ. В его классическом трактате «Политика» читаем: «…Природа желает, чтобы и физическая организация свободных людей отличалась от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов; свободные же люди держатся прямо и не способны к выполнению подобного рода работ, зато они пригодны для политической жизни, а эта последняя разделяется у них на деятельность в военное и мирное время» [1]. Он же утверждает следующее: «… Если бы люди отличались между собой только физической организацией в такой степени, в какой отличаются от них в этом отношении изображения богов, то все признали бы, что люди, уступающие в отношении физической организации, достойны быть рабами. Если это положение справедливо относительно физической природы людей, то еще более справедливо установить такое разграничение относительно их психической природы, разве что красоту души не так легко увидеть, как красоту тела. Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, другие – рабы, и этим последним быть рабами и полезно и справедливо» [1]. Правда, далее Аристотель говорит, что некоторые люди придерживаются иного мнения и оно отчасти справедливо. Однако не оставляет ни малейших сомнений тот факт, что рабство не вызывало у античного мыслителя ни малейшего нравственного протеста. И это понятно. В те времена рабство было явлением, безусловно, прогрессивным. Когда возник институт рабства, пленных перестали убивать, производительность общественного труда существенно возросла, что создало почву для расцвета культуры. Сравнение варварских племен, где рабство еще не возникло или не получило значительного распространения, с цивилизованными народами того времени еще более укреплял современника.

Точно так же средневековые теологи полагали единственно правильными, богоданными те социальные порядки, что существовали в те времена в Западной Европе. Построенное по иерархическому принципу, целиком основанное на личной зависимости феодальное общество порождало именно такую иллюзию. Такой тип жизнеустройства в полной мере соответствовал наличному уровню производительных сил и обеспечивал необходимый минимум социальной стабильности. И пока сквозь бетонную толщу феодализма не стали пробиваться ростки капиталистических производственных отношений, вся наличная практика свидетельствовала в пользу богоустановленности существующих порядков.

Интересно с этой точки зрения рассмотреть феномен Возрождения. Если не анализировать материальных причин, которые его породили, он предстает как некое чудо. Вдруг во мгле средневековья загорается огонь альтернативного мировидения, где не бог, а человек оказывается в центре универсума. Но если присмотреться к этому огню более внимательно, мы увидим, что он загорается не в любом произвольно взятом месте, а только в определенных точках средневекового мира. И все они без исключения расположены в богатых приморских городах, этих бастионах торгового капитала. Состоятельное купечество нуждалось в самоутверждении, что породило спрос на людей свободных профессий: архитекторов, юристов, живописцев, учителей музыки и танцев и т. п.

Их успех зависел только от них самих, а не от милости покровителя. Это полностью противоречит всему строю феодальной жизни¸ где каждый находился в личной зависимости от вышестоящего лица. Это неожиданно свалившаяся свобода и породила иллюзия открывшихся перед человеком безграничных возможностей. В предрассветных сумерках новой формации феодальные путы уже ослабли до такой степени, что могло показаться, будто этих пут вовсе не существует. А цепи капитализма еще не были видны. Поскольку такое состояние не может длиться долго, Возрождение – весьма кратковременный феномен, проходящий вместе с условиями, которые его обусловили.

Зарождение в средневековой Европе более высокой общественно-экономической формации породило идеологию Просвещения с ее культом разума, эгалитаризмом и верой в прогресс.

О либеральных иллюзиях

Со всеми этими рассуждениями согласится, пожалуй, и либерал. Да, заявит он, идея вечности и справедливости рабства – исторически обусловленная иллюзия. И мысль о том, что феодальные порядки установлены самим богом, – тоже иллюзия. Но вот капиталистические общественные порядки – навсегда. «Почему?» – спросим мы. – «Да потому, что они соответствуют человеческой сущности», – будет ответ. Еще, возможно, сторонник либерализма добавит, что крах советского проекта доказывает, что капитализм – это естественный строй, а потому всякие попытки организовать жизнь общества на некапиталистических началах – бунт против естества.

Либеральные иллюзии имеют своим истоком кажимость, многообразные проявления которой

описаны еще К. Марксом в «Капитале». Так, в его фундаментальном труде мы находим следующее суждение: «Выражение прибавочной стоимости и стоимости рабочей силы в виде частей вновь созданной стоимости <…> скрывает специфический характер капиталистического отношения, а именно тот факт, что переменный капитал обменивается на живую рабочую силу и что соответственно этому рабочий отстраняется от продукта. Вместо этого создается ложная видимость отношения товарищества, при котором капиталист и рабочий делят между собой продукт сообразно доле участия каждого из них в образовании его» [3].

Если бы убеждение в «естественности» капитализма в том, что именно он соответствует природе человека, адекватно отражало социальную реальность, Россия за 20 лет реформ должна была бы сделать мощный цивилизационный рывок. Социальные преобразования в послесоветский период дали полный простор человеческой жадности – этому главному стимулу буржуазного прогресса. Однако вместо прогресса мы видим всесторонний системный упадок, и нет никакого сомнения в том, что еще два десятилетия таких реформ страна просто не выдержит.

Вместе с иллюзией естественности капитализма уходит в небытие и иллюзия выморочности, искусственности советского типа жизнеустройства. Практика со всей убедительностью показала, что созданные в советское время системы жизнеобеспечения народа в полной мере отвечают существующим объективным условиям и оптимальны по критерию соотношения потраченных средств и полученного результата. Так, перевод образования на платную основу не повысил, а существенно понизил уровень знаний учеников и студентов. Институты по большей части переименованы в университеты, но реальный уровень подготовки в этих свежеиспеченных университетах фактически соответствует уровню советского техникума. Внедрение принципов платности в здравоохранение привело к резкому снижению средней продолжительности жизни (конечно, это результат не только реформ здравоохранения, но и всего слома советского типа жизнеустройства, однако факт заключается в том, что платная медицина не смогла противостоять действию неблагоприятных факторов, тогда как советская ему успешно противостояла.) Полная несостоятельность либеральных иллюзий относительно возможностей капитализма особенно наглядно проявляется в нашей стране каждый год в конце апреля, когда массы горожан выходят на субботник, чтобы очистить город от накопившегося за зиму мусора. Ситуация воистину оруэлловская: власть, постоянно клянущаяся верности курсу рыночных реформ, апеллирует к сознательности граждан, призывая их бесплатно (!) порадеть об общем благе.

Практика развеивает и другие иллюзии, под лозунгом борьбы с которыми в нашей стране восторжествовала контрреволюция. Так, абсолютно несостоятельной оказалась иллюзия, будто РСФСР «кормила» другие республики Советского Союза. Хозяйство советской страны было организовано по принципу единой фабрики, работающей на общий эффект. Поэтому убыточность производства в одном отдельном звене вовсе не означала неэффективности хозяйствования в целом. Теперь, когда некогда единый организм расчленен на множество самостоятельных частей, наглядно видно, насколько продуманной и естественной была кооперация в Советском Союзе. Никто никого не «кормил», а каждая республика вносила свой пропорциональный вклад в обеспечение общего благосостояния.

Наконец, развеивается главная иллюзия современности – иллюзия конца истории. Когда был развален Советский Союз и мировая система социализма прекратила свое существование, в либеральном стане раздался торжествующий клич: капитализм победил полностью и окончательно, наступил конец истории. Прошло не так много времени и стало ясно, что торжествовать рано. Капитализм, утвердившись в качестве единственной мировой системы, вступил в какой-то новый этап развития, далеко не соответствующий идеалам либерализма. Начавшийся всеохватный мировой кризис слегка пошатнул здание капитализма. Это пока еще не настоящее землетрясение, а только легкий толчок. Основные события впереди. Что нас ждет – глобальная диктатура фашистского типа или всемирный социализм? Ответ на этот вопрос даст история, но совершенно ясно, что капитализм современного образца уходит в прошлое.

Использование иллюзий на практике

Будучи субъективной реальностью, иллюзия не содержит в себе критериев и механизмов, посредством которых можно было бы отделить ее от представлений, адекватных действительности. Чтобы произвести такое отделение, необходимо обратиться к практике, причем взятой всесторонне, с учетом развития. Следование иллюзии способно обеспечить достижение какого-то частного положительного результата, но добиться прочного успеха, который позволил бы перейти на качественно новый уровень развития, опираясь на иллюзию невозможно. Так, можно рассчитывать движение планет и на основе геоцентрической системы мира, но необходимая точность достигается только в том случае, если мы руководствуемся теорией Коперника. Приведем примеры, более близкие к нашим реалиям. Проводящаяся в нашей

стране реформа образования своим теоретическим основанием имеет представление об обучении как обретении практически полезных знаний. Идеал всестороннего развития личности отброшен как порождение «тоталитаризма». Пример США, казалось бы, свидетельствует в пользу прагматической ориентации системы образования. И вот теперь, следуя этому примеру, мы не формируем личность, а готовим квалифицированного потребителя. Такой потребитель лучше адаптирован к повседневной действительности послесоветской России, при определенных условиях он может быть вполне успешен на рынке труда. Подобная ориентация образования обрекает, однако, наше общество на роль вечного аутсайдера в мировом разделении труда. Если курс современных реформ образования будет продолжен, через самое короткое время Россия окажется не в состоянии поддерживать обороноспособность на минимально необходимом уровне.

Если внимательно проанализировать секрет технологического лидерства США в современном мире, то нетрудно убедиться в том, что оно достигнуто благодаря интеллектуальному ресурсу других стран, в частности России. В советское время у нас был создан мощный научный потенциал, который не пропал втуне. США просто купили наших специалистов, лишенных возможности работать у себя на родине. Имея возможность купить мозги во всем мире, США могут позволить себе роскошь не тратиться на создание полноценной системы образования у себя дома.

Иллюзия, хоть и существует в качестве субъективной данности, навязывается нам действительностью; причем навязывается, помимо нашего сознания, не считаясь с нашей волей и желанием. В этом смысле можно говорить о том, что иллюзия объективна. Самым простым и наглядным примером, иллюстрирующим наш тезис, может служить иллюзия, положенная в основу кинематографа. Устройство органов зрения таково, что они не успевают фиксировать изменение, происходящее за период, меньший одной двадцать четвертой секунды. В результате ряд прерывисто сменяющих друг друга картинок воспринимается человеком как непрерывное изображение. Такого же рода и ментальные иллюзии. Так, учитель получает за свой труд плату. Поэтому нет ничего легче, чем представить себе учительский труд как оказание образовательных услуг. К такому выводу нас подталкивает лежащий на поверхности, всеми хорошо видимый факт. Но в действительности труд преподавателя имеет своей целью не только и не столько увеличение объема знаний, которыми владеет ученик, сколько интеллектуальное и моральное развитие последнего. Этот факт виден лишь при внимательном рассмотрении существа дела и скрыт от поверхностного взора.

Аналогичным образом обстоит дело с идеологическими постулатами. Таков, например, базовый постулат национализма, гласящий, что причина всех социальных бед – привилегированное положение определенной нации. «Понаехали тут всякие, – ворчат иные "патриоты", – житья от них нет». На поверхности дело выглядит так, что вопиющая социальная несправедливость, пронизывающая все поры социального организма современной России, – следствие реализации злокозненных замыслов той или иной этнической группы (националисты разного толка отводят роль источника зла различным нациям). Коренной изъян националистических доктрин заключается в неспособности увидеть, что первопричина всех социальных неурядиц – антагонизм труда и капитала, индифферентный по отношению к национальному составу его субъектов.

В философии истории неумение избавиться от иллюзии, отделить видимость от сущности наиболее наглядно проявляется в конспирологических концепциях. В историческом процессе участвует множество противоборствующих сил, каждая из которых преследует свои собственные цели. В итоге получается результат, соответствующий замыслам какой-то одной группы. Так возникает иллюзия, будто весь ход событий направлялся именно этой группой. Задача отделения истины от заблуждения здесь многократно усложняется из-за того, что в истории действительно имеют место заговоры, что история – не безличный процесс, а живое творчество исторических личностей и масс.

Поскольку иллюзия, как уже было сказано, навязывается нам самим ходом вещей, постольку ее принятие не требует никакого волевого усилия, никакого напряжения ума. Мы так же наивно верим в наши иллюзии, как Дерсу Узала верил, что «утки тоже такой люди, только рубашка другой». И это обстоятельство открывает большие возможности для воздействия на сознание людей в определенном направлении.

Наиболее простой и наглядный факт использования иллюзии в практических целях – реклама. Информационная составляющая в рекламе, как правило, ничтожно мала. Например, реклама уверяет нас, что стиральный порошок определенной марки во много раз лучше, чем «обычный порошок». Покупатели, не искушенные в тонкостях химии, не задаются вопросом о том, что это за «обычный порошок», по каким параметрам он хуже рекламируемого товара, кто проводил тестирование, какова его методика, какие использовались при этом критерии для сравнения и т. п. Покупатели не замечают, что им просто внушается жела-

ние купить товар именно этой, а не другой марки. При этом они не понимают, что предъявляемые им доказательства преимуществ рекламируемого товара крайне неубедительны. Так, телезрителям показывают сияющую ослепительной белизной сорочку, а затем проливают на нее какую-нибудь пачкающую жидкость, например, кофе. Потом сорочка помещается в раствор стирального чудапорошка и через кратчайший промежуток времени вновь приобретает прежний сияющий вид. И никому из тех, кто смотрит эту фантастику, не придет в голову усомниться в достоверности демонстрируемой картинки. Никому не приходит в голову сопоставить содержание рекламы со своим повседневным опытом. Мораль: в случае коммерческой рекламы мы имеем дело со случаем эксплуатации иллюзии, граничащей с прямым обманом. Подобным же образом обстоит дело с идеологической индоктринацией масс. Например, народу США всеми мыслимыми и немыслимыми способами внушается комплекс мессианства. Разумеется, мысль об американской исключительности должна находить какое-то эмпирическое подкрепление в реальной жизни. Поэтому любой успех США – истинный или мнимый – становится объектом безудержной рекламы, тиражируемой всей мощью современных СМИ.

Резюме

Что дает наш анализ иллюзий? Было бы напрасно ожидать, что человек, вооруженный пониманием природы иллюзии, застрахован от ошибок и заблуждений. Такой гарантии не существует, поскольку иллюзия навязывается нам объективной действительностью и, кроме того, определенного сорта иллюзии внушаются нам с вполне конкретной практической целью. Но знание того, что такое иллюзия, позволяет избиваться от гносеологического простодушия, дает возможность сохранить трезвый взгляд на вещи в условиях тотальной манипуляции сознанием.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Политика. Раздел «О домохозяйстве и рабстве» [Электронный ресурс] / Аристотель. – URL: http://www.philosophy.ru/library/aristotle/polit/

2. *Баллаев, А.Б.* Проблема идеологии в творчестве Карла Маркса [Электронный ресурс] / А.Б. Баллаев. – URL: http://www.PHILOSOPHY.ru/iphras/ library/i_ph_3/_03.html.

3. *Маркс, К.* Капитал / Маркс К., Энгельс Ф. // Соч. – 2-е изд. – Т. 23. – С. 542.

ФАКТОРЫ МИФОЛОГИЗАЦИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РЕАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Т.А. Никитенко

Никитенко Татьяна Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Контактный адрес: ta.nikitenko@yandex.ru

В научной статье дан социально-философский анализ факторов мифологизации представлений о реальности в современном информационном пространстве. Обозначены сложности формирования культуры критического мышления в условиях новой информационно-коммуникационной среды.

Ключевые слова: информационное пространство, мозаичная реальность, мифологизация, мифотворчество, культура мышления, общественное сознание.

В контексте человеческого знания миф выступает как универсальная форма дотеоретического мировоззрения, присутствующая в различных сферах духовно практического освоения реальности в качестве необходимого и обладающего мощным продуктивным потенциалом элемента. Потребность человека в мифе не только не исчезает, но и не уменьшается на протяжении всей истории развития общества, что обусловлено как особой его притягательностью для сознания, психологической комфортностью, так и спецификой самого индивидуального и общественного сознания. Человек, таким образом, зачастую не осознавая того, постоянно живет в мире мифов как коллективного, так и индивидуального характера.

Развитию мифотворчества в современном общественном сознании способствует особая коммуникативная среда, сформировавшаяся в конце XX века и получившая название глобального информационного пространства.

Происходящие в современном обществе процессы мифологизации, демифологизации и ремифологизации, ставшие актуальной темой широкого ряда научных исследований в сфере философии, социологии, политологии[1] – во многом результат воздействия новых информационных технологий, попытка конструирования образа реальности в условиях мозаичной картины мира.

В информационном пространстве современности на смену традиционной книжной культуре приходит электронная культура одновременности с присущими ей обилием и многоканальностью информации, расширением визуального компонента восприятия мира и активизацией образного мышления. Происходит переход от культуры знаков к культуре образов, для которой характерны визуализация мышления, увеличение информационных каналов, соединяющихся в единое информационное поле, воздействующее на индивида со всех сторон и формирующее мозаичный образ действительности.

Понятие мозаичной действительности вводит А. Моль. В рамках анализа современной западной культуры он посредством данного понятия показывает влияние средств массовой коммуникации на процесс вытеснения традиционной гуманитарной культуры прошлого современной. Главное отличие этих культур, по мнению исследователя, заключается в том, что гуманитарная культура была сформирована под воздействием рационально организованного процесса познания через установившуюся систему образования, а мозаичная формируется под воздействием непрерывного и беспорядочного потока информации. Традиционная гуманитарная культура передавалась из поколения в поколение через механизмы, аккумулируемые социальным институтом образования, выступавшим каналом и способом трансляции социокультурного опыта человечества, а также посредством включения индивида в культуру общества. Классический метод гуманитарного познания пользовался логической дедукцией и приемом формальных рассуждений, двигаясь от одного узла сети знаний к другому, и формируемый им образ реальности, напоминал

[1] Арутюнян М.П. Миф и демифологизация: мировоззренческий контекст политической идеологии // Духовное производство и его специфика: сб. науч. статей; под ред. В.И. Нехаева. Хабаровск: Изд-во ХГПУ, 2000; Волынская Л.М. Миф и демифологизация // Духовное производство и его специфика: сб. науч. статей ; под ред. В.И. Нехаева. Хабаровск: Изд-во ХГПУ, 2000; Пашинина Д.П. Миф как основание и феномен культуры (миф – совокупность базисных бессознательных, коллективных представлений) // Мир психологии. М., 2003. № 3(35); Плотников Н.С. Кристоф Ямме. Пределы и перспективы современных философских теорий мифа // Вопросы философии, 1993. № 5; Полосин В.С. Миф. Религия. Государство: исслед. полит. мифологии. – М.: Ладомир, 1999.

паутину или ткань, прочно соединенную поперечными нитями. В процессе обучения этих соединительных нитей становилось больше, и ткань, таким образом, образовывала структуру.

В противовес классическому методу гуманитарного познания в современном обществе и типе культуры процесс формирования целостного представления о реальности претерпевает существенные изменения. Знания складываются из разрозненных обрывков, связанных простыми, случайными отношениями близости по времени усвоения, по созвучию или ассоциации идей. Эти обрывки не образуют структуры, но они обладают силой сцепления, которая не хуже логических связей придает образу реальности определенную плотность, компактность.

Мозаичная культура представляет собой сложенный из многих соприкасающихся, но не образующих конструкцию фрагментов, «экран знаний»[5], где нет точек отсчета, нет ни одного подлинно общего понятия, но много понятий, обладающих большой весомостью (опорные идеи, ключевые слова). Современный человек открывает для себя окружающий мир по законам случая. Совокупность его знаний определяется статистически: он черпает их из жизни, газет, телевидения по мере надобности и, лишь накопив определенный объем информации, он начинает обнаруживать скрытые в ней структуры, идет от случайного к случайному формируя представления о реальности не основанные на классических формах рациональности.

Такой принцип построения представлений о действительности в рамках мозаичной культуры современности схож с принципом бриколлажа, предложенным К. Леви-Стросом [6] для обозначения специфики мифологического мышления. К. Леви-Строс вводит понятие «бриколлаж», противопоставив его понятию «проект», которое характерно для построения научного мышления: «в своем прежнем значении глагол «bricoler» применяется к игре в мяч, к бильярду, к охоте и верховой езде – обычно чтобы вызвать представление о неожиданном движении: отскакивающего мяча, лошади, сходящей с прямой линии, чтобы обойти препятствие. В наши дни бриколер – это тот, кто творит самостоятельно, используя подручные средства в отличие от средств, используемых специалистом»[6]. Бриколер способен выполнить огромное число разнообразных задач, но, в отличие от инженера, ни одну из них он не ставит в зависимость от добывания сырья и инструментов, задуманных и обеспечиваемых в соответствии с проектом: мир его инструментов замкнут, и правило игры всегда состоит в том, чтобы устраиваться с помощью «подручных средств».

Составление совокупности этих причудливо подобранных инструментов и материалов, по словам К. Леви-Строса, не соотносится ни с проектом на данное время, ни с каким-либо иным проектом, но является результатом, «обусловленным как всеми представляющимися возможностями к обновлению, обогащению наличных запасов, так и использованием остатков предшествующих построек и руин...» [6]. Иначе говоря, если употребить язык бриколера, элементы собираются и сохраняются по принципу «это всегда может сгодиться». Поэтому такие элементы являются полуспециализированными. Этого достаточно, чтобы бриколеру не требовалось оборудования и знаний по всем специальностям, но этого недостаточно, чтобы каждый элемент был подчинен точному и обусловленному использованию.

Различие между бриколером К. Леви-Строса и современным индивидом, пытающимся создать приемлемый образ действительности, заключается не в способе конструирования этого образа, а в количестве информации о самой действительности. Если бриколер оперирует ограниченным набором сведений в силу их общей недостаточности, то в рамках современного сознания идет сознательное сужение поля представлений о реальности, «бегство от информации», обусловленное ее избыточностью и разноплановостью, что способствует процессу мифотворчества.

В ситуации обилия источников информации и признании каждого из них равноценным под вопросом оказываются фундаментальные законы логики, составляющие основу классической рациональности.

Чтобы отождествить предметы, получить возможность как-то отнестись к чужому профессиональному знанию и миру как целому оказывается необходимым отсечь избыточные каналы информации. Однако здесь, по мнению Л.М. Волынской [3], человек попадает в ситуацию «экзистенциального комплекса»: он должен избавиться от «избытка реальности», отбросить какие-то реалии, абстрагироваться от них, не имея оснований для выбора. В области рациональной таких оснований не отыскивается. Они лежат в иной плоскости. Даже в наиболее рационализированной сфере – науке – этот выбор опирается на механизм доверия и веры.

Формой разрешения описанной ситуации выступает миф. Поскольку все варианты реальности оказываются равновозможными, то, вообще-то, безразлично, какой из них признать за истинный. Важно, чтобы какой-то вариант был признан в этом качестве. Миф постулирует истинность какого-то из них и задает механизм отношения к другим. Тем самым человеку возвращается способность обрести основания для поступка, деятельности.

Переход от рационального к мифологическому формированию представлений о реальности в ус-

ловиях современного информационного пространства обусловлен не только спецификой поступающей в сознание индивида и общества информации, но и способом ее подачи. Так, основные современные каналы информации – телевидение и Интернет воздействуют на зрителей и пользователей совершенно иначе, чем книга и живое диалогическое общение. Рассмотрим особенности их воздействия более подробно.

Наиболее распространенным каналом современного информационного воздействия является телевидение. Среднестатистический человек не каждый день читает газеты или слушает радио, ищет информацию в сети Интернет, но каждый день смотрит телевизор. Притягательность телевидения объясняется не только его общедоступностью, но и тем, что люди более склонны доверять визуальному образу, чем прочитанной информации.

В.П. Терин, исследующий воздействие электронной культуры на сознание, отмечает следующую особенность зрительного восприятия телевизионных образов: «восприятие телезрителя должно строиться в соответствии с нормами телевизионного изображения. Для того чтобы у него сохранялись целостность и смысловое единство, ему необходимо непрестанно удерживать и соединять элементы телевизионной мозаики, сталкивая их между собой, добиваясь эффекта резонанса, тем самым, формируя и удерживая в своей голове шарообразный «космос» мгновенно возникающих при этом связей» [7].

Телевидение предлагает изображение в виде выстраивающихся на глазах «картинок», которые почти не нуждаются в восполнении скрытых характеристик. Отсутствие логической последовательности при восприятии «мозаично» происходящего, когда любое умозрение переводится в непрестанно обновляющийся показ, уподобляет зрение слуху (в каждый данный момент мы слышим все звуки сразу со всех сторон, «шарообразно») или тактильности (мы ощущаем предметы, доступные осязанию, кинетически различая их через интервалы, – и именно через интервалы наше сознание соединяет мозаичные элементы телевизионного изображения). Но такая особенность восприятия телевизионной информации не способствует формированию критического мышления, она благоприятствует развитию пассивного ума, воспринимающего заданную информацию как исходную и самоочевидную, что открывает широкие возможности для мифотворчества. Погружаясь в мир мозаично-резонансных сообщений и переживая их как миф, человек начинает по-своему распоряжаться предоставленной ему информацией. Таким образом, он, не только не осознавая этого, воспринимает информацию мифологически в большей степени, чем рационально-логически, но и выстраивает на ее основе мифологизированный образ действительности.

Эффект телевидения усиливается созданием единого медийного пространства посредством продуцирования одной и той же информации, чаще всего рекламного характера, на разнообразных вывесках и плакатах, в радиоэфире, на бортах общественного транспорта, упаковках продуктов, в сети Интернет. Телевизионные образы становятся частью нашей повседневной жизни, задавая определенную «сетку восприятия» происходящего, пропаганда определенных образцов поведения ведет к принятию их за эталон. Коммерциализация современного телевидения способствует тому, что формируемый им образ реальности часто ориентирует не на развитие духовного потенциала общества, воспитание гуманистического начала в человеке, а на бездумное потребление.

Формированию современной мозаичной культуры мира с отсутствием жестких логических связей, поливариативностью информации и широкими возможностями мифотворчества, во многом способствует и стремительно развивающаяся сеть Интернет. По словам основателя известной софтверной фирмы «Microsoft» Билла Гейтса: «Информационная магистраль Интернет трансформирует нашу культуру не менее кардинально, чем книгопечатный пресс Гуттенберга средневековую» [4]. Позволим себе не согласиться с данным высказыванием. При признании достаточно серьезного воздействия Интернет-технологий на формирование образа действительности, особенно в молодежной среде, мы считаем, что развитие книгопечатания расширило возможности развития традиционной знаковой культуры мышления, Интернет же формирует новый тип представлений о реальности, основанный, так же как и телевидение, на иных механизмах мышления.

Специфически организованное пространство сети Интернет предполагает и особую организацию его языка. Язык гипертекста обеспечивает мгновенный переход от одного текста к другому, при этом текст, не теряя своих пространственных очертаний, обретает иное измерение, становится в буквальном смысле бесконечным, поскольку от одной ссылки можно двигаться к другой и далее до бесконечности. Языковые игры в глобальной паутине не имеют пределов и не знают ограничений – перекрестные ссылки всегда открывают новые горизонты, возникает интересный и неоднозначный феномен, обозначенный А.Г. Вагановым [2] как автономность созданного человеком информационного пространства, активно саморазвивающегося и слабо поддающегося какой-либо структуризации и систематизации. Результатом этого является от-

сутствие чувства логической завершенности. Избыток информации, возможность оперировать несколькими информационными каналами одновременно приводит к утрате критического ее осмысления, предполагающего системность, ссылку на определенные эталоны, наличие некого смыслового стержня.

Важным моментом исследования влияния среды Интернет на мифологизацию современного мышления является тот факт, что активные пользователи не только имеют доступ к глобальным информационным источникам различного содержания, но и сами становятся участниками массовой коммуникации в процессе ежедневного воспроизводства индивидуальных документов, размещаемых в сети. Различного рода социальные сети, виртуальные сообщества по интересам поддерживают сопричастность единому информационному полю, а неограниченные возможности коммуникации создают иллюзию владения огромным количеством самой разнообразной информации, высокой степени осведомленности при объективной тенденции снижения общего уровня информированности современного общества.

Мифологическая направленность формирования представлений о реальности посредством современных средств массовой информации открывает возможности для конструирования современных мифов. Одна и та же информация, представленная средствами массовой информации, в зависимости от того, какая из форм общественного сознания превалирует в данный период, может быть принята и истолкована по-разному. Она может инициировать появление того или иного мифа или же, наоборот, побудить к развенчанию мифов, потерявших свое непосредственное значение для большей части общества. В этом плане интересно предложенное французским исследователем Д. Дуте определение современного мифа как «персонифицированного коллективного желания». Общество «заполняет» мифологическим содержанием «духовно-идейный вакуум», образующийся в той или иной области социальной сферы в периоды трансформационных процессов и не дающий удовлетворительного ответа на насущные вопросы.

В зависимости от характера общественных настроений и желаний при участии средств массовой информации возникают мифы, носящие возвышенно-героический характер, чудесно-мистический с научно-сенсационным уклоном, утешительный, побудительно-созидательный и побудительно-разрушительный. Вне зависимости от тех или иных настроений в массовом сознании всегда актуальны мифы справедливости, всеобщего равенства, свободы, мифы «идеального образа жизни», напрямую связанные с господствующими (зачастую навязываемыми СМИ) эталонами общего и личного благополучия.

Традиционные механизмы осмысления реальности в современном информационном пространстве претерпевают масштабную трансформацию. На смену традиционной знаковой культуре приходит культура сетевых коммуникаций, основанная на визуализации мышления, формировании «клипового» сознания, мыслящего готовыми шаблонами. Появляется особая направленность мышления, обозначенная Пьером Бурдье [1] как «fast-thinking» – мышление «готовыми идеями», которые усваиваются мгновенно и без особых усилий, снимая тем самым необходимость критического их осмысления. Отсутствие навыков критического мышления ведет к распространению разнообразных современных мифов, имеющих весьма неоднозначное значение в социальном плане, особенно если они касаются исторического сознания, общественных идеалов, представлений о перспективах развития государства.

Сдерживающим фактором распространения мифотворчества в современном социуме является развитие личности мыслящей, способной критически оценивать полученную информацию и устанавливать логические связи между различными событиями и явлениями. Формирование культуры мышления молодежи является приоритетной задачей современной системы воспитания и образования. Но реализация данной задачи на практике является достаточно сложной, чему есть ряд объективных причин.

Одной из главных сложностей формирования критического мышления является рассмотренная нами специфика современного информационного пространства, способствующая в большей степени мифологизации, чем рационализации мышления. Обилие информации, предельная легкость ее поиска, большое количество разнообразных «готовых решений» не ориентирует на вдумчивое чтение найденного, «клиповый» характер сведений приводит к недостаточной системности знаний при иллюзии широкой осведомленности. Возникает эффект «картинок» и «заголовков» при отсутствии представлений об их содержании.

Другая сложность – практически полное отсутствие определенных демаркационных границ, отделяющих ложное знание и ценности от истинных в структуре большинства самих современных средств массовой информации. По мнению К. Поппера, в качестве таких границ должна выступать общественная цензура, ограничивающая информационную свободу СМИ, переходящую во вседозволенность и фактическую безнаказанность. Будучи теоретиком открытого общества, К.Поппер выступает сторонником ограничения деятельности

СМИ, в первую очередь, телевидения, несущего, по мнению философа, огромную ответственность за формирование культуры мышления общества, воспитание его идеалов и ценностей. «Всякая власть, и, прежде всего, такая гигантская власть как телевидение, должна контролироваться» – говорит К. Поппер в своем интервью итальянским журналистам. Главную опасность телевидения он усматривает в разрушении традиционных ценностей культуры, способствовании развитию культа насилия в обществе.

Мы поддерживаем позицию К. Поппера, считая, что цензура объективно необходима в условиях мифологизации современного информационного пространства. Общественная цензура информации предполагает два узловых момента: установку в обществе правил информирования и формирование независимых информационных центров. Цензорами же выступают система образования, «государственная цензура» в форме установления правил подачи информации на законодательном уровне. Но главным цензором, на наш взгляд, является общественный менталитет, формирование которого процесс длительный, сложный, и в условиях воздействия современной информационной среды имеющий первостепенное значение.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бурдье, П.* О телевидении и журналистике / П. Бурдье // Фонд научных исследований «Прагматика культуры». Институт экспериментальной психологии. – М., 2003.

2. *Ваганов, А.Г.* Мифологическое мышление и сетевые коммуникационные технологии / А.Г. Ваганов // Мир психологии. – М. – 2003. – № 3 (35).

3. *Волынская, Л.М.* Миф и демифологизация / Л.М. Волынская // Духовное производство и его специфика: сб. науч. статей ; под ред. В.И. Нехаева. – Хабаровск: Изд-во ХГПУ, 2000.

4. *Гейтс, Б.* Дорога в будущее : пер с англ. / Б. Гейтс. – М. : Русская редакция ТОО «Channel Trading Ltd.», 1996.

5. *Дёмина М.Н.* Изменения в когнитивных практиках индивидов под влиянием новых информационных технологий / М.Н. Демина // Социс. – 2010. – № 6.

6. *Леви-Строс, К.* Первобытное мышление / К. Леви-Строс. – М. : Терра – Книжный клуб; Республика, 1999.

7. *Терин, В.П.* Электронное мифотворчество для всех (мозаичная информация, мифологическая действительность и наше сознание) / В.П. Терин // Мир психологии. – 2003. – № 3 (35).

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

А.Н. Попсуйко

Попсуйко Артём Николаевич – преподаватель кафедры менеджмента, государственного и муниципального управления Дальневосточной академии государственной службы (г. Хабаровск).

Контактный адрес: Arni2009@mail.ru

В настоящей статье автором затрагивается одна из наиболее актуальных проблем в исследовании глобальных процессов современности – анализ методологии исследования глобальных процессов, используемого при этом понятийного аппарата в виде созвучных понятий глобализации, интернационализации, глобализма, глокализации. В условиях существующего многообразия знания в области исследования глобальных процессов внимание автора сфокусировано на сравнительном анализе синергетики и диалектики как самостоятельных инструментах познания сущностных оснований современных международных процессов.

Ключевые слова: глобализация, интернационализация, глокализация, диалектика, синергетика, стихийное, сознательное.

Проблема поиска методологических основ исследования современных глобальных процессов усложняется сегодня не только многообразием существующих подходов в этой области знания, но и сложностью и неоднозначностью самого понятия глобализации.

По мнению некоторых исследователей, глобализация как социально-экономический, культурно-исторический феномен получает своё оформление в 70-х годах XX века. Вопрос об авторе этого термина является дискуссионным. В обозначенный временной период термин «глобализация» употребляли Д. Бартон, Э. Гидденс, М. Маклюэн, Б. Мур. Официально термин «глобализация» впервые был употреблён на 25-й сессии Давосского всемирного экономического форума по предложению его основателя и президента Шваба. В его понимании термин «глобализация» означал переход всего человечества к «единому глобальному рынку» [5: с. 120]. Такая трактовка предполагает, что изначально структурообразующим компонентом глобализации выступает капитализм, а позднее – мировая рыночная инфраструктура. В этой связи обращает на себя внимание точка зрения тех исследователей, которые считают автором термина «глобализация» Т. Левитта, который употребил его в 1983 г. в своей работе «Глобализация рынков»[2: с. 69].

Исследование генезиса термина «глобализация» не является самоцелью, его осмысление в контексте созвучных, сопряжённых ему понятий для адекватного, методологически необходимого отражения практики современного международного взаимодействия. Несмотря на то что реальным, зримым феноменом общественной жизни глобализация становится в 70-х годах XX века, сущностные основания этого процесса, его базовые черты складывались в процессе длительного исторического развития человечества. Благодаря этому мировое сообщество было готово воспринять качественно новое состояние цивилизации, характеризующееся взаимозависимостью и взаимообусловленностью социально-экономического, культурного, политического пространства.

Вместе с тем в современном обществознании существует заметный пробел в осмыслении фундаментальных предпосылок теоретического конструирования термина «глобализация». Так, А.Д. Урсул и И.В. Ильин считают, что термин «глобализация» представляет собой адекватное отражение качественно нового состояния системно-планетарного процесса, «осознание которого стало возможным в последние три десятилетия» [14: с. 1269]. Однако, по мнению автора, гносеологическая ценность появления нового термина измеряется не только его способностью адекватного отражения существующей реальности, но и его значением для развития и углубления нашего знания о природе происходящих процессов. Развитие представлений о структуре современного мира связано не только с термином «глобализация», но и такими понятиями, как «интернационализация», «глобализм», «трансрегионализм», «глокализация». При этом, несмотря на то, что существенный пласт литературы рассматривает интернационализацию как предшествующий этап глобализации, вопрос об их месте и роли, соизмеримости в структуре социально-гуманитарного знания по-прежнему остаётся дискуссионным. Руководствуясь посылом о том, что «главное в проблеме понятия выявить его специфику как формы отражения мира и уяснить тем самым его роль в процессе познания» [3: с. 89], проведём сравнительный анализ понятий «глобализация» и «интернационализация». Предварительно отметим, что в современной литературе большая

часть исследований по вопросам проблем современного мироустройства опирается именно на понятие глобализации как наиболее адекватной формы отражения реальности. Разброс мнений и формулировок не позволяет сделать вывод о единстве понимания глобализации в её современном варианте, поскольку зачастую глобализация представляет собой текст, «…созданный аналитиками, тиражируемый научными изданиями и СМИ и внедряемый в массовое сознание и сознание элит» [13: с. 109], рассматривается как форма семантического отражения реальности, обеднённая каким-либо содержанием. Вместе с тем значительная часть исследователей рассматривает глобализацию как качественно новый этап в развитии современной цивилизации, концентрирующей в себе фундаментальные её характеристики, а именно «…индустриализацию большей части стран мира, радикальное улучшение и удешевление транспортной инфраструктуры и средств связи, информационную революцию, превращение ТНК в решающий фактор распределения инвестиций, кардинальную либерализацию международного перемещения товаров и пр.» [5: с. 121].

Нельзя не отметить попытки отдельных исследователей разграничить понятия глобализации и интернационализации. Так, Л.А. Гусейнова указывает на то, что «…в отличие от "интернационализации" понятие "глобализация" – это не только расширение, углубление связей между странами и укрепление их экономической взаимозависимости, но и постепенное движение к формированию мирового хозяйства как единого целого» [15: с. 4]. Своеобразным продолжением этой мысли служит мнение Ю.В. Шишкова о том, что глобализация представляет собой качественно новый этап интернационализации в результате которого «…из рыхлой совокупности более или менее взаимосвязанных национальных хозяйств мир стал превращаться в целостную систему» [15: с. 4]. Вместе с тем стоит указать на противоречивость позиции автора относительно соизмеримости этих понятий. Впоследствии Ю.В. Шишков последовательно развивает мысль о том, что «…примерно с середины 1980-х годов мир трансформируется в целостную экономическую систему, где национальные хозяйства становятся составными элементами единого всемирного экономического организма» [15: с. 4]. При этом описываемый процесс трансформации представляет собой, по мнению автора, продукт интернационализации хозяйственной жизни. Некоторые исследователи рассматривают глобализацию и интернационализацию как равноценные категории. Так, например, В.С. Загашвили пишет о том, что «…в масштабе планеты интернационализация представляется как глобализация, в масштабе региона – как региональная интеграция» [8: с. 45].

Таким образом, в теоретическом концепте интернационализации отражены современные тенденции мироустройства – глобализация и регионализация. При этом в общетеоретическом смысле проблема соотношения глобального и локального представляет собой современную интерпретацию социально-философской проблемы соотношения общего и единичного, части и целого, когда общее (целое) является детерминантом развития частного. Данное направление получило своё теоретическое оформление в концепции «глокализации» или «региональной глобализации», обозначенной на XII Всемирном социологическом конгрессе в Мадриде (1990). Основоположники названной концепции (Р. Робертсон, М. Арчер, Н. Смелзер) таким образом формализовали исследовательский приём, в котором при анализе глобальных процессов акцентировалось внимание на тех изменениях, которые отражались в локальных т. е. местных сообществах, культурах и субкультурах. В современной интерпретации термин «глокализация» стал использоваться для обозначения процессов, при которых явления международной жизни становятся фактами жизни локальной. Другими словами, феномен глокализации характеризует отражение глобальной реальности в явлениях локальной жизни во всём её многообразии. Сегодня концепции глокализации получили своё дальнейшее развитие в области экономики в виде концепции «геоэкономики», политики, через развитие теоретических представлений школы политического реализма.

По мнению О.В. Дехтяренко и Э.М. Калицкого, «интернационализация» представляет собой процесс «закономерного распространения какого-нибудь явления за рамки одной страны или этнической группы» [6: с. 10]. Здесь фактически речь идёт о тождественной природе категорий «глобализация» и «интернационализация», потому как одним из проявлений современных глобальных процессов является экстраполяция норм, ценностей, моделей поведения одного государства или их коалиции на другие. Наиболее ярко эта тенденция проявилась в условиях однополярной модели мироустройства, когда направленность международного взаимодействия определялась формулой «Глобализация означает американизация» («globalization means Americanization») [17: с. 505].

Таким образом, понятия «глобализация» и «интернационализация» могут выступать равноценными категориями при анализе современных международных процессов. Более того, на наш взгляд кажется, не совсем обоснованным рассматривать термин «глобализация» в виде качественно нового инструмента исследований международных процессов, источника их развития и обогащения нашего знания о природе всемирно-исторического

процесса XXI в. Как справедливо отметил Е.К. Войшвило: «…простой формой развития понятия является расширение его фактического содержания в составе некоторой теории» [3: с. 88]. На этом основании равнозначность обозначенных понятий объясняется не только их во многом содержательной однородностью, но также и отсутствием полноценной, всеобъемлющей теории глобализации, в рамках которой и могло бы происходить углубление и развитие содержания отдельных понятий и категорий. Устоявшейся точкой зрения, определяющей объективную необходимость появления категории «глобализации», стала идея о доминирующей роли техносферы в структуре международного взаимодействия, в результате чего произошло усложнение коммуникативных связей межстранового взаимодействия. На этом основании знаковыми атрибутами глобализации считаются Интернет, виртуальная реальность, новые формы экономического и культурного сотрудничества, характеризующиеся сжатием пространства и ускорением времени. Поэтому под глобализацией всё чаще понимается «новый эволюционный этап в развитие человечества, основанный на достижениях научно-технической революции, на глобальном распространении знаний и технологий посредством повсеместного распространения информации, экономической и политической интеграции» [17: с. 12]. Вместе с тем, как отмечает Н.П. Иванов, не только техносфера выступает доминантой формирования глобальных тенденций мироустройства, но, напротив, усиление процессов глобализации служат стимулом для развития техногенной цивилизации. «Развитие техногенной цивилизации, резко ускоренное глобализацией, ведёт к необратимым изменениям условий существования человечества» [9: с. 3], мы можем говорить о взаимоопределяющей роли глобализации и техносферы в структуре современного мироустройства.

Современный этап международных отношений, протекающий в изменившихся условиях всемирно-исторического процесса, может быть формализован в виде таких понятий, как «глобализация», «интернационализация», «трансрегионализм», «глокализация» и пр. Несмотря на то, что эти категории появились в разные исторические эпохи, их гносеологическая, методологическая и онтологическая ценность равнозначна.

В связи с этим особого внимания заслуживают представления современных исследователей о факторах или детерминантах глобализации. Из всего многообразия факторов, определяющих направленность глобальных процессов, в первую очередь, следует выделить: геополитические, экономические, технологические, социокультурные. Их предметному анализу посвящены ряд работ С.И. Некрасова и других исследователей. Но для понимания сущности современной глобализации необходимо не только структурирование факторов, определяющих её развитие, но и анализ влияния детерминант глобализации на направленность современных международных отношений. Для решения поставленной задачи необходимости определиться с методологической основой исследования глобальных процессов.

Осмысление глобализации как качественно нового этапа в развитии цивилизации связано как с появлением новых областей знания в виде глобалистики, диатропики, исторической имагологии, альтенальтивистики, так и с развитием традиционных отраслей социально-гуманитарного направления – права, истории, экономики, политологии, социологии, философии. При этом появление новых областей знания, как правило, объясняется невозможностью применения прежнего опыта знания к сложным полисубъектным и мультифункциональным системам современности.

Глобализация – интернационализация представляет собой способ формализации всемирно-исторического процесса XXI века, и проблема научно-теоретического и социально-практического осмысления глобализации состоит не в том, что знаний о её природе сегодня недостаточно, а в том, чтобы применить уже имеющиеся знания к современной практике международного взаимодействия. Исследование глобализации априори носит междисциплинарный характер. Во многом это объясняется тем, что современные трансконтинентальные процессы являют собой отражение исторически сложившихся форм организации социального взаимодействия в экономической, политической, культурной и духовной сферах. Конец XX века характеризуется лишь ускоренным их развитием, сопряжённым с появлением информационного, научно-технического сегмента, который, в свою очередь, создал необходимые условия для виртуализации глобального пространства и максимального усложнения мировых процессов. Большая часть глобальных проблем современности не является символом XXI века, а служит продолжением противоречивых тенденций предшествующего исторического развития. В этих условиях важно сформировать, суметь выделить критерии адекватной научной оценки, исторической преемственности и вычленения их особенностей, привнесённых глобализацией. На современном этапе развития социально-гуманитарного знания неоценимая роль в решении этого вопроса отводится философии, оперирующей такими категориями, как стихийное и сознательное, случайное и закономерное, объективное и субъективное. Применение обозначенных категорий при анализе структуры глобального взаимодействия позволяет раскрыть фундаментальные основания современного этапа глобализации.

Дискуссионна, но имеет место практика исследования глобальных процессов посредством категорий синергетики в виде нелинейности, бифуркации, стохастичности и пр. В результате применения синергетического подхода к изучению глобализации появляются новые отрасли знания, а именно глобальный эволюционизм, социосинергетика, синергетийная антропология.

Отличительной чертой обозначенных отраслей знания является их стремление к отделению от наследия философской мысли, попытке сформировать собственную проблемную область исследования. Так, И.В. Ильин и А.Д. Урсул пишут о том, что «…глобальный эволюционизм акцентирует внимание именно на глобально-всеобщем характере прогрессивной эволюции, а не на эволюции (развитии) вообще, чем занималась до него философская теория развития. Если универсальность досталась в наследство глобальному эволюционизму от философии, то акцент на глобальной перманентности прогрессивного развития – это его отличительный признак в сравнении с предыдущими учениями и теориями развития как философских, так и конкретно-научных» [14: с. 109].

Безусловно, каждое направление синергетики пытается сформулировать свой предмет познания, очертить свою проблемную область исследования. Так, сторонники синергийной антропологии трактуют человека как «…энергийную формацию и определяющего человека его границей, ансамблем предельных проявлений» [10: с. 153]. В качестве предмета синергийной антропологии выступают различные виды антропологических практик (онтологических, онтических, виртуальных). Ещё одним ответвлением современной синергетика является социальная синергетика, методологическая специфика которой состоит в анализе социальных процессов с позиции самоорганизации и нелинейности.

Несмотря на всё многообразие синергетических подходов к анализу современных международных процессов, базовым их методологическим принципом является анализ сложных систем с позиции их свойств самоорганизации и нелинейности. При этом понимание «самоорганизации», по замечанию К.С. Гаджиева, представляет собой «…спонтанно возникающий порядок, который формируется внутри как бы самостоятельно в силу встроенных в саму систему механизмов в результате взаимодействия и взаимной конкуренции, путём проб и ошибок, в ходе которых разрабатываются нормы и правила игры субъектов экономической деятельности» [4: с. 6]. Иначе говоря, самоорганизационный механизм представляет собой универсальное свойство саморазвития системы. Нам все попытки обоснования социосенергетики в качестве механизма адаптации естественно-научных методов познания применительно к социальным системам представляются беспочвенными. Во многом это обусловлено тем, что самоорганизация как фундаментальная категория синергетики получила широкое распространение среди сторонников автогенеза, которые считают, что источник развития организма следует искать в нём самом. В этом смысле самоорганизация выступает важным инструментом выполнения телеономической функции (выживания) биологических систем, функционирующих в условиях агрессивной внешней среды и нелинейности происходящих процессов.

Мы же утверждаем, что глобализация, являясь условием и результатом длительного исторического развития человечества, нуждается не столько в адаптации естественно-научных методов исследования, сколько в реактуализации накопленного опыта исследования социальных процессов. Именно использование классических методов исследования позволят выйти на более качественный уровень знаний, адекватно отражающий сущностные стороны глобализации. Необходимым является использование диалектического метода в качестве инструмента изучения современного этапа глобализации. Проблема соотношения стихийного и сознательного укоренена в природе всемирно-исторического процесса. Поэтому диалектика стихийного и сознательного может выступать самостоятельным предметом исследования в области социально-философской мысли. Стихийность, в отличие от нелинейности, является продуктом общественного развития. Иначе говоря, нелинейность – естественно-научное понятие, а стихийность – социальное.

Синергетика, являясь областью междисциплинарных исследований, не отменяет значение диалектики в качестве метода познания макросоциальных систем. В условиях доминирования синергетических методов познания вопрос демифологизации диалектики становится наиболее актуальным. Нельзя не отметить, что в последнее время отдельными авторами предпринимались попытки реставрации диалектики в качестве метода исследования глобальных процессов. Так, А.В. Бузгалин настаивает на том, что «…если мы ставим перед собой проблему исследования законов рождения, развития и заката "больших" систем, то мы неизбежно встаём перед необходимостью использования системного диалектического метода» [1: с. 23]. Однако в дальнейшем А.В. Бузгалин, решая проблему реактуализации диалектики, опирается на такие понятия, как нелинейность, бифуркация, входящих в категориальный аппарат синергетики. «Что же касается возникновения новых систем, – пишет он, – то для этого процесса характерны не только нелинейность прогресса нового качества, но и мультис-

ценарность развития новой системы в условиях её революционного генезиса» [1: с. 23]. При этом парадокс состоит в том, что автору нельзя вменить эклектичность стиля. Предметный анализ диалектики и синергетика позволяет увидеть определённое созвучие их методологических посылов. Известно, что в синергетике система приобретает новое качественное состояние, пройдя через точку бифуркации, и далее система начинает своё новое существование сообразно одному из альтернативных путей развития. В диалектике действие закона перехода количественных изменений в качественные во многом осуществляется по схожему сценарию. В этом случае условием вывода системы на новое качественное состояние является не точка бифуркации, а скачок, который представляет собой разрыв постепенности количественных изменений. В результате чего система приобретает новое качество. По замечанию Э.А. Самбутова, «…именно в зоне скачка взаимодействия сходятся и преобразуются, количество переходит в качество и наоборот» [11: с. 28]. На этом основании можно сделать вывод о том, что диалектика представляет собой важный методологический приём в исследовании глобальных процессов. Популярность синергетики ни в коем случае не должна превращать в атавизм классические приёмы философского анализа.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бузгалин, А.А* Диалектика: реактуализация в мире глобальных трансформаций / А.А. Бузгалин // Вопросы философии. – 2009. – № 5. – С. 23.

2. *Бревдо, Т.В* Глобализация мировой экономики / Т.В. Бревдо, Ю.Г. Волков. – Ростов н/Д : Феникс, 2008. – С. 69.

3. *Войшвило, Е.К.* Понятие как форма мышления: логико-философский анализ / Е.К. Войшвилло.– М.: URSS, 2007. – 89 с.

4. *Гаджиев, К.С.* Мировой экономический кризис: политико-культурное измерение / К.С. Гаджиев // Вопросы философии. – 2010. – № 5. – С. 6.

5. *Гусейнова, Л.А.* Глобальные и региональные аспекты концепции устойчивого развития: философско-методологический анализ / Л.А. Гусейнова. – М.: Изд-во РАГС, 2006. – С. 120.

6. *Дехтяренко, О.В.* Тенденции интернационализации профессионального образования / О.В. Дехтяренко, Э.М. Калицкий. – М.: НОУ ИСОМ, 2005. – С. 10.

7. *Евтушенков, В.П.* Глобальному вызову – глобальный ответ / В.П. Евтушенков // Россия в глобальной политике. – 2009. – № 1. – С. 121.

8. *Заагашвили, Ю.В.* Государство на новом этапе экономической глобализации / Ю.В Заагашвили // Мировая экономика и международные отношения. – 2009. – № 5. – С. 45.

9. *Иванов, Н.П.* Глобализация и общество: проблемы управления / Н.П. Иванов // Мировая экономика и международные отношения. – 2008. – № 4. – С. 3.

10. *Музыка, О.А.* Ценностно-оценочный фактор в контексте социосинергетической парадигмы / Музыка О.А. // Ценностно-оценочный фактор в контексте социосинергетической парадигмы. – Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2006. – С. 153.

11. *Самбутов, Э.А.* Диалектика единства и взаимодействия / Э.А. Самбутов. – Новосибирск: Изд-во РАН, 1996. – С. 28.

12. *Стапран, Н.В.* Интеграционные процессы в Азиатско-Тихоокеанском регионе / Н.В. Стапран. – М.: Проспект, 2010. – С. 17.

13. *Суханов, В. М.* «Региональная идентичность в контексте глобализации: теоретический анализ» / В.М. Суханов // Мировая экономика и международные отношения. – 2009. – № 1. – С. 109.

14. *Урсул, А.Д.* Глобализация в контексте устойчивого развития: политический аспект // А.Д. Урсул, И.В. Ильин. – Право и политика. – 2010. – № 7. – С. 1290.

15. *Шишков, Ю.В.* Регионализация и глобализация мировой экономики: альтернатива или взаимодополнение / Ю.В. Шишков // Мировая экономика и международные отношения. – 2008. – № 8. – С. 4.

16. *Шишков, Ю.М.* Интернационализация производства – новый этап развития мировой экономики: монография / Ю.М. Шишков. – М .: Изд-во ИМЭМО РАН, 2009. – С. 4.

17. *Friedman, Th. L.* The world is flat: A brief history of the twenty-fist century / Th. L. Friedman. – New York: Farrar, Straus and Giroux, 2006. – P. 505.

ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ СООБЩЕСТВА КАК ФАКТОР СТАНОВЛЕНИЯ ОБЩЕСТВА, ОСНОВАННОГО НА ЗНАНИИ

М.Ю. Смирнова

Смирнова Марианна Юрьевна – аспирант кафедры философии, ассистент кафедры английской филологии Дальневосточного государственного технического университета (г. Владивосток).

Контактный адрес: mailto: mariannasmirnowa@mail.ru

Статья посвящена проблематике эпистемических сообществ в обществе, основанном на знании, и представляет собой аналитический обзор зарубежных и отечественных работ, рассматривающих данное понятие, его характерные признаки и функции.

Ключевые слова: эпистемические сообщества, экспертные группы, консенсуальное знание, общество, основанное на знании.

Цель настоящей статьи – раскрыть смысл понятия эпистемического сообщества, дать обзор современных дискуссий относительно его признаков, выявить основные этапы становления проблематики эпистемических сообществ в зарубежной и отечественной исследовательской литературе.

В настоящий момент эпистемические сообщества (*epistemic communities*) находятся в фокусе внимания исследователей как фактор влияния научного и профессионального знания в современном обществе, основанном на знаниях (*knowedge-based society*). За последний год число упоминаний эпистемических сообществ в ресурсах сети Интернет возросло приблизительно с нескольких сотен до 570 000. При этом число работ, обобщающих имеющиеся подходы к явлению, невелико, в том числе и за рубежом, где данная концепция прорабатывалась значительно подробнее и глубже, чем в отечественной литературе.

Формирование понятия эпистемического сообщества

Современное понимание термина «эпистемическое сообщество» сформировалось в начале 90-х гг. XX в. под влиянием работ Э. и П. Хаасов, а также Э. Адлера. Однако основа концепции эпистемического сообщества как сообщества, имеющего знаниевую природу, была заложена несколько ранее, на рубеже 70-х и 80-х гг. Концепция эпистемического сообщества вырастает из понятия эпистемы, широко использовавшегося М. Фуко в работах «Слова и вещи» (1966 г.) и «Археология знания» (1969 г.). Термин «эпистемическое сообщество» был введен в литературу о международных системах управления Дж. Рагги в 1975 г. Рагги, по его собственному замечанию, «…позаимствовал этот термин у Мишеля Фуко для обозначения доминирующего способа восприятия социальной реальности, набора общих символов и референций, взаимных ожиданий и взаимной предсказуемости намерений» [28: с. 55]. По сравнению с видением Фуко, понимавшего эпистему как «…совокупность всех связей, которые возможно раскрыть для каждой данной эпохи между науками, когда они анализируются на уровне дискурсивных закономерностей» [6: с. 189], перенос концепции в плоскость международных отношений представлял собой сужение понятия.

Хронологический обзор дальнейших попыток охарактеризовать эпистемическое сообщество дает некоторое представление об эволюции понятия. В 1988 г. У. Сигер предпринял попытку проанализировать феномен эпистемического сообщества «изнутри», в свете специфики и условий формирования единых убеждений у его членов. В работе «Scientific anti-realism and the epistemic community» он, опираясь на идеи Б. ван Фраасена, рассматривает эпистемическое сообщество как «регулятивный идеал», «сообщество искателей истины, сдерживаемых только конечностью своих познавательных способностей, но свободных от ограничений, накладываемых их взаимоотношениями» [31: с. 82], к которому стремятся члены любого научного сообщества. Сигера интересовали внутренние предпосылки функционирования «идеального» эпистемического сообщества, но не его взаимодействие с внешними факторами. В этом направлении шаги были сделаны Дж. Х. Марксом и Б. Хольцнером, которые в своей работе «Knowledge Application: The Knowledge System in Society» (1979 г.) определили такие сообщества, как «…знание – ориентированные рабочие сообщества, в которых взаимопроникающие культурные стандарты и социальные договоренности сочетаются с исходным соответствием эпистемическим критериям в производстве и применении знаний» [J.H. Marx, B. Holzner, цит. по 11: с. 4]. Значимые коррективы в определение Хольнцера и Маркса внес Э. Хаас, видевший залог успеха эпистемических сообществ

«…в убедительности положений, выдвигаемых сообществом, в глазах лиц, принимающих политические решения, по сравнению с положениями оппозиционной эпистемической группы» и «в способности эпистемического сообщества заключать союз с ключевыми элементами политического аппарата» [P. Haas, цит. по 11: с. 36]. Эта интерпретация положила начало современному пониманию концепции эпистемического сообщества.

Становление идеи эпистемического сообщества как фактора становления общества, основанного на знании

Максимально подробное толкование понятия эпистемического сообщества получило в 1992 г. на страницах «Knowledge, Power, and International Policy Coordination», 46-го номера рецензируемого научного журнала «International organization». Идея эпистемических сообществ сквозной концепцией объединила материалы номера: «Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination» П. Хааса, «The Emergence of Cooperation: National Epistemic Communities and the International Evolution of the Idea of Nuclear Arms Control» Э. Адлера, «Challenging conventional explanations of international cooperation: Negotiation analysis and the case of epistemic communities» Дж. Себениуса, «Banning Chlorofluorocarbons: Epistemic Community Efforts to Protect Stratospheric Ozone» и «Conclusion: Epistemic Communities, World Order, and the Creation of a Reflective Research Program» П. Хааса и Э. Адлера и др.

К вопросу эпистемических сообществ П. Хаас обратился еще в 1989 г. в статье «Do Regimes Matter? Epistemic Communities and Mediterranean Pollution Control», представляющей собой анализ причин и предпосылок успеха так называемого Средиземноморского плана. Большое внимание в статье отводится роли экологического эпистемического сообщества, однако, сам термин разъясняется кратко. Хаас со ссылкой на Хольцнера и Маркса дает ретроперспективу понятия: «…Термин использовался в литературе по социологии знания и был адаптирован к использованию в международных отношениях как обозначение особого сообщества экспертов, обладающих общими убеждениями относительно общего набора причинно-следственных отношений, а также общими ценностями, к которым применяется политика, регулирующая эти отношения» [20: с. 384]. Хаас также сопоставляет понятие эпистемического сообщества со сходным понятием «thought collective», описанному Л. Флеком в работе «Genesis and Development of a Scientific Fact» (1979).

В статье «Introduction: Epistemic communities and International Policy Coordination» отличительные черты эпистемических сообществ освещены подробней. В самом общем понимании «эпистемическое сообщество» трактуется П. Хаасом как «сеть специалистов, претендующих на обладание политически релевантными знаниями в рамках этой области или вопроса». Он выделяет ряд отличительных признаков такого сообщества: «…1) общий набор нормативных и принципиальных убеждений и ценностей, лежащих в основе социальной деятельности членов сообщества; 2) общие причинно-обусловленные убеждения, основанные на анализе практической деятельности, связанной с основным набором вопросов в их экспертной области, и служащие базисом для выявления множественных связей между возможными политическими действиями и желаемыми результатами; 3) общее понятие об истинном, т. е. междисциплинарные внутренне определенные критерии анализа и проверки знаний в их экспертной области; 4) общие политические инициативы, а именно набор общих практик, связанных с рядом вопросов, на которые они направляют свою профессиональную компетенцию, предположительно, из убеждения, что результатом деятельности станет повышение уровня благополучия людей» [19: с. 3]. Ключевым моментом трактовки П. Хааса является политическая значимость согласованного, основанного на общих ценностях знания. Некая общность ученых может обладать сколь угодно достоверным знанием, но ее нельзя назвать эпистемическим сообществом, если это знание не ведет к выработке общих ценностей и не реализуется в политической сфере.

В статье «Conclusion: Epistemic Communities, World Order, and the Creation of a Reflective Research Program» П. Хаас и Э. Адлер анализируют роль эпистемических сообществ в становлении мирового порядка, исходя из необходимости создания «правдоподобной теории, выявляющей источники возникновения международных организаций, государственных интересов, объясняющей поведение государств в условиях неопределенности» [7: с. 367]. Для Э. Адлера и П. Хааса, в отличие от множества их последователей, «эпистемические сообщества скорее не «новый» международный актор, а «механизм развития теоретических предпосылок относительно формирования коллективных интерпретации и выбора» [7: с. 368]. Для объяснения действия этого механизма авторы прибегают к позитивистско-эмпирическим и релятивистско-интерпретативным феноменологическим подходам, таким как неореализм, либеральный институционализм, неофункционализм, когнитивный анализ, во многом по собственному замечанию, следуя за Э. Хаасом и Дж. Рагги. Значимость научного знания в глазах авторов выражается в понимании внешней

политики как «…процесса политического отбора интеллектуальных инноваций» [7: с. 371–372].

Наглядными иллюстрациями гипотезы можно считать вышеупомянутые статьи П. Хааса и Адлера: «Banning Chlorofluorocarbons: Epistemic Community Efforts to Protect Stratospheric Ozone» и «The Emergence of Cooperation: National Epistemic Communities and the International Evolution of the Idea of Nuclear Arms Control» соответственно. В первой работе исследуется деятельность транснационального «экологического эпистемического сообщества» [18: с. 187], подготовившего почву для ограничивающего использование хлорфторуглеродов Монреальского протокола по веществам, разрушающим озоновый слой. Описывается классическая схема: сообщество ученых привлекает внимание к проблеме, о «технической» стороне которой политики не осведомлены, мнение ученых получает поддержку в правительственных кругах мощной державы, в данном случае – США, в результате на международном уровне вводятся санкции, отвечающие целям эпистемического сообщества. Во второй Адлер на материале советско-американского политического взаимодействия, результатом которого стал Договор по противоракетной обороне 1972 г., анализирует эволюцию идеи ядерного разоружения, проходящую в его интерпретации ряд стадий, от «новых концептуальных вариантов, интерпретаций и значений, базирующихся на ожиданиях, циркулирующих внутри научных и политических кругов», до «моделей нормативного поведения двух и более государств» [8: с. 104–105]. Адлер и Хаас понимают назначение эпистемических сообществ глобально: «…В отсутствие гегемонистского мирового порядка возможен альтернативный порядок, основанный на понимании причинно-следственных связей, практиках и ожиданиях, а эпистемические сообщества могут поспособствовать созданию такого международного порядка» [7: с. 389–390]. Реализация этой теории возможна лишь при соблюдении целого ряда условий, и то, насколько удачным окажется альтернативный мировой порядок «зависит преимущественно от того, в какой степени он будет основываться на общих ценностях, а не на интересах отдельных государств, а также на этической точке зрения и интересах человечества в целом» [7: с. 389].

Концепция эпистемических сообществ при том, что ее охотно и широко используют в политологических исследованиях, с самого момента своего возникновения вызывала критические замечания при попытке использовать ее в качестве единственного объяснения процессов координации международной политики. Ряд критических замечаний изложен в статье Себениуса «Challenging conventional explanations of international cooperation: Negotiation analysis and the case of epistemic communities» (1992 г.). Среди них: «…недостаточная проработанность условий успеха эпистемического сообщества», «недостаточная систематизированность механизмов трансформации членами эпистемического сообщества своих убеждений и предпочтений в инструмент политического влияния» [32: с. 325]. Себениус рассматривает концепцию эпистемического сообщества как *одну* из попыток объяснить процессы координации политики; не как ключевую для понимания этих процессов теорию, а как необходимое дополнение к другим теориям. В этом с ним согласны Адлер и П. Хаас, убежденные, что ни один теоретический подход в отдельности не дает адекватного объяснения процессов международной координации.

Более пяти лет спустя Д. Тоук в статье «Epistemic communities and environmental groups» отмечал определенное преувеличение политической значимости эпистемических сообществ. Основной аргумент Тоука в его полемике с Хаасом таков: Хаас приписывает экспертам слишком большое влияние на формирование интересов и взглядов лиц, принимающих решения, умаляя роль групп, представляющих интересы тех или иных кругов и социальных движений; с философской точки зрения подобный взгляд на проблему – явное следствие позитивистской идеологии [33: с. 97–102]. К. Данлоп в статье «Epistemic communities: a reply to Toke» подводит своего рода итог этой полемике. «Обвинение» в идеологии позитивизма она считает необоснованным, полагая, однако, что Хаас недооценил роль других политически активных групп и недостаточно четко указал масштаб влияния эпистемических сообществ [16: с. 137–144].

Несмотря на наличие критических замечаний к концепции в целом, определение Хааса можно считать каноническим в плане цитируемости. Многочисленные дефинции эпистемического сообщества продолжают в общих чертах линию, начатую Хаасом: «…группа экспертов в различных сферах, имеющих общие взгляды по определенным вопросам, а также некоторые идеи относительно того, как наилучшим образом провести свои убеждения в жизнь» [23: с. 329]; «…сети специалистов-единомышленников, претендующих на обладание консенсуальным знанием, что дает им уникальный источник влияния на процесс принятия решений» [13: с. 221–246], «…социально признанные знаниевые сети, члены которых имеют общую точку зрения по определенному вопросу/проблеме или общее мировоззрение и стремятся преобразовать свои убеждения в доминантный социальный дискурс и социальную деятельность» [9: с. 26].

Беглого знакомства с этими трактовками достаточно, чтобы сделать вывод: подавляющее боль-

шинство авторов делает упор на потенциальную политическую влиятельность эпистемических сообществ и на единомыслие их членов, базирующееся на коллективном знании. При этом состав сообщества предполагается разнородный, в него могут входить как ученые, исследователи, аналитики групп, представляющих чьи-либо интересы, так и должностные лица, государственные деятели, зачастую действующие по личной инициативе и в статусе частного лица, что дает основание утверждать, что эпистемические сообщества потенциально представляют собой «…связующий элемент между формализованными и неформализованными учреждениями» [17: с. 242].

Вышесказанное ставит вопрос о различении эпистемических сообществ и схожих с ними явлений.

Эпистемические сообщества в сопоставлении с другими группами

Вероятно, первая попытка провести границу между эпистемическими сообществами и другими группами принадлежит П. Хаасу. По Хаасу, ни транснациональность, ни принадлежность к общности собственно ученых (имеются в виду англ. *scientists*, т. е. специалисты в области естественно-научных дисциплин) не может считаться неотъемлемой отличительной чертой эпистемических сообществ [19: с. 16–17]. Важны не географическая широта их распространения, не специализация их членов, а те характеристики, которые П. Хаас дает в своей дефиниции эпистемического сообщества. Ниже приводятся две схемы (таблица), составленные им для иллюстрации различий между эпистемическими сообществами и другими типами образований [19: с. 18].

Различение эпистемических сообществ и бюрократических органов особых сложностей не представляет. То же можно сказать о группах, действующих строго в интересах определенных кругов (англ. *interest groups*). Общность взглядов и ценностей позволяет отличать эпистемическое сообщество и от научного или профессионального. Гораздо размытей границы между эпистемическими сообществами и организациями, в деятельности которых знаниевая составляющая играет ключевую роль.

Очевидная аналогия – фабрика мысли (англ. *think tanks*), которым посвящено немалое количество англоязычных исследований. В некоторых случаях аналогия становится не просто очевидной, но совершенно неопровержимой. Так, в работе Э. Рича «Think tanks, public policy, and the politics of expertise» предлагается следующее определение фабрик мысли: «независимые, не преследующие собственных интересов, некоммерческие организации, которые производят знания и идеи, опираясь на них для получения поддержки и оказания влияния на процесс формирования политики» [26: с. 11]. Это – прямая параллель с определением П. Хааса. В рамках данного исследования не имеет смысла углубляться в подробное изучение роли фабрик мысли в политическом процессе. Однако необходимо понимать, что в некоторых случаях различие между ними и эпистемическими сообществами может превращаться в чисто терминологическую проблему (таблица).

Таблица

Каузальные убеждения			
		Общие	Не общие
Принципиальные убеждения	Общие	Эпистемические сообщества	Группы, представляющие чьи-либо интересы, и социальные движения
	Не общие	Представители определенной профессии, отрасли знания	Законодатели, бюрократические органы, бюрократические коалиции
Знаниевая база			
		Консенсуальная	Спорная или отсутствует
Интересы	Общие	Эпистемические сообщества	Группы, представляющие чьи-либо интересы, и социальные движения
	Не общие	Представители определенной профессии, отрасли знания	Законодатели, бюрократические органы, бюрократические коалиции

Дж. Н. Притти, опираясь на работы Литфин (1994), сопоставляет эпистемические сообщества и так называемые дискурсные коалиции: «…практически так же, как ученые и политики образуют коалиции поддержки вокруг определенных дискурсов, эпистемические сообщества мобилизуются вокруг набора общих идей и принципов», а «…теории эпистемических сообществ и дискурсных коалиций имеют ряд общих элементов, и в исходное описание эпистемических сообществ могут быть включены многие пункты теории дискурсных коалиций» [25: с. 526]. Однако Притти отмечает, что обе теории, при всем их сходстве, различаются в некоторых ключевых моментах [25: с. 526].

Наиболее близки к эпистемическим сообществам экспертные группы. И те, и другие могут быть независимы от существующего политического курса в своих оценках и выводах. Однако в основе

действий членов эпистемического сообщества обязательно лежат общие ценности, общие методы и критерии анализа, а само знание, которым обладают члены эпистемического сообщества, является консенсуальным. Члены эпистемического сообщества не просто обладают схожими взглядами и системой ценностей в своей области (профессионального) знания, но используют одни и те же логические механизмы. Знания, которыми они обладают, в определенной степени определяются спецификой получения последних. Идеи сообщества имеют основанием некое коллективное ценностно-обусловленное знание участников сообщества. Убеждения экспертов могут кардинальным образом не совпадать.

Отдельно стоит коснуться вопроса о причислении к эпистемическим сообществам неправительственных организаций. Дж. Брейтвейт и П. Дрейос пишет, что некоторые исследователи выделяют их в отдельный класс, отмечая при этом, что для достижения успеха неправительственная организация должна быть частью эпистемического сообщества [10: с. 501]. В отношении неправительственных организаций их точка зрения разделяется в статье «The Respectable Politics of Climate Change: The Epistemic Communities and NGOs», описавшие процесс вхождения неправительственных организаций в такое сообщество следующим образом: «…Некоторые представители неправительственных организаций также стали экспертами в политических и научных вопросах, касающихся изменения климата, и в этом качестве выносили экспертные суждения, отчасти вне зависимости от своих политических суждений в качестве неправительственных организаций. Такое партнерство сделало возможным для неправительственных организаций принадлежать к эпистемическому сообществу, сформировавшемуся вокруг консенсуса, согласно которому антропогенные изменения климата – значительный риск, которого можно избежать» [21: с. 311].

Вышесказанное позволяет предположить, что при определенных условиях в эпистемическое сообщество могут входить представители смежных структур (иное положение дел просто невозможно в силу определенной расплывчатости границ эпистемических сообществ). Теоретически различия достаточно очевидны и не позволяют отождествлять эпистемические сообщества со сходными образованиями. На практике наличие многочисленных пересечений между ними – по функциям, по составу, по областям влияния – создают ситуацию неопределенности, где грань между эпистемическими сообществами и другими объединениями прослеживается слабо.

Вопрос политической независимости эпистемических сообществ

Одно их ключевых свойств эпистемических сообществ – их потенциальная способность влиять на принятие политических решений. Однако опыт глобального политического взаимодействия достаточно многообразен, чтобы найти в нем подтверждения как эффективности, так и неэффективности деятельности эпистемических сообществ. Сам вопрос эффективности эпистемических сообществ тесно переплетается с вопросом их взаимоотношений с политической властью. Основное противоречие концепции – во взаимодействии научной и политической сторон сообщества: «…эпистемические сообщества не являются ни чисто политическими, ни исключительно научными группами… Это внутреннее напряжение между наукой и политикой делает эпистемические сообщества особой социальной категорией» [22: с. 177].

Еще Хаас признавал, что, «…делегируя ученым и экспертам определенные полномочия, политики и национальные лидеры рассчитывают сохранить в собственных руках контроль над ситуацией» [19: с. 11]. В позднейшей исследовательской литературе вопрос независимости эпистемических сообществ предстает во всей его противоречивости. С одной стороны, «…в условиях высокой неопределенности лица, определяющие политику, склонны обращаться к эпистемическим сообществам за информацией» [29: с. 225], а предпосылкой к подобному сотрудничеству является «расширение роли науки в формировании политики вкупе с усугублением неопределенности в международной сфере» [12: с. 104]. С другой стороны, эпистемическое сообщество «…может быть поставлено на службу правительственным и корпоративным интересам» [11: с. 43]. Разумеется, существуют случаи, не оставляющие сомнений по поводу политической независимости эпистемического сообщества, например, Пагоушское движение, начало которому положил знаменитый Манифест Рассела – Эйнштейна.

Концепция эпистемических сообществ в XXI в.: попытка переосмысления?

В начале XXI в. наметились тенденции к расширению и в некоторых случаях к переосмыслению концепции эпистемических сообществ. Основной тренд – их анализ в каком-либо контексте (социальном, глобализационном и т. п.), во взаимодействии и пересечении с другими формами знания и/или политической активности и т. п. Тенденция сама по себе не нова. Дж. Себениус еще в 1992 г. интерпретировал концепцию эпистемических сообществ с точки зрения анализа переговоров,

поскольку, по его мысли, в теории эпистемических сообществ сотрудничество и конфликт рассматриваются как не пересекающиеся или разделимые явления, что с точки зрения анализа переговоров – «теоретически неполный подход» [32: с. 356].

Поиск контекста или вспомогательной теории не прекращался и в последние годы. К. Бухари в статье «Constructivism and epistemic community: theoretical tools for understanding the crafting of foreign policy toward non-state actors» предположил, что «…концепция эпистемических сообществ представляет собой мощный аналитический инструмент в сочетании с конструктивистской парадигмой», объясняя скудность исследований, посвященных попыткам эпистемических сообществ влиять на внешнюю политику, преобладанием неореалистических и неолиберальных подходов к изучению вопросов формирования внешней политики, поскольку в рамках неореализма и неолиберализма «негосударственные акторы (неправительственные организации и др.) не считаются способными повлиять на поведение государств на международной арене» [11: с. 41–43], в то время как в конструктивизме «…мировая политика рассматривается как социально сконструированный феномен» [11: с. 37].

Во взаимодействии с социальными движениями эпистемические сообщества рассматриваются в статье Л. Добуша и С. Квак «Epistemic communities and social movements: Transnational dynamics in the case of Creative Commons». Организация «Creative Commons», основанная в 2001 г. при финансовой поддержке Стэнфордского университета и Центра открытых источников информации, изначально была проектом сообщества юристов, обладавших общими взглядами на проблему авторского права [14: с. 18]. С точки зрения авторов, юристы и эксперты по правовым вопросам, стоявшие у истоков организации, представляли собой классическое эпистемическое сообщество. Интересно, однако, что дальнейшее развитие «Creative Commons» авторы характеризуют как «расширение и транснационализацию изначально небольшого и ограниченого эпистемического сообщества», в ходе чего деятельность организации вышла далеко за рамки непосредственных задач такого сообщества, включив в себя «разработку некоторых либеральных лицензий на частное авторское право… их распространение и адаптацию во всем мире» [14: с. 6]. Юридическое сообщество прибегло к этим мерам «…после неудавшейся попытки оказать влияние на политику посредством формирования повестки дня» [14: с. 30] – т. е. фактически после того, как стандартные методы эпистемического сообщества оказались неэффективными. Концепция П. Хааса используется в данной работе лишь как отправной пункт.

Еще дальше по пути переосмысления идет И. Росси, в качестве примера эпистемического сообщества, используя глобальное сообщество разработчиков операционной системы Линукс [27: с. 142], которые, имея общие взгляды и ценности, подкрепляют свою позицию действиями (разработкой программного обеспечения с открытым исходным кодом). Такому сообществу не нужна поддержка политических кругов – оно эффективно само по себе.

Определенной спецификой обладают подходы к концепции эпистемических сообществ, представленные в работах, посвященных политическим и экономическим вопросам стран АТР. В статье А. Лукина «Тихоокеанский регионализм и эпистемологические сообщества» последние рассматриваются в свете теории «мягкого» и «жесткого» регионализма. Спорный вопрос о независимости эпистемических сообществ решается в рамках этой теории: «жесткий» регионализм подразумевает использование «эпистемологических» сообществ политическими группами «для обоснования и защиты собственных интересов», при «мягком» регионализме «эпистемологические сообщества инициируют перемены в политической среде и играют решающую роль в выдвижении того или иного вопроса на повестку дня» [3: с. 115]. Стремление соотнести концепцию эпистемических сообществ с идеей регионализма характерно для исследовательской литературы на материале АТР.

В последние годы новые тенденции возникли также и в оценке предпосылок возникновения эпистемических сообществ, к которым ряд исследователей причисляет глобализацию, поскольку «в глобализационном контексте потребность в специальных знаниях, которые обеспечивают эпистемические сообщества, возникает из-за риска и неопределенности, обусловленных глобализацией» [24: с. 80]. Тому, что некоторые авторы называют «рационализацией знания вокруг слабо интегрированных научных и эпистемических сообществ» [15: с. 78] способствуют чисто «технические» условия существования знаний в глобализированном информационном обществе. Шольте, ссылаясь на П. Хааса, пишет: «…электронная почта, журналы мирового уровня, многосторонние исследовательские команды и глобальные схемы конференций создали надтерриториальные эпистемические сообщества» [30: с. 178]. Взаимосвязь глобализации и эпистемических сообществ можно назвать двухсторонней: по мнению некоторых авторов, не только глобализация создает условия успешного функционирования эпистемических сообществ, но и сами сообщества участвуют в глобализационных процессах, являясь в некотором смысле «агентами» глобализации. Это тем более важно, учитывая, что в современных условиях ни одно государство не готово претендовать в одиночку на успешное решение мировых проблем: борьбу с распространением болезней или техногенными изменениями климата.

Эпистемические сообщества в отечественной исследовательской литературе

На момент создания статьи в русскоязычном сегменте Сети количество ссылок, где упоминаются эпистемические сообщества, составляет около 10 600 (ср. 570 000 упоминаний в англоязычных сетевых ресурсах). Этого факта, разумеется, недостаточно, чтобы утверждать, что тема практически не изучена, однако он может послужить своего рода индикатором. Количество соответствующих русскоязычных исследований действительно невелико, мало работ, полностью посвященных изучению этого явления или доработке или корректировки концепции.

Необходимо также отметить заметные расхождения в определении эпистемического сообщества. Так, в интерпретации И. Касавина эпистемические сообщества отождествляются с философскими и научными, и возникновение их рассматривается в философском контексте как «отделение познания от институтов власти», которому предшествовало возникновение первых социальных связей, а затем – «специализированных групп, в которых происходила аккумуляция и трансляция знания» [1: с. 184]. При такой трактовке первые эпистемические сообщества хронологически должны относиться к раннему периоду человеческой истории. Иными словами, эпистемическое сообщество понимается шире, чем это принято в зарубежной литературе, т. е. как определенная форма социальной организации знания, возможная не только с определенного этапа развития общества.

Нельзя сказать, что западная трактовка этого понятия в отечественной науке не учитывается. Напротив. Так, М. Стрежнева в политологической статье «В сетях управления» использует термин «эпистемическое сообщество» в том понимании, в каком его ввел в научный обиход П. Хаас [5: с. 50–63], а Е. Клицунова, ссылаясь на ряд исследователей, приводит классификацию различных сетей, куда включены сети фабрик мысли, сети адвокатского действия (*advocacy-networks*), эпистемические сообщества и политические сети и сообщества (*policy communities*) [2: с. 36–45]. Интересно отметить, что политические сообщества Клицунова характеризует и как «пространства, в которых формируются и распространяются общие нормы, выстраиваются общие коды восприятия; дискурсы, через которые артикулируются проблемы и пути их решения» [2: с. 36–45], что заставляет вспомнить эпистемические сообщества как «скоординированный набор общих интерпретативных фильтров» Дж. Себениуса [32: с. 354].

Необходимо оговорить отдельно, что в русскоязычной научной литературе присутствует путаница, обусловленная переводческими факторами. В ряде работ слово «epistemic» переводится как «эпистемологический» ввиду отсутствия в русском языке устоявшегося переводческого аналога слова «epistemic». Некоторые англо-русские словари такой вариант перевода предусматривают, но определенную путаницу это обстоятельство вызывает. Так, А. Макарычев называет «…интеллектуальными "локомотивами" многих политических инициатив» «трансрегиональные «эпистемологические сообщества» (*epistemic communities*), состоящие из ученых, экспертов, политических советников и профессиональных консультантов» [4: с. 32]. А. Лукин пишет, что «…под эпистемологическим сообществом обычно понимается группа профессионалов: ученых, экспертов, бизнесменов, политиков и т. д., которые привержены какой-либо социально-политической модели и прилагают усилия для ее реализации» [3: с. 110].

Подводя итог вышесказанному, очевидно, что эпистемическое сообщество – понятие достаточно сложное и противоречивое, чтобы в научной литературе сложились различные его трактовки, несовпадающие в ключевых своих положениях. Если зарубежным исследователям спорным представляется, прежде всего, вопрос об уровне влияния, которым обладают эпистемические сообщества в политическом контексте в сравнении с другими группами, а также проблема различения эпистемических сообществ и схожих с ними объединений таких, как экспертные группы, то в русскоязычных исследованиях наблюдается характерный разброс интерпретаций, не позволяющий – пока – вывести из них единое определение эпистемического сообщества. Однако хотя и невозможно говорить о единой концепции эпистемического сообщества в мировой исследовательской литературе, нельзя не отметить, что трактовки зарубежных исследователей отличаются большей последовательностью и полнотой. В русскоязычной литературе понятие не устоялось, хотя определенно намечается тенденция полного следования зарубежной трактовке, берущей начало в работах Э. и П. Хаасов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Касавин, И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания / И.Т. Касавин. – СПб. : РХГИ, 1998. – 408 с.

2. *Клицунова Е.В.* Фабрики мысли и политический трансферт / Е.В. Клицунова // Публичная политика: сб. статей ; под редакцией А.Ю. Сунгурова.– СПб. : Норма, 2004. – С. 36–45.

3. *Лукин, А.Л.* Тихоокеанский регионализм и эпистемологические сообщества / А.Л. Лукин // Азиатско-тихоокеанские реалии, перспективы, проекты: XXI век. – Владивосток : Изд-во Дальневост. ун-та, 2004. – С. 110–121.

4. *Макарычев, А.* Проектные сети, транферт знаний и идея «обучающегося региона» / А. Макарычев // Pro et Contra. – Carnegie Moscow Center, 2003. – Т. 8. – № 2. – С. 32–49.

5. *Стрежнева, М.В.* В сетях управления / М.В. Стрежнева // Pro et Contra. – Carnegie Moscow Center, 2003. – Т. 8. – № 2. – С. 50–63.

6. *Фуко, М.* Археология знания: пер. с фр. / М. Фуко / общ. ред. Бр. Левченко. – К. : Ника-Центр, 1996. – 208 с.

7. *Adler, E.* Conclusion: Epistemic Communities, World Order, and the Creation of a Reflective Research Program / E. Adler, P.M. Haas // International Organization. – MIT Press Stable, 1992. – Vol. 46, No. 1, «Knowledge, Power, and International Policy Coordination». – P. 367–390.

8. *Adler, E.* The Emergence of Cooperation: National Epistemic Communities and the International Evolution of the Idea of Nuclear Arms Control / E. Adler // International Organization. – MIT Press Stable, 1992. – Vol. 46, No. 1, «Knowledge, Power, and International Policy Coordination». – P. 101–145.

9. *Antoniades, A.* Epistemic communities, epistemes and the construction of (world) politics. / A. Antoniades // Global Society, 2003. – No 17 (1). – P. 21–38.

10. *Braithwaite, J.* Global business regulations / J. Braithwaite, P. Drahos. – Cambridge University Press, 2000. – 704 p.

11. *Bukhari, K.* Constructivism and epistemic community: theoretical tools for understanding the crafting of foreign policy toward non-state actors / K. Bukhari // The McMaster Journal of Communication. – Howard University, 2004. – Vol. 1, No. 1. – P. 34–46.

12. *Chabbott, C.* Constructing education for development International organizations and education for all / C. Chabbot. – Routledge Falmer, 2003. – 196 p.

13. *Craig, W.T.* Public management as interagency cooperation: testing epistemic community theory at the domestic level / W.T. Craig // Journal of Public Administration Research and Theory, 1997. – Vol. 7, No. 2. – P. 221–246.

14. *Dobusch, L.* Epistemic communities and social movements: Transnational dynamics in the case of Creative Commons / L. Dobusch, S. Quack. – MPIfG Discussion Paper 08/8, Cologne. – Max Plank Institute for the Study of Societies, 2008. – 35 p.

15. *Drori, G. S., Meyer, J. W., Hwang, H.* Globalization and organization: world society and organizational change / G.S. Drori, J.W. Meyer, H. Hwang, – Oxford University Press, 2006. – 322 p.

16. *Dunlop, C. Epistemic Communities: A Reply to Toke / C. Dunlop //* Politics, 2000. – Vol. 20, No. 3. – P. 137–144.

17. *Fornahl, D,* Cooperation, networks and institutions in regional innovation system / D. Fornahl, T. Brenner. – Edward Elgar Publishing, 2003. – 362 p.

18. *Haas, P. M.* Banning Chlorofluorocarbons: Epistemic Community Efforts to Protect Stratospheric Ozone / P. M. Haas // International Organization. – MIT Press Stable, 1992. – Vol. 46, No. 1, «Knowledge, Power, and International Policy Coordination». – P. 187–224.

19. *Haas, P.M.* Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination / P.M. Haas // International Organization. – MIT Press Stable, 1992. – Vol. 46, No. 1, «Knowledge, Power, and International Policy Coordination». – P. 1–35.

20. *Haas, P.M.* Do Regimes Matter? Epistemic Communities and Mediterranean Pollution Control / P.M. Haas // International Organization. – MIT Press Stable, 1989. – Vol. 43, No. 3 – P. 377–403.

21. *Gough, C.* The *Respectable Politics of Climate Change: The Epistemic Communities and NGOs /* C. Gough, S. Shackley // International Affairs, 2001. – Vol. 77, No. 2. – P. 331–336.

22. *Kalb, D.* Globalization and development: themes and concepts in current research / D. Kalb, W.G. Pansters, H. Siebers. – Springer, 2004. – 203 p.

23. *Mendelson, S.* Internal Battles and External Wars: Politics, Learning, and the Soviet Withdrawal from Afghanistan / S. Mendelson // World Politics, 1992. – No. 45. – P. 327–360.

24. *Mooney, A.* Globalization: the key concepts / A. Mooney, B. Evans. – Taylor & Francis, 2007. –302 p.

25. *Pretty, J.N.* The SAGE handbook of environment and society / J.N. Pretty. – SAGE, 2007. – 626 p.

26. *Rich, A.* Think tanks, public policy, and the politics of expertise / A. Rich. – Cambridge University Press, 2004. – 258 p.

27. *Rossi, I.* Frontiers of globalization research: theoretical and methodological approaches / I. Rossi. – Springer, 2007. – 451 p.

28. *Ruggie, J. G.* Constructing the world polity: essays in international institutionalization / J. G. Ruggie. – Routledge, 1998. – 312 p.

29. *Rüland, J.* Asian-European Relations: Building blocks for global governance / J. Rüland. – Routledge, 2003. – 362 p.

30. *Scholte, J.A.* Globalization: a critical introduction / J.A. Scholte. – Palgrave Macmillan, 2000. – 361 p.

31. *Seager, W.* Scientific anti-realism and the epistemic community / W. Seager // Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol. 1: Contributed Papers. – The University of Chicago Press on behalf of the Philosophy of Science Association, 1988. – P. 181–187.

32. *Sebenius, J.K.* Challenging conventional explanations of international cooperation: Negotiation analysis and the case of epistemic communities / J.K. Sebenius // International Organization. – MIT Press Stable, 1989. – Vol. 46, No. 1. – P. 323–365.

33. *Toke, D.* Epistemic communities and environmental groups / D. Toke // Politics, 1999. – No. 19 (2) – P. 97–102.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПЦИЙ РАЦИОНАЛЬНОГО РАЗРЕШЕНИЯ КОНФЛИКТОВ

В.Ю. Стадник

Стадник Владислав Юрьевич – аспирант кафедры философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Контактный адрес: Livewonderful@mail.ru

Анализ философских концепций разрешения противоречий ценен не только тем, что в них схвачены основные черты развертывания и разрешения реальных противоречий и конфликтов, но и тем, что в современных подходах к разрешению противоречий они в чистом виде продолжают существовать, подтверждая факт неизменчивости человеческой природы за тысячилетний период ее истории.

Ключевые слова: анализ, наука, противоречия, рацио, человечество, справедливость, мышление, история, общественная безопасность.

Возникновению конфликтологии как относительно самостоятельной теории и практики в конце 50-х годов XX в. предшествовал длительный период формирования, накопления и развития конфликтологических идей и взглядов, сначала в рамках философии, а позднее – социологии, психологии и других наук. Для выработки методик рационального разрешения в современном обществе важно проанализировать эволюцию научных воззрений на конфликт.

Особое место в период древнейших времен принадлежит Конфуцию, одному из первых китайских философов. Его философские идеи, в том числе и конфликтологические, развивались другими китайскими мыслителями на протяжении многих веков. Взгляды на проблему конфликта мы находим в многочисленных нравственных заповедях Конфуция. Вот одна из них: «…Не делай другим того, чего не желаешь себе, и тогда в государстве и в семье к тебе не будут чувствовать вражды». Источник конфликтов мыслитель усматривал в делении людей на «благородных мужей» (образованных, грамотных и воспитанных людей) и простолюдинов («малых людей»). Необразованность и невоспитанность простолюдинов ведет к нарушению норм человеческих взаимоотношений, к нарушению справедливости. Для благородных мужей основу взаимоотношений составляет порядок, а для малых людей – выгода.

Философский анализ противоречий и конфликтов начался с появлением первых философских систем. Первоначально проблема здесь приобрела форму противостояния концепций абсолютной разрешимости («позитивная» диалектика, метафизическая философия и др.) и принципиальной неразрешимости противоречий («отрицательная» диалектика и др.).

«Позитивная» диалектика Гераклита считала основой мира его единство, а противоречия – легко устранимыми при помощи правильного отражения мира, когда находится единая основа противоположных сторон противоречия.

«Отрицательная» диалектика, отражая и обобщая неразрешенность противоречий, не находит возможности их разрешения, так как она рассматривает их только как противоречия мышления, не обращаясь к исследованию разрешения самих объективных противоречий на практике. Ограниченность рассмотрения проблемы порождает ограниченность средств разрешения противоречий. Теоретики «отрицательной» диалектики фиксируют все противоречия как неразрешимые, мешающие нормальному развитию познания, как случайные и не имеющие основания и, следовательно, подлежащие устранению. Если же противоречия не устраняются, то это приводит к мистике, методологическому тупику, познавательному и нравственному релятивизму.

Хотя И. Канта считают преемником «отрицательной» диалектики, он и его философия, скорее всего, являются опосредующим звеном в споре формальной логики (метафизики) и «отрицательной» диалектики. Разрешая противоречие между ними, он произвел разделение противоречий на частные и общие, различал логическое (по законам формальной логики) и трансцендентальное употребление разума, логическую и реальную противоположности, формально-логические и «диалектические» противоречия и т. д.

В отличие от «отрицательной» диалектики, И. Кант считает противоречие необходимым свойством разума. Согласно И. Канту, противоречие представляет собой «…не неестественную видимость, тотчас же исчезающую, как только она замечена нами, а естественную и неизбежную, которая все еще сбивает нас с толку, хотя уже не обманывает и, следовательно, может стать, правда, безвредной, но никогда не может быть искоренена»[1].

Для различных противоречий И. Кант предлагает свои пути разрешения противоречий. В экспериментальной философии (для более частных противо-

[1] Кант, И. Сочинение. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 400.

речий) последним средством решения спора должен в конце концов служить опыт, сколько бы времени ни потребовалось для отыскания этого средства.

Мораль может разрешить свои противоречия также в возможном опыте. В математике противоречия разрешаются чисто логическим путем.

Гораздо более подробно И. Кант рассматривает формы и методы разрешения трансцендентальных (общих, глобальных) противоречий. И. Кант выделяет несколько видов трансцендентальных паралогизмов и антиномий чистого и практического разума. Трансцедентальные паралогизмы – это умозаключения, касающиеся природы субъекта (сознания) и его связи с объектом. Например, «…то, что нельзя мыслить иначе как субъект, и есть, следовательно, субъект». Согласно И. Канту, всякий спор о природе мыслящей субстанции и связи ее с внешним видом приводит к паралогизмам разума. Объяснения следуют как со стороны материализма, так и со стороны спиритуализма (идеализма), первый из которых не в состоянии объяснить природу души как мыслящего субъекта, второй фиксирует лишь эмпирическое существование души. Спор между ними, по мнению И. Канта, неразрешим, поскольку в основании мира – не материя и не мыслящая сущность, а неизвестный трансцендентальный объект, дающий нам эмпирическое понятие как о первом, так и о втором способе существования. Для разрешения противоречия И. Кант предлагает считать паралогизмы логико-философской ошибкой, предлагает «…ограничить наши спекулятивные притязания только сферой возможного опыта»[2]. В конечном итоге И. Кант сводит трансцендентальные паралогизмы к противоречию материи и сознания, а в качестве средств разрешения паралогизмов избирает дуализм и агностицизм.

Принцип конкретного, подвижного тождества был выдвинут Г.Ф.В. Гегелем. Оценивая своих предшественников, Г. Гегель выделяет в процессе познания три стороны: а) рассудочную; б) диалектическую, или отрицательно-разумную; в) спекулятивную, или положительно-разумную. На первой ступени рассудок производит односторонние определения в их изолированности. Отражается в этих определениях лишь доминирующая сторона противоречия, недоминирующая сторона просто игнорируется. При дальнейшем исследовании формируются тоже односторонние, но противоположные определения. На второй ступени противоположные определения отрицаются как односторонние и заостряются. Выясняется, что определение, доведенное до крайности, переходит в свою противоположность.

На примере И. Канта Г. Гегель показывает ограниченность этапа диалектического метода. Разрешение противоречий у И. Канта Г. Гегель называет тривиальным, по его мнению, противоречие у И. Канта «…не разрешается, а лишь отодвигается куда-то в другое место, в субъективную или вообще внешнюю рефлексию»[3]. Спекулятивный или положительно-разумный момент постигает единство определений в их противоположности, в их разрешении. Это не просто констатация единства, как у Й. Шеллинга, оно включает в себя различие и изменение. Единство определений Г. Гегель представлял себе как третье определение, снимающее ограниченность двух первых. Это определение образует опосредующее себя с самим собой движение и деятельность. При этом Г. Гегель подчеркивал, что для синтеза необходимо понимание противоположностей в одном и том же отношении. Если этого нет, значит мышление находится на негативно-диалектической ступени.

Для Г. Гегеля противоречие есть корень всякого движения и жизненности. Каждая вещь противоречива, везде можно найти противоречия. Если противоречие не выявлено, следовательно, предмет недостаточно изучен. Противоречие с самого своего возникновения требует разрешения, «…оно снимает себя само через себя»[4]. Поэтому всякая вещь, всякий процесс в самом начале своего развития уже содержит свое отрицание.

Весь процесс разрешения противоречий, по Г. Гегелю, можно представить так, что их движение вперед есть возвращение назад, в основание, к первоначалу, обратно к абсолютному знанию. Сделав упор на абсолютности современного ему уровня знания, Г. Гегелю пришлось вновь и вновь к нему обращаться, выстраивать умозрительные конструкции для разрешения неразрешенных еще на практике противоречий, в которых зеркально отражается развертывание этих противоречий. Такой способ разрешения жив и поныне. К нему прибегают, когда желают вернуть прежнее начальное, целостное (с неразвитыми противоречиями) состояние предмета или когда предполагают, что разрешение противоречия зеркально в обратном порядке повторит его развертывание.

Линия поступательного движения теории в разрешении противоречий у Г. Гегеля в силу вышеизложенного превращается в круг, при этом круг это есть круг кругов: ибо каждый отдельный член, одушевленный методом, есть рефлексия в себя, который, возвращаясь в начало, вместе с тем есть начало нового круга. Здесь Г. Гегель подмечает важную закономерность в разрешении противоречий: мы много раз возвращаемся к разрешению уже известных противоречий (в преподавании, проверочных расчетах и экспериментах). При выходе на новые проблемы, при решении качественно новых

[2] Кант, И. Сочинения. Т. 3. С. 750.

[3] Гегель, Г. Сочинения. В 12 т. Т. 5. М., 1932. С. 498.

[4] Гегель, Г. Сочинения. В 12 т. Т. 1. С. 6.

противоречий круг кругов все явственнее проявляет себя как спираль.

Движения противоречия, по Г. Гегелю, можно интерпретировать так: тождество – противоречие существует только на внутреннем уровне; абсолютное различие (первая ступень различия) – внутри предмета начинают преобладать центробежные, противоположные тенденции; разность (вторая ступень различия) – безразличное, случайное отношение двух противоречивых предметов; противоположность (существенное различие) – предметы относятся друг к другу как полюса, полярно; противоречие – тесное взаимодействие полярных предметов. Это взаимодействие ведет к превращению полюсов друг в друга, к разрешению противоречия, выходу в основание, свертыванию противоречия.

Подобная интерпретация созвучна анализу движения противоречия последователем Г. Гегеля: «…По Гегелю бытие в себе содержит первоначальное тождество неразвитых противоположностей, скрытых в какой-либо вещи, в каком-либо процессе, в каком-либо понятии; в бытии для себя выступает различение и обособление этих скрытых моментов и начинается взаимная борьба»[5]. Однако для Г. Гегеля с его принципом панлогизма (тождества бытия и мышления при доминировании последнего) объективный процесс движения противоречивых вещей остается вне поля зрения, и движение противоречия предстает как процесс его познания: от познания тождественности вещей через ряд ступеней к познанию противоречивости вещей и отношений между ними и далее к познанию основания противоречивых вещей как единства их противоположных моментов. Мышление, не способное удержать в самом себе противоречие, идет в противоречии ко дну – противоречие господствует в этом случае над таким мышлением, не позволяя познавать себя далее. Это можно проинтерпретировать так, что имеется такая форма разрешения, как преждевременный срыв противоречия – вещь не выдерживает в себе противоречия и гибнет (гибель человечества в результате срыва противоречий между ядерными державами или между человечеством и окружающей его средой).

Современные последователи Г. Гегеля, неогегельянцы Александр Кожев, Френсис Фукуяма и др., вполне в духе своего основоположника предполагают конец истории как полное разрешение социальных противоречий[6]. Уже Г. Гегель допускал, что социальные противоречия в основном будут разрешены и конец истории наступит после битвы при Йене, где Наполеон в 1806 г. нанес поражение Прусской монархии. Эта победа означала для Г. Гегеля победу принципов и идеалов Французской революции: свободы, равенства и братства.

А. Кожев настаивал, что по существу Г. Гегель оказался прав. Но А. Кожев переместил конец истории в послевоенную Западную Европу, где, как ему думалось, формируется общечеловеческое государство. В этом общечеловеческом государстве будут разрешены все противоречия и утолены все потребности. Нет борьбы, серьезных конфликтов, поэтому нет нужды в генералах, государственных деятелях и философах. Что и остается, так это главным образом экономическая деятельность.

Современный американский политолог Фукуяма считает, что конец истории связан с концом «холодной войны», с прекращением противостояния идеологий, военных блоков и ядерных держав. Конец истории печален, – пишет он, – борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной идеи, идеологическая борьба – вместо этого – экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории.

Основной порок немецкой классической философии в разрешении противоречий: разрешая их, философы как бы останавливают их развитие, «…ибо требовать от философии разрешения всех противоречий, значит требовать, чтобы один философ сделал такое дело, какое в состоянии выполнить все человечество в своем поступательном развитии»[7]. Если И. Кант, фиксируя противоречия, прямо говорит, что дальнейший путь их движения ему неизвестен, то И.Г. Фихте, Й. Шеллинг и Г. Гегель полагали, что дальнейшее развитие противоречий не зависит от людей, оно предопределено абсолютом (Я, абсолютной идеей и т. п.). Любая попытка разрешить все противоречия приведет к их остановке в сознании людей. В результате реальные противоречия будут двигаться дальше, а система абсолютного разрешения противоречий безнадежно устареет.

В отличие от идеалистической традиции немецкой классической философии, в марксизме противоречие представляет собой философскую категорию, отражающую процесс взаимодействия. Противоречие здесь выступает как сущность самодвижения мира, но не в качестве атрибута абсолютной идеи, а как самоотрицательное отношение предмета к самому себе.

Опираясь на такое понимание противоречия, К. Маркс и Ф. Энгельс сумели преодолеть ограниченность прежних трактовок и синтезировать основные линии понимания разрешения противоречий. Не фиксирование противоречий и сведение их к более общим, не соединение противоположностей при помощи умозрительных конструкций, а

[5] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. В 48 т. Т. 20. С. 125.

[6] Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 48–56.

[7] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. В 48 т. Т. 21. С. 278.

подробный анализ движения конкретных противоречий и прогнозирование на этой основе форм и методов предстоящего разрешения противоречий составляют концепцию марксизма.

Важным достижением марксистской диалектики является продолжение разработки проблемы асимметрии противоположностей. К. Маркс характеризует пролетариат как революционную (отрицательную) противоположность, заинтересованную в свертывании противоречий капиталистического общества, буржуазию как консервативную (положительную) противоположность, заинтересованную в сохранении и развертывании этих противоречий: «…Пролетариат как пролетариат вынужден упразднить самого себя, а тем самым обуславливающую его противоположность – делающую его пролетариатом. Это отрицательная сторона антагонизма, его беспокойство внутри самого антагонизма, упраздненная и упраздняющая себя частная собственность. Буржуазия – удовлетворенная в себе самой частная собственность, вынужденная сохранять свое существование и существование собственной противоположности» [8]. Анализируя противоречие притяжения и отталкивания, Ф. Энгельс характеризует притяжение на Земле как консервативную противоположность, всем активным движением мы обязаны притоку отталкивания, идущему от Солнца.

Являясь продолжением традиций немецкой классической философии, марксизм вобрал в себя богатство разработанных последней форм и методов разрешения противоречий, материалистически их переосмыслив.

Основным недостатком марксистской концепции разрешения противоречий было то, что классики марксизма ограничились лишь общими законами диалектики. Этого явно недостаточно, поскольку это ньютоновский уровень теории: не разработаны конкретные закономерности, в результате прогноз будущего оказался абстрактным и утопичным. В. Леонтьев, отдавая дань уважения большому эмпирическому материалу, собранному и проанализированному К. Марксом, заявляет о неприменимости марксовского диалектического метода для анализа современной экономической ситуации. Как противный, положительный пример он приводит теорию баланса интересов Кейнса, которая позволила проанализировать экономическую ситуацию в США 1930-х гг. и на основе установления баланса интересов предпринимателей и рабочих и т. п. преодолеть кризис экономики[9].

Хотя метод К. Маркса отличен от метода Г. Гегеля, но во многом разделяет его недостатки. Г. Гегель, разрешая противоречия, стремился привести их к непротиворечивому состоянию, к конечной точке движения, абсолютной идее. Напротив, К. Маркс видит разрешение противоречий в их движении и никакой абсолютной конечной точки в движении противоречий не предполагает.

В марксизме движение и разрешение противоречий тождественны: движение противоречий возможно лишь при их своевременном разрешении, разрешение открывает путь для дальнейшего движения противоречий, их обострения, которое требует своего разрешения и т. д.

Однако в своем социально-политическом учении марксизм создает относительную конечную точку развития и разрешения социальных и социально-природных противоречий – коммунизм. Критикуя социалистов-утопистов за создание ими модели идеального общества, где завершится развитие общества, марксисты сами не избежали создания такой модели и ее крушения.

В марксистской философии в целом и в марксистской концепции разрешения присутствует противоречие между научным анализом движения и разрешения противоречий и революционным характером этого учения. Если на ранних этапах развития марксизма доминировала научная сторона учения, то в дальнейшем – революционная. Это привело к искажению картины исследуемых противоречий в интересах класса, которому марксизм служил в качестве идейного оружия. Пролетариат, как и всякий класс, имеет и общечеловеческие, и сугубо классовые интересы не всегда позитивного свойства: стремление к уравниванию всех, отсутствие приверженности к сбережению «чужой» собственности и т. п. Это наиболее ярко проявилось у рабочих низкой и средней квалификации, которые составляли опору марксистских партий «нового типа».

Анализ философских концепций разрешения противоречий ценен не только тем, что в них схвачены основные черты развертывания и разрешения реальных противоречий и конфликтов, но и тем, что в современных подходах к разрешению противоречий они в чистом виде продолжают существовать, подтверждая факт неизменчивости человеческой природы за тысячилетний период ее истории.

[8] Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 20. С. 401.

[9] Леонтьев, В. Экономическое эссе. М., 1990.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гегель, Г.* Сочинения / Г. Гегель. – В 12 т. – Т. 1. – М., 1932.

2. *Гегель, Г.* Сочинения / Г. Гегель. – В 12 т. – Т. 5. – М., 1932.

3. *Кант, И.* Сочинение / И. Кант. – В 6 т. – Т. 3. – М., 1964.

4. *Леонтьев, В.* Экономическое эссе / В. Леонтьев. – М., 1990.

5. *Маркс, К.* Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – В 48 т. – Т. 20.

6. *Маркс, К.* Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Т. 21. – С. 278.

7. *Фукуяма, Ф.* Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии, 1990. – № 3.

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ТРУДА В КООРДИНАТАХ ДУХОВНОСТИ

А.М. Шкуркин

Шкуркин Анатолий Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

В статье исследуется природа амбивалентности труда. Вскрываются взаимосвязи между процессом труда, творчеством, субъект-объектными отношениями и их влиянием на формирование личности и социума в целом.

Ключевые слова: труд, духовность, амбивалентность, объективация мира, свобода–необходимость.

Но часто забывают …, что труд имеет духовно-психическую, а не материальную природу.
Н.А. Бердяев
А возлюбить жизнь через работу – значит приблизиться к глубочайшей тайне жизни.
Джебран Халиль

1. Истоки амбивалентности труда. Практически во всех языках мира слово «труд» 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 отчуждение.

Не менее представительным выглядит и позитивный полюс интеллектуального осмысления роли труда в человеческой жизни. Н.А. Бердяев, С.Н Булгаков, В. Зомбарт, И.А. 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.

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 негативной 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» [5: с. 106]. Включенная в человеческую деятельность природа не просто преобразовывается, приобретая новые формы, она становится качественно иной, наполняясь духовностью. Поэтому труд 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 к труду. И, кроме того, определить ключевые отличия разных философских деструкций категории «труд» – они состоят *в абсолютизации* одного из двух свойств труда вычлененных Гегелем.

Видимо, точно сформулировать определение человеческой духовности в принципе невозможно. Вообще XX век можно назвать историческим периодом разочарований и крушений многих мировоззренческих представлений, относящихся к фундаментальным основам бытия. Один из наиболее драматических результатов, который преподнес конец прошлого века, состоял в том, что «…основополагающему стремлению человека последних тысячелетий – стремлению в словах и образах отобразить, подобно зеркалу, существующий миропорядок – было предъявлено обвинение в несостоятельности» [28: с. 119]. Конструируя символический мир, человек подчиняет его, расширяет

границы своего бытия, но постичь истину через эту активность, познать бытие, смысл своего существования посредством этого процесса человек с точки зрения экзистенционализма не способен. Познаваемый мир через человеческую деятельность, через процесс труда трансформируется, предстает перед человеком только в искаженной проекции, в объективированной форме. Причем «репрессивная оптика», формирующая угол зрения на мир, тем в большей степени размывает «образ мира», чем успешнее функционируют адаптивные механизмы, защищающие человека от неопознанности мира, от таящейся в самой сути бытия опасности для человека.

Труд и творчество в этом процессе подчиняют мир, но не дают возможностей постигнуть его смысл. Второй путь познания мира находится, по словам Н.А. Бердяева, в экзистенциальной философии. Соотношение между субъектом-объектом в этом процессе принципиально иные. Чувство бытия в соответствии с экзистенциальным мировидением дано каждому – поэтому его осознание следует искать не вовне, а внутри, в собственных переживаниях, в личностном восприятии, в «проживании бытия». Прорыв к истине, смыслу существования пробивает себе путь через постижение духовности в самом человеке как проекции более высокого субъектного начала. И это постижение переносится на вещный мир, наделяя его не существовавшими ранее качествами, иными словами одухотворяя его. Этот процесс творчества, эта активность человека делает более полным человеческое существование, но она возможна только при условии, если экзистенциальный субъект наделен свободой, предельной открытостью миру, открытостью, не детерминированной процессами объективации мира. Именно по этой причине труд духовный есть несопоставимо более напряженный и более сложный, чем труд физический. Ибо поддержание открытости, обретение творческой свободы с точки зрения экзистенциальной философии есть способ постижения бытия в субъекте и через этот результат – осмысление бытия, а, следовательно, и духовного преобразования самого бытия.

Усиливающееся по мере развития человека разнообразие социального и природного мира ставит человека в ситуацию все более усложняющегося выбора, затрудняет принятие решений, усиливает торможение, ведущее к удлинению пауз между «вызовами» природы и «ответами» на них интеллекта, способствует закреплению способности «зависания» над миром. Способность творить мир человеком, преобразовывать его вносит в природу вещей новое качество – *свойство искусственности.* Именно привносимая в мир вещей искусственность в потенции несет в себе возможность при условии ее абсолютизации, формирования различного рода отчуждений, содержит опасность установления диктата вещей, включенных в сферу человеческого обращения. Рождение мира через веществование, «проявление» вещей из бытия для человека предполагает как минимум двойное соприкосновение с ними. По Хайдеггеру, вещь на начальном этапе «выхвачена» ее созиданием из природы, а затем снова возвращается под «взгляд» того, кто с ней собирается что-то делать. Складывается своеобразный цикл функционирования вещей – от их творения до потребления, использования человеком. Этот цикл для конкретных людей может быть и неполным. Будучи продуктом творения, вещь уже сама по себе становится автономной, независимой от своего создателя. В том случае, когда первичной становится потребность в использовании вещи, точка отсчета смещается от создателя, творца вещи к самой вещи. Происходит разрыв между созиданием и потреблением, создающим возможность перехода к прямому потреблению. Процесс объективации мира разрывается – вещь становится тождественной человеку-создателю. Основным качеством, определяющим эту связь между вещами, является свойство человека быть товаром, его способность к труду.

Процесс труда претерпевает метаморфозу – происходит его расчленение, связанное с отделением способности к труду от самого труда. Основным источником этого разделения является материальное производство, которое формирует потребности, лежащие вне сферы самого труда. Символический мир человека дополняется еще одной характеристикой – он становится реифицированным. Это значит, что человеческие качества сознанием начинают восприниматься исключительно через призму веществования. Поле символических универсумов иерархизируется по критериям восприятия человеческих способностей не в человеческих, а в вещественных терминах. Реификация является последней стадией объективации реального мира, в основе которой лежит процесс дегуманизации. Созданный символический мир перестает быть человеческим предприятием: «человек – творец мира – воспринимается как его продукт, а человеческая деятельность – как эпифеномен нечеловеческих процессов». Парадоксальность процесса состоит в том, что «человек создает реальность, которая отрицает его» [4: с. 147]. Применительно к этой особенности объективации мира в полной мере подходят высказывания Н.А. Бердяева, когда он утверждал, что «…мир объективированный есть мир – падший, мир заколдованный, мир явлений, а не существующих существ» [2: с. 254].

2. Функция духовности труда и объективация мира. Подробный анализ процессов отчужде-

ния, как известно, был проведен К. Марксом. Он неоднократно подчеркивал универсальность, всеобщность отчуждения: продукта – от производителя, труда – от его результатов, труда живого – от труда овеществленного, в конечном счете отчуждение человека от своей родовой сущности, от своей жизни. Важным моментом при этом является формирование взаимозависимости между собственностью и отношением человека к своему труду. Открытость на встречу с вещным миром формирует в человеке на уровне подсознания неудержимое стремление к обладанию вещью. В этой связи можно согласиться с утверждением И.А. Ильина о том, что *частная собственность* связана с человеческой природой, его инстинктами. И она же является внутренним инстинктивным побуждением человека к труду. Преобразование вещей, обладание ими как продуктами труда, творческая обработка этих вещей есть способ включения в объекты мира сущностного субъективного начала, духовности.

Внутренняя предрасположенность к необходимости расширения границ своего существования побуждает человека конструировать мир, открывать вещи, присваивая им символы, преобразовывая их. По образному выражению С.Н. Булгакова, «…субъект сдирает кожу бессознательности, прорывается к своему объекту трудовым процессом» [3: с. 85]. Потребность в частной собственности находится на том же иерархическом уровне, что и адаптивные потребности человека, его способность создавать негэнтропию. Хозяйство как отрасль человеческой деятельности, труда является сферой активного преобразования вещного мира. Хозяйствуя человек «не может *не сживаться с вещью*, вживаясь в нее и вводя в нее свою жизнь». Через хозяйство вещь, выхваченная из бытия, «…как бы "зовет" человека к трудовому и созидательному "инвестированию"». Человек в преобразованную в хозяйстве вещь вкладывает часть своей души, свою личность, тем самым наделяя ее духовностью. Таким образом, преобразованные предметы материального мира несут не только печать социального бытия, о чем писал К. Маркс, но и элементы духовности. «Хозяйственный труд имеет не просто телесно-мускульную природу и не только душевные измерения, но и духовный корень» [7: с. 303, 306, 309]. В этих высказываниях И.А. Ильина обосновывается мысль о том, что частная собственность детерминирует в человеке инстинктивные побуждения и духовные мотивы для напряженного творческого труда. Можно сделать и более обобщающий вывод: адаптация, творчество, труд имеют общие корни, связанные с открытостью человека миру, его внутренней неустойчивостью, постоянной нацеленностью на формирование адаптивных границ безопасности своего существования.

Разрыв между частной собственностью и процессом труда ведет в значительной степени к потере духовности как в самом труде, так и в процессе «одухотворения природы», о чем писал В.С. Соловьев. Эксперименты с обобществлением собственности, которые были проведены в ряде государств с авторитарно-командными системами управления обществом, убедительно доказали, что в том случае, когда собственность отчуждается от работника, одновременно с этим хозяйство лишается человеческого одухотворения, его любви, а сам труд реализует только экономическую потребность, выполняет сугубо производительную функцию – функцию инструментальной агрессии. Этот разрыв, возникающая пустота между хозяйствующим субъектом и продуктами труда ведет к снижению творчества, в значительной степени к потере нравственности, когда утрачивается потребность в обеспечении каждого условиями достойного существования, самосовершенствования. Процесс искусственного обобществления прерывает животворительные духовные импульсы, идущие от частной собственности, что всегда наполняло человеческое существование высоким нравственным смыслом, обеспечивало высочайший приоритет потребностям «*творчески любить труд* и землю, свой очаг и родину» [7: с. 312].

Функция духовности труда находится в тесной связи с объективацией мира. Хозяйство через целостность труда, через частную собственность наполняет трудовую аскезу космическим содержанием, именно через процесс труда человек уносит себя в вечность. Разрыв функций труда хотя бы в одном звене отделяет духовность от труда, а значит, превращает человеческое бытие в каком-либо отношении в бытие неполное, ущербное. Однако даже в рамках современных постиндустриальных моделей не удается создать «гармонию и равновесие» множества частных личных инициатив и индивидуального творчества, к чему так страстно призывал И.А. Ильин. Давление вещей на определенной стадии развития человека становится столь определяющим, что он, не всегда это осознавая, включается в бездушный ритм их движения, в замкнутый цикл, определяемый полюсами: производство-потребление.

Только *человек способен в субъектно-объектной связи переносить на вещи свою субъективность*. И этот процесс осуществляется через труд человека. Именно в этом, на наш взгляд, состоит онтологическая сущность природы труда. Главное отличие философии Нового времени в сравнении со всеми предшествующими этапами ее развития состоит в том, что происходит изменение угла зрения на оценку человеческой активности. Доминирующим критерием человеческой деятельности становится не столько нравственность, доб-

родетель, самопознание, саморазвитие, сколько внешний результат. Вовлекаемый во все возрастающий негэнтропийный порыв, связанный с необходимостью удовлетворения «энергетических потребностей», труд человека все в большей степени становится, с одной стороны, технологичным, а с другой – все более специализируется, дробясь на отдельные, унифицированные операции, когда непосредственная субъектно-объектная связь практически перестает ощущаться для значительного большинства социальных групп. Человек достраивает свое органическое тело через технику и тотальную социализацию. Но это значит, что «субъективизация» вещей, их одухотворение в процессе разделения труда становится не столько свойством личности, сколько функцией социума. Разделение труда в процессе его технологизации достигает таких масштабов и уровня, что происходит потеря восприятия целостности мира. Картина мира, становясь богатой деталями, обрастая множеством символов, сама вслед за разделением труда становится «узкоспециализированной».

Человек, воспринимая только относительно углубленный профессиональной оптикой фрагмент бытия, сам в значительной мере превращается во фрагмент мира, деперсонализируется. Это значит, по мнению Э. Мунье, что происходит не просто нивелирование личности, ее движение по кругу, но и приводит к утрате личностных основ, самоудовлетворенности. По его оценкам, человек, «…сведенный к своей производительной или социальной функции, всего лишь винтик в системе» [16: с. 31].

Таким образом, разделение труда, его специализация как доминирующая тенденция XX века и в постсовременных государствах ведет к разрыву в субъектно-объектной связи, перенося важнейшую функцию труда, связанную с одухотворением природы, с личности на социальный организм в целом. А это приводит к тому, что в сверхбыстротечном ритме жизни человеку становится все сложнее удерживать свою самость. Часть людей, переставая заниматься деятельностью, трудом, потребляя произведенные продукты труда, вообще теряют свою родовую сущность. И если нацеленность на конечный результат, на достижение успеха оставляет все меньше времени для того, чтобы человек прислушался к бытию или заглянул в себя, то для людей, отстраненных от процесса труда и обеспечивающих удовлетворение потребностей в достижении иными способами, эта возможность остается еще в меньшей степени востребованной. Одномерность человека в этой ситуации требует уже совсем иной его дополненности к миру, или, если воспользоваться словами К. Маркса, его «причащения к миру». Доминирующая цель человека при этом состоит не в том, чтобы конструировать мир, созидать, творить предметы труда, а в том, чтобы их присваивать. Ориентируясь на «захват» вещей, обладание вещью, человек, по словам Э. Фромма, сам в определенной степени становится собственностью вещи, что практически не оставляет места для самотворения личности.

Рынок как способ построения социума, как механизм его функционирования представляет собой модель, наиболее приближающуюся к «эволюционной технологии», когда через массовую конкуренцию производится отбор наиболее сильных и приспособленных представителей биоценоза. Процессы социальной самоорганизации при рыночной модели реализуются наиболее полно и эффективно. Жизнь на любой стадии развития социума включает в себя два противоположных начала – свободу и необходимость. Своеобразие исторического этапа, дух эпохи в значительной степени определяется соотношением между свободой и необходимостью, а сама жизнь, в соответствии с выводами большинства мыслителей, есть синтез свободы и необходимости.

Хозяйственная деятельность людей в значительной степени есть борьба человека за жизнь. Совокупность извлеченной из материального мира и преобразованной энергии определяет потребности и одновременно задает «границы необходимости» или, что то же самое, устанавливает соотношение между свободой и необходимостью. Материальная и социальная субстанции, утверждал Н.А. Бердяев, формируют необходимость, определяют желания, активность. Хозяйственная нужда, необходимость проявляется сильнее, чем свобода. Под натиском необходимости свобода как потребность, как высшая цель человеческого существования загоняется в самые неприметные, самые темные уголки человеческого сознания. Соответственно и труд как процесс есть синтез свободы и необходимости. Практически вся человеческая история – это история триумфального шествия хозяйственной нужды, «царства необходимости», которые, принимая различные формы, были источником, основным побудительным мотивом развития, были собственно самой историей человечества. Вопросы человеку, если воспользоваться образным выражением С.Н. Булгакова, всегда задавали нужда и необходимость, а ответы на них давал человеческий труд и создаваемые в его процессе полезные блага.

3. Труд и диспозиция – «свобода–необходимость». 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: с. 156]. Но в таком случае и *процесс труда есть способ раздвигания границ необходимости, совершаемый в каждый исторический момент прорыв к свободе*.

Сформулированный тезис предопределяет необходимость более углубленного рассмотрения сущности свободы, ее взаимосвязи с человеческим трудом.

Различным аспектам проблемы свободы человеческой воли как в контексте ее происхождения, так и ее воплощения посвящены публикации, по своему объему в общей сложности превосходящие литературу по любой другой философской проблеме [12: с. 484]. И все же окончательной ясности в понимании места свободы в человеческом развитии, в уяснении ее сути и в настоящее время еще нет. Эта философская тема далека от своего разрешения. Более того, проблема свободы человека и ее возможного обоснования никогда не была столь неясна и остра, как в наши дни [18: с. 146]. Основной парадокс свободы состоит в том, что она интеллектом осознается как высочайшая ценность человека, но в то же время никогда не была самоцелью человеческого существования. Как это убедительно доказывает история цивилизаций, при малейшей возможности свобода человека, за немногим исключением, обменивалась на рабство: «история человечества – это история предательств свободы, … *свободным человек становится по нужде*» [10: с. 86]. XX столетие нередко называют трагической эпохой, «эпохой бегства от свободы». Этот диагноз поставила сама эпоха [28: с. 117]. Оставляя все множество разнопорядковых аспектов свободы вне рассмотрения, сконцентрируем внимание на выяснении сущности взаимоотношений между двумя полярными категориями – свободой и необходимостью.

В самом общем смысле оппозиция этих двух категорий может пониматься как противостояние человека природному миру, бытию. «Свобода, – писал Энгельс, – зиждется в основном на познании, … господстве над нами самими и над внешней природой» [13: с. 116]. Человек «заброшен» в мир и в полной мере зависим от множества обстоятельств. Он погружен в мир необходимости. Причем речь идет не только о том, что в силу двойственности своей природы человек вынужден удовлетворять свои первичные потребности для обеспечения и воспроизводства жизни. Бытие человека еще до рождения каждого конкретного индивида уже тесно вплетено в социоприродную данность. Тысячами невидимых нитей человек привязан к репрессивной по своему содержанию культуре, которая формирует и в значительной степени предопределяет его судьбу, его потребности, его желания, его ценности, формирует в конечном счете самого человека. Одновременно социум на всех исторических стадиях с различной степенью интенсивности объективно вырабатывает и осуществляет «стрессовое давление» на личность, принуждает индивида включаться в события и ситуации, когда исход, последствия, результат того или иного человеческого поступка, намерения и действия заранее предугадать нельзя. Рост разнообразия развивающегося социума подчиняется феномену негауссовости социальных явлений [26]. Перефразируя А. Камю, можно сказать, что «игра духа с самим собой» [9: с. 291] происходит по «неравномерным законам». Это значит, что значительная часть членов общества находится в ситуации стресса в результате все увеличивающейся неравномерности распределения материальных и духовных благ. Социальное неравенство, в свою очередь, переводит всякого индивида в состояние повышенной неравновесности, к необходимости конкурентной борьбы, а значит, ставит его в ситуацию риска, создает «стрессовое поле», в котором человек вынужден принимать многовариантные неопределенные решения. Необходимость, детерминация в таких ситуациях «разрывается».

По мнению Т.И. Ойзерман, проблема свободы не может быть ни правильно поставлена, ни тем более решена без всестороннего осмысления сущности человеческой деятельности [18: с. 69–70]. Включенность в трудовой процесс, будучи существеннейшей характеристикой человеческой жизнедеятельности, не может не быть основополагающим условием человеческого бытия, а значит – и условием свободы человека. Это означает, что рассмотрение трудовой деятельности людей должно быть включено в проблемное поле «свободы и необходимости». К. Маркс предпринял широкомасштабную попытку такого исследования, подвергнув глубокому анализу проблему отчуждения труда, пришел к выводу, что труд в будущем принципиально изменит свою базисную сущность, превратится в свободную жизнедеятельность человека. А это означает, что суть свободы состоит не просто в познании необходимости, а в *качественном изменении самой необходимости,* что возможно только в результате воздействия изменяющегося труда.

Оригинальный подход, который, на наш взгляд, дает существенное продвижение в понимании феномена свободы, изложен в работе Н.А. Егорова, где рассматривается «принцип свободы» как основание общей теории регуляции [8]. Человеческую свободу как противостояние миру, бытию, необходимости, по его мнению, следует понимать в двух смыслах – отрицательном и положительном. В отрицательном смысле свобода – есть прерывание, разрыв, приостановка взаимодействий, взаимосвязей. Универсальный закон взаимодействия объектов неживой природы позволяет сделать вывод, известный с древности – в мире неживой природы «свободы», понимаемой как устранение от всеобщей взаимозависимости, не существует. По-

этому разрыв во взаимодействии может происходить только в объектах живой природы, причем в наибольшей степени этот разрыв проявляется на самых высоких уровнях развития жизни. Цепь взаимодействий обрывается там и тогда, где и когда включается во взаимодействие интеллект. Биологическое несовершенство человека, его способность «зависать над миром», умение «выдерживать паузы», «останавливать мгновенья», являющейся следствием особенностей реакций человека на внешние воздействия, и является основным условием свободы. В связи с этим можно вспомнить глубокомысленное высказывание, приписываемое Сократу о том, что «бездеятельность – сестра свободе» [17: с. 226]. Именно человеческое мышление является причиной разрыва взаимодействий. Об этой человеческой способности писали многие исследователи. М. Шелер говорит, например, о парадоксе, драме человеческого бытия, вытекающей из судьбы каждого индивида. Траектория жизни человека далека от некой гладкой кривой. Она в каждом конкретном случае сопровождается изломами, изгибами, прерываниями детерминаций. Более того, в общем случае, видимо, можно говорить скорее о «пучке кривых», характеризующих реализацию личностного универсума.

В положительном смысле, по Н.А. Егорову, 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. 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» [17: с. 8–9].

Посмотрим, как соотносится процесс труда или человеческая деятельность со свободой. Разрыв взаимосвязи, «зависание» над бытием, торможение, задержка психического импульса является источником свободы, имеющей место в живой природе. Эта способность человека является одним из наиболее существенных факторов добровольного ухода в небытие, в «абсолютное недеяние». Недеяние, как отмечает в своей работе В.Б. Стрих, первоначально выражено отказом от действий, продиктованных сенсорно-моторными импульсами живого организма, что обусловлено интересами в борьбе за выживание. Но «…только человек способен тормозить само торможение, саму прерывность и "зависнуть" в пространстве пропасти над собой и миром» [23: с. 50]. Не только отдельные личности и социальные группы, а целые цивилизации гиперболизируют принцип недеяния, который в значительной степени является латентной причиной их столкновения. В основе разрастающегося в последнее время конфликта между различными парадигмальными цивилизационными установками лежит столкновение между свободой и необходимостью. Однако в той же степени, в какой прерывание взаимозависимости обусловливает «локальное» или «абсолютное» недеяние, в такой же степени оно является источником, основной причиной свободы, а следовательно, и творчества.

В том случае, когда речь идет о положительном определении свободы как свободы выбора и ее связи с трудом человека, возникает две проблемы, которые требуют своего прояснения. Во-первых, проблема выбора тесно связана с получением ответов на вопросы о том, для чего производится выбор, что при этом выбирается и из чего выбирается [10: с. 8]. И, во-вторых, вопрос о свободе человека тесно связан с нравственным, этическим критерием, который и является ключом к пониманию роли труда в развитии духовности человека.

Единственный выбор из множества возможностей предопределяет для индивида в каждой пространственно-временной точке необходимость решения некоторой минимаксной задачи. Это решение будет тем успешнее, чем более полным будет «пространство выбора». В приведенной терминологии формула «Свобода есть познанная необходимость» может быть интерпретирована, как «Свобода есть свобода выбора, определяемая степенью совпадения известных индивиду и объективно существующих возможностей». Границы пространства выбора формируются из множества факторов, которые в наиболее общей классификации могут быть представлены следующими тремя группами:

– особенности *состояния социума*;

– особенности *личностного развития*;

– *трансситуативность*.

Именно эти группы факторов задают три основных проекции бытия человека: 1) символический мир; 2) мир человеческого сознания, личностный мир; 3) мир реальных вещей, которым противостоит свобода.

Пространство выбора – это ситуативный результат синтеза свободы и необходимости. С одной стороны, индивид в своем выборе ограничен существующим социальным порядком, определяющим нормы и законы, образцы и штампы, границы, этические правила, способы и механизмы социализа-

ции, которые в своей совокупности ограничивают поведение членов общества. Свобода выбора связана с взаимодействиями с другими людьми. Как писал Ж.-П. Сартр: «…Мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае. Но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы» [219: с. 340–341]. Это значит, что в значительной степени пространство выбора будет определяться *состоянием социума*, существующей дистанцией между «Я», «Мы» и «Они», степенью идентификации личности с социальной средой. Определяться тем, в какой степени социальные институты настроены на подавление инноваций, маргинальности, на саму потенциальную возможность возникновения негативного, отклоняющегося поведения. Конструируя символический мир, человек все больше отдаляется от природного мира. Жесткие ограничения природы в результате ее преобразования, «окультуривания» все в меньшей степени задают границы пространства выбора, все в меньшей степени определяют необходимость. Эта функция «конструирования» необходимости все значимее включена в жизнедеятельность социума. В этой связи следует вспомнить слова О. Конта о том, что «…живые всегда, и все более и более, управляются умершими». В результате столкновения и взаимодействия свободы и необходимости слой за слоем возрастает и качественно изменяется необходимость, которая является продуктом человеческой деятельности, результатом его труда. И этот культурологический пласт продуктов труда многих поколений формирует ограничения на свободу («мертвые управляют живыми», О. Конт) и одновременно определяет новые горизонты свободы.

С другой стороны, границы пространства выбора определяются состоянием культуры как способа деятельности социума, как цивилизационного ядра того или иного общества, как способа обработки «материала актом духа, победы формы над материей» [1: с. 84]. Культура определяет отношение к пограничным состояниям, формирует установки, восприятие свободы как ценности. И, наконец, социальный порядок, культура всегда связаны со способами получения, формирования, хранения и распределения энергии, а следовательно, и с характером, способом развития технико-технологической системы общества, т. е. с уровнем цивилизационного развития. Совокупность именно этих объективных условий, на наш взгляд, наиболее полно определяет состояние социума, что в свою очередь влияет на соотношение между свободой и необходимостью, формирующих своеобразие и границы пространства выбора. Во всех отмеченных трех компонентах (социальном порядке, культуре и уровне цивилизационного развития), характеризующих особенности состояния социума, труд выполняет особую роль.

В интегральном виде эта роль проявляется через реализацию двух функций – адаптацию и символизацию. Обе эти функции труда задают границы необходимости, ее структуру и качество. Свобода как познанная необходимость – необходимое (но недостаточное) условие познания мира: познание предполагает выход за границы необходимости, но необходимости, в которую превращается свобода. Истина вместе со свободой находятся в пути [31: с. 168]. Познание как раздвигание границ необходимости, как расширение границ пространства выбора есть деятельность, продукты которой создаются вначале в знаковой, символической форме, проходя своеобразную апробацию на построение новой реальности, а затем объективируются, приобретая застывшие, опредмеченные, измененные формы. Познание предполагает деятельность, негэнтропийную активность, напряжение, труд. Оно есть «…трудовая, хозяйственная деятельность, преодолевающая раздвоенность субъекта и объекта и приводящая к их взаимопроникновению». Научный процесс выполняет функцию жизни, «наука созидается трудом» человека [3: с. 83–84]. 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, «болевые 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 социальной 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.

Вторая составляющая формирования поля выбора – особенности *личностного развития*. Граница свободы и необходимости, помимо своей объективной составляющей, окрашивается в личностные тона, проходя через микрокосм человеческого «Я». «Подлинная свобода осознает свои

границы» [31: с. 168]. Она в значительной степени «индивидуальна»«. Столкновение, конкуренция людей в социально-экономическом пространстве необходимости это одновременно и столкновение воплощенных воль, каждая из которых характеризуется собственным горизонтом отвоеванной свободы, и преобразованной необходимости. 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, единичном, личностном, 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: с. 53, 156, 218].

Гегель, рассматривая соотношение между свободой и необходимостью, утверждал, что раб становится свободнее своего господина в том числе и потому, что посредством труда, происходит преобразование природного мира в мир технический. История по Гегелю – это не только «история свободы», но это, скорее, «история свободы и труда», о чем писал А. Камю. По его остроумному замечанию, именно из этой гегелевского диалектики, марксизм, а впоследствии ленинизм, извлекли идеал «воина-работника» [9: с. 371]. Если свободу понимать как господство, в том числе и господство над внешней необходимостью, над природой, то через совершенствование технических средств свобода современного человека действительно возросла. Но это только видимость. Такая свобода ложная, не подлинная свобода. Достраивая свое неорганическое тело через техническую оснащенность, человек одновременно все больше сил и времени начинает затрачивать на покорение еще непокоренной природы. Борьба с природой, «покорение» внешней необходимости оборачивается самыми катастрофическими последствиями для человека. Покоренная природа, вся планета, по образному выражению Ясперса, превращается в «единую фабрику», в сферу массового производства, в которой труд становится простой затратой сил «при постоянном напряжении и спешке, после чего наступает изнурение», а сам человек теряет свою основу. Как уже отмечалось, он становится средством, элементом необходимости, рабом вещи, «жителем Земли без родины», носящим «множество масок, которые он меняет в зависимости от обстоятельств», и в конце концов «перестает постигать самого себя», не зная, кто он. Если способности духа начинают сводиться только к способности «обучаться и совершать полезные функции», человек упрощает себя, примитивизирует, а природа становится тираном, подлинным господином человека [31: с. 115–116, 128].

Сам труд без духовных затрат не является человеческой функцией, расширяющей горизонты свободы. Человеческий микрокосм становится предельно суженным, личностное развитие, самоконструирования 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» [14: с. 195]. А это значит, что человек – это, прежде всего, человек творящий.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев, Н.А.* Творчество и объективация / Н.А. Бердяев. – Мн. : Экономпресс, 2000. – 304 с.

2. *Бердяев, Н.А.* Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – С. 230–317.

3. *Булгаков, С.Н.* Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – М. : Наука, 1990. – 412 с.

4. *Бергер, П.* Социальное конструирование мира. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.

5. *Гегель, Г.* Энциклопедия философских наук. – Т. 1 / Г. Гегель. – М., 1974.

6. *Гуревич, П.С.* Философская антропология: учеб. пособие / П.С. Гуревич. – М. : Вестник, 1997. – 448 с.

7. *Ильин, И.А.* Путь духовного обновления / И.А. Ильин // Путь к очевидности. Сочинения. – М. : ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1998. – С. 61–322.

8. *Егоров, И.А.* Принцип свободы как основание общей теории регуляции / И.А. Егоров // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 3-21.

9. *Камю, А.* Миф о сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 222–318.

10. *Левин, Г.Д.* Свобода воли. Современный взгляд / Г.Д. Левин // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 71–76.

11. *Лекторский, В.А.* Деятельностный подход: смерть или возрождение? / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 2001. – № 2. – С. 56-65.

12. *Лосский, Н.О.* Свобода воли. Избранное / Н.О. Лосский. – М., 1991.

13. *Маркс, К.* Собр. соч. – 2-е изд. – Т. 26. Ч. 3 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1961.

14. *Михайлов, Ф.Т.* Общественное сознание и самосознание индивида / Ф.Т. Михайлов. – М., 1990.

15. *Монтескье, Ш.* Избранные произведения / Ш. Монтескье. – М., 1955. – 800 с.

16. *Мунье, Э.* Персонализм / Э. Мунье. – М. : Искусство, 1992. – 143 с.

17. *Никулин, Д.В.* Основные понятия и проблемы античной философии / Д.В. Никулин // История философии: Запад-Россия – Восток. Кн.1. – М., 1995.

18. *Ойзерман, Т.И.* Философия Гегеля как учение о первичности свободы / Т.И. Ойзерман // Вопросы философии. – 1993. – № 11. – С. 57–70.

19. *Поршнев, Б.Ф.* О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии) / Б.Ф. Поршнев. – М. : Мысль, 1974.

20. *Розин, В.М.* Ценностные основания концепций деятельности в психологии и современной методологии / В.М. Розин // Вопросы философии. – № 14. – С. 96.

21. *Сартр, Ж.П.* Экзистенционализм – это гуманизм / Ж.П. Сартр // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319–344.

22. *Слободчиков, В.И.* Деятельность как антропологическая категория (о различении онтологического и гносеологического статуса деятельности) / В.И. Слободчиков // Вопросы философии. – № 6. – С. 48–57.

23. *Стрих, В.Б.* Недеяние: амбивалентность смыслов и личностное звучание / В.Б. Стрих. – Хабаровск: Хабаровский университет, 1997. – 157 с.

24. Очерки социальной философии: учеб. пособие. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1998 .– 292 с.

25. *Фромм, Э.* Человек для себя. Быть или иметь? / Э. Фромм. – Мн. : Изд-во В.П. Ильин, 1997.

26. *Хайтун, С.Д.* Негауссовость социальных явлений / С.Д. Хайтун // Социологические исследования. – 1983. – № 1.

27. *Швырев, В.С.* О деятельностном подходе к истолкованию «феномена человека»/ В.С. Швырев // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 107–115.

28. *Шимановский, А.Г.* Человек творческий. К новому мировоззрению / А.Г. Шимановский, Ю.О. Шимановская. – Мн. : Экономпресс, 2000. – 304 с.

29. *Шкуркин, А.М.* Труд человека: предпосылки, генезис, будущее. Владивосток : Дальнаука, 2000. – 155 с.

30. *Шкуркин А.М.* Концепции труда в истории философской мысли / А.М. Шкуркин. – Владивосток-Хабаровск : ДВО РАН, 2003. – 407 с.

31. *Ясперс, К.* Истоки истории и ее цель / Смысл и назначения истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ЛИБЕРАЛИЗМ И МАРКСИЗМ В ЗЕРКАЛЕ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО ОБЪЕКТИВИЗМА Х. УАЙТА

С.Б. Бахитов

Бахитов Станислав Борисович – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и юриспруденции Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета (г. Комсомольск-на-Амуре).

Контактный адрес: baxitova@mail.ru

В данной статье рассматривается отражение марксистской и либеральной концепций философии истории в работе Х.Уайта «Метаистория». Делается попытка сравнения либеральной и марксистской диалектики истории. Ставится вопрос об ограниченности постмодернистского объективизма Х.Уайта.

Ключевые слова: либерализм, марксизм, капитализм, диалектика, прогресс, объективизм, отчуждение.

Корнелий Тацит, один из величайших историков Рима, в самом начале своей «Истории» с горечью замечает: «События предыдущих восьмисот двадцати лет, прошедших с основания нашего города, описывали многие, и, пока они вели речь о деяниях римского народа, рассказы их были красноречивы и искренни. Но после битвы при Акции, когда в интересах спокойствия и безопасности всю власть пришлось сосредоточить в руках одного человека, эти великие таланты перевелись. Правду стали всячески искажать – сперва по неведению государственных дел, которые люди начали считать для себя посторонними, потом – из желания польстить властителям или, напротив, из ненависти к ним» [7: с. 5]. Сервилизм, предвзятость и равнодушие убили историю.

В наши дни, похоже, подобная участь постигла историко-философское исследование проблемы формирования и развития капитализма, являющегося главным структурным компонентом современной организации мира. Очень показательной в этом отношении может быть известная работа Хейдена Уайта «Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века», сделавшая своего автора одним из лидеров постмодернистской историографии. В идеологических спорах современности Х.Уайт пытается занять позицию «над схваткой». Но насколько это ему удаётся?

Не случайно, видимо, что, выявляя основные формы подачи материала в научных исторических трудах, американский автор обращается к историографии XIX в. Именно в XIX в. происходит формирование научной историографии, тогда же становится зримым то, что до сих пор составляет сущность современной социальной организации – капитализм. Появляются и важнейшие философские концепции формирования нового социального порядка, на основе которых возникают два основных историографических направления изучения капитализма: либеральное и марксистское. На наш взгляд, выделение этих двух направлений (у Х. Уайта их, конечно, больше) может быть оправдано тем, что оба они были светскими, оба претендовали на научность, оба признавали прогресс вообще и прогрессивность капитализма в частности, оба ставили своей целью исследование противоречивого движения современного общества к прогрессу, оба оказали огромное влияние на изучение процессов генезиса и эволюции капитализма и на современное историческое сознание, оба изначально несли в себе значительный идеологический заряд, что, кстати, и превращало их в серьезные политические силы, оба давали и научно-историческую картину прошлого, и вытекающее из неё перспективное видение будущего, и некую модель поиска смысла человеческой жизни, наконец, оба, модернизировавшись, оказывают значительное влияние и на современную философию истории.

Хейден Уайт, по его собственному признанию, анализирует труды великих историков и философов истории XIX в. с формалистической позиции, считая, что статус этих произведений как моделей исторического повествования и концептуализации зависит от непонятийной и специфически поэтической природы их взглядов на историю и её процессы [8: с. 24]. По типу построения сюжета Х. Уайт выделяет среди исторических сочинений *роман, трагедию, комедию* и *сатиру*. В основе романа лежит драма самоидентификации героя, выходящего за пределы мира чувственного опыта и побеждающего его. В сатире этот герой в конечном счёте терпит поражение. В комедии человек одерживает временный успех над миром посредством случайного примирения с действующими в нём силами. В трагедии в результате агонистического испытания проявляется закон, управляющий человеческим существованием, примирение с миром здесь есть примирение с объективными вечными условиями человеческого существования [8: с. 28–29].

По типу построения доказательства Х. Уайт выделяет четыре парадигмы формы: *формистскую, органицистскую, механистичную и контекстуаль-*

ную. В первом случаи историк устанавливает уникальность объектов или разнообразие их типов. Во втором случае историк изображает консолидацию или кристаллизацию из совокупности представляющихся разрозненными событий некоторой интегрированной сущности. Согласно Х. Уайту, органицистский подход свойственен для идеалистических мыслителей, особенно для диалектических, таких как Гегель. Механицизм склонен рассматривать «поступки» населяющих историческое поле «действующих лиц» как проявление сверхисторической «силы», происходящей из «сцены», на которой разворачивается «действие». Механистическая теория обращается к поиску причинных законов, определяющих последствия процессов, открытых в историческом поле. Механицисты, к которым Х.Уайт относит Бокля, Тэна, Токвиля, Маркса, по мнению американского автора, изучали историю с целью разгадать законы, действительно управляющие её действиями. При этом наиболее важными признаются законы социальной структуры и процесса. Наконец, контекстуализм объясняет события на основе того контекста, в котором они произошли [8: с. 34–37].

В области идеологии исторических сочинений XIX в. Х.Уайт постулирует четыре позиции: *анархизм, консерватизм, радикализм и либерализм,* отмечая, что речь скорее идет об общих идеологических предпочтениях [8: с. 42–43]. При этом для либерализма характерен сатирический тип доказательств, а для радикализма (Х. Уайт, естественно, записывает и К. Маркса), по мнению американского исследователя, больше подходит трагический тип построения сюжета и механистический тип доказательств [8: с. 50]. Наконец, при анализе языка Х. Уайт выделяет четыре основных тропа: *метафору, метонимию, синекдоху и иронию.* При этом метафора характеризует феномены по аналогии, метонимия заменяет имя целого на имя части. С помощью синекдохи феномен может быть охарактеризован за счет использования части, символизирующей некое скрытое качество. Ирония отрицает на фигуративном уровне то, что утверждается на буквальном [8: с. 52].

В небольшой статье, конечно, невозможно рассмотреть все вопросы, поднимаемые Х. Уайтом в его работе, но нам это и не нужно. В соответствии с основной проблемой нашей статьи остановимся на двух позициях, – марксистской и либеральной. Что касается марксистской позиции, то Х. Уайт посвящает К. Марксу довольно внушительный раздел. Сложнее обстоит дело с либеральной концепцией философии истории. Родоначальником либерализма традиционно считается Дж. Локк, однако его концепцию истории вряд ли вообще можно считать научной. На наш взгляд, наиболее фундаментальная либеральная концепция философии истории была предложена Г.В.Ф. Гегелем. На ней мы и остановимся. В целом, надо отметить, Хейден Уайт довольно подробно и, можно сказать, объективистски излагает основные положения философии истории Г.В.Ф. Гегеля, поэтому здесь можно ограничиться кратким пересказом с периодическими цитатами из гегелевского текста. Конечно, Г.В.Ф. Гегель не знал даже самого слова «капитализм», как, впрочем, не употреблял его и К.Маркс, но нас в данном случае интересуют не слова, а понимание сущности процесса перехода к новому обществу, которое мы сейчас называем капиталистическим.

История для Г.В.Ф. Гегеля есть история духа, понимаемого как противоположность материи, свобода от её ограничений. Самосознание духа является стержнем исторического процесса. Говоря словами самого Гегеля, «…всемирная история есть прогресс в сознании свободы» [8: с. 132–133]. При этом данное развитие реализуется в историческом поле, представляющем хаос страстей, своекорыстия, насилия, несбывшихся надежд и разрушенных планов. Это поле, согласно Х. Уайту, описывается Г.В.Ф. Гегелем по метафорическому типу [8: с. 133]. Как писал немецкий философ: «Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти и лишь они играют главную роль» [3: с. 73]. История есть «панорама греха и страдания», но эти «грех и страдание» есть средства для реализации некоего высшего принципа, идеи. «Конкретным центральным пунктом» и «соединением» идеи и страсти является «нравственная свобода в государстве» [8: с. 134–135]. Идеальное государство предполагает гармонию частных интересов с общественными, но в реальном государстве такого соответствия не существует, что и образует пространство достижения специфически человеческой свободы. Эта свобода проистекает из того, что люди «находят современную действительность не соответствующей целям, которые они считают законными и хорошими»[8: с. 136–137]. Подобный трагический взгляд на историю в дальнейшем прочно войдет в германскую историографию. Его мы, например, встречаем у И.Г. Дройзена, видевшего свободу в истории в постоянном преодолении существующего с помощью критики, исходящей из должного (подробнее об этом можно найти у Х.-Г. Гадамера [2: с. 263]).

Возвышение и гибель народов и цивилизаций является неизбежным моментом в реализации общего вектора исторического прогресса. В результате «…наличествующая настоящая реформа духа заключает в себе все прежние ступени» [3: с. 125].

По мнению Х. Уайта: «…вся гегелевская философия истории проходит путь от первоначального Метафорического описания мирового процесса через Метонимическую редукцию и Синекдохиче-

ское наполнение процесса, в котором уточнены его различные возможные типы отношений, к Ироническому пониманию амбивалентности «смысла» процесса – пока он не придет к более общему Синекдохическому определению целого процесса как Драмы существенно Комического значения» [8: с. 151].

Данная динамика особенно наглядно проявляется в выделении Г.В.Ф. Гегелем в истории любой цивилизации и Цивилизации в целом четырёх фаз: периода рождения и первоначального роста, периода зрелости, периода «старости» и периода гибели и смерти [8: с. 152]. При этом смерть одной цивилизации открывала дорогу другой, пока, наконец, в эпоху господства германской цивилизации история не стала, наконец, превращаться действительно во всемирную.

Это и позволяет Г.В.Ф. Гегелю преодолевать трагическое видение всемирной истории. Как пишет Х.Уайт: «…Хотя фаза истории, представленная кристаллизацией новой цивилизации в Западной Европе, может показаться вхождением человечества в "старость", этот вывод был бы оправдан, если бы подходящей для истории аналогией был природный процесс. Но, возражал Гегель, история есть прежде всего "дух", а это значит, что в истории, в противоположность природе, "возмужалость" есть момент "силы" и "единства", мелькнувших в христианском видении "примирения" Творения со своим Творцом» [8: с. 156]. По мнению современного зарубежного автора, в философии истории Г.В.Ф. Гегеля: «…весь исторический процесс в конечном итоге принципиально понимается как драма воссоединения человека со своей собственной сущностью, то есть со свободой и разумом, и указывает на время, в котором совершенная свобода будет совершенным разумом и разумной свободой, истиной целого, которое является Абсолютом, то есть, как сказал Гегель, не что иное, как сама жизнь в полном понимании того, чем она является» [8: с. 157].

Сходную позицию можно увидеть практически у всех современных либеральных авторов, пишущих о дальнейшей эволюции ныне существующего (т. е. капиталистического) общества. Иронические пессимисты, типа Шумпетера, есть исключение из правил. Показательна в данном случае статья Л.М. Баткина «Странная тюрьма исторической необходимости», посвященная детерминизму в истории [1]. По мнению отечественного историка: «…История первобытности – вплоть до Первого осевого времени – есть история микрообщин, целиком лежащая в зоне перекодирования природной (биологической и географической) необходимости в историю людей» [1: с. 72]. Далее, однако, с появлением первых цивилизаций появляется и некое разнообразие обществ, не поддающееся исчерпывающему рациональному объяснению, т. е. появляется альтернативность истории на локальном уровне [1: с. 72]. Особой исторической мутацией, начавшейся в Европе, становится возникновение капитализма. С его появлением сама историческая необходимость изменилась, можно даже сказать, что она стала собственно исторической (а не локально-географической). Как пишет Л.М. Баткин: «Когда и поскольку ранний капитализм и все, что сопряжено с ним, возникли, детерминизм, однако же, усилился, притом на подоснове главенствующего (социально-экономического) фактора. Впервые необходимость заработала по вертикали, т. е. приводя ко все новым и каждый раз беспрецедентным кризисам и переналадкам исторического процесса. Необходимость вечного возвращения изменила знак и обратилась в необходимость вечного кризиса и ошеломляющей новизны» [1: с. 74].

Дальнейшее изменение истории видится Л.М. Баткину в её рационализации, в усилении её зависимости от развития науки и от международных соглашений правительств крупнейших капиталистических стран. Говоря о будущем, отечественный автор замечает: «…Как олимпийские боги зависели от таинственного Рока, так онтологическая необходимость истории зависит от научно-технических (особенно информационных?) новаций, которые иногда предсказуемы, но чаще ошеломляют самих учёных» [1: с. 75].

Рациональной регуляции в интересах всего человечества, по мнению Л.М. Баткина, поддается и сам капитализм: «...Курсы ведущих мировых валют есть показатель экономических процессов, в значительной мере остающихся стихийными, каковой была и поныне преимущественно остается сама История. Однако соотношение валютных курсов можно регулировать решениями правительств стран большой семерки. Возможно, циклические кризисы раннего капитализма, в последние годы смягчившиеся до осциллации относительных улучшений и ухудшений конъюнктуры, в дальнейшем вообще прекратятся» [1: с. 76]. Даже эгоизм развитых стран в рамках капиталистической мир-системы, по мнению Л.М. Баткина, может быть диалектически преобразован в свою противоположность: «Эгоизм принуждает к альтруизму, который в свой черед становится рутинным. Оценили ли мы, что означает – с точки зрения исторического детерминизма, – когда всемирные финансовые инстанции оказывают поддержку Мексике, Бразилии или азиатским «драконам» ради устойчивости мирового рынка?» [1: с. 76].

Но вернемся из мира либеральной футурологии в капиталистическую современность. Вернемся к К. Марксу. По мнению Х. Уайта, К. Маркс понимал историю посредством метонимии. Концепция К. Маркса предусматривает примирение человека с природой, подчиненной законам техники и обращенной на благо созидания истинного общества, лишенного конкуренции. Таким образом, по Х. Уайту, идея истории Маркса представляет совершенную синекдоху, где части поглощены целым.

Современное общество для Маркса, как и для Гегеля, есть и инструмент освобождения человека от природы, и причина отчуждения людей друг от друга [8: с. 325–326]. Сам Хейден Уайт себя марксистом не считает и рассматривает марксизм в качестве одного из вариантов рассмотрения прошлого, не лучше и не хуже других, например, ницшеанского. Как пишет американский исследователь: «С марксистской философией истории можно сделать не больше и не меньше, чем с другими философиями истории (Гегеля, Ницше, Кроче), несмотря даже на то, что кто-то склонен делать что-то по-разному на основе веры в одну философскую истину» [8: с. 327]. Здесь, с одной стороны, можно увидеть некую претензию на полный объективизм, с другой – не мешает задаться вопросом: можно ли в науке ставить знак равенства между мифопоэтической рефлексией Ницше и научно-философской рефлексией Гегеля или Маркса? По мнению Х. Уайта: «Существуют различные пути постижения исторических явлений, поскольку существуют различные (и равно вероятные) пути организации социального мира …» [8: с. 328]. Но так ли равно вероятны различные пути организации социального мира и одинаково ценны различные концепции философии истории?

Карл Маркс, по Х. Уайту, был пророком социальной инициативы, рассматривая науку как преобразующее знание. Сущность марксовой идеи истории, по мнению американского исследователя, состоит в попытке синтезировать тропологические стратегии Метонимии и Синекдохи, объединить механистическо-материалистическое и органицистско-идеалистическое понимание. Отсюда выделение К. Марксом базиса и надстройки: «На уровне базиса нет ничего, кроме последовательной смены различных средств производства и способов их взаимоотношений, которая управляется строгими причинными законами, подобными тем, что встречаются в природе. На уровне надстройки же – настоящий progressus, эволюция способов отношений человека к человеку» [8: с. 329–331].

В целом, по мнению Х. Уайта, марксова концепция философии истории выглядит следующим образом: «…история человечества в целом, как рассматривал её Маркс, представляет собой двойную эволюцию: подъём, поскольку человек получает всё больший контроль над природой и её ресурсами через развитие науки и технологии, и упадок, поскольку человек становится всё более отчужден от себя подобных. Это двойное движение позволило Марксу полагать, что вся история в целом направлена к решающему кризису, конфликту, при котором человек либо войдёт в своё царство на земле, либо уничтожит себя и природу, из которой он возник и которой противостоял в борьбе за свою человечность» [8: с. 331]. Таков новый тип объединения в истории Трагедии единичного человеческого существования и Комедии всемирно-исторического развития, предложенный Карлом Марксом. Основной пружиной исторического развития при этом изначально становится разделение труда, приводящее в конечном счёте к классовому разделению [8: с. 349].

Далее, однако, объективизм Хейдана Уайта куда-то исчезает. Отталкиваясь от отдельных цитат, он утверждает, что в основе исторической концепции К. Маркса лежат законы механистической причинности, управляющие отношениями между базисом и надстройкой, в соответствии с которыми «… хотя изменения в базисе определяют изменение в надстройке, обратное не имеет места, – то есть изменения в общественных и культурных измерениях исторического существования не влияют на изменения в базисе» [8: с. 350].

Данный вывод заставляет серьезно усомниться в изначальной объективности Х. Уайта. Достаточно простого знакомства с основными работами К. Маркса, чтобы увидеть, что ему совсем не чужда идея о наличии определенной связи между определенными социальными структурами, относящимися (по терминологии марксистов) к базису, и типами социальных характеров, оптимально соответствующих именно этим общественным отношениям. При этом сама взаимосвязь выстраивается именно диалектически. Например, наиболее характерной фигурой капиталистического общества является наёмный работник, всё более превращающийся в частичного работника, полностью зависящего от спроса на его специфический труд. Формирование и распространение социального типа частичного работника продиктовано всей логикой развития капиталистического способа производства. Одновременно формирование этого социального типа приводит к тому, что работник (т. е. в конечном счёте любой человек, продающий свою рабочую силу) начинает рассматривать себя как товар, употребляя все усилия, прежде всего, для повышения меновой стоимости своей рабочей силы, результатом чего становится механизация жизни, в том числе экономической. Вот как пишет об этом ещё молодой К.Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»: «…Повышение заработной платы порождает в рабочем капиталистическую жажду обогащения, но утолить эту жажду он может лишь путём принесения в жертву своего духа и тела. Повышение заработной платы имеет предпосылкой и следствием накопление капитала; поэтому продукт труда противостоит рабочему как нечто всё более и более чуждое. Точно так же и разделение труда делает рабочего всё более и более односторонним и зависимым; оно порождает конкуренцию не только людей, но и машин. Так как рабочий низведён до роли машины, то машина может противостоять ему в качестве конкурента» [5: с. 51].

Человеческий труд, в котором, по К. Марксу, в наибольшей степени проявляется созидательная

сущность человека, превращается в проклятье, в инструмент порабощения работающего: «…В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае ещё расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным» [5: с. 91]. Развитие экономической рационализации в условиях отчужденного труда обессмысливает важнейшую творческую составляющую человеческой сущности: «… человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою сущность только лишь в средство для поддержания своего существования» [5: с. 93].

Таким образом, полное соответствие базисных социальных структур и типов социальных характеров загоняет капиталистическое общество в эволюционный тупик полного отчуждения. Но выход из этого тупика мыслится К. Марксом вполне диалектически, через разрешение целого комплекса противоречий. Важнейшей силой по разрешению противоречий выступает государство. Здесь К. Маркс отчасти идет вслед за Гегелем. Но у К. Маркса государство создает лишь иллюзию «всеобщего» интереса, скрывающую интересы господствующего класса. Отсюда формирование нового типа социальных отношений в базисе связано с результатами классовой борьбы, с особенностями побеждающего в ней класса и с его способностью представить свой особый классовый интерес как всеобщий. Как писали в «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс: «… каждый стремящийся к господству класс, – даже если его господство обусловливает, как это имеет место у пролетариата, уничтожение всей старой общественной формы и господства вообще, – должен прежде всего завоевать себе политическую власть, для того чтобы этот класс, в свою очередь, мог представить свой интерес как всеобщий, что он вынужден сделать в первый момент» [6: с. 30].

Проблема формирования нового революционного класса является ключевой для понимания процесса перехода от капиталистической формации к новой, коммунистической. А эта проблема имеет прямое отношение и к экономической, и к политической, и к ментальной истории. К.Маркс фактически включил историческую концепцию Г.В.Ф. Гегеля в свою собственную на правах части целого, что позволило ему увидеть диалектическую конечность нового порядка.

Правда, проблема нахождения революционного класса у К. Маркса была решена лишь частично. К. Маркс и Ф. Энгельс увидели новый класс в пролетариате, что было исторически прогрессивно. Организованная социал-демократами борьба пролетариев во многом способствовала формированию современного (хотя и остающегося капиталистическим) «социального» государства. Но первая социалистическая революция победила на 70 лет не на Западе, а в отсталой России, где сложились неразрешимые в рамках капиталистического общества противоречия исторического развития, сформировавшиеся именно в силу её отсталости, а сознание пролетариата во многом было общинно-крестьянским (подробнее об этом говорится у С.Г. Кара-Мурзы [4]). Открытым вопрос о новом классе остаётся и ныне, когда, с одной стороны, наблюдается значительное увеличение числа классических пролетариев в странах периферии капиталистической системы, с другой – всё более набирает силу фактическая пролетаризация работников умственного труда в странах полупериферии (Россия) и даже ядра этой системы. Проблема резко обостряется в связи с распространением консъюмеризма, с одной стороны, и с истощением ресурсов – с другой.

В заключение к главе, посвященной концепции К. Маркса, Х. Уайт, сравнивая исторические концепции К. Маркса и Г.В.Ф. Гегеля, приходит к выводу, что для обоих мыслителей было характерно героическое видение истории, связанное с познанием её законов через практическую деятельность, через социальную борьбу: «Такие утверждения опасны для индивидуума и проблематичны для группы. Они приносят с собой возможность поистине Трагического провала и поражения. Но если люди действительно героичны в своих устремлениях, то через провалы и поражения они могут способствовать человеческому познанию законов, управляющих как природой, так и историей. Знание же таких законов обеспечивает основу человеческого преодоления тех ограничений, которые эти законы накладывают на человечество» [8: с. 378]. Думается, данная мысль весьма полезна и в нашем случае: решить спор между либералами и марксистами сможет только практика.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Баткин, Л.М.* Странная тюрьма исторической необходимости / Л.М. Баткин // Одиссей. Человек в истории. 2000. – М., 2000. – С. 64–77.

2. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – М., 1988.

3. *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по философии истории : пер. А.М. Водена / Г.В.Ф. Гегель. – СПб., 1993.

4. *Кара-Мурза, С.Г.* Советская цивилизация. Книга первая. От начала до Великой победы / С.Г. Кара-Мурза. – М., 2002.

5. *Маркс, К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М., 1974. – Т. 42. – С. 41–174.

6. *Маркс, К.* Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1988.

7. *Тацит, К.* Сочинения в двух томах. Т. 2. История / К. Тацит. – М. : Ладомир, 1993.

8. *Уайт, Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Х. Уайт. – Екатеринбург, 2002.

ДУХ В ПОНИМАНИИ В.В. РОЗАНОВА

Т.В. Гребениченко

Гребениченко Татьяна Васильевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-политических дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета (г. Комсомольск-на-Амуре).

Контактный адрес: tv_grebenichenko@mail.ru

В статье дан анализ этапов эволюции учения В.В. Розанова о духе. Категория духа находится в центре философии мыслителя, который рассматривал его как живое начало, придавая данной категории вид живого знания, что соответствует общей традиции русской философии: стремлению к синтезу веры и разума, отвлечённого и конкретного. Понятие духа связано с понятием Абсолюта, отождествляется с ним, и, таким образом, философ пытается решить проблему религиозной онтологии на основе мистицизма.

Ключевые слова: дух, учение о понимании, «живая» творящая сила, формы духа: разум, чувство, воля, историческое христианство, философия «жизни», «религия жизни».

Сегодня очевидным представляется тот факт, что Россия подошла к одному из критических рубежей своей многовековой истории. Кризисные явления мы наблюдаем в общественно-политической, экономической и особенно духовной сферах жизни нашего отечества. Ушло мировоззрение, которое не смогло себя защитить и не стало общим, на смену старому не пришло новое. Богатое духовное наследие России внушает оптимизм и веру в то, что утраченные исторические и ценностные ориентиры не дадут реализоваться реальной угрозе: прекращения исторического бытия, утраты национального самосознания, духовной и культурной самобытности.

Общеизвестно, что новое обретение своего «Я» лежит на пути самоидентификации, осмысления социокультурного опыта народа, его истории и культуры как определённой смысловой и ценностной устойчивости. В этой связи важным представляется опыт философской рефлексии. Философия, являясь одним из пластов духовной жизни общества, сохраняет «генетический код» развития человечества.

Изучение данной проблемы актуализируется также постоянно возрастающим интересом как в России, так и на Западе к идейно-философскому наследию русской философской мысли, которая, несомненно, оригинальна, имеет своё историческое бытие, своё уникальное место в истории философии.

Возрождение России – это, прежде всего, духовное самоопределение, понимание того, что истоки человеческого бытия – в деятельности духа. Признание духа организующим началом всех духовных процессов, всех структур личности, регулятивным базисом всей жизнедеятельности человека актуализирует интерес к определению природы духа, сфер его проявления и основных свойств.

Современная философия, используя опыт теософского и психологического анализа духовных структур, утверждается в мысли, что основной особенностью человеческого существования является отсутствие у человека объективной гарантии подлинности своего бытия. В неоклассической философской традиции утверждается духовно-материальное понимание бытия человека. Исследование духовного бытия человека в философии убеждает в том, что объективная фиксация проявлений духа неадекватна природе духа.

Философская наука сегодня стоит на пути признания научности следующих словосочетаний: *духосфера, духовное начало, духовное здоровье, духовное самоопределение, духовное наследие, духовный рост, культура духа, духовная жизнь, духовный свет, духовное самоотречение, духовная близость, духовная красота, духовное величие, духовное бытие*, а также трагической окрашенности словосочетаний: духовная смерть, духовное небытие, нищета духа. Выявление их смыслов производно от понимания нами природы духа.

Исследовать природу и свойства духа, сфер его проявления поможет обращение к прочной «эмпирической» основе – к творчеству отдельных представителей русской философии. Актуальным в этой связи представляется изучение богатого наследия философов русского духовного возрождения конца XIX – начала XX вв. Одним из ярких представителей русского религиозного ренессанса был В.В. Розанов. Учение о духе этого мыслителя является оригинальным с точки зрения рассмотрения им природы и свойств духа в тесной связи с природой человека, с его телесностью и чувствительностью. В.В. Розанов на протяжении всей жизни и творчества находился в поиске абсолютных смыслов бытия, но при этом понимая неограниченные возможности в акте творчества и личностного духа. Философ накопил большой опыт в анализе процессов рождения, преображения и возрождения духа, воплощении его в реальном бытии в формах культуры и искусства, который заслуживает детального изучения.

Обращение к данной теме обусловлено важностью изучения проблемы человека, как таковой, сущностных, бытийственных характеристик индивидуума. Поэтому важной представляется теоретическая реконструкция учения В.В. Розанова о свойствах че-

ловеческого духа, его способности воплощаться в религии, искусстве, мыслительных процессах.

Особое значение в наше время – переоценка многих ценностей и смена мировоззренческих ориентаций – приобретает определение целей и смысла жизни каждого конкретного человека. Человек часто осуществляет акт выбора, прислушиваясь к собственному «внутреннему голосу» и ему необходима уверенность в справедливости своих ценностных предпочтений. Для того чтобы получить эту уверенность, человек должен обратиться к природе собственного внутреннего мира, своей духовной природе. Богатым представляется опыт духовной самоидентификации В.В. Розанова, который знал минуты смятения духа и способы восстановления его целостности.

Понимание мыслителем того факта, что особенности народного духа прочно зафиксированы в религии, языке, искусстве, бытийственных слоях народного сознания, в народной памяти и поведении, также актуализирует тему данного исследования.

В.В. Розанов понятие «дух» исследует в первом философском труде «О понимании». Понимание представлено здесь метафизической постоянной величиной процесса познания, стоящей над наукой, философией и религией. По выражению В.В. Зеньковского, всё «мировоззрение Розанова оставалось верным той изначальной интуиции, которая легла в основу ещё первой его книги «О понимании» [1: с. 276]. Данная книга, по мысли историка философии, «представляет своеобразную мистическую интерпретацию рационализма», где бытие «параллельно» нашему разуму [1: с. 276].

В системе понимания излагаются учения о познающем, познавании и познаваемом. По мысли автора, «…порядок этих учений соответствует порядку возникновения науки и всякого изменения в ней» [5: с. 57]. «Слагаясь из этих элементов, – считает Розанов, – наука становится всеобъемлющей», так как «все существующие знания входят в это деление» [5: с. 59]. «Вне познающего, познавания и познаваемого нет предметов для понимания»: так понимание соединяет в себе субъект и объект. Профессор С.В. Пишун понимание рассматривает как трансметафизический принцип [4: с. 36]. По мысли историка философии, труд «О понимании» «можно разбить на три части: первая – посвящена определению науки, разума как источника науки, идеям как схемам разума, как основным формам понимания; вторая часть раскрывает строение науки на основании принципа понимания, и третья посвящена соотношению между наукой, природой человека и его жизнью» [4: с. 34]. Учение о познаваемом распадается на учение о двух мирах: о мире, в котором живёт человек, и о мире, созданном человеком (о Космосе и Мире человеческом). Космос рассматривается здесь как «мир Божий». Учение о существовании, по Розанову, – первая из третичных форм в учении о познаваемом (в соответствии со схемами разума). Общее учение о существовании «должно познать явление пребывания в Космосе без отношения к самому Космосу и к тому, что есть в нём» [5: с. 107]. «…Здесь, считает автор системы понимания, выделяется это явление из мира реального и рассматривается само по себе, как нечто самосущее, проникающее этот мир». Философ указывает на необходимость изучать Космос не только в одном из его проявлений, но и ещё «само существование, как нечто проявляющееся в Космосе» [5: с. 107]. Для Розанова – это «чистое существование», оно «общее, первоначальнее и неуничтожимее Космоса; потому что и тогда, когда он не появился ещё, уже было существование того, что потом вызвало его к бытию» [5: с. 107].

Философ выделяет следующие формы существования: небытие, бытие потенциальное, бытие образующееся и бытие реальное. Потенциальное бытие, по мысли Розанова, необходимо рассматривать как «…форму существования в настоящем того, чему предстоит… осуществиться в будущем», иначе «пришлось бы допустить беспричинное возникновение предметов и явлений, самозарождение бытия в небытии» [5: с. 118]. Последнее допущение принять невозможно, тогда, согласно рассуждениям философа, необходимо признать, что «возникающее… ранее существовало в скрытой форме». – Так потенциальное бытие автором труда «О понимании» рассматриваются как «скрытое предсуществование» [5: с. 118]. Потенциальность бытия есть «мистический синоним абсолютного, божественного» [3: с. 21].

В Мире человеческом в качестве «живой» творящей силы Розанов рассматривает дух человеческий. Дух и материя для философа – два отдельные друг от друга начала, «самостоятельные и противоположные». Изучение природы духа, как творческого деятеля, считает Розанов, поможет выявить особенности духа [5: с. 318]. Дух мыслитель предлагает исследовать «через изучение того, что создаётся им». «Всё, что творится духом, отмечает философ, и что, исшедши из него, получает своё особенное существование, пребывает не в том чистом виде, в каком оно вышло из своего источника, но в смешанном: оно соединяется с тем, что уже ранее было в физической природе. Так, в сотворённой статуе есть несотворённая глина; в созданном государстве есть люди, земли и имущества, которые были и ранее, чем жизнь получила правильное государственное устройство…» [5: с. 318]. Для определения того, что исходит из духа, Розанов предлагает «отделить в этих смешанных вещах всё, что идёт от физической природы… – то, что безвидно, что чуждо всяких ограничивающих пределов, т. е. массу, вещество или вообще содержание. Со стороны же духа к этой хаотической массе привходит форма, которая превращает её … в оформленные вещи» [5: с. 318]. Приро-

да творящего определяется философом сообразно природе творимого: «…если из духа исходят одни чистые формы, то, следовательно, и дух есть только чистая форма». Но «из духа исходят … многие и различные» формы, поэтому «в истинной природе своей, считает Розанов, дух есть форма форм» [5: с. 320]. По мысли философа, творческие возможности духа неисчерпаемы: дух, как определяющее начало, всегда будет иметь новые формы творчества и жизни. В новом творчестве должен идти процесс «большего углубления человека в себя … и меньшей связанности его природы тяжестью уже существующих форм» [5: с. 321]. Дух человеческий бессмертен: «…формы, которые отделяет дух, не разрушаются; и поэтому не может разрушиться он, источник их. Так, государственность, как форма, определяющая жизнь народов, по Розанову, не пропадает при разрушении самих государств,…но только отделяется от них, и они пропадают, оставленные ею. Она же входит в жизнь новых народов, и эта жизнь становится государственною…» [5: с. 323]. Философ выделяет следующую особенность духа как творческого источника: «исходящие из него формы, как бы раскрываясь, высвобождают друг из друга новые и новые формы со значением, всё более и более узким, пока последняя из них, слившись с веществом и оформив его, не станет сотворённою вещью» [5: с. 326]. Розанов выделил три формы духа: «…разум, который стремится понять всё, чувство, которое стремится оценить всё, и воля, которая стремится осуществить всё». Разум является «…под нисходящею формою типов, и каждый из последних – под ещё более нисходящею формою состояний, и только из последних каждое непосредственно уже разлагается на акты творчества (единичные процессы понимания)» [5: с. 326]. Типы разума философ различает по временам, расам, характерам и выдающимся индивидуумам. Состояния разума предлагается изучать как нормальные (созерцание истины, мышление или поиск истины, сомнение или неуверенность в найденной истине, гениальность или состояние высшего творчества) и ненормальные (подавленность, скептицизм) [5: с. 327].

Чувство как вторая форма духа является творческим источником важнейших областей жизни. Розанов выделяет чувство волнения, состояния, типы, настроения и виды чувства (религиозное, нравственное, справедливости и красоты). Виды чувства, по выражению философа, отличаются от настроений тем, что они определены и имеют объекты, а от волнений тем, что объекты эти не единичны и находятся не вне духа, но в нём самом. Виды чувства имеют сходство с настроениями в продолжительности, а также взаимно влияют друг на друга [5: с. 330]. Так, например, «мерило, прототип или идеал красоты», по Розанову, заключён в духе. Для мыслителя важно подчеркнуть значение каждого вида чувств, как творческого источника какой-либо стороны жизни – религии, нравственности, права или искусства.

Воля исследуется автором системы понимания как третья форма духа. Она представляет «…синтез двух противоположных борющихся сил: силы, исходящей из природы человека, и силы, исходящей из мира внешнего». Розанов, таким образом, отрицает как абсолютную свободу, так и абсолютную зависимость воли в её проявлениях [5: с. 332].

По мысли философа, любое явление закономерно. Все законы мира человеческого Розанов разделяет на три рода и девять видов. Законы, действующие в мире человеческом, выявляют соотношения в творящем (законы духа), в творении (законы творчества) и в творимом (законы жизни) – это роды. Виды же «получаются от соединения законом элементов каждой из этих групп между собой и с элементами двух остальных групп» [5: с. 413]. Законы духа, как указывает мыслитель, проявляются в соотношении как внутри каждой из форм духа, так и между собой. Чувство красоты, например, осложняется религиозным чувством, а чувство справедливости возрастает по мере «увеличения восприятий несправедливого» [5: с. 413]. Законы между формами духа и формами жизни связывают строение науки со строением разума; формы искусства, нравственности, права и религиозного культа – с формою чувства; и государства – с формою воли. Данные законы, как показывает Розанов, выявляют отношения тождества между формами духа и формами жизни (отношения прототипа с копиями). Таким образом, философ подчёркивает неразрывную связь и взаимообусловленность духовных процессов с жизнью, указывает на необходимость дальнейшего исследования законов духа.

В учении о творении рассматриваются творческие процессы от момента зарождения их в духе до момента воплощения в формах жизни. Для философа важно подчеркнуть, что «…ни в одном из видов своего творчества природа человека не является в таком величии и в такой красоте, как в творчестве религиозном». В религиозном чувстве человек испытывает отрешённость от личного, временного, земного и сливается с Космосом в едином великом чувстве. Космический характер религиозного творчества – первая его особенность. Соединение в данном творчестве всех элементов духа, по Розанову, есть вторая его особенность. Религиозное творчество возвращает природу человека к первозданной чистоте, что составляет его третью особенность [5: с. 348]. Нигде человек не является более могущественным, чем здесь.

По выражению В.В. Зеньковского, эволюция взглядов Розанова «совершалась внутри его религиозного сознания». С самого начала (в книге «О понимании») он проявил себя как религиозный мыслитель и таким оставался всю жизнь [1: с. 268]. Книга Розанова «Легенда о Великом Инквизиторе»,

статьи в сборниках: «В мире неясного и нерешённого», «Религия и культура» – это опыт осмысления всех тем в свете противопоставления христианского Запада Востоку. Здесь философ уже высказывает свои сомнения относительно «исторического христианства», противопоставляя его истинному христианству. «Религия Голгофы» рассматривается Розановым как аскетическая фаза христианства. В этот период проблемы семьи и пола стоят в центре его рассуждений. Свою «новую философию» Розанов называет философией «жизни» [6: с. 342]. В современном розановедении данный период творчества мыслителя исследуется как «религия жизни» [3: с. 22].

В поле, по выражению философа, «анатомическое» теряет ясность и рациональность свою. Всё, приближаясь сюда, становится трансцедентно. Это – второе тёмное лицо в человеке, и, собственно, оно есть ноуменальное в нём лицо: от этого – творческое не по отношению к идеям, но к самым вещам, «клубящее» из себя «жизнь» [7: с. 213]. Розанов, по мысли В.В. Зеньковского, понимает пол метафизически, «как ту сферу в человеке, где он таинственно связан со всей природой» [1: с. 273].

Для Розанова очевидно, что в поле есть нечто «потустороннее, не от сего мира; и этому глубоко отвечает, что ведь и источники жизни никто же не признаёт «от сего мира», посюсторонними. «Бог взял семена из миров иных и посадил их в землю, и взрастил сад свой; но всё живёт на земле касанием таинственным мирам иным» – так сказал ещё Достоевский устами умиравшего старца Зосимы» [7: с. 214]. Пол – «темнота», но как «важное» [7: с. 213]. Пол представляется мыслителю как «гора светов: гора высокая, ... откуда исходят светы, лучи его, и распространяются на всю землю, всю её обливая новым благороднейшим светом» [6: с. 357]. Для самого Розанова «мир стал Космосом» в семейном счастье с В.Д. Бутягиной [6: с. 342]. «Дом светится детьми, он ими освящается…» [7: с. 209]. Младенец «в нас пробуждает чувство только что им оставленных миров …, несёт святость» [7: с. 215]. По выражению С.В. Пишуна, «…абсолютная ценность личности доказывается здесь через признание её «вкорнения», т. е. способности вечного продолжения самой себя в потомстве». Так, мистическая концепция потенциальности, получившая развитие в «системе понимания», перемещается в плоскость «физиологического следа» и «метафизики семьи» [3: с. 22]. В «физиологической метафизике» пол отождествляется с Абсолютом, брак – «с явленностью божественного в мир» [3: с. 22].

Розанов глубоко чувствовал божественный свет в космосе: «всё в человеке – подобие и образ Божий… Я молюсь моему Тайному Богу» за «расцвет всей земли, которую Он Благий сотворил» [8: с. 223]. По мысли философа, «в конце всех вещей – Бог. И в начале вещей Бог. Он всё. Корень всего» [6: с. 583].

Несмотря на ощущение постоянного присутствия Творца, для Розанова характерно понимание важности и уникальности каждого «я» в мире как духовного начала: « из уединения – силы, чистота… Уединение – «собран дух», это – я опять целен» [6: с. 371].

По выражению В.В. Зеньковского, мыслитель стоял на пути к построению софиологической концепции, «которая по своей интенции свободна от пантеизма. Но тем ярче выступает перед нами мистицизм в мировоззрении Розанова с его постоянным ощущением того, как за прозрачной поверхностью «рационализма» начинается сфера трансцендентного» [2: с. 277].

Таким образом, философия В.В. Розанова представляет собой цельное учение, состоящее из «системы понимания» и «религии жизни».

Центральное место в философии В.В. Розанова занимает категория духа, но философ рассматривал «дух» как живое начало, придавая данной категории вид живого знания, что соответствует общей традиции русской философии: стремлению к синтезу веры и разума, отвлечённого и конкретного.

В.В. Розанов связывал понятие духа с понятием Абсолюта, отождествляя их и предпринимая, таким образом, попытку решить проблему религиозной онтологии на основе мистицизма.

Религиозная философия требует теистической трактовки Абсолюта как личностного существа. В рамках пантеизма Абсолют равен всему бытию, но Абсолют, с другой точки зрения, трансцендентен. В.В. Розанов стремится связать Абсолют с живым началом в истории. Абсолют есть жизнь и, следовательно, Дух есть жизнь. Дух Розанова – духовное живородящее. В философии В.В. Розанова, таким образом, предпринимается попытка соединить пантеистическое понимание Абсолюта с теизмом. Мыслитель абсолютизирует жизнь. Для него Дух равен Абсолюту, а Абсолют – жизни в отличие от Гегеля, для которого Дух – отвлечённое понятие.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зеньковский, В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 2 / В.В. Зеньковский. – Л. : Эго, 1991. – 280 с.

2. *Зеньковский, В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ч. 1 / В.В. Зеньковский. – Л. : Эго, 1991. – 255 с.

3. *Пишун, В.К.* «Религия жизни» В. Розанова / В.К. Пишун, С.В. Пишун. – Владивосток : Изд-во ДВГУ, 1994. – 208 с.

4. *Пишун, С.В.* Социальная философия В.В. Розанова / С.В. Пишун. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1993. – 151 с.

5. *Розанов, В.В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / В.В. Розанов. – СПб. : Наука, 1994. – 539 с.

6. *Розанов, В.В.* Опавшие листья. Сочинения. В 2 т. Т. 2. / В.В. Розанов. – М.: Правда, 1990. – С. 273–629.

7. *Розанов, В.В.* Семя и жизнь / В.В. Розанов // Религия и культура. Сочинения. В 2 т. Т. 1. – М. : Правда, 1990. – С. 207–215.

8. *Розанов, В.В.* Уединённое. Сочинения / В.В. Розанов. – М. : Советская Россия, 1990. – С. 26–120.

РЕКОНСТРУКЦИЯ СМЫСЛОВ ПОНЯТИЙ «МЕНТАЛЬНОСТЬ» («МЕНТАЛЬНОЕ») И «МЕНТАЛИТЕТ» В ДИСКУРСЕ «ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ» И ДВИЖЕНИЯ «АННАЛОВ»

И.О. Киреева

Киреева Ирина Олеговна – аспирант Дальневосточного государственного гуманитарного университета (г. Хабаровск).

Контактный адрес: ira.kiryscha@yandex.ru

В статье проясняются смыслы понятий «ментальность» и «менталитет» через реконструкцию их содержательного значения в дискурсе «Интеллектуальной истории» и движения «Анналов». Акцентируется особое внимание на «семейном сходстве» данных понятий с понятиями, родственными понятию «мировоззрение»: мировоззренческая идея, миросозерцание, ментальный инструментарий, ментальный контекст эпохи.

Ключевые слова: ментальность, менталитет, мировоззрение, миросозерцание, идея, ментальный инструментарий, ментальный контекст эпохи.

Современное человечество переживает важный исторический этап – период «заброшенности» (М. Хайдеггер) в сложный и противоречивый, по-своему уникальный мир глобализации, кардинально преобразующий жизненное пространство человека. Возможно, впервые за всю свою историю социум (и об этом свидетельствуют отечественные и зарубежные социально-философские исследования[1]) демонстрирует коммуникативные процессы интеграции, соразмерные образу «универсального типа цивилизации» (Г. Перлмуттер) [3: с. 9]. Культурное и цивилизационное многообразие единства современного мира находит свое самовыражение в особом ментальном характере эпохи глобализма, обозначенной ООН «…культурой мира, толерантности и межкультурной коммуникации» [6: с. 352]. За такой перспективой становления целостности глобального мира исследователи нередко видят шанс и путь прорастания человечества в будущее [7: с. 287].

Вместе с тем системная сложность мира глобализации, его стремительность, стихийность и непредсказуемость саморазвития вызывает у современника ощущение его «неуправляемости» и «ускользания из рук человека» (Э. Гидденс), порождая состояния непроясненного миропонимания и мироотношения, что во многом свидетельствует о кризисном характере мировоззрения. Сущностное содержание мировоззренческого кризиса, как отмечает М.П. Арутюнян, проявляется в «деструкции целостности «духовного» и «практического» человеческой жизнедеятельности, в нарушении цельности бытующего в мире человека, гармонии и целостности миров его бытия» [2: с. 7]. И вместе с тем понятно, что человек не может перманентно бытовать в состояниях хаоса, ему свойственна потребность в упорядоченности форм бытия. В рамках философского дискурса сегодня широко обсуждается идея смены устаревших и поиска новых мировоззренческих оснований трансформирующейся культуры и соответствующей ей парадигмы миропонимания [1, 2]. Тем самым актуализируется философско-методологическое осмысление понятий ментальности и менталитета. В их содержательных смыслах, сущностно соотносимых с понятием мировоззрения, на наш взгляд, проявляется и методологически фиксируется духовно-практическая устремленность самосознания современного человека к выходам из кризисов и поискам гармоничной целостности миров его бытия. В данном ключе рефлексивного анализа в отечественной и зарубежной литературе остро ставится и обсуждается проблема

[1] Бенхабиб С. Притязания культуры: Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003; Всемирный доклад по культуре 1998 г.: Культура, творчество и рынок. М., 2001; Макбрайт У. Глобализация и межкультурный диалог // Вопросы философии. 2003. № 1. С. 80–87; Тоффлер Э. Третья волна. М., 2010; Турен А. Способны ли мы жить вместе? Равные и различные // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С. 465–491; Делокаров К.Х. Глобализация и современная цивилизация: социально-философское измерение // Делокаров К.Х. Философия и наука в потоке истории. М., 2010. С. 298–321; *Его же*. Философия, экология и глобальные трансформации // Делокаров К.Х. Философия и наука в потоке истории. М., 2010. С. 264–298; Диалог культур в глобализирующемся мире. М., 2005; Культурное разнообразие, развитие и глобализация. М., 2003; Маркович Д.Ж. Культура мира, толерантность и межэтнические отношения // Век глобализации. 2008. № 2. С. 155–163; Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь разума. М., 2000; Неклесса А.И. Глобализация: новый цивилизационный контекст // Безопасность Евразии. 2001. № 1. С. 99–130; Пирогов Г.Г. Глобализация и цивилизационное многообразие. М., 2002; Цивилизации в глобализирующемся мире. М., 2009; Яковец. Ю.В., Кузык Б.Н. Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. Т. 2. Будущее цивилизаций и геоцивилизационное измерение. М., 2006.

трансформации сложившихся форм социума и формирования нового типа *менталитета*, понятийно схватывающего и отражающего проблемы, реалии и перспективы саморазвития глобального мира[2].

Понятие менталитета широко используется в исследовательских практиках самых разных областей знания, однако, до сих пор остаётся не достаточно проясненным и разработанным с философско-методологических позиций. Это приводит к смешению близких в своем «семейном сходстве» (Л. Витгенштейн), но не тождественных по категориальным значениям понятий: «ментальность», «менталитет», «ментальная идея», «мировоззрение», «миропонимание» и др.; и как следствие – к понятийной подмене, что, в свою очередь, затрудняет смысловое функционирование названных понятий в эпистемологических контекстах, а также возможность решения с их помощью соответствующих когнитивных и методологических проблем.

Прояснение категориальных смысловых значений понятий «ментальность» и «менталитет» «семейно-сходственных» понятию «мировоззрение» через реконструкцию погруженных в практику исследования их функциональных значений и содержательных проекций представляется теоретически интересным и актуальным на этом пути. Методологическим основанием и ключом такого прояснения в настоящей работе послужит теоретическая позиция феноменологического анализа мировоззрения (М.П. Арутюнян) и различения в ее контексте понятий: «целостное мировоззрение», «мировоззренческая форма», «функционалы мировоззрения», «мировоззренческие превращения», «превращенная мировоззренческая форма», функционально проявляющихся в своих общих чертах, так и своей спецификой в предметности определенной исторической эпохи [2: с. 192–233]. Показательной в этом плане является и предпринятая в настоящей статье попытка реконструкции понятий ментальности и менталитета как «мировоззренческих форм» в контекстах рефлексивного анализа методологического дискурса «интеллектуальной истории» и движения «Анналов».

Для направления «интеллектуальной истории» наиболее характерным и значимым в осмыслении обсуждаемой проблемы становится, по мнению автора, статьи, выход на методологическое и мировоззренческое прочтение понятия *«идея»*, аналитически реконструируемое в «семейном сходстве» понятий «мировоззрение», «ментальность» и «менталитет». По существу оно обретает смысловое значение понятия *«мировоззренческой идеи»*, включенной представителями «интеллектуальной истории» в поле *«метафизических архетипов»*, организующих универсалии культуры определенной исторической эпохи. И в этом плане понятие идеи может быть реконструируемо в методологическом контексте понятия «целостного мировоззрения» и соотносимых с ним «мировоззренческих форм».

Так, один из основателей данного направления А. Лавджой в своём произведении «Великая цепь бытия», обсуждая вопрос об отличиях истории идей от истории философии, видит это отличие, прежде всего, в самом характере идей, или тех мыслительных единиц (unit-ideas*)*, на которые история идей разделяет незыблемые и застывшие философские доктрины. Это позволяет современным исследователям рассматривать такие идеи-единицы в качестве метафизических архетипов, сочетание которых выражает оригинальность любой философской доктрины или вероучения, а сам ход мысли философа созвучным основаниям методологии гуманитарных исследований [9: с. 6].

Конкретизируя понятие идеи-единицы, А. Лавджой по существу погружает её понимание в интерпретационный контекст целостного мировоззрения как «предпосылочного знания» и обращается к «идейной цельности серии вероучений, течений, доктрин, объединённых одним именем» [5: с. 12]. В этом плане историку идей, согласно позиции мыслителя, следует вникать «по ту сторону видимой цельности и тождественности, дабы за скорлупой, удерживающей её как целое, увидеть подлин-

[2] Бауман З. Глобализация: Последствия для человека и общества. М., 2004; *Его же.* Индивидуализированное общество. М., 2002; Бек У. Общество риска: на пути к другому модерну. М., 2000; *Его же.* Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. М., 2001; Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. М., 1999; *Его* же Эпоха разобщённости: Размышление о мире XXI века. М., 2007; Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. М., 2004; Гидденс Э. Навстречу глобальному веку // Отечественные записки. 2002. № 6. С. 436–452; *Его же.* Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М., 2004; Мидоуз Д., Рандерс Й. За пределами допустимого // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С. 572–595; Хельд Д. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура. М., 2004; Абрамов В.А., Волнина Н.Н. Глобализирующийся человек: грани социокультурного измерения.- Чита, 2006; Ващекин Н.П., Мунтян М.А., Урсул А.Д. Постиндустриальное общество и устойчивое развитие. М., 2000; Глобально-системный кризис: и модели мироустройства: круглый стол // Век глобализации. 2009. № 1. С. 55–62; Гнатюк В. С. Устойчивое развитие: парадоксы и противоречия. Ростов-на-Дону, 2009; Дилигенский Г.Г. Глобализация в человеческом измерении // Мировая экономика и международные отношения. 2002. № 7. С. 4–16; Керимова Т.В. Человек риска: Социально-философские проблемы. М., 2008; Лось В.А., Урсул А.Д., Демидов Ф.Д. Глобализация и переход к устойчивому развитию. М., 2008; Моисеев Н.Н. Универсум. Информация. Общество. М., 2001; Ускользающий мир. М., 2004.

ное единство, рассмотреть представленные в каждом конкретном случае действительно движущие идеи» [5: с. 12]. Соответственно тенденции и течения, обозначаемые одним именем, по мнению философа, оказываются, скорее, исходным материалом для анализа, нежели конечным объектом интереса. Подлинный предмет интереса исследователя идей составляют определённые «типы устойчивых динамических единств». Изучение последних, по существу, может быть методологически реконструировано в проекции экзистенциально-феноменологического плана исследования, поскольку является, по А. Лавджою, необходимым условием исторической реконструкции *«биографии идеи»,* иначе, выражения её укоренённости в широком ментальном контексте культуры. В этой связи можно сказать, что «устойчивые динамические единства» предстают предметом полидисциплинарных исследований и реализуют себя через «синтез когнитивных практик» (Л. А. Микешина).

Первый тип «устойчивого динамического единства» представляют, по мнению А. Лавджоя, «…имплицитные или не полностью эксплицитные предпочтения, более или менее *бессознательные ментальные привычки* (выделено автором, И.О. Киреева), оказывающие воздействие на мысль индивида или поколения. Это убеждения, представляющиеся настолько само собой разумеющимися, что они скорее молчаливо подразумеваются, нежели формулируются или обосновываются» [5: с. 12]. Ментальные привычки, по мысли философа, есть сам способ мышления, по существу опирающийся на мировоззренческое предпосылочное знание и кажущийся столь естественным и неизбежным, что не требует обоснования в глазах логического самосознания. Оно, в свою очередь, оказывает на философскую доктрину самое решающее воздействие, влияя равным образом на ментальность и на состояние менталитета, выражающее «дух» той или иной эпохи.

А. Лавджой описывает несколько видов таких имплицитных, в нашей интерпретации, ментальных факторов. Одним из них является *склонность мыслить в определённых категориях или типах образов*, например, «сведения к простым решениям», свойственного мыслителям эпохи Просвещения. Другим фактором предстаёт так называемый *«диалектический мотив»* или *«доминирующий мыслительный ход»*, *«логическая уловка»*, которые, как отмечает философ, «могут в значительной степени определять мышление индивида, школы и даже целого поколения, и, будучи эксплицированы, сводятся к принципиальным, узловым и, возможно, очень спорным логическим или метафизическим предпосылкам» [5: с. 16]. Данные описания и стоящие за ними обобщения, как мы видим, позволяют методологически реконструировать их смысловое содержание как относящееся к предметности исследования ментальности, выходящей на идею менталитета.

Второй тип «устойчивого динамического единства», по А. Лавджою, указывает на значимость «универсалий культуры»: исследование философской семантики. Здесь пристальное внимание историка идей направлено на «термин, выражение, формулу, которые получили хождение и принятое значение, поскольку нечто в их смысле, или в мысли, их предполагающей, созвучно господствующим убеждениям, представлениям о ценностях, вкусам определенной эпохи». В этом плане философская семантика, по мнению мыслителя, способствует изменению убеждений, представлений о ценностях и вкусах, по сути, трансформирует функционалы мировоззрения, «поскольку иной смысл или предполагаемые импликации, постепенно становятся доминирующим элементом их значения» [5: с. 19]. В данных утверждениях А. Лавджоя, на наш взгляд, просматривается связь феноменов ментальности и менталитета как «мировоззренческих форм», имеющих в своей связке выход на механизмы динамики и трансформации последнего.

Третьим «устойчивым динамическим единством» А. Лавджой полагает саму «мировоззренческую идею», характеризуя стремление историка, обращающегося к «элементарной идее», в полной мере понять её природу и историческую роль. Историк достигает этой цели, сообразуясь с установкой, исследовать развитие идеи не только в той области рефлексивной жизни человека, где эта идея была рождена, но и в иных областях, по существу – в иных сферах ментальности: философской, научной, политической, религиозной, художественно-эстетической [5: с. 20].

И, наконец, четвёртое «устойчивое динамическое единство», согласно точке зрения А. Лавджоя, касается изучения проявлений тех или иных «идей-единиц» в коллективной мысли больших групп людей, где «мировоззренческая идея» обретает своё социально-историчсекое звучание. В данном аспекте рассмотрения история идей проецируется на верования, предрассудки, добродетели, чаяния, вкусы социальных групп и поколений, выражается в преемственности их позиций, взглядов и приоритетов [5: с. 24]. И в таком социально-историческом прочтении, взгляды американского философа могут быть вновь реконструированы и раскрыты в контекстах связки «мировоззренческих форм» ментальности и менталитета.

Таким образом, исследования А. Лавджоя весьма интересны для методологического изучения и реконструкции смысловых содержаний понятий «ментальность» и «менталитет» в «семейном сходстве» с понятием «мировоззренческой идеи» как

мыслительной единицы, предстающей формой проявления «целостного мировоззрения».

Вместе с тем следует отметить, что интуитивные прозрения философа, по существу, предвосхитившие кардинальные трансформации и смену приоритетов в методологии современного исторического познания, как представляется, не были достаточно глубоко осмыслены его коллегами и преемниками. Поверхностность прочтения замысла А. Лавджоя оборачивается реализацией его программного проекта «истории идей» в «выхолощенной» и «сциентизированной» форме. Действительно до конца 60-х годов XX века интеллектуальная история рассматривается учёными в качестве одного из неперспективных направлений историографии. Она рефлексивно воспринимается и предстает той «бестелесной» наукой, которая изучает идеи как некие автономные абстракции, имеющие внутреннюю логику развития, безотносительно к другим видам человеческой активности, по отношению к тому, что называют их социальными и культурными контекстами. Таким образом, в рамках интеллектуальной истории с достаточной определённостью прослеживается обращение к понятиям «ментальность» и «менталитет» при явном акцентировании методологического интереса на понятии ментальности. Вместе с тем при явной связи и содержательном единстве данных понятий в их «семейном сходстве» с понятием «мировоззренческая идея», следует констатировать рефлексивный разрыв этих понятий в их методологическом прочтении. Именно данный разрыв и оказался предметом критического анализа со стороны движения «Анналов» как истории ментальностей.

В трудах Л. Февра, наиболее яркого представителя движения «Анналов», с одной стороны, сохраняется различие понятий «ментальность» и «менталитет», а с другой – наблюдается отчётливое смещение рефлексивного интереса к понятию менталитета. Кроме того, в работах французского историка прослеживается расширение самого «семейного сходства» понятий ментальности и менталитета введением понятия *«ментальный инструментарий»*. Вместе с тем их содержательное наполнение и функциональный контекст погружаются в качественно иной социально-исторический срез как необходимый фон и условие методологической рефлексии. При этом базовым, соответственно ключевым в предметности осмысления, становится понятие «*ментальный контекст эпохи*».

Прежде всего, Л. Февр критикует достаточно уязвимую с его точки зрения позицию историков идей (Дж. Боэс, П. Миллер, М.Х. Николсон, Ф. Винер, Г. Чинард, Л. Деларюэль, Э. Дроз), касающуюся редукции многогранности, сложности и противоречивости интеллектуальной жизни человека определенной исторической эпохи к миру интеллектуализма, абстрактных, блуждающих идей, бытующих вне её (эпохи) культурно-исторического контекста. Так как учёному, реконструируя «биографию» идеи, по мнению исследователя, не стоит воспринимать последнюю в качестве «некой извечной данности». Ибо идеи всегда окрашены «совокупностью условий существования» в конкретный период истории и «тем смыслом», который вкладывают в них люди этого времени [8: с. 118].

Во-вторых, для Л. Февра, методологически не оправданным представляется стремление интеллектуальной истории объяснять согласованность и связь между интеллектуальными произведениями эпохи посредством категорий «влияние», «заимствование» и «детерминизм». Мыслитель считает необходимым рассматривать эти отношения в ином контексте понятий. В этом плане Р. Шартье, анализируя и представляя в своих исследованиях позицию Л. Февра, заостряет особое внимание на методологической идее о существовании в каждую конкретную эпоху *«интеллектуальных предпосылок»*, которые обусловливают мыслительные построения, коллективные практики и философские идеи [10: с. 22].

Именно на этом основании Л. Февр, на наш взгляд, встал на путь коренного переосмысления аналитики исследовательского поиска интеллектуальной истории, пересмотрев её основные категории и обозначив в качестве предмета её изысканий, по существу, *«судьбу идеи»* в её непосредственной связи с названными «интеллектуальными предпосылками». Данный ход мысли и содержательный контекст её представления мыслителем методологически раскрывается с позиций признания им связи ментальности и менталитета и вместе с тем, их рефлексивной неразличимости.

В этом проблемном поле исследования, по мнению автора, учёным и вводится понятие «ментальный инструментарий», которое осмысливается им в контекстах рефлексии эпохи и цивилизации. В работе «Проблема неверия в XVI веке: религия Рабле» Л. Февр, обращаясь к описанию данного понятия, подчёркивает: «…каждая цивилизация имеет свои собственные интеллектуальные средства или ментальный инструментарий». Не исключено, что в ходе истории он «может подвергнуться существенной порче, регрессу и искажению; или напротив, – усовершенствоваться, обогатиться и стать более сложным». «Однако бесспорно, – продолжает он, – этот ментальный инструментарий ценен для той цивилизации, которой удается его создать, и для той исторической эпохи, что им пользуется; но он не представляет ценности для вечности или всего человечества» [11: с. 142–143]. В таком прочтении понятие «ментальный инструментарий» Л. Февра во многом оказывается соз-

вучным другому понятию «анналистов» – понятию *«ментальный контекст эпохи»* или *«дух эпохи»*.

Со всей степенью определённости данное смысловое значение ментального инструментария, на наш взгляд, заявляет о себе в контекстах мировоззрения, в которые Л. Февр погружает его интерпретацию. Понятием «ментальный инструментарий» в творчестве историка, собственно, и выражается сущностное содержание мировоззрения. Согласно позиции исследователя, посредством «ментального инструментария» люди создают *«собственную систему миросозерцания»*, которая вносит качественные различия между цивилизациями на определенных стадиях их развития. И в этом плане ментальный инструментарий можно рассматривать как существенный механизм социодинамики культуры. Названная «система миросозерцания», следуя логике размышлений Л. Февра, объединяет компоненты ментального инструментария определенной эпохи в единое целое, образуя духовное единство последней, и составляет, в сущности, её мировоззренческое ядро.

Именно «ментальный инструментарий» в значении ментального контекста эпохи, согласно точке зрения учёного, выступает в качестве тех «интеллектуальных предпосылок», которые предопределяют перспективы возникновения, развития и особенности функционирования той или иной идеи, а также специфику её связи с иными интеллектуальными проявлениями эпохи.

В ходе данных рассуждений, Л. Февр придает понятию «ментальный инструментарий» статус исторически развивающейся реальности, по существу, универсалии культуры, считывающей смыслы повседневности, и соответственно обретающей «общезначимый, «само собой разумеющийся характер» [4: с. 531]. Раскрываясь в системе категорий, форм мышления, понятий, смыслов, эта реальность, по мнению французского историка, выражает интегративные характеристики духовной жизни, объединяющие людей в единую социальную целостность. И таким образом она заявляет о себе неотъемлемым качеством социума, вне которого немыслимо, согласно Л. Февру, бытие социального субъекта, ибо «…люди независимо от того, кем или чем они являются, не в состоянии освободиться от тех детерминирующих сил, которые управляют характером мышления и способом действия их современников» [10: с. 25]. В данном сущностном прочтении ментальный инструментарий, на наш взгляд, предстает не чем иным, как атрибутом социального бытия субъекта. Достаточно определённо в творчестве Л. Февра это атрибутивное свойство ментального инструментария выражается понятием «менталитет».

В контекстах осмысления сущностного содержания понятия ментального инструментария учёным ставятся вопросы о соотношении рационального и иррационального в данном феномене. Акцентируя внимание на диалектическом характере данного взаимоотношения, Л. Февр особо выделяет иррациональное, образующее, согласно его точке зрения, отдельную историческую реальность, которая в дальнейшем в работах его преемников Р. Мандру и Ж. Дюби и получает название – «менталитет».

Область менталитета (как представлено в аналитических работах А.Я. Гуревича о творчестве французского историка) составляют «интеллектуальные процедуры, латентные привычки, безличные приемы и навыки сознания», которые «не выражены эксплицитно и коренятся в потаенных глубинах коллективной психики». Люди, не отдавая себе в том ясного отчета, применяют их «автоматически», не рассуждая и не подвергая критике, «…не вдумываются в их существо, предпосылки и логическую обоснованность» [4: с. 517, 509, 524]. Менталитет, по Л. Февру, локализуясь в глубинных, неотрефлексированных слоях сознания человека, «властно управляет» мыслями и чувствами людей, раскрываясь в их предметно-практической деятельности, поведении и мышлении.

Подобный ход рассуждений историка позволяет автору методологически реконструировать смысловое содержание менталитета в качестве формы проявления «предпосылочного», «фонового», «неявного» знания. «Неявное» знание, как известно, это знание, принимаемое на веру, воспринимаемое как заведомо истинное, само собой разумеющееся, не подвергаемое критике, существующее в неотрефлектированном, невербализированном виде и во многом предопределяющее мировосприятие, миропонимание и мироотношение человека. Данный поворот в осмыслении феномена менталитета выводит нас к иному плану его рефлексии: в контексты анализа проблематики понимания.

Исходя из основных герменевтических принципов понимания и раскрытия смыслов, элементы менталитета (представления, верования, установки), характеризующие его в качестве формы проявления «неявного» знания, могут быть выражены в понимании некоторого уровня бытия посредством «интеллектуально-интерпретативной схемы» (Р. Шартье). Руководствуясь этой схемой, полагает историк, люди осмысливают, истолковывают, вульгаризируют различные реалии социального бытия; причём данная схема может способствовать как расширению их понимания, так и препятствовать ему, вызывая непонимание. Важно отметить, что данная мысль, правда, в духе сциентизма формулируется и самим Л. Февром, на что обращает внимание А.Я. Гуревич: «Все стимулы, исходящие из полити-

ческой, экономической, социальной сферы, неизменно проходят сквозь «фильтры» ментальности, получая в них индивидуальное своеобразное освещение, и только в этом преобразованном – нередко до неузнаваемости – виде становятся движущими пружинами социального поведения» [4: с. 530], т. е. как представляется автору, составляющими менталитет.

Таким образом, работы Л. Февра являются значимыми для исследования и реконструкции смыслов понятий ментальности и менталитета в их «семейном сходстве» с понятием «ментальный инструментарий», прочитанным как «ментальный контекст эпохи», и методологически заявляющем о себе в качестве формы проявления «целостного мировоззрения».

В данной статье мы рассмотрели проблему осмысления понятий «ментальность» и «менталитет» в рамках рефлексивного анализа методологического дискурса «интеллектуальной истории» и движения «Анналов» с позиций феноменологического подхода к понятию мировоззрения, близкому в «семейном сходстве» этим понятиям. Именно в контекстах мировоззрения, на взгляд автора, представляется возможным обозначить и открыть перспективы аналитики феноменов ментальности и менталитета, наиболее полно раскрыть социокультурное содержание последнего, заключающее в себе потенциальные пути гармонизации мира глобализирующегося социума; и, наконец, определить категориальные значения данных понятий, сущностно соотносимых с понятием мировоззрения. В этом плане ментальность и менталитет предстают «мировоззренческими формами» по отношению к целостному мировоззрению.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Азроянц, Э.А.* Новая мировоззренческая парадигма: ориентиры будущего / Э.А. Азроянц // Современная картина мира: Формирование новой парадигмы. – М., 1997. – Вып. 1. – С. 4–30.

2. *Арутюнян, М.П.* Феномен мировоззрения / М.П. Арутюнян. – Хабаровск, 2006. – 322 с.

3. *Бек, У.* Космополитическое мировоззрение / У. Бек. – М., 2008. – 336 с.

4. *Гуревич, А.Я.* Уроки Люсьена Февра / А.Я. Гуревич // Февр Л. Бои за историю. – М., 1991. – С. 503–541.

5. *Лавджой, А.* Великая цепь бытия / А. Лавджой. – М., 2001. – 376 с.

6. Международное десятилетие культуры мира и ненасилия в интересах детей планеты (2001–2010) // Синтез цивилизации и культуры: международ. альманах. – М., 2003. – С. 351–353.

7. *Тоффлер, О.* Власть, раса, культура / О. Тоффлер // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 230–290.

8. *Февр, Л.* Чувствительность и история: как воссоздать эмоциональную жизнь прошлого / Л. Февр // Февр Л. Бои за историю. – М., 1991. – С. 109–125.

9. Философский век: альманах / отв. ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин // История идей как методология гуманитарных исследований: материалы международ. конф. Ч. 1. – СПб., 2001. – Вып. 17. – 370 с.

10. *Шартье, Р.* Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка / Р. Шартье // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 2 (66). – С. 17–47.

11. *Febvre, L.* Le Probleme de l' incroyance au XVIe siecle. La religion de Rabelais / L. Febvre, 1942.

РЕЛИГИОЗНАЯ МЕТАФИЗИКА Ф.А. ГОЛУБИНСКОГО: ОПЫТ СИНТЕЗА ОНТОЛОГИИ, ГНОСЕОЛОГИИ И УМОЗРИТЕЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

С.В. Пишун

Пишун Сергей Викторович – доктор философских наук, профессор, директор Школы педагогики Дальневосточного федерального университета.

Контактный адрес: pishoons@mail.ru

В статье рассматриваются философские воззрения представителя московской школы духовно-академического теизма Ф.А. Голубинского. Автор приходит к выводу о том, что философские взгляды Голубинского представляют собой цельную и стройную метафизическую систему, рассматривающую конечные основания бытия и познания при помощи логических методов, однако при этом тяготеющую к мистике.

Ключевые слова: религиозная философии, теизм, метафизика.

В последнее время начался процесс восстановления «исторической справедливости» по отношению к определению места духовно-академической философии в отечественной интеллектуальной культуре XIX века. Выходит всё больше публикаций, в которых, по сути, пересматривается традиционная версия изложения истории русской философии дооктябрьского периода. Обосновывается тот тезис, что не русские революционеры-демократы и не философствующие писатели и публицисты определяли реальное «лицо» русской философии, а именно профессиональные философы из православных духовных академий и отчасти университетов.

Среди всех духовных академий наиболее весомую роль в развитии традиции православной теистической философии сыграла Московская духовная академия, которая была образована в 1814 г. вместо просуществовавшей около 130 лет (с 1685 г.) Славяно-греко-латинской академии. Первым бакалавром философских наук во вновь воссозданной академии был ***Иван Константинович Носов***, читавший лекции в основном по учебникам немецких последователей Хр. Вольфа[1]. Спустя два года преподавание философии переходит к выпускнику Санкт-Петербургской духовной академии, талантливому ученику немецкого философа-мистика Игнатия Фесслера[2] ***Василию Ивановичу Кутневичу***[3]. Его философский курс исходил из базовых положений классического идеализма в духе Платона и Плотина. Кроме того, он много внимания уделял представителям современной для него немецкой философии – И. Канту, И.Г. Фихте, Г. Якоби, Фр. Шеллингу. Как писал историк Московской академии С.К.Смирнов, Кутневич в своих лекциях «…дал понять своим слушателям высокое значение науки, способствовал развитию в них строгого и основательного мышления и сообщил доброе направление их умственной деятельности» [9: с. 46]. Главную задачу философии В.И. Кутневич видел в определении «системы познаний о бытии существ на основании понятий и идей, на-

[1] О творчестве Носова И.К. см.: Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия в России XIX века. М.: Прометей, 1996. С. 206.

[2] О преподавании курса философии в Санкт-Петербургской духовной академии Игнатием Фесслером см.: Чистович И.А. История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857; Ростиславов Д.И. Санкт-Петербургская духовная академия до 1836 г. // Вестник Европы. 1872. № 6; Даниловский А. История преподавания философских наук в духовно-учебных заведениях России. М., 1912 // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф.172. МДА. К.232. Е.х.10; Ельчуков А. Феофилакт Русанов и его проповеди. Киев, 1897; Стеллецкий Н. Князь А.Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность// Труды Киевской духовной академии. 1900. № 3. С. 513–514; Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1902. Т. 70. С. 625–626.

[3] Кутневич В.И. – сын священника села Гладкова Чаусовского уезда Могилёвской губернии. Родился в 1786 г., единственный из русских философов окончил сразу две духовные академии – старую Александро-Невскую духовную академию (1808 г., после чего он год преподавал философию в Могилевской семинарии) и вновь открывшуюся Санкт-Петербургскую духовную академию (1814 г.). По окончании академии в Петербурге был определён в открывшуюся Московскую духовную академию бакалавром математических наук, а через два года стал бакалавром философии. С 1818 по 1824 гг. занимал в академии должность профессора философии, в дальнейшем – должность главного священника русской армии и флота. Умер 26 апреля 1865 г. Подробнее о биографии Кутневича В.И. см.: Измайлов Ф.Ф. Взгляд на собственную прошедшую жизнь. М., 1860; Кутневич В.И. (некролог) // Православное обозрение. 1865. № 4. С. 281; Вестник Европы. 1872. № 9. Также см.: Пишун С.В. Православная персонология XIX века в России. Уссурийск: УГПИ, 1996. С. 443–444.

правленной к последним целям человеческого разума» [4]. Вокруг него постепенно сформировался круг способных учеников (в частности, ***Василий Николаевич Воскресенский (архим. Гавриил)*** (1795–1868) – впоследствии автор 6-томника «История философии», сочинений «Основания опытной психологии» и «Философия правды», ***Моисей Егорович Молчанов***, читавший в Московской духовной академии с 1822 по 1828 гг. курс истории философии, ***Дмитрий Петрович Новский***, с 1824 по 1830 гг. читавший там же логику и опытную психологию и др.), которым он прививал любовь к умозрительным наукам [5]. Философское мировоззрение Кутневича отличалось «…строго-логической последовательностью, ясностью и твёрдым нравственно-религиозным направлением» [9: с. 47], что, естественно, не могло не отразиться на содержании его лекционного курса.

Среди учеников и последователей В.И. Кутневича свой философский талант в наибольшей степени смог проявить ***Фёдор Александрович Голубинский***, ставший первым в Московской духовной академии, кто создал собственную оригинальную метафизическую систему. Родился Ф.А. Голубинский в 1797 г. Костроме, там же окончил в 1813 г. духовную семинарию, после чего год прослужил в ней информатором греческого языка. В 1814 г. он поступил в Московскую духовную академию, по окончании которой был оставлен в ней бакалавром философских наук. В 1822 г. Голубинский был назначен экстраординарным профессором и начал читать студентам курс метафизики и этики. В 1824 г. он в возрасте 27 лет становится ординарным профессором. Тогда же ему поручили читать курс «Введение в философию». В 1828 г. молодой профессор принимает сан священника. На протяжении многих лет он был членом цензурного комитета и активным издателем творений отцов церкви. В 1830 г. по поручению Комиссии духовных училищ Голубинский составил программу по истории философии и сам начал преподавать курс «истории систем философских». В 1842 г. ему вновь поручили чтение курса метафизики и, кроме того, курса истории древней философии. Но тяжелые жизненные обстоятельства (тяжёлая болезнь невесты, ранняя смерть жены, смерть в начале 1852 г. сразу двух сыновей) подорвали здоровье Ф.А. Голубинского [6], и в 1854 г. он подал прошение об отставке. Переживая уход из академии, Голубинский уехал на родину в Костромскую губернию, где заразился холерой и в том же году умер.

Как и его предшественник и учитель, Голубинский стремился привить студентам тягу к философскому творчеству. При его непосредственном участии студенты готовили переводы основных сочинений представителей немецкой классической философии. Особенно серьёзно в кружке Голубинского изучались книги Канта. По словам С.К. Смирнова, под руководством Голубинского студенты «философствовали, спорили, помогали друг другу в понимании Кантова учения, трудились над переводом технических слов его языка и разбирали системы его учеников» [9: с. 177]. Голубинский и его философская школа неоднократно давали отповедь поверхностным суждениям о немецкой классической философии. В частности, это произошло, когда в журнале Московского университета «Вестник Европы» появилась заметка, в которой Кант, Фихте и Шеллинг объявлялись «помешанными», а их творческое наследие названо «немецкой галиматьёй». Известно, что Ф.А. Голубинский вёл активную переписку с Фр. Шеллингом, причём немецкий философ считал Голубинского «…одним из лучших и талантливых мыслителей своего времени» [10: с. 226–227][7].

Голубинский был, несомненно, самым популярным профессором, среди преподавателей и студентов пользовавшимся наибольшим уважением. Об этом свидетельствуют многочисленные отзывы его современников [8]. По словам русского православного исследователя А.Никольского, «…слава о нём (Ф.А. Голубинском – *С.П.*) как великом мыслителе, традиционно переходила и среди профессоров от поколения к поколению, и среди студентов от курса до курса, и в восьмидесятые, и даже девяностые годы, среди студентов традиционно передавались рассказы о протоиерее Голубинском, рисующие его, как великого мыслителя» [8: с. 359]. О бескорыстии Ф.А. Голубинского говорит тот факт, что он отдавал половину своего скудного жалованья нуждающимся студентам. В 1864 г. в Московской духовной академии была учреждена стипендия имени Ф.А. Голубинского, которая выпла-

---

[4] Вступительная философская лекция Кутневича В.И. // Прибавления к творениям святых отцов. 1864. Кн. 23. С. 643. Эти лекции были записаны в 1818 г. его студентом Ловцовым М.Л. и спустя несколько десятилетий опубликованы.

[5] Об учениках Кутневича В.И. см.: Пишун С.В. Православная персонология XIX века в России. Уссурийск: УГПИ, 1996. С. 205.

[6] О личной трагедии Голубинского Ф.А. и его сыновьях см.: Пишун С.В. Православная персонология XIX века в России. С. 466.

[7] Об уважительном отношении Шеллинга к русскому религиозному мыслителю также см.: Тр. Киев. дух. акад. 1881. № 9. С. 76; Церковный вестник. 1875. № 7. С.12.

[8] Например, см. отзывы Погодина М.П. (в кн. Ив. Пл. Барсукова «Жизнь и труды Погодина М.П.. СПб., 1890. Кн. 3. С. 61–62, 63–64) и Шевырёва С.П. (см.: там же. С. 62–63). Кроме того, см.: гр. Толстой М.В. Хранилище моей памяти// Душеполезное чтение. 1891. Т. 1. С. 204–213.

чивалась в основном именно сиротам. Один из её получателей из числа студентов взял себе фамилию выдающегося философа. Этот студент (Евгений Евстигнеевич Голубинский) впоследствии стал крупнейшим историком русской церкви [9].

Ф.А. Голубинского отличала крайняя скромность, и он даже отказался публиковать свои интереснейшие лекции по философским дисциплинам, которые при его жизни так и не были изданы. Лишь в 1867 г. его бывший студент протоиерей В. Назаревский по имевшимся у него конспектам отпечатал «Лекции по умозрительному богословию», а в 1871 он опубликовал «Умозрительную психологию» Голубинского. После смерти В. Назаревского его наследниками было предпринято печатание в 1884 г. в московском православном журнале «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения» ещё четырёх курсов лекций Голубинского, которые в том же году вышли отдельным изданием.

Голубинский был одним из немногих русских религиозных философов, кто попытался создать стройную систему православной теистической метафизики. В философии он различает два смысла, а именно «…состояние духа в его стремлении к познанию» и «ведение или знание» [5: с. 27]. При этом в первом смысле философия есть лишь «любовь к мудрости» [5: с. 34], и соответственно её цель в данном контексте – «…возбудить, воспитать и направить в человеке любовь к мудрости Божией, человеку предназначенной» [5: с. 35], а во втором – она предстаёт исследованием «главных, основных сил, законов и целей существ» [5: с. 32] с целью «возбудить, направить и питать в человеке любовь к идеям истины, красоты, добра или к осуществлению сих идей, т. е. к уравнению своих познаний с идеей истины, своих ощущений с идеею красоты, своих действий с идеею добра» [5: с. 36]. При всём различии двух типов философии в системе Голубинского они не противопоставляются друг другу, а, напротив, тесно связаны и взаимообусловлены. Как полагает Голубинский, философ должен, во-первых, пробудить в себе живое, свободное, самодеятельное стремление к мудрости, выработать в себе способность к философскому отношению ко всему окружающему и только вслед за этим начать строить собственную философскую систему, которая неизбежно будет носить синтетический характер, являться, по словам мыслителя, «ведением». В данном контексте, по мнению Голубинского, первая трактовка философии выступает по отношению ко второй трактовке, как сущность к форме и «если первое неправильно, то и последнее тщетно» [5: с. 35][10]. Из данного умозрительного конструкта проистекает определение Голубинским философии как «системы познаний, приобретённых разумом (*intellectus*) под управлением ума (Rationis) и при способствовании опыта как внешнего, так и внутреннего, о всеобщих, главнейших, существеннейших силах, законах и целях природы внешней и внутренней, равно и о свойствах Бога, – система, направленная к тому, чтобы возбудить в духе человеческом, воспитать и направить любовь к премудрости Божественной и человеку предназначенной» [5: с. 59]. Данное определение по сути совпадает с платоновским, на что мы уже ранее указывали[11]. Подобно великому греческому философу-идеалисту, Ф.А.Голубинский признаёт целью философских размышлений человека реализацию им в жизни идеи истины, красоты и добра в том смысле, что философия должна рассмотреть то, «…как познавательная способность должна проявляться по идее истины, воля – по идее добра нравственного, и чувство – по идее красоты» [5: с. 38]. Соответственно Голубинский разделяет философию на *теоретическую* (её цель, как он полагает, – «…показать разуму путь, по коему он должен стремиться к истине»), *практическую* (её цель – «воле предписать законы») и *эстетическую* (её назначение – «чувству дать истинное направление»). Из данных частей философского знания, в понимании Голубинского, первые два являются ведущими, а третье – вспомогательным.

Ядром, основанием теоретической философии Голубинский признаёт *метафизику*, которая есть «…система познаний, которые умствующий закон, через разрешение идеи бесконечного и через применение к ней наблюдений опыта внешнего и внутреннего, необходимо собирает о Существе Бесконечном и Его свойствах, равно как и о том, какое сходство или сообразность с ним существенно принадлежит существам конечным, как материальным, так и духовным» [5: с. 75]. Из данного определения метафизики следует, что её основой является исследование Существа Бесконечного, Божества. Но Существо Бесконечное может быть представлено в метафизике по-разному: во-первых, само по себе в своём Абсолютном бытии, и, во-вторых, в Его отношении к миру духовному (к существу свободно-сознательному, человеку) и миру материальному, чувственно воспринимаемому. Отсюда Голубинский разделяет метафизику на *бо-*

[9] О данном факте см.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 1. С. 659.

[10] На эту тему также см.: Введенский А.И. Протоиерей Голубинский Ф.А. как профессор философии. Сергиев Посад, 1897. С.56,58.

[11] См.: Пишун С.В. Православная персонология XIX века в России. С. 336.

гословие или учение о Существе Бесконечном, Его бытии и свойствах, умственную *психологию* или *душесловие* или учение о внутреннем мире человека, его сознании, и *космологию* или *мирословие*, т. е. учение о мире материальном. Кроме того, Голубинский вводит в структуру метафизики ещё один обязательный элемент – онтологию, которая у него выступает учением о коренных и всеобщих основаниях бытия конечного и учение о бытии бесконечном. Указанные элементы метафизики Голубинский располагает в следующем порядке: 1) онтология; 2) богословие; 3) умозрительная психология; 4) космология [5: с. 77–79]. Все они, по мнению мыслителя, находятся в тесной связи и, органически соединяясь, образуют метафизику как единую науку, ценность которой заключается уже в самом факте её существования, т. е. «…метафизика драгоценна сама по себе», ибо «…долг её утвердить всеобщие и необходимые истины – бытие Бога, Его совершенства, образ Божий в душе, её бессмертие, сообщить правильный и ясный взор на природу её, устроение и порядок, на цель всего существующего» [5: с. 79].

Представив собственное понимание сути метафизики, её пользы для интеллектуального и нравственного развития человечества, Ф.А. Голубинский далее приступает к подробному исследованию её составных элементов. Важнейшей составной частью метафизики он считает **онтологию**. К формулировке её сути он предлагает подходить, используя историко-критический метод. Он показывает, как в различные периоды развития философии решался вопрос о её определении. При всём несходстве многочисленных философских интерпретаций сути онтологии, Голубинский видит в них и общий смысл, а именно онтология признаётся всеми философскими школами и течениями исследованием того, «…почему и для чего в опыте существует то, что существует, какие коренные законы, силы и цели, на которых всё держится и где, наконец, средоточие или источное начало всякого бытия», и потому сущность онтологии определяется русским теистом «…в том, чтобы сообщить понятие о всеобщих коренных свойствах вещей и о необходимых основаниях бытия их…» [3: с. 9]. При этом он сразу же разделяет онтологию на два составных элемента («отделения», в формулировке самого Голубинского. – *С.П.*). Первый из них занимается исследованием того, подлинно ли и с какими коренными свойствами существует то, что мы познаём посредством чувств внешних и внутренних; второй элемент связан с исследованием того, что выходит за пределы опытного познания, выше его, с определением его коренных свойств, т. е. речь в данном случае идёт о Существе Бесконечном в Его идее [3: с. 9–10]. Таким образом, первая онтологическая проблема формулируется Голубинским так: «…an aliquid existit» или «существует-ли что-нибудь?» Из данного положения русский теист выводит и основную задачу онтологии – «…оградить твёрдыми основаниями уверенность всеобщего чувства в действительном бытии существующего от всех сомнений и возражений» [3: с. 10], проще говоря, дать ясное понятие о бытии.

Голубинский решает вопрос с определением понятия бытия, применяя историко-критический метод. Он последовательно разбирает подходы к проблеме бытия европейских мыслителей XVII–XVIII вв. – Хр. Вольфа, Дж. Локка, Швейблера, А. Баумгартена, И. Канта, И. Лоссия. В конечном счёте в поисках наиболее общего признака бытия он останавливается на понятии «действования», как «признаке бытия, который ближе других признаков» [3: с. 14]. Далее на основании критического анализа скептицизма и фидеизма Голубинский обосновывает достоверность чувственных представлений познающего субъекта и доказывает, что «внешние предметы в отношении к нам суть не только причины, но и первообразы наших представлений, отражающихся в сих последних, т. е. что точно есть в предметах свойства, которые соответствуют чувственным нашим представлениям» [3: с. 15–29]. При этом Голубинский не стремится расширять предмет онтологии до бесконечности, по сути, он ограничивает его лишь областью доказательств, действительно ли существуют внешние предметы, а также определением коренных свойств этих предметов [3: с. 31]. Руководством к познанию общих свойств предметов будут являться, по Голубинскому, наблюдения над первоначальными формами чувственного восприятия. В тех предметах, которые доступны чувственному познанию, выделяют как частные и случайные свойства, так и постоянные, которые не подвержены изменениям по причине изменения вектора чувственного познания. Русский теист, подобно Канту, связывает наличие постоянных свойств чувственно познаваемых предметов с пространством и временем, являющихся, как полагает Голубинский, первоначальными свойствами и законами нашей чувственности: «…обращаясь к действованию чувств внешних, примечаем, что мы можем опустить из внимания различные случайные и изменяющиеся свойства внешних предметов, например, цвет, запах и пр., однако всё ещё деятельность чувственной нашей способности от того не пресечётся; вообще в ней останется стремление отыскивать что-то простёртое, положенное одно подле другого, т. е. остаётся форма *пространства* (курсив наш – *С.П.*)», «наблюдая над деятельностью чувства внутреннего, примечаем также, что различные качества, подлежащие его наблюдению, как-то: изящество, приятность, доброту и пр. мы можем опустить, но никак не можем изгладить в

явлениях души того свойства, по которому оно следует за другим, или последование различных ощущений, одно за другим, т. е. форму *времени* (курсив наш – *С.П.*)». При этом «форма пространства есть не что иное, как необходимое стремление, направление души нашей искать предметов одного подле другого положенных», а форма времени – «…такое направление души, по которому оно ищет предметов одних после других» [3: с. 32]. Голубинский практически полностью воспроизводит кантовскую трактовку пространства и времени, допуская, что пространство и время не могут быть, во-первых, действительными предметами, вне нас существующими, во-вторых, свойствами или отношениями вещей, не могут они быть и общими абстрактными категориями и, наконец, в-третьих, они не могут быть продуктом воображения и фантазии [3: с. 33–35, 38–39]. Вместе с тем русских теист вносит в кантовскую концепцию и тезис Лейбница о том, что «пространство и время суть отношения вещей – ибо одним предметам мы приписываем совокупно – бытие одного подле другого (*simultaneitas*), т. е. пространство, а другим – преемственность – бытие одного подле другого (*successioitas*), т. е. время [3: с. 39]. Результатом подобного концептуального синтеза стало следующее определение Голубинским пространства и времени: 1) пространство и время суть чувственные воззрения, данные прежде опыта – a priori, но не произведённые или порождённые душой (как полагает Кант), а прирождённые ей через Бога-Творца; 2) пространство и время суть представления чувственной познавательной силы прежде опыта, как представления неопределённые; 3) пространство и время имеют всеобщее и необходимое значение [3: с. 35–36, 46–47].

Вместе с тем, признавая, что первоначальные формы пространства и времени истинно существуют не только в наших чувственных представлениях, но и в самих предметах представлений, и не только внутри нас, но и в бытии окружающих нас вещей, Голубинский допускает существование и происходящих из них понятий, как их принадлежностей. Сюда относятся пространственные ***измерения***: длина, ширина и высота или глубина, растяжение, очертание или фигура, место, движение и временное ***продолжение***.

Голубинского также интересует вопрос о том, может ли пространство и время до бесконечности расширяться [3: с. 47–53].

Исследовав законы чувственного восприятия человека и открыв на основании их фундаментальные свойства в самих вещах, реально сущих, русский теист задаётся целью проанализировать высшую способность человека – ***разум***. Объектом его внимания является то, как разум обнаруживает себя в «частных формах», т. е. ***категориях***, которые выражают потребность разума искать единства. Сам разум находится посередине между миром, изменяемым, и бытием вечным, неизменяемым. Разум приводит (или, во всяком случае, должен привести) к единству ум и чувственность, которые сами по себе могут дать совершенно различные данные о мире. Данное единство возможно в том случае, если применяются категории. Поэтому задачу онтологии Голубинский видит в том, чтобы «…решить, точно ли категориям разума соответствуют действительные свойства вещей, точно ли им принадлежит *valor constitutious*, истинность предлежательная, или только *valor regulotious*, т. е. они имеют силу, как законы познания, когда силы представительные по первоначальным необходимым и всеобщим законам обязаны так, а не иначе вещи представлять для того, чтобы целая система нашего познания могла иметь связь и единство» [3: с. 59]. Для достижения поставленных перед ним целей Голубинский тщательно разбирает учение о категориях Канта. На этом заканчивается первая часть его онтологии.

Завершив исследование о бытии конечном, его всеобщих и коренных свойствах, Голубинский во втором отделе своей «Онтологии» обращается к поиску тех феноменов, которые могут быть выше бытия эмпирического, познаваемого опытом и рассудком. В данном контексте задачу онтологии как отрасли философии он видит в том, чтобы «показать, действительно ли есть в уме нашем идея о Бесконечном, какое она имеет свойство, какие её действия или последствия и на какие определённые понятия она разрешается». Далее, как он полагает, следует определить, «…откуда в нас идея о Бесконечном, соответствует ли ей предмет действительно существующий, и где искать его в мире ли материальном, в мире ли духовном, или выше той и другой области бытия» и после этого «показать, какое отношение Существа Бесконечного к существам конечным, и в какой зависимости от Него они поставлены» [3: с. 65]. Из всего этого Голубинский выводит основополагающую онтологическую формулу, а именно, что «…духу человеческому существенно принадлежит идея о Бесконечном по бытию и совершенствам, и вследствии сего первоначальный закон ума состоит в том, чтобы для всего ограниченного по бытию и совершенствам искать первоначала, первообраза и конца в Бесконечном» [3: с. 67].

Таким образом, Ф.А. Голубинский выводит идею о Бесконечном из духовной деятельности человека, причём эта идея изначально укоренена в человеке, делая его отличным от всех остальных «неразумных» живых существ. По словам Голубинского, «…идея о Бесконечном не приобретается человеком во времени, но первоначально и сущест-

венно, вместе с его природою, дана Существом Бесконечным, соответствующим ей» [3: с. 79]. Указанное своё положение Ф.А. Голубинский стремится теоретически обосновать, доказать. С этой целью он разбирает два случая: идея Бесконечного или приобретается во времени, или первоначально прирождена человеку. Но первый из приведённых случаев объявляется им невозможным, так как если бы эта идея была дана человеку во времени, то человек с некоторого только времени стал бы тем, чем он прежде не был, т. е. начал бы иметь другую природу. Одновременно, как полагает Голубинский, трудно предположить, что эта идея существенно принадлежала человеку без отношения его к Существу Бесконечному. Человек, будучи ограниченным существом, другому такому же ограниченному существу сообщить в полной мере об идее Бесконечного не может, и тогда остаётся предположить, что идея о Бесконечном может быть сообщена человеку только лишь самим Бесконечным Существом и потому прирождена изначально [3: с. 81–83].

Онтологическая «привязка» конечного, условного бытия к бытию Бесконечному и безусловному заведомо делает всю философию Голубинского теоцентрической. На первый план сразу же выходит метафизический анализ той сферы, которая относится к Бесконечному Существу, а также анализ тех феноменов, которые связывают конечное и бесконечное. Поэтому Голубинский моделирует, во-первых, ***«умозрительное богословие»***, являющееся у него частью метафизики, во-вторых, ***умозрительную психологию*** и, наконец, в-третьих, ***космологию*** [3: с. 83–95]. Кратко представим основные положения каждой из трёх частей метафизики Ф.А. Голубинского.

Строя собственную модель умозрительного богословия, Голубинский ставит перед ней задачу «…показать, как в бытии и свойствах вещей, наблюдаемых опытом, открываются следы бытия и совершенств Божиих» [2: с. 11]. Решить данную задачу русский философ-теист стремится тремя путями: 1) путём причинности, идя от конечного к бесконечному; 2) отрицания, отделяя в существах конечных всё несовершенное, противоположное идее о Бесконечном Существе и, наконец, 3) путём превосходства, отделяя в существах конечных всё однородное с идеей Бесконечного. В соответствии с данными тремя моделями построения умозрительного богословия Ф.А. Голубинский делит данную область метафизики на три части: 1) на доказательства бытия Божия; 2) исследование божественных совершенств; 3) обозрение божественной активности, «действий Божиих» или проявления божественных совершенств в бытии конечном и бесконечном.

Итак, в *первой части* умозрительного богословия Голубинский представляет наиболее удачные, с его точки зрения, модели обоснования Сверхсущего бытия. Он сразу же указывает, что «…непосредственная, неизгладимо присущая разумным существам уверенность в бытии Бога, заключающаяся в идее о Существе Бесконечном, есть *principium indemonstrabile* (начало, которое нельзя доказывать), *axioma consciencia* (аксиома сознания)» [2: с. 21]. Тем не менее Голубинский вовсе не отказывается от приведения аргументации в пользу доказательств бытия Сверхсущего; он допускает, что идея Сверхсущего Блага и основывающиеся на ней идеи истины, добра и красоты не представляются неожиданно нашему сознанию со всей очевидностью и полнотой, а первоначально обнаруживают себя через некоторые частные действия и как бы побуждают человека самому получать окончательную уверенность в их бытии. Как замечает сам Ф.А. Голубинский, в раскрытии идеи Сверхсущего бытия мы не может игнорировать некоторые собственные устремления человеческого духа, чтобы «…через рассмотрение их восходить к коренному началу, т. е. идее, на которой они основываются» [2: с. 23].

И всё же главными условными доказательствами бытия Сверхсущего Голубинский называет онтологическое, космологическое, физико-теологическое, историческое (от согласия всех народов), психологическое (от рассмотрения высших потребностей человеческой души), этическое или нравственное (кантовское) доказательства. Впоследствии все эти доказательства были концептуально упорядочены и систематизированы в метафизической системе ученика и преемника Ф.А. Голубинского – В.Д. Кудрявцева-Платонова, о чём мы уже писали ранее[12].

После приведения аргументов в пользу бытия Совершенного Существа Голубинский *во второй части* умозрительного богословия ставит себе задачу по возможности определить: «…1) что есть Бог и какие Его свойства по бытию и силе и 2) какие Его совершенства духовные?» [2: с. 91–92]. С целью решения этой задачи Голубинский прежде всего составляет общее понятие о Боге и анализирует следующие из данного понятия частные свойства Божества. Вместе с тем русский теист вовсе не пытался дать какое-то определение Бога, для него это было бы в принципе неприемлемо, так как Существо такого рода неопределимо как таковое. Его замысел весьма ограничен, в чём-то повторяет аналогичные попытки западно-европейских схоластов и заключается лишь в составлении общего понятия о Боге *(«generalem Dei conceptum»)*. По этому понятию Голубинского, исходящему из данных внутреннего и внешнего опыта, Бог есть «Существо

[12] См.: Пишун С.В. Обоснование бытия Сверхсущего в русском духовно-академическом теизме XIX века // Гуманитарные исследования. 1998. Вып. 2.

бесконечное по бытию и духовным совершенствам, Виновник и Правитель мира физического и духовного» [2: с. 92].

Вслед за общим определением Ф.А. Голубинский стремится сформировать частные свойства Божества. В данном контексте им различаются свойства, относящиеся к «отрешённому бытию» («*ad to esse Dei absolutum*») и сущности Бога и свойства, принадлежащие Богу как духу всесовершенному. К первому классу частных свойств Божества Голубинский относит: а) отрешённую необходимость бытия Божия; б) независимость; в) вечность и неизменность; г) неизмеримость и вездесущие; д) всемогущество; е) совокупность всех совершенств в высочайшей степени; ж) простоту их и абсолютную свободу; з) единство. Ко второму классу частных свойств Божества Голубинский относит: а) всеведение и премудрость; б) тотальную свободу, святость, благость, правосудие и в) блаженство [2: с. 96–97]. Далее Ф.А. Голубинский тщательно рассматривает и анализирует каждое из этих свойств.

В *третьей части* умозрительного богословия русский теист исследует внешние проявления божественного вмешательства, к главным из которых он относит ***акт творения и божественный промысел.***

Чтобы прояснить сущность творения, Ф.А. Голубинский предлагает решить следующие вопросы: 1) точно ли в Боге заключена исходная причина мира? 2) воля творящего Бога свободна или действует по необходимости? 3) мир был сотворён из вечной материи или из ничего? 4) мир творится Богом вечно или в каком-то единовременном акте? 5) есть ли у творения мира определённая цель? [2: с. 155]. На все эти вопросы Голубинский даёт ясные ответы: 1) исходная причина мира действительно заключена в Боге-Творце; 2) мир был произведён не в силу какой-либо необходимости, а абсолютно свободно; 3) мир был произведён из ничего, а не из какой-то первородной материи, как утверждали платоники; 4) мир сотворён Богом во времени; 5) цель творения мира действительно существует и заключается она в первую очередь в том, что Бог даёт возможность проявить сам себя и свои совершенства в вещах разумно-свободных. Из всего этого следует, что и творение мира определяется им как «…действие, Божие внешнее, по которому Бог, соответственно Своей первообразной идее, свободно, в определённое время привёл из небытия в бытие и материю, и форму, и силы, и начала мира, с той целью, чтобы открыть себя, свои совершенства и блаженство в существах нравственных» [2: с. 190–191].

Вслед за философско-богословским определением существа творения мира Ф.А. Голубинский переходит к определению божественного промысла. Основные свойства заботы Бога о мире состоят, во-первых, в непрестанном попечении о сохранении бытия сотворённых Им существ и их сил в мире физическом и духовном, во-вторых, направление всех этих существ к благим целям. Особенно большой интерес представляет собой, как полагает русский теист, забота Бога о человеке, своём избраннике в мире органических существ, что проявляется в наличии у человека духовной и бессмертной души. Тем самым Голубинский постепенно подходит к антропологической части своего метафизического учения, причём эта антропология принимает у него вид «умозрительной психологии».

Итак, умозрительная психология есть, согласно Голубинскому, метафизический взгляд на душу человека, представляет собой «ту часть Метафизики, которая наблюдение внутреннего чувства или акты нашего сознания, возводя к идее о Бесконечном, исследует, какое сходство и подобие, какое соотношение и связь имеет дух человеческий с Существом Абсолютным» [4: с. 3]. Из этого положения следует, что предмет метафизической психологии составляет «познание совершенств души, её богообразных элементов» [4: с. 9].

Ф.А. Голубинский стремится из материала метафизической психологии смоделировать настоящую науку, существующую в ряде своих компонентов. В частности, он разделяет метафизическую психологию на две части: 1) учение о субстанциальности, невещественности души, её высших силах и совершенствах в уме, сердце и воле и 2) учение о первоначальном происхождении души, её значении для настоящей жизни и жизни будущей, т. е. о её бессмертии [4: с. 7].

Ф.А. Голубинский сразу же чётко различает метафизическую психологию от опытной психологии. Его мало интересуют эмпирические свойства души. Существо метафизического исследования душевной жизни человека он видит в применении к душе свойств и совершенств Абсолюта с обоснованием возможного соотнесения этих свойств и совершенств с ограниченным бытием души. В этом смысле «…душа есть ограниченная субстанция самодеятельная, невещественная, выражающая свою сообразность с Бесконечным Существом в том, что она умом своим стремится к объятию безусловной истины и мудрости, свободною волею к достижению Высочайшего блага и к выражению его в своей деятельности, чувством ищет чистого и вечного блаженства, и по продолжению бытия своего бессмертна» [4: с. 31]. Из всех перечисленных свойств души основными он считает её самостоятельность или субстанциальность, невещественность или духовность и простоту. Субстанциальность души, как полагает Голубинский, заключается в том, что «…в человеке есть внутреннее начало, непрестанно из себя действующее, единое, тождественное, на котором, как на центре, держатся все

силы души, исходя из него одного, и это начало или субстанция есть душа» [4: с. 33]. Относительно невещественности, простоты и духовности души Голубинский замечал, что душа «…не только совершенно отлична от грубого тела, но и не может быть ни тончайшей материей, ни самомалейшим атомом, ни силою физической или материальной, хотя бы она и была невидимая, но есть чистая, абсолютно простая, невидимая, неразделимая сила, которая оживляет всё тело, проникает его и наполняет, но не так как силы физические, наконец, движет оное произвольно» [4: с. 45]. При всём своём спиритуализме Голубинский вовсе не отрицает метафизической связи, соотнесённости души и тела. В данном контексте он тщательно разбирает соответствующие концепции Аристотеля, Декарта, Мальбранша, Лейбница и, наконец, останавливается на «…гипотезе причинного соотношения души с телом, которое хотя вполне может быть понятно, но согласнее с началом и здравой философии, и с общим смыслом, и внутренним чувством каждого» [4: с. 72].

Не остаётся без внимания Голубинского и вопрос о «седалище души», т. е. определение места в теле человека, в котором душа может находиться. Как и большинство русских теистов XIX в. он полагал, что душа присутствует во всём теле, заметив, что в своём существовании в телесном пространстве она есть «умалённое подобие вездеприсутствия Божия» [4: с. 73]. Подобный подход существенно отличается от той «философии сердца», которая исходила от профессора Киевской духовной академии и затем профессора Московского университета П.Д. Юркевича, опиравшегося на мистическую философию Б. Паскаля[13].

Ф.А. Голубинский всячески стремится подчеркнуть превосходство высших свойств души человека над чувственностью. С этой целью он исследует происхождение души, а также разные периоды её существования, а именно её первоначальное, настоящее и загробное состояния [6: с. 101]. Основное, что интересует Голубинского – степень приближенности к Абсолюту души в разные периоды её бытия. Последовательно разбирая существующие гипотезы о происхождении души в каждом человеке в отдельности, он останавливается на учении традуционизма, признающего, что и душа, и тело рождены от родителей. Обоснование традуционизму он находит в том, что многие душевные качества передаются по наследству от родителей к детям [6: с. 111].

Метафизическая психология стала последним из опубликованных элементов метафизической системы Ф.А. Голубинского. Известно, что русский философ-теист включал в свой курс метафизики и лекции по космологии, но они так и не были отпечатаны[14].

Таким образом, мы находим у Ф.А. Голубинского цельную и стройную метафизическую систему, рассматривающую конечные основания бытия и познания и тяготеющую к мистике. Не случайно православный исследователь Александр Даниловский называл его философско-метафизичекую систему «теософической», сравнивая её с соответствующим учением Баадера (одновременно замечая и различия между ними) [7: с. 194]. О мистицизме Ф.А. Голубинского писал и профессор Московской духовной академии С.С. Глаголев [1: с. 19–21]. Но умозрительный мистицизм Голубинского был «синтетическим», русский теист, отнюдь, не отказывался от интеллектуализма, логических методов постижения истины.

[13] По мнению П.Д. Юркевича, «…сердце есть средоточие душевной и духовной жизни человека» (Юркевич П.Д. Сочинения. М., 1990. С. 69). Подобная точка зрения находила среди православных теистов XIX в. как сторонников, так и противников. Об их отношении к мистической «философии сердца» см.: Страхов С. Христианский взгляд на значение сердца как источник нравственных помыслов и деяний человека. СПб., 1897 (канд. дис.); Участие сердца в познании истин веры// Христианское чтение. 1861. Т. 1. С. 3–22. На эту тему также см.: Пишун С.В. Православная персонология XIX века в России. Уссурийск, 1996. С. 406.

[14] Об этом см.: Введенский А.И. Протоиерей Ф.А. Голубинский как профессор философии. Сергиев Посад, 1897. С. 69.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Глаголев, С.С.* Протоиерей Фёдор Александрович Голубинский / С.С. Глаголев. – Сергиев Посад, 1898. С. 19–21.

2. *Голубинский, Ф.А.* Лекции по умозрительному богословию / Ф.А. Голубинский. – М., 1868.

3. *Голубинский, Ф.А.* Лекции философии / Ф.А. Голубинский. – Вып.2. М., 1884.

4. *Голубинский, Ф.А.* Лекции философии: Метафизическая психология / Ф.А. Голубинский. – М., 1898.

5. *Голубинский, Ф.А.* Общее введение в философию / Ф.А. Голубинский // Лекции философии. – М., 1884. – Вып. 1.

6. *Голубинский, Ф.А.* Метафизическая психология / Ф.А. Голубинский. – М., 1898.

7. *Даниловский, А.* История преподавания философских наук в духовно-учебных заведениях России / А. Даниловский // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 172. МДА. К. 232. Е.х. 10. – М., 1912.

8. *Никольский, А.* Русская духовно-академическая философия, как предшественница славянофильства и университетской философии в России / А. Никольский // Вера и разум. – 1907. – № 9.

9. *Смирнов, С.К.* История Московской духовной академии до её преобразования (1814–1870) / С.К. Смирнов. М., 1879.

10. Труды Киевской духовной академии. – 1862. – № 10.

ДВЕ ТЕНДЕНЦИИ В ПОНИМАНИИ ГОСУДАРСТВА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

В.И. Потапчук

Е.Ю. Потапчук

Потапчук Владимир Иосифович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Тихоокеанского государственного университета (г. Хабаровск).

Потапчук Елена Юрьевна – кандидат культурологии, доцент кафедры философии и культурологии Тихоокеанского государственного университета (г. Хабаровск).

Контактный адрес:epotapchuk@mail.ru

В статье анализируются два подхода к пониманию сущности государства, сложившиеся в русской социальной философии XIX–XX веков. Нигилистическое решение проблемы связано с критикой государства или с подменой идеи государства идеей социального идеала. Консервативно-охранительная позиция считает государство высшей формой общежития людей и предлагает не предпринимать радикальных мер по его изменению.

Ключевые слова: русская философия, социальная философия, государство, нигилизм и консерватизм, анархизм, славянофилы, либерализм, модернизация.

Вековыми усилиями и жертвами Россия образовала государство, подобного которому по составу, размерам и мировому положению не видим со времен Римской империи. Но народ, создавший это государство, по своим духовным и материальным средствам ещё не стоит в первом ряду среди других европейских народов. По неблагоприятным историческим условиям его внутренний рост не шёл в уровень с его международным положением, даже по временам задерживался этим положением. Мы ещё не начинали жить в полную меру своих природных сил, чувствуемых, но ещё не вполне развернувшихся.

В. Ключевский

В связи с многогранностью и многоаспектностью феномена государства его проблему исследуют разнообразные отрасли социогуманитарного знания – политология, юриспруденция, социология, история, ряд экономических наук и пр., поэтому сложилась целая палитра трактовок и концепций этого феномена. Между тем прогнозируемое и контролируемое протекание заявленной в современной России социально-политической модернизации требует ясного понимания не только сущности планируемых процессов, но и, прежде всего, природы государства. Для решения задач, поставленных перед российским обществом, следует учесть влияние подходов к пониманию сущности государства, сформировавшихся в отечественной социально-философской мысли.

Проблема государства в русской философии – особая. По словам Н.А. Бердяева, тема «о власти и об оправданности государства очень русская тема. У русских особенное отношение к власти» [3: с. 520]. В концепциях отечественной социально-философской мысли государство получает, зачастую, негативную оценку. Такое положение объясняется особенностями российской истории и спецификой русского менталитета. Например, К.Н. Леонтьев считает, что русская государственность «…есть создание византийских начал и элемента татарского и немецкого» [3: с. 525]. По его мнению, «…русский народ и вообще славянство ничего, кроме анархии, создать не могли бы» [3: с. 520]. Н.А. Бердяев, напротив, уверен, что «…у русского народа есть большая способность к организации» [3: с. 520], но отмечает, что, действительно, «…русские не любят государства и не склонны считать его своим, они или бунтуют против государства, или покорно несут его гнёт» [3: с. 520–521]. В русской философии XIX–XX вв. обнаруживаются, по сути, две тенденции в понимании государства: нигилистическая и оправдательная. При этом представители ни той, ни другой не способны были объяснить образование огромной российской империи.

Можно заметить, что зачастую русские философы относятся к государству не как к продолжению общества, форме его существования, самоорганизации, а как к некой чужеродной структуре, противостоящей личности. П.Б. Струве писал, что для русской интеллигенции характерно идейное «отщепенство, её отчуждение от государства и враждебность ему» [23: с. 192]. На этой почве складывается нигилистическая, отрицающая ценность государства (или подменяющая идею государства представлением о неком общественном идеале) тенденция в русской социально-философской мысли. «Уход из государства», осу-

ществляемый русскими философами, связан с религиозными или анархическими идеями. Противопоставление «града Божьего» «граду земному» приводит отечественную религиозно-философскую мысль не только к критике «царства кесаря», но и в некоторой степени к отказу от идеи государственности. К государству в российском обществе складывается дуалистический подход: с одной стороны, официально «государственное православие всё время религиозно обосновывает и укрепляет самодержавную монархию и государственную мощь» [3: с. 521], с другой – русская «интеллигенция борется с империей, исповедуя безгосударственный, безвластный идеал» [3: с. 521], поэтому «анархический элемент можно открыть во всех социальных течениях русского XIX в.» [3: с. 522].

Как занесённый извне народами-завоевателями элемент рассматривает государство М.А. Бакунин. Он считал, что «славяне сами никогда государства не создали бы», они «жили братствами и общинами» [3: с. 526]. «Немцы ищут жизни и свободы в государстве; для славян же государство есть гроб» [2: с. 337]. Поскольку удовлетворение всех народных потребностей и желаний в полном объёме невозможно, государство превратилось в господство посредством насилия, «государство именно и значит насилие» [2: с. 314]. «Государство окончательно раздавило, развратило русскую общину… Под его гнётом само общинное избирательство стало обманом, а лица, временно избираемые самим народом… превратились, с одной стороны, в орудия власти, а с другой – в подкупленных слуг богатых мужиков-кулаков» [8: с. 350]. Даже народное государство, предлагаемое другими социалистами, в представлении Бакунина, не способно удовлетворить народные страсти и «не представляет ничего иного, как управление массами сверху вниз, посредством меньшинства, будто бы лучше разумеющего настоящие интересы народа, чем сам народ» [2: с. 314]. Поэтому Бакунин объявляет себя врагом всякой государственной власти, государственного устройства вообще. Государство должно раствориться в обществе. Будущее представляется как «*…разрушение всех государств, уничтожение буржуазной цивилизации, вольная организация снизу вверх посредством вольных союзов – организация разнузданной чернорабочей черни, всего освобождённого человечества, создание общечеловеческого мира*» [2: с. 503].

П.А. Кропоткин, как и Бакунин, считает государство механизмом эксплуатации трудящихся масс. Государство – это «…организация, выработанная и усовершенствованная медленным путём на протяжении трёх столетий, чтобы поддерживать права, приобретённые известными классами, и пользоваться трудом рабочих масс; чтобы расширить эти права и создать новые, которые ведут к новому закрепощению обездоленных законодательством граждан по отношению к группе лиц, осыпанных милостями правительственной иерархии» [12: с. 533]. Кропоткин верит в склонность людей к солидарности, кооперации, поэтому он отводит важную роль в социальной организации сельским и городским общинам, профессиональным и ремесленным союзам и другим обществам и объединениям, которые и станут новыми формами политического общежития. Анархисты в своём протесте против капитализма и общественного строя доходят до отрицания «…того, что составляет, по нашему мнению, истинную силу капитала, – государства и его главных оплотов: централизации власти, закона (составленного всегда меньшинством и в пользу меньшинства) и суда, созданных главным образом ради защиты власти и капитала» [12: с. 248–249]. Таким образом, Кропоткин также отрицает государство. Даже то революционно-социалистическое направление, которое не являлось анархическим, «не представляло себе, после торжества революции, взятия власти в свои руки и организации нового государства» [3: с. 521].

Идеи отрицания государства характерны не только для идеологов анархизма, но прослеживаются, в той или иной мере, и у славянофилов. Для них всякое государство – внешнее принуждение, образцом которого является Западная Европа, и которое неприемлемо для России. Славянофилы «…порочность западно-европейских порядков … видят в том, что западное общество пошло путём "внешней правды, путём государства"» [17: с. 449]. Славянофильству свойственен, своего рода, правовой нигилизм. Отмечая «…необходимость совестливого начала, славянофилы вместе с тем недооценивали необходимость правового регулирования поведения людей» [17: с. 449]. Они предлагают утопический вариант понимания государства: народ, отказываясь от бремени власти, избирает царя и передаёт ему всю её полноту. «Лучше, чтобы один человек был запачкан властью, чем весь народ» [3: с. 524]. «Своей анархической идеологией монархии… славянофилы прикрывали своё свободолюбие и свои симпатии к идеалу безвластия» [3: с. 525], поскольку они «решительно противопоставляют» общество государству, а социальный идеал связывают с отказом от внешнего принуждения, с сохранением свободы духа, с нравственным совершенствованием людей, их внутренним объединением на основе ценностей православной религии, т. е. с воплощением соборности. В представлении славянофилов в основе общественного единства должны лежать добровольность, свобода и мир.

Славянофилы культивировали общинное начало в жизни русского народа, проявлением которого считали, например, существование в эпоху

допетровской Руси Земских соборов (воплощение единства власти и народа). Критикуя идею государства, они вместе с тем негативно относились к любым изменениям политической и государственной системы, при этом считали самодержавие наилучшей формой государственного управления, так как все иные – отвлекали бы народ от внутреннего нравственного совершенствования. Например, Ю.Ф. Самарин выступал против какой-либо конституции, видя в ней влияние чужой, европейской культуры. Критикуя государство за то, что оно прикрывает «внутренний разлад» «бессовестною ложью» [10: с. 430], К.С. Аксаков отмечал, что между правительством и народом установились отношения взаимного невмешательства. «Отделив от себя правление государственное, народ русский оставил себе общественную жизнь и поручил государству давать ему (народу) возможность жить этой общественною жизнию. Не желая править, народ наш желает жить…» [1: с. 936–937]. Такое отрицательное отношение должно быть дополнено, по мнению мыслителя, положительным, в связи с которым государство обязано защищать жизнь народа, осуществлять внешнее его обеспечение, доставлять ему способы и средства для процветания и достижения благосостояния. «Правительству – неограниченная свобода *правления*, исключительно ему принадлежащая, народу – полная свобода *жизни*, и внешней и внутренней, которую охраняет правительство. *Правительству – право действия* и, следовательно, закона; *народу – право мнения* и, следовательно, слова» [1: с. 939]. На примере этой концепции можно увидеть, что нигилистическое отношение к государству способно перерастать в свою противоположность: отсутствие связи между идеями общественного идеала и государства вынуждает данных философов занять охранительную позицию в его отношении. Аксаков призывает оставить государство в неизменном виде, не предпринимать никаких усилий по его реформированию, так как его идея чужеродна русскому духу и идеалу соборности.

Несложно увидеть некоторое сходство в представлениях о государстве представителей славянофильства и европейских мыслителей (например, Д. Локк, Ж.-Ж. Руссо и др.). Для просветителей государство – результат общественного договора, при котором «…народ, являясь носителем власти, дарует государям, правительствам часть своей власти», «…государи обязались заботиться о сохранении благополучия граждан, а граждане – подчиняться государям» [20]. Таким образом, имея общее понимание истоков государства, указанные отечественные и западно-европейские философы приходят к противоположным его оценкам: для славянофилов государство – насилие над личностью, не устраняющее, а наоборот, порождающее социальное зло, а монарх – страдалец, принимающий на себя миссию осуществления власти, которая «есть грязь и зло» [3: с. 524]; европейские мыслители объявляют целью государства счастье граждан, которое достигается посредством разумного законодательства, инициируемого познавшими недостатки общества мудрыми, справедливыми, добродетельными «просвещенными монархами» (Вольтер, Ш.-Л. Монтескье, П. Гольбах). Причину данного рода отличий во взглядах следует, по-видимому, искать в сакрализации власти, характерной для русской культуры, в то время как для европейского менталитета, пережившего секуляризацию политики, власть, как и государство – результат человеческой деятельности. На Руси действовала противоположная западной цивилизационная модель, «не ориентированная ни на право, ни на частную личность» [11: с. 181]. В ней власть сакрализируется, т. е. «осознаётся как онтологически истинная субстанция» [28: с. 50]. Российское самодержавие («аутократия») – власть, «…которая исходит из самой себя, которая сама себя "держит" и утверждает, которая сама себе задаёт "правила" поведения, цели и средства, которая ничем не ограничена извне и т. п.» [11: с. 181]. Для просветительского понимания государства характерно отделение государственной системы «…как от особы правителя (почести нужно оказывать не конкретному человеку, а посту, статусу), так и от совокупности граждан» [19: с. 240]. В русском же мировоззрении правитель не только не является лицом нейтральным, воплощением государственной или политической функции, а напротив, он несёт личную ответственность за состояние мира, и более того он – «…князь этого мира, т. е. начало, обратное Христу, антихристово» [3: с. 533]. В.В. Зеньковский отмечал, что «…для церковного сознания царь вовсе не был носителем «кесарева» начала: наоборот, в нём уже преодолевается противопоставление кесарева начала и воли Божией» [6: с. 55]. В идеологеме «Москва – Третий Рим» поэтому «государственность понималась не как политическая самоцель или средство, обслуживающее экономические интересы, но как средство реализации священной миссии царской власти» [21: с. 54]. Поэтому «весь исторический процесс мыслился движущимся к своему оцерковлению, к превращению земного царствования в церковное: "царь" и есть, собственно, некий "церковный чин", по этой идеологии» [6: с. 55]. В творчестве Ф.М. Достоевского, например, также просматриваются эсхатологические ожидания того, что Церковь преодолеет государство, оно будет заменено Церковью и исчезнет. Это представление схоже со славянофильским о замене государства идеалом соборности.

Евразийцы считают, что Россия нуждается в сильном, хорошо организованном, государстве. Модели западно-европейской демократии критикуются евразийцами за их склонность к индивидуализму и эгоизму. Для России предлагается государство, строящееся по территориальному принципу, которое будет объединять округа. Л.П. Карсавин, сотрудничавший с евразийцами, связывает государственное устройство с тремя «моментами»: территорией, властью и населением. Население, или народ, понимается Карсавиным как соборная личность. Взаимодействие между людьми и группами в обществе представляется проявлением высшей социальной (симфонической) личности, в качестве индивидуаций которой выступают семья, народ, государство. В качестве социально-симфонической личности Карсавин видит вселенскую церковь – воплощение соборности, которая ненасильственно сплачивает людей в надсоциальное образование.

Не соглашаясь с общественным идеалом славянофилов, В.С. Соловьёв разработал «положительный идеал правового государства» [8: с. 612] в рамках теократического подхода. Он убеждён, что общество и все его проявления – это воплощение нравственности, т. е. общество – есть «организованная нравственность» [22: с. 341]. Соловьёв полагал государство важнейшим собирательным органом «общественного тела», который препятствует торжеству зла. По отношению к социально незащищенным государство «есть собирательно-организованная жалость» [22: с. 522], гарант защищенности каждой личности. В понимании Соловьева, государство появляется как союз племён, который пользуется формальными обязательствами, призванными подтвердить нравственные нормы сообщества. «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он – *до времени* не превратился в ад» [22: с. 454]. Назначение государства, по Соловьёву, состоит в подготовке человечества к Царству Божию. Государству предоставляется вся полнота власти для согласования мирских интересов, политических отношений и дел с требованиями этой высшей цели. Поэтому государство – своеобразный посредник в решении любых вопросов, в нём должно произойти снятие всех конфликтов и противоречий, и в том числе, главное – между индивидуальными и коллективными интересами. Государство до поры до времени выступает в качестве удерживающей силы в отношении зла, пока человечество не перейдёт к «всемирному сообществу» – обществу теократическому. «Отсюда две главные задачи государства – консервативная и прогрессивная: *охранять основы общежития, без которых человечество не могло бы существовать*, и затем *улучшать условия этого существования*, содействуя свободному развитию всех человеческих сил, которые должны стать носительницами будущего совершенного состояния и без которых, следовательно, Царство Божие не могло бы осуществиться в человечестве» [22: с. 530]. Поскольку государство неизбежно проявит свою безжалостность по отношению к преступникам, эксплуататорам, насильникам и пр., оно не является выражением нравственного идеала (Царства Божия), а лишь – инструментом, организацией необходимой для его достижения. Истинный прогресс, по мнению Соловьёва, состоит в том, чтобы государство, осуществляя своё назначение, «…как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека» [22: с. 533]. Похожую точку зрения можно обнаружить, например, у И. Канта, который, утверждая этическую сущность человека, тем не менее, считает государство необходимым инструментом для реализации требований нравственности. Руководствуясь волей, движущей силой практического разума, человек, в представлениях Канта, способен действовать вопреки природному влечению (инстинкту и т. п.), т. е. он свободен в выборе своих поступков. Следовательно, люди способны к самоограничению, что, кстати, философ считает высшим проявлением свободы. Но «фактически не всякий использует индивидуальную свободу только для реализации "категорического императива", сплошь и рядом она перерастает в произвол» [9: с. 401]. Государство в этом случае становится «…исконным и первичным носителем принуждения» [9: с. 402]. Итак, государство осуществляет принуждение, оно – порождает насилие, но его существование продиктовано внутренним нравственным законом.

Даже в условиях отделения церкви от государства, по мнению С.Н. Булгакова, возможно претворение идеалов христианства в государственности, так как это отделение является внешним, но не внутренним. Соборный дух, лежащий в основе православного мировоззрения, по своей сущности более демократичен, чем демократия, проявляющаяся в мирском сознании. Бердяев, однако, высказывал сомнение в возможности существования христианского государства по той причине, что христианство лишь его «оправдывает и освящает» [4: с. 545], а государственная власть сама по себе явление порядка «природного, а не благодатного» [4: с. 545].

Но, по словам Бердяева, государство имеет и религиозные истоки, в нём «есть мистическая основа» [4: с. 527]. Государство – особого рода реальность, которая не может быть разложена на элементы, составляющие и т. п. Его назначение соединять, упорядочивать, организовывать жизнь людей. Поэтому, конечно же, государство предполагает принуждение и насилие. Принуждающая и на-

силующая сила государства «…сама по себе не есть зло, но она связана со злом, есть последствие зла и реакция на зло» [4: с. 531]. Государство, служащее ограничению «звериного хаоса», представляется Бердяеву природной необходимостью. Но оно не обладает «безгрешной и чистой природой», может перерождаться и «служить цели, противоположной своему назначению» [4: с. 541]. «Но недопустимо обоготворение государства, недопустимо превращение его в абсолют, недопустимо воздаяние ему божеских почестей» [4: с. 541–542]. Оно должно регулировать лишь внешние отношения людей и не нарушать прав человека. Государство имеет положительное значение, но оно постоянно стремится к тотальному поглощению человека. «Всякое ограничение притязаний государства и всякое утверждение прав человека имеет своим источником христианскую Церковь и христианское откровение о богосыновстве человека» [4: с. 544]. Государство и церковь находятся в антиномичном взаимодействии, помогают и противостоят друг другу. Однако они не могут ни соединиться, ни отождествиться, потому что церковь основывается на любви, а задача государства посредством права и принуждения обеспечить свободу и независимость человека.

В концепции И.А. Ильина государство необходимо для подчинения незрелых душ, одержимых порочными или эгоистическими желаниями, а также недовольных, для организации обороны от вооруженных нападений. Государство своей первой задачей имеет «водворение *на земле*… правового порядка (как в своих пределах, так и в *международных отношениях*), то есть борьбу с произволом и господством грубой силы» [10: с. 639], оно должно «организовать правовое разрешение всех столкновений между отдельными гражданами и целыми государствами» [10: с. 639]. Однако государство – это «не *учреждение*, возносящееся над гражданами, а *корпорация*, существующая ими, в них и через них» [10: с. 640], и сущность его состоит в единстве цели, общности интересов граждан его составляющих. Оно должно стремиться к воплощению в жизни равенства, братства, справедливости и свободы. По мнению Ильина, не существует единой политической формы для всех времён и народов. Демократия оценивается философом как антигосударственное начало и допустима, только если она служит общему делу. И, наконец, Ильин возражает против формального понимания государственности, для него государство – это не столько строй внешней жизни, сколько внутреннее устройство души. «…В понимании права и государства человеку предстоит пережить глубокое обновление. Должен быть окончательно отвергнут гибельный предрассудок о "внешней" природе права и государства; должна быть усмотрена и усвоена их «внутренняя», *душевно-духовная сущность*» [7: с. 211]. Так, например, Россия воспринимается Ильиным как «живой, исторически выросший и культурно оправдавшийся ОРГАНИЗМ», «географическое единство, части которого связаны хозяйственными взаимопитанием», «этот организм есть духовное, языковое и культурное единство, исторически связавшее русский народ с его национально-младшими братьями – духовным взаимопитанием; он есть государственное и стратегическое единство, доказавшее миру свою волю и свою способность к самообороне; он есть сущий оплот европейски-азиатского, а потому вселенского мира и равновесия» [10: с. 646–647].

Такой идеолог революционного народничества как П.Н. Ткачёв иначе решает проблему государства, наделяя его особой миссией (опять же в духе традиции поиска общественного идеала). Существующее государство он считает фикцией, не имеющей «корней в народной жизни» [8: с. 469], а нарождающиеся формы буржуазной жизни разрушительными для народной общины. Ткачёв отстаивает необходимость революционного государства, управляемого партией меньшинства. Оно, поскольку коммунизм не является идеалом российского крестьянства, будет готовить общество к коммунистическому будущему посредством подавления свергнутых классов, перевоспитания консервативного большинства, проведения политических, экономических, правовых реформ. Свобода, братство, реализация идеалов анархии не возможны «…без предварительного установления абсолютного равенства между всеми членами общества» [25: с. 94]. Достижение этого (т. е. истинная революция) «может свершиться только при одном условии: при захвате революционерами государственной власти в свои руки; иными словами, ближайшая, непосредственная цель революции должна заключаться не в чём ином, как только в том, чтобы овладеть правительственной властью и превратить данное, *консервативное* государство в государство *революционное*» [25: с. 95]. Революционное государство должно осуществлять двоякую деятельность: революционно-разрушительную – уничтожать консервативные и реакционные общественные элементы, с одной стороны, и революционно-устроительную – с другой, – вводить учреждения, благоприятствующие развитию равенства и братства.

В значительной мере отношение к государству, сложившееся в русской философии, обусловлено её склонностью к платоновской концепции государства, в которой идея справедливости может быть реализована только в условиях идеального государственного устройства. Невозможность достижения идеального состояния общества в реальности оборачивается отказом от самой этой формы социального устройства – государства. Характерная для отечественной философской мысли попытка подчинения идеи сущего идее должного приво-

дит к сращиванию представлений о государстве с общественным идеалом. Такой подход оказывается бесперспективным из-за дуалистической природы человека, сочетающей в себе как эгоистическое, так и морально-этическое начало. Стремление отечественных философов преимущественно решать социально-философские проблемы исходя из категории должного имеет немало объяснений. Назовём следующие: географические и геополитические детерминанты, специфика российского менталитета, особенности развития философского процесса в России (сохранение религиозного характера философствования, симпатия к платоновской философии), отстранённость до последнего времени Русской Православной Церкви от решения социальных вопросов.

Платоновское отношение к государству, помноженное на культивируемые с эпохи средневековья в российской духовности идеи мессианизма русского народа, его избранничества, порождают неспособность политической власти эффективно решать проблемы, связанные с улучшением повседневной жизни народа, повышением её качества. Российская государственность либо ориентирована на вопросы глобального, а порой всесветного характера (объединение православных народов; сохранение истинного христианства; исполнение роли «жандарма Европы» – оплота сил, препятствующих распространению революций; экспорт мировой социалистической революции и пр.), либо думает о себе как об оплоте народных идеалов. И в том, и в другом случае, рано или поздно, происходит её вырождение в малоподвижный коррумпированный бюрократический аппарат, заботящийся только о сохранении самого себя. Русская Православная Церковь также не предпринимала реальных попыток заняться решением социальных вопросов. До начала XXI века не существовало внятно изложенной социальной программы РПЦ как альтернативы государственной или эффективно её дополняющей [16].

На фоне в недостаточной мере справляющегося со своими функциями российского государства в социально-политическом знании возникли несколько подходов к пониманию его сущности. Во-первых, складывается представление о государстве как об определённой степени воплощения в объективной действительности социального идеала (соборного, солидарного, коммунистического общества, в котором устранены все формы отчуждения личности). В этом случае целью социального совершенствования выступает именно общественный идеал, а не государство как таковое. К такому пониманию государства могут быть отнесены точки зрения славянофилов, В.С. Соловьёва, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, П.Н. Ткачёва и др. Во-вторых, как вариант вышеуказанного представления распространилось анархическое учение о необходимости устранения государства как силы, подавляющей свободу человека (М.А. Бакунин, П.А. Кропоткин и др.). В-третьих, сформировался подход, рассматривающий государство в качестве консервативно-охранительный силы, которая должна способствовать сохранению патриархальных, якобы свойственных русскому народу, отношений (К.П. Победоносцев, К.Н. Леонтьев, Л.А. Тихомиров и др.). И, наконец, в-четвёртых, предлагалась либерализация политической сферы общественной жизни и построение государства с ориентацией на образцы западной демократии (Б.Н. Чичерин).

Апологетическая тенденция в отношении государства представлена идеями К.П. Победоносцева, К.Н. Леонтьева, Л.А. Тихомирова, с одной стороны, и русских либералов – с другой.

В понимании К.П. Победоносцева государство выполняет социообразующую и стабилизирующую функции в обществе, посредством контроля за политической и экономической ситуацией. Победоносцев был уверен в изначальной испорченности человеческой природы. «Только государство, построенное на религиозных началах, способно удержать человечество от гибельного хаоса» [10: с. 589]. Победоносцев критикует идеи парламентаризма, демократию, либерализм, поскольку они служат «*для удовлетворения личного честолюбия и тщеславия и личных интересов*» [18: с. 286].

«Вызывающая реакционно-охранительная позиция» [5: с. 175] в отношении государства характерна для К.Н. Леонтьева, который рассматривает распространение либерально-демократической модели государства в Западной Европе как показатель её упадка, а «сохранение самодержавного «деспотизма» и иерархических принципов общественного устройства в России – главным признаком её превосходства над Западом» [5: с. 174]. Философ считает, что всякое государство в своём развитии проходит три этапа: в начале – аристократический, в середине – наклонность к единоличной власти (тирания, единоличная демагогия, диктатура, президентство), «к старости и смерти воцаряется демократическое, эгалитарное и либеральное начало» [14: с. 102]. Поэтому Леонтьев выступает с критикой либерально-демократических тенденций в жизни российского общества и призывом к сохранению российского государства в неизменном виде.

Для Л.А. Тихомирова идея государства, присущая человеческому сознанию, связана с организацией жизни нации. Государство отыскивает и реализует формы социального порядка, которые регулируют отношения между индивидами и соци-

альными группами. Оно, в представлении Тихомирова, социальный феномен, форма коллективности, которая венчает социальную структуру, поскольку включает в себя, в отличие от остальных форм коллективности, верховную власть. В отсутствии государства власть будет не способна осуществлять свои функции, не возможно будет контролировать порядок, поэтому государство объявляется высшей общественной необходимостью. Критикуя учения о парламентаризме, демократии, конституционной монархии и республике, Тихомиров пишет, что они ведут не к созданию высших форм государственности, «…а к истощению государственной идеи, к постепенному разложению всякого разумно организованного государства, с окончанием либо в анархии, либо в деспотическом социализме» [24: с. 112]. Оценивая социалистические идеи, он делает вывод, что «истинный путь к общественному благу составляет не революция, а мирное развитие – эволюция» [24: с. 348], а девизом следует считать не буржуазный индивидуализм и не социалистический коллективизм, а солидарность, «в которой неразрывно и дружно соединяются и свобода личности, и объединение человеческих усилий» [24: с. 348]. При этом выздоровление общества Тихомиров связывает с восстановлением значения религии, поскольку с «потрясения этой основы нравственной жизни начались наши социальные приключения» [24: с. 214]. Анализируя проблемы государства, Тихомиров уделяет много внимания зависимости государственного устройства от психологической, культурной, национальной и пр. специфики общества. Мыслитель указывал, что многие народы, в том числе русский, строят свои государства стихийно, в то время как реализация государственности требует «расширения политической сознательности» [7: с. 606].

Ряд отечественных исследователей государства и права XIX–XX вв. (Н.М. Коркунов, М.М. Ковалевский, Г.Ф. Шершеневич), понимая и обосновывая потребность изменения российского государства, считали необходимым сохранение самодержавия и возможным постепенную его эволюцию.

К лагерю «охранительного либерализма» причислял себя Б.Н. Чичерин, который, «был редкий в России государственник, очень отличный в этом и от славянофилов и от левых западников. Для него государство есть ценность высшая, чем человеческая личность. Его можно было бы назвать правым западником. Он принимает империю, но хочет, чтобы она была культурной и впитала в себя либеральные правовые элементы» [3: с. 523]. Следуя гегелевской традиции, Чичерин считает, что государство имеет метафизическую основу, оно представляется высшей формой общественного развития. Основными элементами государства Чичерин называл власть, закон, свободу и общую цель. При этом сущностью развития, вслед за Гегелем, он считает осуществление внутренней свободы. Государство – верховный человеческий союз, но в него входят все прочие союзы – семья, гражданское общество, Церковь и т. п. Гражданское общество предназначено для реализации материальных и духовных интересов личности. Для защиты права в сложносоставном гражданском обществе необходимо сильное государство. Именно в государстве общие цели господствуют над частными, а право и нравственность приходят в единство. По своей природе «государство представляет не внешнее только учреждение, установленное для охранения порядка, а единство народной жизни, обнимающее все интересы народа как материальные, так и духовные… это попечение касается только *общего* благосостояния, а не частного» [26: с. 468]. Государство должно обеспечивать экономическую свободу, что на практике приведёт к неравенству, но именно оно является движущей силой развития общества. «Цель государства есть общее благо. Благо союза заключается в полноте и согласованном развитии всех его элементов. В этом состоит истинная природа государства, его идея, поэтому можно сказать, что цель государства состоит в развитии его идеи» [10: с. 594]. Подобная точка зрения характерна для Канта, который указывал, что на государство не следует возлагать бремя забот о материальном обеспечении граждан, об удовлетворении их различных нужд. Его назначение состоит в совершенствовании права, «в максимальном соответствии устройства и режима государства принципам права» [9: с. 403]. Высшей стадией развития идеи государства Чичерин считал конституционную монархию, в которой достигается идеальное единство. Он отрицательно относился к самодержавию, но был противником революции, предлагая путь реформ. «…Сущность охранительного либерализма состоит в примирении начала свободы с началами власти и закона. В политической жизни лозунг его: либеральные меры и сильная власть, – либеральные меры, предоставляющие обществу самостоятельную деятельность, обеспечивающие права и личность граждан, охраняющие свободу мысли и свободу совести, дающие возможность высказаться всем законным желаниям, – сильная власть, блюстительница государственного единства, связующая и сдерживающая общество, охраняющая порядок, строго надзирающая за исполнением закона, пресекающая всякое его нарушение, внушая гражданам уверенность, что во главе государства есть твёрдые руки, на которые можно надеяться, и разумная сила, которая сумеет отстоять общественные интересы и против напора анархических стихий и против воплей реакционных партий» [27: с. 49–50].

П.Б. Струве, как и Тихомиров, отошедший от социально-демократических идей, отказался от характерных для них, а также и для либералов представлений о том, что государство нужно для обеспечения свобод личности. В представлении Струве, государство не может быть постигнуто рационально, поскольку оно не только превосходит личность, но и служит самостоятельным целям, обладает самостоятельной сущностью, оно мистично. Таким образом, у этого мыслителя происходит подчинение отдельной мощной личности могучему священному государству, имеющему мистическое значение. По словам, Струве «государство есть "организм", который во имя *культуры* подчиняет народную жизнь началу *дисциплины*, основному условию государственной мощи… Идеал государственной мощи и идея дисциплины народного труда – вместе с идеей *права и прав* – должны образовать железный инвентарь… нового политического и культурного сознания русского человека» [23: с. 54–55]. Итак, Струве выдвигает концепцию укрепления русской государственности путём внесения элементов парламентаризма и конституционализма, усиления могущества России и превращения её в «либеральную Российскую империю» [5: с. 365]. Идея Великой России, однако, уживалась в творчестве Струве с идеями революции. Если наличный государственный строй не соответствует достигнутому нацией уровню развития, не способствует плодотворному культурному развитию, необходима его замена через политическую революцию.

В.И. Ленин, следуя основополагающим положениям К. Маркса и Ф. Энгельса, считает государство надстроечным явлением, утверждает его классовую природу, а сущность определяет как создание и поддержание диктатуры экономически господствующего класса. Возникновение государства марксисты связывают с появлением эксплуатации человека человеком, так как государство – «…особая организация силы, есть организация насилия для подавления какого-либо класса» [13: с. 800]. Буржуазная государственность представлялась уступающей по своей эффективности социалистической, поэтому объявлялась необходимость её смены. Если Г.В. Плеханов и меньшевики (Л. Мартов и др.) склонялись к теории примирения классов государством, то Ленин утверждал, что государство – «…есть орган господства определённого класса, который *не может* быть примирён со своим антиподом» [13: с. 797]. Таким образом, изменения государства, декларируемые большевиками, носят не сущностный, а лишь внешний характер, потому что приведут к замене диктатуры буржуазии на диктатуру пролетариата.

Партией социалистов-революционеров («эсеры», 1901–1923 гг.) предлагалось серьёзное реформирование государственного устройства. Их программа предполагала установление демократической республики, федеративное устройство государства, автономию для регионов страны, всеобщее избирательное право, выборность должностных лиц, гражданское равноправие, отделение церкви от государства и т. д. Для реализации этой программы партия эсеров требовала созыва Учредительного собрания.

Представления о сущности государства, таким образом, оказывают влияние на понимание характера и специфики процессов модернизации. Особенности исторического развития России и менталитета её культуры, отношения к государству, сложившиеся в отечественной социально-философской мысли, склоняют к тому сценарию модернизации, при котором трансформация государства и общества будет восприниматься как нечто чужеродное, лишнее, сугубо формальное и внешнее и сопровождаться недоверием, скепсисом. И нигилистическая, и консервативно-охранительная тенденции могут привести к трактовке модернизации как чисто технологического обновления – разработки, внедрения, апробации, заимствования политических, судебных, управленческих, производственных и иных технологий. Между тем социально-политическая модернизация предполагает переход к современной системе ценностей (Д. Растоу, С. Хантингтон, П. Штомпка). Осуществленная в Европе она привела к формированию жизнеспособного гражданского общества, для которого характерны ответственность каждого, подчинение всех закону, взаимоуважение личностей и пр. Анализ проблем демократического устройства общества приводит к заключению, что одной из «главных причин неудачи демократии в России является её безосновность, неукорененность в российском контексте, отсутствие какой-либо её связи как с религиозностью, так и с традицией политической культуры» [16: с. 5]. Подчеркивается, что достижения русской социальной религиозно-философской мысли (например, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и др.) так и не вошли в общественное сознание. «…Понятно, почему с таким трудом строится демократическое общество: если для создания монархии нужна прежде всего сила, то для создания демократического общества необходим высокий уровень общественного сознания, определяемый прежде всего наличием в нём уважения к человеку» [16: с. 280–281]. Президент РФ Д.А. Медведев, определяя стратегию модернизации в России, указывал, что гражданское общество «…не купить за иностранные гранты. Политическую культуру не переделать простым подражанием политическим обычаям передовых обществ» [15: с. 4], необходимо «прививать вкус к правовой

культуре, законопослушанию, уважение к правам других, включая и такое важное, как право собственности» [15: с. 4]. Целью проводимых реформ объявлено современное социальное государство – «…сложная, сбалансированная система экономических стимулов и социальных гарантий, юридических, этических и поведенческих норм, продуктивность которых в решающей мере зависит от качества труда и уровня подготовки каждого из нас» [15: с. 4]. Модернизация, таким образом, требует, прежде всего, изменения в ценностных ориентациях общества, которые возможны при усилении культурной его составляющей, развитии образования и просвещения, в противном случае – материальные вложения в технологическое обновление будут малоэффективны.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аксаков, К.С.* О внутреннем состоянии России / К.С. Аксаков // История государственно-правовых учений : хрестоматия / сост. С.В. Липень; под ред. В.В. Лазарева. – М. : Спарк, 2006. – С. 936–939.
2. *Бакунин, М.А.* Философия. Социология. Политика / М.А. Бакунин. – М. : Правда, 1989 – 622 с.
3. *Бердяев, Н.А.* Русская идея / Н.А. Бердяев // Н.А. Бердяев. Судьба России – М. : Эксмо, 2007. – С. 375–636.
4. *Бердяев, Н.А.* Философия неравенства / Н.А. Бердяев // Н.А. Бердяев. Судьба России. – М. : Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. – С. 479–730.
5. *Евлампиев, И.И.* История русской философии / И.И. Евлампиев. – М. : Высш. шк., 2002. – 584 с.
6. *Зеньковский, В.В.* История русской философии. В 2 т. / В.В. Зеньковский. – Ростов Н/Д. : Феникс, 1999. – Т. 1. – 544 с.
7. *Ильин, И.А.* О сущности правосознания / И.А. Ильин. – М. : Рагогъ, 1993. – 243 с.
8. История государственно-правовых учений / отв. ред. В.В. Лазарев. – М. : Спарк, 2006. – 672 с.
9. История политических учений / под ред. В.С. Нерсесянца.– М. : ИНФРА, М-НОРМА, 1997. – 736 с.
10. История политических и правовых учений / под ред. О.Э. Лейста и В.А. Томсинова. – М. : Зерцало, 2009. – 584 с.
11. *Кондаков, И.В.* Введение в историю русской культуры / И.В. Кондаков. – М. : Аспект Пресс, 1997. – 687 с.
12. *Кропоткин, П.А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия / П.А. Кропоткин. – М. : Правда, 1990. – 638 с.
13. *Ленин, В.И.* Государство и революция / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. В 55 т. – Т. 33. – М. : Изд-во полит. литературы, 1974. – С. 1–120.
14. *Леонтьев, К.Н.* Восток, Россия и Славянство / К.Н. Леонтьев. – М. : Республика, 1996. – 799 с.
15. *Медведев, Д.А.* «Россия, вперёд!» / Д.А. Медведев // Тихоокеанская звезда. – № 171 (25991). – 15.09.2009 г. – С. 1, 3–4.
16. *О. Вениамин (Новик).* Православие. Христианство. Демократия. [Текст] / О. Вениамин (Новик). – СПб. : Алетейя, 1999. – 368 с.
17. *Павлов, А.Т.* Славянофильство / А.Т. Павлов // Русская философия: словарь / под общ. ред. М.А. Маслина. – М. : Республика, 1995 – С. 447–449.
18. *Победоносцев, К.П.* Сочинения / К.П. Победоносцев. – СПб.: Наука, 1996 – 508 с.
19. Политология / А.Ю. Мельвиль [и др.]. – М. : Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, ТК Велби: Проспект, 2004. – 624 с.
20. *Пустарнаков, В.Ф.* Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа [Электронный ресурс] / В.Ф. Пустарнаков. – Русский гуманитарный университет [web-сайт]. – Режим доступа: http://www.i-u.ru/biblio/archive/pustarnikov_filosofija/04.aspx. (дата обращения 10.03.2011).
21. *Сагатовский, В.Н.* Русская идея: продолжим ли прерванный путь? / В.Н. Сагатовский. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1994. – 217 с.
22. *Соловьёв, В.С.* Сочинения. В 2 т. / В.С. Соловьёв. – Т. 1. – М. : Мысль, 1988. – 892 с.
23. *Струве, П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм / П.Б. Струве. – М. : Республика, 1997. – 528 с.
24. *Тихомиров, Л.А.* Критика демократии / Л.А. Тихомиров. – М. : Москва, 1997. – 672 с.
25. *Ткачёв, П.Н.* Сочинения. В 2 т. / П.Н. Ткачёв. – Т. 2. – М. : Мысль, 1976. – 646 с.
26. *Чичерин, Б.Н.* Курс государственной науки / Б.Н. Чичерин // История государственно-правовых учений : хрестоматия / сост. С.В. Липень; под ред. В.В. Лазарева. – М. : Спарк, 2006. – С. 467–469.
27. *Чичерин, Б.Н.* Различные виды либерализма / Б.Н. Чичерин // Опыт русского либерализма. Антология. – М. : Канон, 1997. – С. 38–51.
28. *Яковенко, И.Г.* Православие и исторические судьбы России / И.Г. Яковенко // Общественные науки и современность. – 1994. – № 2. – С. 47–56.

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ В ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ С. ГРОФА

И.В. Тыщенко

Тыщенко Ирина Владимировна – аспирант кафедры философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Контактный адрес: f-ira@mail.ru7

В статье проанализированы основные положения трансперсональной психологии С. Грофа, рассмотрены вытекающие из нее мировоззренческие выводы и показана их несовместимость с современной научной картиной мира.

Ключевые слова: сознание, психика, трансперсональное, трансценденция, психофизический дуализм, идеалистический монизм.

Феномен сознания чрезвычайно сложен, и по этой причине не существует единства мнений о его сущности. По мере накопления и углубления естественно-научных знаний изменялись теоретико-методологические основания анализа сознания. Современная наука, опираясь на достижения в области физиологии и ряда других дисциплин, значительно продвинулась в исследовании субстратной основы сознания, но одновременно выявила новые аспекты сознательной деятельности человека, требующие для своего осмысления новых подходов.

О «проблеме сознания» сейчас говорят не только философы и психологи, но и многие представители гуманитарного, естественно-научного, технического знания. Множество трактовок проблемы сознания обусловлено не только различием мировоззренческих и методологических установок, выбором разных аспектов и целей исследования, индивидуальными и групповыми предпочтениями, но и, прежде всего, недостаточной определенностью самого понятия сознания.

Среди различных современных трактовок сознания мы хотим остановить внимание на весьма популярной концепции Станислава Грофа. По своей философской сути она представляет собой идеалистический монизм. Согласно С. Грофу, первоосновой мира является безличное сознание, а индивидуальное сознание – результат его обнаружения через наш физиологический аппарат. С. Гроф уподобляет эту связь отношению телевизора к принимаемому сигналу. Мозг (телевизор) не продуцирует сигнал (сознание), а является не более чем его приемником. И как неполадки в приемнике влекут за собой искажения в воспроизведении сигнала, так и болезнь мозга приводит к деформации сознания [3: с. 62].

Фактором, в наибольшей степени способствовавшим популярности трансперсональной психологии, является ее экспериментальная база, создававшаяся С. Грофом и его последователями в течение более тридцати лет. Почти все существенные результаты были получены при исследовании воздействия на организм человека психоделических препаратов, а некоторые – с помощью нефармакологических методов (холотропное дыхание, музыка, танцы или работа с телом).

Использование психоделиков Гроф считает самым эффективным способом воздействия на психику человека. К психоделикам относятся такие вещества, как мескалин, ибогаин, гармин, гармалин, триптамины, амфетаминовые эмпатогены, ЛСД. По мнению С. Грофа, ЛСД – наиболее сильно действующий на психику человека препарат, поэтому его использование дает возможность раскрыть ее самые глубокие тайны. Отсюда и название применяемой им техники исследования – ЛСД-терапия). В психоделических переживаниях им выделяется четыре основных уровня, соответствующих уровням бессознательных структур личности. Первые три из них – абстрактные, или эстетические переживания, психодинамический, или биографический уровень, уровень перинатальных переживаний, и четвертый – трансперсональных переживаний, давший название всему направлению исследований.

Именно в ходе изучения трансперсональных переживаний были выдвинуты и обоснованы центральные философские идеи трансперсональной психологии – идеи первичности сознания и связанная с ней идея его универсальности.

В трансперсональных переживаниях Гроф выделяет два типа, общим знаменателем которых является ощущение расширения сознания за пределы Эго и преодоление границ времени и пространства [3: с. 55]. Первый тип трансперсональных переживаний содержит информацию, выходящую за пределы феноменального опыта субъекта, полученного после его рождения. Ее составными частями является, во-первых, то, что, по словам Грофа, объяснимо, хоть и «с большой натяжкой», механизмом генетического кодирования: воспоминания субъекта о реальных эпизодах своего существования в

виде эмбриона и плода, а также воспоминания на клеточном уровне и воспоминания из области опыта предков. Во-вторых, эта информация включает в себя то, что механизмом генетического кодирования никак объяснено быть не может, а именно воспоминания, в которых человек отождествляет себя с различными животными, минералами, геологическими или другими природными объектами и процессами (вплоть до Вселенной в целом).

Другой тип трансперсонального опыта заключается в феномене экстрасенсорного восприятия (ЭСВ). На него, как на непреложный факт, С. Гроф неоднократно ссылается на страницах своей книги. С точки зрения С. Грофа, современные психологические исследования и результаты изучения физики микромира требуют замены классической парадигмы европейской науки совершенно новым мировоззрением, основой которого должен стать принцип первичности сознания. Естественнонаучная аргументация этого принципа сводится к положению о том, что «…физики разрушили догму о первичности неразрушимой твердой материи, которая служила основанием механистического мировоззрения: в субатомных экспериментах материя дезинтегрируется в абстрактные паттерны и формы сознания» [3: с. 83]. «Следовательно, не будет странным предположить, что связующим принципом в космической сети является сознание как первичный и нередуцируемый атрибут существования» [3: с. 82]. В трансперсональной психологии свойством иметь сознание наделяется абсолютно вся природа – как органическая, так и неорганическая. Обосновывается данный тезис, во-первых, наличием в трансперсональных переживаниях сознания растений и неорганической материи, вплоть до ее молекулярных, атомных и субатомных структур. Во-вторых, тем, что «…любое устройство, состоящее из частей и компонентов, образующих достаточно сложные замкнутые казуальные цепи с соответствующими энергетическими связями, будет обладать ментальными характеристиками, реагировать на различия, обрабатывать информацию и саморегулироваться. В этом смысле можно говорить о ментальных характеристиках клеток, тканей и органов тела, культурных групп и наций, экологических систем или даже всей планеты». Следовательно, «…нужно признать, что сознание (хотя бы в принципе, если не всегда фактически) имеет доступ ко всем формам явного и неявного порядков» [3: с. 51].

Выдвигая тезис об универсальности сознания, С. Гроф практически воспроизводит основную идею классического пантеизма Николая Кузанского или Бенедикта Спинозы. Трансперсональная психология по своим исходным установкам также весьма близка различным системам мистической теологии. Однако последние обычно старались избегать гилозоизма, поскольку, согласно Писанию, Бог вдохнул «душу живую» только в венец творения – в человека.

В отличие от материалистических и натуралистических систем, трансперсональная психология рассматривает сознание как творящий элемент сущего. Такое представление влечет за собой и изменение представлений о памяти. По мнению С. Грофа, память нельзя связывать только с нейродинамической системой и генотипом, поскольку в нее «...должны теперь включаться элементы наследственной, расовой и психогенетической памяти, сознательный разум, молекулы ДНК и метафизика генетического кода, динамика архетипических структур и факт перевоплощения по закону кармы» [3: с. 67].

С. Гроф экспериментально показал, что любой человек (а не только особо одаренный) способен испытывать переживания необычайной интенсивности и насыщенности; такого рода переживания, как правило, характерны для экстремальных ситуаций человеческой жизни, таких как катастрофы, смерть, духовное преображение.

«После долгих лет теоретических поисков и заблуждений» [3: с. 48] С. Гроф приходит к выводу, что данные опытов с ЛСД требуют радикального пересмотра парадигм, существующих в психологии, психиатрии, медицине и даже во всем естествознании. Современное понимание Вселенной, природы, реальности и человека, по мнению С. Грофа, является поверхностным, неполным и вообще неверным. В результате наблюдений, полученных с помощью ЛСД-психотерапии, он делает вывод о том, что современная психиатрическая теория, вся медицинская наука и, более того, основанная на воззрениях Ньютона и Декарта механистическая модель Вселенной страдают поверхностностью, неполнотой и в целом ошибочны. Некоторые из этих наблюдений относятся к определенным формальным характеристикам психоделических состояний, другие – к их содержанию, а какие-то – к необычным связям между ними и структурой внешней реальности.

Многие психоделические переживания обладают сходством с теми переживаниями, которые человек испытывает в повседневной жизни с ее последовательными событиями, происходящими в трехмерном пространстве и линейном времени. Однако психоделическим переживаниям доступны и дополнительные измерения времени и пространства. Эти переживания обладают качеством многоуровневости и многомерности, Человеку, который их испытывает, ньютоно-картезианские последовательности внутренних событий кажутся произвольными вставками в сложном континууме беспредельных возможностей.

Важной характеристикой психоделического переживания является трансцендирование пространства и времени, когда линейный континуум между микрокосмом и макрокосмом как бы не принимается во внимание [3: с. 50]. Для человека, погруженного в психоделическое состояние, различия между материей, энергией и сознанием исчезают. При этом исчезают и различия между Эго и элементами внешнего мира или, говоря обобщенно, между частью и целым [3: с. 53].

Трансперсональный опыт вместе с биографическими и перинатальными переживаниями формирует, по С. Грофу, некий эмпирический континуум. Он сам по себе, без вмешательства органов чувств, открывает непосредственный доступ к источникам информации, явно выходящим за рамки обычного. В трансперсональном опыте сознание может отображать опыт других людей, а также животных и растений. Более того, в нем постигается опыт объектов неорганической природы как на уровне микромира, так и на уровне мегамира. В психоделическом переживании воспринимается исторический и доисторический опыт, дается знание будущего, в нем представлено знание об отдаленных местах и даже о других измерениях существования [13: с. 142].

Согласно С. Грофу, трансперсональные явления обнаруживают связь индивида с космосом – тезис, который с трудом укладывается в голове. С. Гроф высказывает предположение, что «…где-то в ходе перинатального развития происходит странный количественный скачок, словно по ленте Мёбиуса, когда глубокое исследование индивидуального бессознательного становится эмпирическим путешествием по всей Вселенной, включая то, что лучше всего назвать сверхсознательным умом» [13: с. 144].

Общим для этой группы разнообразных явлений психики будет ощущение, что сознание человека вышло за обычные пределы Эго и преодолело ограничения времени и пространства. В обычном состоянии человек осознает самого себя в границах своего физического тела, соответственно, восприятие окружающего мира в нормальных условиях стеснено физически детерминированным диапазоном чувствительности внешних рецепторов. И внутреннее восприятие (интрацепция), и восприятие внешнего мира (экстрацепция) ограничены привычными временными и пространственными рамками. «В обычных обстоятельствах мы отчетливо переживаем только настоящую ситуацию и воспринимаем лишь ближайшее окружение; мы вспоминаем прошлые события и ожидаем будущих или фантазируем о них» [13: с. 144].

В трансперсональных переживаниях происходит снятие некоторых из вышеупомянутых ограничений, иногда сразу нескольких. Многие принадлежащие к этой категории переживания интерпретируются испытавшими их как возвращение в свое телесное и духовное прошлое. Довольно часто, при глубинном эмпирическом самоизучении, пациентам доводилось испытать переживания, четко опознаваемые как воспоминания плода и эмбриона. Многие сообщают о ярких событийных последовательностях на уровне клеточного сознания, что с точки зрения С. Грофа, отражает их прошлое существование в форме спермы или зрелой яйцеклетки во время зачатия. Иногда регрессия заходит еще дальше, и у человека появляется уверенное чувство повторного проживания воспоминаний из жизни предков или даже подключения к расовому или коллективному бессознательному. С. Гроф описывает немало случаев, когда участники ЛСД-сеансов сообщали об опыте отождествления с животными предками в эволюционной родословной или отчетливого проживания заново эпизодов из своих прошлых воплощений [13: с. 145].

Некоторые другие психоделические переживания связаны с устранением не временных, а пространственных барьеров. Сюда относится опыт слияния с другим человеком в состоянии двуединства (т. е. чувство слияния с другим организмом в одно состояние без потери собственной самоидентичности) или опыт полного отождествления с ним или с ней, подстройка к сознанию целой группы лиц или расширение сознания до такой степени, что кажется, будто им охвачено все человечество. Сходным образом индивид, принявший определенную дозу ЛСД, может выйти за границы чисто человеческого опыта и подключиться к тому, что выглядит как сознание животных, растений или даже неодушевленных объектов и процессов. В предельном случае можно слиться с сознанием всего творения, всей планеты, всей материальной Вселенной. Еще одно явление, связанное со снятием объективных пространственных ограничений, – сознание отдельных частей тела, т. е. различных органов, тканей, клеток. Психоделический опыт включает в себя также опыт существования вне тела, опыт телепатии, ясновидения, произвольного перемещения во времени и пространстве без затрат энергии.

Во многих психоделических переживаниях сознание выходит за пределы феноменального мира и континуума времени-пространства, каким мы его воспринимаем в повседневной жизни. Испытуемые при этом встречаются с душами умерших или со сверхчеловеческими духовными сущностями. Некоторые пациенты сообщали о том, что в результате приема ЛСД видели божеств и демонов, персонажей различных мифов. Другие говорили о том, что они обрели дар интуитивного понимания универсальных символов, непосредственно ощущали поток энергии «ци», как он описывается в китайской

медицине и философии, что они испытали пробуждение Кундалини и активацию чакр. «…В предельной форме индивидуальное сознание охватывает всю целостность существования и отождествляет себя с Универсальным Разумом или с Абсолютом. Высшей точкой всех переживаний будет очевидно Сверхкосмическая или Метакосмическая Пустота, загадочная предвечная ничтожность, которая сознает себя самое и содержит всю экзистенцию в зародышевой форме» [13: с. 146].

В самом начале психоделических исследований С. Гроф обратил внимание на то, что средний пациент во время курса психолитической терапии с применением ЛСД склонен переходить с фрейдистской стадии на стадию Ранка-Рейха-экзистенциалистов, а затем на юнгианскую стадию [6]. «…Мне стало очевидно, что ни одна западная система психотерапии не годится для описания определенных явлений, происходящих на продвинутых стадиях терапии или на уровнях психоделического опыта. Здесь следует обращаться к античным или восточным духовным философиям, таким как веданта, разные системы йоги, кашмирский шиваизм, буддизм махаяны, ваджраяна, даосизм, суфизм. И вместе с тем я убедился, что полный спектр человеческого опыта невозможно описать с помощью какой-то одной психологической системы и что каждый из главных уровней эволюции сознания требует самостоятельной структуры объяснения» [13: с. 147].

С. Гроф утверждает, будто его методика обладает большой терапевтической ценностью, невзирая на то, что трансперсональная психология бросает мировоззрению естествоиспытателя основательный вызов. По его мнению, интеллектуальная защита ньютоно-картезианского понимания реальности и общепринятой картины мира – особо сложная форма сопротивления, и преодолеть ее можно лишь совместными усилиями пациента и терапевта. Терапевт, предлагающий своим пациентам какой-либо мощный метод эмпирической психотехники и не способствующий расширению их познаний, подвергает их «двойному зажиму». Им предлагается отбросить всякое сопротивление и полностью отдаться процессу, а такая отдача обязательно приведет к переживаниям, которые концептуальная система пациента не воспринимает, к которым она просто не готова. Как правило, подобные коллизии связаны с ситуациями, которые мешают индивиду ощущать фундаментальное единение и гармонию с Вселенной, способствуют развитию отчужденности, изоляции, отлученности от мира. А состояние, в котором удовлетворены все базисные потребности и организм ощущает себя в безопасности, тесно связано с ощущением космического единства [13: с. 367].

Метафизическое основание первичности сознания, с точки зрения С. Грофа, позволяет подвести под общий знаменатель мистические открытия, магический опыт и результаты современных психологических исследований. Оно обосновывается также ссылкой на достижения в области квантовой механики [15: с. 250]. Следует признать, что в своем обращении к квантовой механике С. Гроф верно излагает методологическую проблему физики элементарных частиц. Она имеет комплексный характер и состоит в том, что язык традиционной науки, сложившийся в процессе становления научного знания и изначально предназначенный для описания макромира, оказался непригодным для адекватного отражения процессов, происходящих далеко за пределами нашего восприятия. Поэтому исследователи микромира нередко вынуждены использовать не приспособленный для их целей терминологический аппарат, что порождает принципиальные особенности квантово-механистического описания реальности: принцип суперпозиции состояний, зависимость микрофизического явления от условий его наблюдения и целостность квантового явления [15: с. 251]. На основании квантовых парадоксов представителями трансперсональной психологии делается вывод: субстанциальной основой мироздания является сознание, поскольку специфические признаки микромира ни одному из природных процессов более не присущи, но зато являются феноменами, наблюдаемыми в мышлении человека [15: с. 291]. Иным способом, по их мнению, парадоксы квантовой теории в рамках ньютонианско-картезианской картины мира объяснить невозможно.

Следует признать, что некоторые интерпретации квантовых явлений действительно дают повод для заключений в духе объективного идеализма, но реальная ситуация в области физики микромира такова, что среди всех существующих объяснений гипотеза первичности сознания является одной из наименее достоверных [15: с. 236]. Наиболее приемлемая гипотеза, дающая возможность непротиворечивым образом объяснить квантовые парадоксы, связана с эволюционной теорией познания – эволюционной эпистемологией, а не с трансперсональной психологией.

По мнению последователей С. Грофа, трансперсональный опыт расширяет представления о реальности и позволяет человеку воспринимать весь спектр мира – от элементарных частиц до галактик, преодолевать ограничения, налагаемые пространственно-временными характеристиками объектов, чувствовать себя любым объектом и активно переживать это состояние, а также элиминировать различие между сознанием и телами. Отождествляемое с информацией, сознание рассматривается как субстанция, детерминирующая свойства процессов и явлений. Отсюда делается вывод в ду-

хе гилозоизма, гласящий, что все без исключения объекты наделены свойством сознания [16: с. 17]. Такой вывод не может быть совмещен с научной картиной мира, которая не допускает существования психической энергии в «чистом виде», без какого-либо материального носителя [3: с. 291]. Столь же контпродуктивны попытки рассматривать сознание в виде какого-то особого поля. Хорошо известно, что многочисленные попытки отыскать какой-то иной тип фундаментального взаимодействия, помимо электромагнитного, гравитационного, сильного и слабого, до настоящего времени не принесли результатов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бом, Д.* Квантовая теория / Д. Бом. – М.: Физматгиз, 1961.

2. *Гроф, С.* Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти / С. Гроф. – М.: АСТ, 2008.

3. *Гроф, С.* За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / С. Гроф. – М.: АСТ, 2004.

4. *Гроф, С.* Надличностное видение / С. Гроф. – М.: АСТ, 2004.

5. *Гроф, С.* Революция сознания: Трансатлантический диалог : пер. с англ. М. Драчинского / С. Гроф, Э. Ласло, П. Рассел. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004.

6. *Grof, S.* Beyond Psychoanalysis. 1. Implications of LSD Research for Undersanding Dimensions of Human Personality / S. Grof // Darshana International, 1970.

7. *Деннет Д.С.* Виды психики: На пути к пониманию сознания / Д.С. Даннет. – М. : Идея-Пресс, 2004.

8. *Дубровский, Д.И.* Информация, сознание, мозг / Д.И. Дубровский. – М. : Высш. шк., 1980.

9. *Дубровский, Д.И.* Сознание, мозг, искусственный интеллект / Д.И. Дубровский. – М. : Стратегия-Центр, 2007.

10. Искусственный интеллект: междисциплмнарный подход / под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. – М. : ИИнтелл, 2006.

11. *Патнэм, Х.* Философия сознания / Х. Патнэм. – М. : Дом интеллектуальной книги. 1999.

12. *Прист, С.* Теории сознания / С. Прист. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.

13. Проблема сознания в философии и науке / под ред. Д.И. Дубровского. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009.

14. *Райл, Г.* Понятие сознания / Г. Райл. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.

15. *Серл, Д.* Открывая сознание заново / Д. Серл. – М. : Идея-Пресс, 2002

16. *Сердюков, Ю.М.* Альтернатива паранауке / Ю.М. Сердюков. – М.: Academia, 2005.

17. *Сердюков, Ю.М.* Концепция первичности сознания / Ю.М. Сердюков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2006. – № 4 (12).

18. *Фрейд, З.* Эго и механизмы психологической защиты / З. Фрейд. – М. : АСТ, 2008.

19. *Юнг, К.Г.* Архетип и символ / К.Г. Юнг. – Ренессанс, 1991.

ОТНОШЕНИЕ К ФЕНОМЕНУ КОНФЛИКТА КАК КРИТЕРИЙ РАЗДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ НА ПОЗИТИВИСТСКО-РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКУЮ И ТРАНСЦЕНДЕНТНО-ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКУЮ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

О.В. Шурыгина

Шурыгина Ольга Владимировна – преподаватель Байкало-Амурского института железнодорожного транспорта – филиал Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Тында).

Контактный адрес: klim-tynda@mail.ru

В статье раскрывается понимание феномена конфликта через две противоположные философские традиции позитивистско-рационалистическую и трансцендентно-иррационалистическую. Для первого направления априорными основаниями являются: убежденность в универсальности рационального начала и, как следствие, детерминизм. Для второго направления соответственно убежденность в отсутствии универсального рационального начала, как следствие – индетерминизм. При этом убежденность в существовании трансцендентного в диалоге, пересечении межсубъектной, межтекстовой коммуникации, дающей индивиду экзистенциальные гарантии существования.

Ключевые слова: позитивистско-рационалистическая и трансцендентно-иррационалистическая линии, эпистема, парадигма, конфликт, противоречие, детерминизм, индетерминизм.

Введение

В XIX – начале XX вв. европейское философское знание разделилось на две линии, которые демонстрировали оппозиционные точки зрения на мир, тенденции развития культуры и, как следствие, различия воззрений и представлений об актуальных задачах человечества – на методологию наук. Эти линии мы назовем позитивистско-рационалистической и трансцендентно-иррационалистической. Разделение на две линии является уже ушедшим в прошлое этапом развития философии. Тем не менее критика или апология последствий этого разделения формирует направление развития форм философского самовосприятия мира сегодня.

Обе эти линии объединяют весьма разнообразные философские школы. Общим для различных философских школ, объединенных в рамках каждого из выделенных нами направлений, являются априорные основания философской теории. Для позитивистско-рационалистического направления такими априорными основаниями являются: убежденность в универсальности рационального начала и, как следствие, – детерминизм. Для трансцендентно-иррационалистического направления соответственно убежденность в отсутствии универсального рационального начала, как следствие индетерминизм, при этом убежденность в существовании трансцендентного в диалоге, пересечении межсубъектной, межтекстовой коммуникации, дающей индивиду экзистенциальные гарантии существования.

Отношение к феномену конфликта у обеих выделенных нами линий развития философии, хотя и не принадлежит к их априорным основаниям, является их достаточно яркой характеристикой. Так, позитивистско-рационалистическое направление трактует конфликт в объектно-объектном и субъектно-объектном ключе, а трансцендентно-иррационалистическое – в субъектно-субъектном ключе.

Последнее толкование конфликта открывает определенные перспективы для развития философии, в то время как объектно-объектное и субъектно-объектное понимание конфликта эти перспективы закрывает.

Основная часть

Охарактеризуем последствия, к которым привело развитие обоих выделенных нами направлений в философии.

Позитивистско-рационалистическая линия развития европейской философии резюмировалась в парадигме, которую можно назвать модернизмом. Критика модернизма сегодня как тупиковой ветви развития философского знания дошла до того, что аргументы в защиту модернизма, по сути, выделяют в нем особенности, свойственные и трансцендентно-иррационалистической линии развития философии.

Аргументы эти сводятся к следующему. Модернизм не отрицает достижений предшествующих эпох, в чем его обвиняют сторонники осовременивания прошлого, а наоборот, актуализирует все, неподвластное времени, созданное предшествующими эпохами. По определению как следствие возникновения истории его понятия модернизм сохраняет скрытую связь, соотнесенность с классическим, причем под классическим понимается не авторитет прошедшей эпохи, а подлинность тогдашней актуальности. Обвинения модернизма в антиисторизме ложны. Острое сознание времени, свойственное модернизму, направлено только против ложной нормативности понимания истории, кото-

рое черпалось из подражания образцам, и ему противопоставляется использование, цитирование прошлого, заряженного сейчасностью.

Распространено обвинение модернизма в кризисных явлениях современной цивилизации, исходящее от консерваторов (Д. Белл). Согласно мнению консерваторов, авангардистские тенденции модернизма обостренно ощущать актуальность современности, вторгаться в еще не изведанные области истории, завоевывать еще не занятое будущее, ориентируясь там без карты, высоко оценивать переходное, мимолетное, динамичное, разыгрывая повседневность и восставая тем самым против нормативности традиции, нейтрализуя как доброе с точки зрения морали, так и полезное с точки зрения практики, – эти тенденции подрывают систему ценностных ориентаций повседневности, они несовместимы с профессиональной дисциплиной и с моральными основаниями целесообразного образа жизни.

Но даже если отбросить эти обвинения, никуда не деться от факта, что проект модернизма как задача, поставленная перед человечеством в эпоху Просвещения со свойственной ей верой в безграничные возможности прогресса, потерпел крах. Этот проект состоял в том, чтобы, неуклонно развивая объективирующие науки, универсалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их своевольной природы, выносить накопленные в этих областях знания из эзотерических форм и использовать их для практики, для разумной организации жизни, следствием чего должно стать покорение природы, нравственное совершенство человека, справедливость общественных институтов, счастье людей. В XX в. эти надежды сменились полным разделением трех сфер «субстанциального разума» – науки, морали и искусства и полным их безразличием друг к другу.

Невозможность осуществить проект модернизма, по мнению одного из его сторонников Ю. Хабермаса, видна на примере сюрреалистического бунта, стремящегося взорвать автаркичную сферу искусства и тем завоевать примирение социального мира, нивелировать уровни искусства и жизни, уравнять эстетическое суждение и выражение субъективного переживания, т. е. снять культуру экспертов-художников и профессиональных критиков. Бунт сюрреалистов только доказал незыблемость категорий эстетики Канта – когнитивного статуса суждения вкуса, его независимости от чистого и практического разума, от интересов жизненной практики и моральной оценки.

Трагедия разобщенности духа и мира, субстанциального разума и жизненной практики осталась, а также осталась невозможность сделать жизнь лучше с помощью разума. И хотя проект модернизма остался незавершенным, специалисты в области «наук о культуре» все еще делятся на два лагеря в зависимости от отношения к проекту модернизма, т. е. в зависимости от их мнения по поводу того, должны ли «когнитивные потенциалы» науки, морали и искусства преобразовывать жизнь (помимо тех случаев, когда этого требуют экономика и управление).

Таким образом, сторонники модернизма считают необходимым осуществить проект Просвещения вопреки всему, поскольку промышленно развитые западные общества переживают кризис, связанный с крушением веберовской протестантской этики, разрушением традиционных норм альтернативной культурой. И даже такие консерваторы, как Д. Белл, не знают, что, кроме религиозного обновления, позволит внедрить нормы, которые вернули бы индивиду экзистенциальные гарантии существования.

Сторонники трансцендентно-иррационалистической линии развития философии считают проект Просвещения исторически обусловленной тенденцией эпохи становления абсолютистского государства, которая выполняла идеологическую функцию обеспечения некоей ментальной универсализации, необходимой Государству, призванному заменить Хаос порядком, т. е. чем-то искусственным, что, следовательно, должно базироваться на конструкциях, апеллирующих к законам, требовавшим единообразного утверждения разума. В этих условиях требовалось устранить любую оппозицию, любые идеи, не контролируемые разумом – мнения, суждения, общепринятое знание, опирающееся на предрассудки и традиции. Разум взял на себя законодательную власть, а те, кому принадлежала монополия на него (философы) – обеспечение счастья человечества, причем подразумевалось, что человечество знать не может в чем должно состоять его счастье, поскольку знать – это удел избранных монополистов разума, которые повлекут человечество по пути к его прогрессу и счастью, даже если человечество счастьем это не считает и противится этому, не понимая, в чем его благо. Это проект Просвещения – совершенствование жизненной практики с помощью разума – был формой исторически обусловленных полицейских мер.

Последствия этой идеи модернизма – исторически обусловленной, как все идеи, и в силу этой своей относительности отчасти иллюзорной, тоже как все идеи, поскольку вечных оснований разума (предрассудка, укорененного Аристотелем и мыслителями Просвещения) не существует – тяжелы для методологии наук, особенно для методологии социальных наук.

Таким образом, проект Просвещения можно считать чем-то реализуемым, что должно способствовать счастью и прогрессу человечества, а можно – чем-то вроде надстроечного продукта соци-

ально-политического развития, идеологической формой полицейской функции становящегося государства.

Сторонники реализации проекта Просвещения стремятся преодолеть оторванность кантовского суждения вкуса от чистого и практического разума – от интересов науки и морали и жизненной практики, и ищут основания для консенсуса по поводу истины в неких неискаженных коммуникациях за невозможностью в настоящее время, отмеченной крушением рационализма, априорных оснований разума.

Сторонники иррационалистической линии развития философии считают, что таких оснований быть в принципе не может, что, как следует из кантовской антиномии суждения вкуса, дискуссия столь же неизбежна, сколь бесплодна, и это – экзистенциальное условие существования общества и его культуры, а не временное раздражающее обстоятельство. В постмодернистском мире интеллектуал больше не играет лидирующей роли, не направляет когнитивные потенциалы на улучшение практики.

Таким образом, к лагерю критиков модернизма принадлежат те, кто стремится ограничить когнитивные потенциалы (которые не вливаются в технический прогресс, экономический рост и рациональную организацию управления, т. е. не соответствуют карнеадовым практическим критериям эффективности поведения), чтобы сохранить в неприкосновенности от них жизненную практику, зависящую от утратившей свой блеск традиции. Наука в данном экзистенциальном мире должна выходить за свои пределы только в сферах экономики и управления, в ориентации же в жизненном мире она не играет никакой роли, поскольку в этой сфере нельзя отличить научное знание от ненаучного. «Когнитивные потенциалы» не могут обогатить жизненную практику, поскольку их не существует: знание интеллектуала – тоже не более чем мнение, текст в ряду многих текстов.

Это последнее положение имеет большое значение для развития взглядов на метод социальных наук. Метод социальных наук для нас является важным, поскольку торжество той или иной философской парадигмы обусловлено потребностями социума.

По нашему мнению, именно априорные основания обусловили различие философских систем, принадлежащих к позитивистско-рационалистическому направлению, с одной стороны, и трансцендентно-иррационалистическому, с другой. Данное априорное основание состояло в убежденности в наличии или отсутствии универсальных разумных начал и степени детерминации ими действительности. Остальные свойства обеих линий развития философии были обусловлены данными априорными основаниями. Отсюда – наш интерес к тому, чем обусловлен выбор тех или иных априорных оснований научными системами, утвердившимися социуме в качестве доминирующих.

Остановимся на характеристике гипотез о причинах развития науки вообще и философии в частности, т. е. качественной смены той системы координат, которая детерминирует априорные основания научной теории, а следовательно, и направление развития последней. В теории развития науки наиболее распространены два обозначения этой системы координат: парадигма и эпистема.

Понятие «парадигма» в философию науки было введено позитивистом Г.Бергманом для характеристики нормативности методологии, однако, общепринятое теперь значение оно приобрело благодаря Т. Куну [17]. Кун дал определение понятию парадигмы как признанным всеми научным достижениям, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу [8]. Смена парадигмы представляет собой научную революцию.

Понятие «парадигма», используемое Куном в «Структуре научных революций», будет применяться в настоящем исследовании при характеристике различных взглядов на причины их смены, бытующих в направлениях философии науки, поскольку именно в такой трактовке понятие парадигмы и дало толчок развитию этих направлений (в частности, теориям развития науки К. Поппера, И. Лакатоса, М. Монтермана). Понятие «парадигма» как «научная матрица» больше подходит для характеристики чисто поверхностных, конъюнктурных обстоятельств изменения направления развития научной теории, вызванных победой в институциональной инфраструктуре той или иной школы.

Для определения детерминант, задающих направления развития научной теории, используется еще понятие «эпистема». Оно было введено Мишелем Фуко в книге «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966) [19]. В понимании Фуко, эпистема – это общее пространство знания, способ фиксации «бытия порядка», на основе которой строятся «свойственные той или иной эпохе коды восприятия, практики, познания, порождаются отдельные идеи и концепции» [15]. Эпистема определяет неосознаваемые человеком нормы его деятельности, способ обозначения, т. е. отношения между видимым и высказываемым, специфика которых задает мыслительное своеобразие той или иной эпохи.

Очевидно, что понятие «эпистема» шире понятия «парадигма». Оно более удобно для характеристики смены мировоззренческих установок на протяжении очень широких промежутков времени, и поэтому его применение затруднительно в данном исследовании, изучающем борьбу онтологическо-

гносеологических установок, материализующуюся в конструирование различных философских направлений на протяжении нескольких десятилетий.

У понятия «эпистема» есть и другие недостатки, традиционно создающие затруднения для его применения в теории развития науки. Первый недостаток связан с тем, что употребление понятия «эпистема» стало ассоциироваться со структуралистским направлением изучения истории идей, между тем как в более поздний период, если допустить здесь саморефлексию, в период доминирования постструктуралистской парадигмы в философии науки сам принцип структуры начал ставиться под сомнение. Принцип структуры начал рассматриваться как атрибуция объективной реальности порядка, существующего лишь в представлениях о ней, как проявление паретовского инстинкта комбинаций, сублимирование иерархического порядка социальной реальности в теоретические построения, выполняющие помимо всего прочего идеологическую функцию оправдания социального порядка, – короче, как принцип, достойный разоблачения.

Второй недостаток, присущий понятию «эпистема» – это, как ни странно, ассоциация его с направлением, враждебным структуралистскому, а именно – с постмодернистским, по крайней мере, в тех аспектах применения эпистемологической концепции, где речь идет о растворении субъекта.

Третий недостаток понятия «эпистема» связан с тем, что М. Фуко оставил без внимания причины смены эпистем, что породило у дальнейших исследователей озабоченность невозможностью рационально осмыслить переходы между эпистемами, убежденность в незаполняемости герменевтической пропасти, разделяющей различные культурно-исторические периоды, что делает трудно употребляемым понятие «эпистема» в исследованиях, посвященных как раз причинам изменений ценностей, предопределяющих различие отдельных культурно-исторических периодов. В современном философском языке понятие «эпистема», как правило, имеет более широкое значение: речь идет об эпистемологии западного мира в целом, а не об эпистемологии отдельного культурно-исторического периода.

В этом значении понятие «эпистема» и будет употребляться в настоящем исследовании. При анализе философских концепций, имевших место в XIX – начале XX вв. в России и на Западе, конечно, характеризуя борьбу различных школ, удобнее употреблять понятие «парадигма» так, как оно было модифицировано Куном в значении «дисциплинарная матрица». Но при исследовании соотношения философской концепции и социальной конъюнктуры, социального заказа не обойтись без более глубокого рассмотрения проблемы изменения ценностей, детерминирующих координаты развития религиозных, научных или идеологических систем, коррелирующих друг с другом и представляющих собой одно и то же в той степени, в которой они являются способом организации в понятиях восприятия мира. При анализе данной проблемы не обойтись без понятия эпистемы, обобщенного и модифицированного критиками Фуко.

Определившись в понятиях, можно подытожить, что задачей настоящей работы является выявление связи, которая существует между эпистемами, т. е. ментальными структурами различных исторических эпох и априорными основаниями и, следовательно, особенностями соответствующих философских теорий, и демонстрация этой связи на более узком временном и тематическом промежутке. Данная демонстрация предполагает анализ источников и процесса неоднократной смены парадигм философского знания, имевшей место в XIX – первой половине XX века и повлекшей за собой соответствующее изменение оснований, на которых возводились теоретические конструкции, в корреляционной связи с изменениями социальных потребностей в философском знании.

Идея вскрытия корреляции между эпистемой и продуктами деятельности определенного социума не оригинальна. В частности, можно привести пример, как непосредственным исследованием того, как ментальная структура эпохи предопределяет религиозные верования, архитектурные формы, художественные направления, научные теории, тип поведения, занимался Освальд Шпенглер, не говоря уже о Мишеле Фуко. Только объектами подобных исследований в данной работе будут философские концепции XIX – начала XX вв. России и Запада.

Эпиграфом к настоящей главе могли бы послужить слова Огюста Конта о том, что споры о категориях политической экономии подобны спорам средневековых схоластов, посвященных основным свойствам их чисто метафизических сущностей [2].

Приведем в качестве примера детерминации ментальной структуры, исторической культуры соответствующей, допустим, экономической теории, которая при этом становится не просто экономической теорией, но выражает нечто более глубинное. Что именно – это тот вопрос, на который и будет пытаться ответить настоящее исследование применительно к изменению априорных аксиом философского знания, в частности тех, которые берет на вооружение трактовка феномена конфликта. Будем использовать в этом препарирование экономических теорий из отдаленных друг от друга эпох, предпринятое специалистами по данной проблеме – Освальдом Шпенглером и

Мишелем Фуко, которые совершенно по-разному описывают эпистему, из которой дедуцируются особенности соответствующих экономических теорий, приходя при этом, тем не менее, к довольно сходным результатам.

Шпенглер считает точкой наивысшего избытка сил европейской культуры XVI–XVIII века, когда она является наиболее эмоциональной, полной жизни и религиозного чувства. Гармоничность такой культуры, ее органическую связь с землей, плодородием Шпенглер видит в крестьянской монархии Людовика XIV, когда культура является столь органическим целым, что монарх и плоть государства – тождественны. После этого начинается стремительное старение культуры, угасание души и экспансионистского потенциала, характеризующееся одновременно перезрелостью ума, т. е. достигнутым совершенством научного мышления, которое представляет собой сферу применения сил, неспособных больше ни на что другое, и переутонченностью нервов, создавшей отчасти извращенное и очень трудное для восприятия искусство, а также сосредоточием жизни в бесплодных городах.

Анализируя отражение такой смены мирочувствования в изначальных категориях наук, Шпенглер противопоставляет, с одной стороны, механику Ньютона и системы Кенэ и Тюрго, вдохновленные, по мнению Шпенглера, одним и тем же религиозным чувством, и, с другой стороны, физику Ю.Р. Мейера, открывшего закон сохранения энергии и трудовую теорию стоимости, ведущую свое начало с Адама Смита, которые по своим подсознательным основаниям тоже в чем-то тождественны. Согласно Шпенглеру «…то, что случилось на пути от Ньютона к Фарадею – или от Беркли к Юму – было просто заменой религиозного понятия деяния иррелигиозным понятием работы. В картине природы Бруно, Ньютона, Гете деяния обнаруживают нечто божественное, в картине мира современной физики природа выполняет работу. Вот что означает концепция, согласно которой каждый «процесс» в смысле первого начала механической теории теплоты определяется количеством израсходованной энергии, чему соответствует квант выполненной работы в форме потенциальной энергии... Политэкономические системы имеют в своем распоряжении эти же понятия, начиная с Адама Смита, проблема стоимости приводится в связь с квантом работы; по сравнению с Кенэ и Тюрго это шаг от органической к механической структуре картины хозяйства. То, что под видом «работы» лежит здесь в основе теории, есть чисто динамическое измышление, и можно было бы отыскать точные политэкономические аналогии физическим принципам сохранения энергии, энтропии, наименьшего действия» [21].

Фуко, анализируя детерминированность основных категорий мышления эпистемой, рисует несколько иную картину смены эпистемологического фона развития наук, но интересно, что и он выделяет понятие «работа» как ключевое слово, под знаком которого позднейшая и все еще современная нам культура сменила уже по сути недоступные нашему понятию системы знания XVII и XVI веков, также непонятные друг для друга.

XVII век резко смещает анализ, так как меняется эпистема, и проявлением этого служит меркантилизм. Главная функция знака теперь – не онтологическая, но функция представления. Меркантилизм делает из денег «…инструмент представления и анализа богатства, а из богатства – содержание, представленное деньгами» [19]. «Отношение, прочно зафиксированное в 16-м веке, перевертывается: деньги (вплоть до металла, из которого они изготовлены) получают свою ценность благодаря чистой функции знака... Золото потому является драгоценным, что оно служит деньгами, но не наоборот... Ценность вещей не проистекает больше от металла. Она устанавливается сама собой, без соотнесения с деньгами, согласно критериям полезности, удовольствия или редкости, т. е. вещи обретают стоимость благодаря их взаимным отношениям; металл лишь позволяет представить эту стоимость» [19]. Таковы априорные основания меркантилизма и понимание их позволяет увидеть меркантилистскую систему без противоречий, как видит их наша культура, не зная о стоявшей перед меркантилизмом проблеме освобождения от предыдущей эпистемы и не на том акцентируясь. По отношению к меркантилизму допускается обычная несправедливость, когда «…в нем разоблачается то, что он не прекращал критиковать и сам (действительная стоимость металла как принцип богатства)» [19].

Таким образом, особенности рассмотренных здесь экономических теорий предопределены своими априорными основаниями, являющимися элементом эпистемы. В данном исследовании будет предпринята попытка такой же редукции философских концепций к их априорным основаниям, и эта редукция составит необходимый материал для выдвижения гипотезы о необходимых условиях, вызывающих смену эпистем. При этом, конечно, необходимо иметь в виду, что временной период, на протяжении которого предполагается рассмотреть развитие философской теории, подлежащей редукции к ее априорным основаниям, слишком узок для полномасштабной смены эпистемы. Варьирование аксиом, на базе которых надстраиваются различные направления философии, происходит здесь в более узких рамках смены парадигм, а эта смена, помимо функции глубинного выражения изменений в бессознательном социума, имеет ряд и

более частных причин, поэтому остановимся на наиболее известных выводах теории развития науки, посвященных анализу причин смены парадигм.

Рассматривая проблему причин смены парадигм, ряд теоретиков в области философии науки, такие как К. Поппер, И. Лакатос, Ч. Пирс утверждали, что смена парадигм вызывается объективными причинами. Эти исследователи имели в виду рациональный выбор между конкурирующими парадигмами: доминирующей становится та, которая лучше отвечает интересам сообщества. Не останавливаясь здесь на вопросе о том, рациональны эти причины или иррациональны, укажем, что в любом случае они имеют ценностную природу, и изменение ценностей – объективный процесс, не зависящий от конъюнктурной борьбы в рамках той или иной научной или социальной инфраструктуры и осознанных, лежащих на поверхности интересов субъектов социального действия. Система коллективных ценностей и верований имеет свою собственную жизнь, не поддающуюся осознанию на уровне здравого смысла. Это – точка зрения Дюркгейма, который считал религию формой классификации, организующей мир, но впоследствии развилась прочная традиция, видевшая движущие силы человеческого поведения не в частнособственнических инстинктах, а в религии в широком смысле слова как системе ценностей: «…человеческие существа подавляют друг друга исходя из различных представлений о том, что хорошо и что плохо, сводить это только к тому, что касается материальных интересов – ошибка, хотя бы материальные интересы играли и не последнюю роль в этом» – писал Б. Мур [14].

Согласно К. Марксу, классовое бессознательное шире – бессознательное социума, в котором класс, бессознательное которого является источником всей системы идей, существующих в обществе и соответствующих им учреждений – надстройки, выполняет прогрессивную функцию, т. е. не создает тормоза на пути развития производительных сил, имеет корни в материальных интересах этого класса. Маркса можно назвать главным представителем сторонников материалистической точки зрения на проблему приоритета во взаимной детерминации социальной реальности и ментальной структуры определенной исторической эпохи, «общественно-исторической формации», т. е. определенной эпистемы. Выделим во взглядах Маркса наиболее ортодоксальные черты, так чтобы идея выведения науки прямо из экономических интересов предстала во всей ее полноте. Рядом представим взгляды ученых, которые, являясь прямыми противниками «материалистического понимания истории» и открыто об этом заявляя, все же не могут не признавать конечную важность фактора экономических интересов в формировании определенной системы идей той или иной культуры, как бы они не настаивали на мнении, что экономическое поведение предопределяют идеи.

Итак, согласно Марксу, «способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще» [10]. «Производство идей, представлений, сознания... вплетено в материальную деятельность, в язык реальной жизни» [9]. Механизм этой обусловленности таков. «Социальная эволюция имеет в качестве главного источника состояние, в котором находится техника в каждый момент истории, т. е. условия развития труда и орудий, которые этому развитию способствуют. Именно это образует... экономическую инфраструктуру общества. В зависимости от того, является производство сельскохозяйственным или промышленным, заставляют используемые машины сосредоточивать производство на небольшом числе крупных предприятий или, наоборот, способствуют его рассеянию и т. д., отношения между классами производителей определяются очень по разному. А именно от этих отношений, т. е. обусловленных этой организацией, зависит все остальное. Прежде всего, государство есть следствие разделения общества на классы, подчиненные друг другу, так как равновесие между этими экономически неравными образованиями может поддерживаться только силой и подавлением. Такова роль государства, это система сил, используемых для того, чтобы обеспечить и сохранить способ ассоциации, основа которого – форма экономического производства. Интересы государства, следовательно, сливаются воедино с интересами правящих классов. Точно так же право есть лишь привычная властная или судебная защита определенных интересов, оно является только выражением одержавших верх интересов, следовательно, оно почти непосредственно сводится к экономике. Мораль – это совокупность склонностей, привычек, которые социальная жизнь, сообразно способу ее организации, развивает в отдельных сознаниях. Наконец, даже творения искусства, науки и религии всегда находятся в связи с определенными историческими условиями» [6].

Из этого следует, что социальную науку вызывают к жизни интересы того класса, апологетикой которого она является. Наука полностью социально обусловлена. Сотни примеров этого приводятся в «Теориях прибавочной стоимости». Согласно концепции, развитой в этом произведении, политическая экономия развивается по объективным законам, а именно она находится в тесной зависимости от того, насколько интересы класса, защищаемые данным направлением экономической теории, соответствуют потребностям производительных сил общества. Так, последним великим экономистом

был Давид Рикардо, поскольку он являлся бессознательным выразителем интересов буржуазии, которая была в то время еще прогрессивным классом, а после Рикардо достаточную силу в качестве класса-носителя прогресса набирает пролетариат, и вся буржуазная политическая экономия обречена стать «вульгарной». Маркс и себя признает подверженным объективным закономерностям развития сознания, довлеющих над ним. Маркс признает себя носителем объективной истины только в качестве выразителя идеологии класса, заинтересованного в преобразовании общества и, следовательно, в верном представлении о нем.

Таким образом, согласно марксистскому материалистическому пониманию истории, материалистическая реальность – условия производства и объективно существующие классы – предопределяет развитие ментальной структуры общества – науки, идеологии, философии, религии, искусства – эпистемы. Философия является производной экономики.

Теперь приведем мнения наиболее видных оппонентов Маркса по этому вопросу – от его современников до наших, подчеркивающих свое неприятие материалистической позиции, что делает еще более ценным их признание, что как бы идеи ни предопределяли реальность, материальный фактор все же важен в предопределении идей.

Созвучной взглядам Маркса несмотря ни на что является позиция его оппонента Дюркгейма. Дюркгейм подчеркивает, что не может принять позицию Маркса: «…Марксистская гипотеза не только не доказана, но она противоречит фактам, которые, как представляется, уже установлены... Мы не знаем ни какого-то средства сведения религии к экономике, ни какой-то попытки реально осуществить такое сведение. Никто еще не показал, из-за каких экономических влияний натуризм возник из тотемизма, в результате каких изменений в технике он в одном месте стал абстрактным монотеизмом Яхве, в другом – греко-латинским политеизмом, и мы сильно сомневаемся, что когда-нибудь такая попытка окажется успешной» [6]. Следует оговориться, что религию мы в работе будем понимать в расширительном дюркгеймовском смысле как форму организующей классификации мира, подразумевая под ней всю ментальную структуру общества, в том числе и философию. («Именно из религии путем последовательных трансформаций возникли все другие проявления коллективной деятельности: право, мораль, искусства, наука, политические формы и т. д. В принципе все религиозно») [6].

Дюркгейм пишет: «…Мы считаем плодотворной идею о том, что социальная жизнь должна объясняться не теорией, которую создают о ней те, кто в ней участвует, но глубокими причинами, ускользающими от сознания, и мы также думаем, что эти причины следует искать главным образом в способе, которым сгруппированы ассоциированные индивиды... Ведь для того, чтобы коллективные представления были умопостигаемы, необходимо, чтобы они из чего-то появились, а поскольку они не могут образовать круг, замкнутый в самом себе, источник, из которого они возникают, должен находиться вне их. Либо коллективное сознание висит в воздухе, будучи чем-то вроде невообразимого абсолюта, либо оно связано с остальной частью мира через посредство субстрата, от которого оно, следовательно, зависит. С другой стороны, из чего может состоять этот субстрат, если не из членов общества, в той форме, в которой они социально скомбинированы» [6].

Дюркгейм признает, что ментальная структура общества развивается не сама из себя, но имеет источник в способе организации социальной солидарности, или в терминах Маркса, в производственных отношениях. Маркс признавал, что наука производна от экономических интересов, Дюркгейм – что основные категории мышления социально детерминированы. Это все равно, что сказать, что экономика предопределяет ментальную структуру общества, употребляя понятие «экономика» в расширительном понимании Маркса.

Вынужден делать множество оговорок и признавать кое-какую предопределяющую роль за экономической реальностью даже такой ниспровергатель материалистического понимания истории, как Макс Вебер. Он действительно опровергает материализм: «…Чтобы определенный вид поведения и представлений одержал победу над другими, он должен был, разумеется, сначала возникнуть, притом не у отдельных, изолированных друг от друга личностей, а как некое мироощущение, носителями которого являются группы людей. Именно это возникновение и требует объяснения» [4]. Наивное представление исторического материализма о возникновении подобных идей в качестве отражения или надстройки экономических отношений видит причинную связь обратно той, которая есть на самом деле [4]. Реформацию нельзя выводить из экономических сдвигов. Для того чтобы новые церкви могли хоть как-то утвердиться, потребовалось воздействие бесчисленных исторических констелляций, чисто политических, которые не только не сводимы к экономическому закону, но часто вообще не могут быть объяснены с какой бы то ни было экономической точки зрения [4].

Вебер приходит к выводу, что на формирование того или иного экономического уклада сильно воздействие конкретных идей и ситуаций, исторических случайностей. Производительные силы используют разные возможности для своего развития, и возможности эти весьма разнообразны, и одна из

них – утвердившиеся под воздействием незакономерных факторов протестантские религиозные идеи. Вебер не опроверг «материалистического понимания истории», только смягчил его жесткий детерминизм.

Кроме того, если, по Веберу, экономический строй тождествен типу поведения, а тип поведения предопределяет идеология, неизвестно, что является причиной смены идеологий, а значит и экономических форм. Вебер оставил вопрос открытым, и он снова встает каждый раз перед исследователем, изучающим причины преобразований в системе идей.

Таким образом, убеждение в том, что экономическая реальность предопределяет ментальную структуру эпохи, столь влиятельно, что даже наиболее видные противники «материализма» оказались не в состоянии полностью от него отказаться.

Рассмотрим теперь взгляды противников «материалистической» традиции. Обобщенно их можно свести к утверждению: идеи предопределяют реальность, а если эти понятия сузить, реальность является продуктом господствующей на данный момент философской теории.

Р. Арон прямо утверждает, что идеология всегда вызывает к жизни реальность, подобно тому, как экономическая теория переходит в экономическую политику. «…У истоков экономической системы обнаруживается политическая воля» [1]. «…Основные черты советской экономики объясняются идеологией партии. Невозможно понять ни систему планирования, ни распределение общественных ресурсов, ни темпы роста советской экономики, если не помнить, что все подчинено представлению коммунистов о том, какой должна быть экономика, о целях, которые она ставит на каждом этапе» [1]. Экономическую систему порождают представления, подверженные манипуляциям. «Если советская экономика – это следствие определенной политики, то западная определяется политической системой, которая примирилась с ограниченностью собственных возможностей» [1]. Политика же – следствие символического производства.

Примером того, как экономическая теория предопределяет экономическую реальность может служить такой феномен советской экономики, как затратный механизм, когда цены определялись на основе господствующей парадигмы экономической науки. Этой парадигмой – в противовес маржиналистской – была трудовая теория стоимости в марксистском варианте. Цена продукта определялась по формуле $c + v + m$, где c означает перенесенную стоимость средств производства, $v + m$ – вновь созданную стоимость, v – стоимость, необходимую для воспроизводства рабочей силы, m – прибавочную стоимость (признание прибавочной стоимости не противоречило догме об отсутствии эксплуатации, так как предполагалось, что прибавочная стоимость принадлежит государству, а это значит – распределяется между всеми трудящимися). На основе этой формулы цена была тем выше, чем выше были c и v , т. е. затраты ресурсов и рабочей силы. Предприятия, в целом, не имели стимула снижать затраты.

Выведение экономики из сознания свойственна не только современной эпохе, когда социальная борьба якобы переместилась на уровень представлений. Если принять за данность гипотезу Шпенглера о том, что богом европейской культуры на самом деле было чувство бесконечности, проявившееся во всем – от архитектурных форм до математических моделей, в то время, как античность испытывала ужас перед выходом за определенные границы, и ограниченность, как в мраморной статуе была критерием совершенства [21], и рассмотреть, какую экономическую реальность создал дух этих двух культур, история продемонстрирует верность гипотезы идеалистов. Автаркия была идеалом античной экономики. Автаркия как самоудовлетворенность общества вообще была этическим идеалом античности [12]. Это нельзя объяснить только естественной замкнутостью греческих полисов, окруженных со всех сторон горами и с одной – морем; как раз географические условия античных государств позволяли вести мировую торговлю. Это нельзя объяснить и античным политическим идеалом – государства, чья территория, по выражению Аристотеля, должна просматриваться со сторожевой башни. Автаркия была экономическим идеалом и Рима, руководствующегося иными политическими принципами, о чем свидетельствует знаменитая строка 4-й эклоги Вергилия: «Omnius feret omnia tellus» [13]. Правда, античная экономическая реальность иногда приходила в противоречие с идеалом автаркии, но все же мирового рынка античная культура не создала, хотя имела технические возможности для этого. Мировой рынок создала европейская культура, дух которой, согласно Шпенглеру, выражался в стремлении к бесконечным далям.

Вопрос о том, предопределяет ли, говоря марксистским языком, экономический базис идеологическую надстройку или имеет место обратное явление, как мы видим, был актуален для науки всегда, и никто не давал на него однозначного ответа, ссылаясь на то, что общество слишком сложный феномен, чтобы учесть все случайности и взаимосвязи, которые наложили свой отпечаток на облик конкретной культуры. Все, даже материалисты, сходились на том, что движущей силой поведения человека являются его представления о том, что хорошо и что плохо, социально одобряемые нормы, независимо от того, адекватно или нет эти представления отражают его экономические интересы (только материалисты считают, что сами эти нормы предопределены экономически, как классовое бес-

сознательное Маркса). Может ли вообще существовать однозначный ответ на вопрос о том, в какой степени нормы, обусловленные генезисом данной культуры, детерминируют тип поведения, конструирующего реальность, и что именно определяет эти нормы и главное их смену? Предопределяющие поведение ценности сами предопределяются всем, чем угодно, всем комплексом особенностей формирования данной культуры, тесным переплетением материальных и идеальных факторов. И все же науке свойственно стремление, возможно тщетное, не оставлять причины смены культур на долю исторических случайностей и отыскивать первопричины.

Так, Вебер рассмотрел, в какой степени идеальные факторы влияют на материальные, но он уделил достаточно внимания и обратному влиянию, влиянию экономической структуры на религию (хотя Вебер употребляет слово «религия» в социологически точном смысле, нам ничто не мешает понимать под этим, как Дюркгейм, всю совокупность идей и ценностей). Выводы Вебера резюмирует другой выдающийся религиовед Т. Парсонс: «…Вебер изучил религию и социальную структуру Китая, Индии и древней Иудеи и пришел к выводу, что разнообразие религиозных идей невозможно свести к каким-то чертам социальной структуры и экономики, существующей независимо от них. Но факторы социальной и экономической структуры все же очень важны в деле определения религии. Они служат только тому, чтобы поставить проблемы, которых будут касаться великие движения религиозной мысли. Когда проблемы поставлены, результат зависит от кумулятивной традиции и интеллектуального усилия. Так возникает религиозная система» [22].

Но Вебер не ответил на вопрос, что все-таки, кроме случайности и уже имеющихся экономических условий и влияния старых норм, предопределяет новые нормы, почему побеждает та или иная идеология.

Отчасти ответил на этот вопрос З. Фрейд, обращающийся в поисках причин утверждения того или иного идеала вновь к экономике. Чтобы эти причины были в чистом виде конечными, чтобы на формирование идеала не влияла предшествующая традиция, он исследует возникновение идеалов в первобытном обществе, где никаких предшествующих интеллектуальных традиций не было. По мнению Фрейда, «…идеалы формируются после первых успехов, которым способствует взаимодействие внутренних задатков с внешними обстоятельствами, и эти первые успехи фиксируются в идеале, зовущем к их повторению» [18]. Развитие идет по схеме: случайный успех экономического поведения – идеал – экономическое поведение, а механизм этого обеспечивается древним психическим инстинктом нарциссизма.

Так, Фрейд прояснил механизм взаимной детерминации эпистемы и объективной реальности. Более того, он прояснил причины смены эпистем, ментальных структур, культурных норм, которые детерминируют все остальное. Эпистемы возникают не сами из себя, не под влиянием импульсов саморазвития, но под влиянием бессознательных экономических интересов, которые движут прогресс в производительных силах. Мы находим у Фрейда объяснение происхождения идей: идеи – это закрепление экономического успеха в инстинкте, трансформированное сознанием.

Фрейду созвучно объяснение А. Маршалла, когда последний пытается снять явное противоречие между допущением о рациональном поведении человека, на котором зиждется экономическая наука, и тем очевидным фактом, что поведение человека является в большей степени традиционным. Маршалл утверждает: экономическое поведение действительно чаще всего диктуется привычкой, но эта привычка – не что иное как продукт рационального выбора предшествующих поколений [11]. Как только условия хозяйствования меняются, привычка отмирает, поскольку она не является больше рациональной. Здесь Маршалл предвосхищает критический рационализм Поппера. Как сказал бы Маркс, идеалы меняются, как только становятся тормозом для развития производительных сил. Другими словами, ряд теорий, затрагивающих проблему причин смены парадигм, не противоречат гипотезе Фрейда. Приведем только одну иллюстрацию.

Историк экономических теорий Марк Блауга объясняет причины возникновения физиократического направления политической экономии следующим образом. Согласно М. Блаугу движение «назад, к природе», к деревенской простоте, книги Руссо и живопись Фрагонара – следствие поражения Франции в Семилетней войне и превращения ее во второразрядную державу в результате потери Канады и восточных провинций [3]. То есть в изменившихся условиях экономический успех могли принести иные идеалы, и духовная культура бессознательно среагировала. Экономический инстинкт продуцирует идеи, а они предопределяют экономическую реальность.

Схема, предложенная Фрейдом, несколько напоминает социальный дарвинизм, механизм естественного отбора и разветвления вида в ходе эволюции, но представляет собой хороший инструмент интерпретации смены культурных эпистем и различия сосуществующих культур. Развитие производительных сил или необходимость выживания во враждебной международной среде ставит в разных исторических и географических условиях разные проблемы перед обществом, но даже одинаковые проблемы решаются по-разному в зависимости от

духовного воплощения бессознательного понимания этих задач современниками.

В соответствии с данной схемой корни реальности, эманируемой из экономического (стремящегося к максимизации полезности) типа поведения, как и предполагал Хайлбронер, «…следует искать не в психологическом базисе общества, а в его институциональных основах» [20]. Под психологическим базисом здесь понимается то, что имеет в виду критикуемый Дюркгеймом и любимый экономистами антиисторический индивидуалистический подход. В понимании Фрейда под психологическим базисом и разумеются институциональные основы – идеи, существующие в обществе и соответствующие им учреждения, то, что изменяется исторически вместе с социальными институтами, архитектурой, религией, формами принуждения.

Деталям рассмотрения априорных оснований научных теорий на предмет их соответствия современным им направлениям религии, философии, идеологии, стилям музыки, пластики, архитектуры и живописи, формам технического производства и т. п. уделяет большое внимание О. Шпенглер в своей книге «Закат Европы». Наблюдательность Шпенглера как историка признана позднейшими структуралистами, такими как Фуко и Бродель, а также историками культуры – Тойнби, Хейзингой, Ароном, Мэмфордом, так что его наблюдения имеют большую ценность в рамках данной проблемы. Систему продуктов духовной деятельности определенной культуры Шпенглер выводит из прасимвола, некоего «бога», единого основополагающего чувства.

Отчасти объяснение Фрейда может развеять мистику шпенглеровского «бога», довлеющего над каждой культурой подобно тому, как европейским богом была бесконечность, а богом античности – предел как предел совершенства. Бог этот – не что иное как инстинкт, закрепившийся в результате естественного отбора, экономического успеха. Возможно, инстинкт подсказал европейской культуре, что ей предстоит создать мировой рынок, стать носителем экономической экспансии, и этому предшествовали художественные идеалы, утверждающие стремление за предел.

Таким образом, гипотеза Фрейда коррелирует с рядом концепций, в центре внимания которых находились причины смены парадигм в научных теориях. Обобщенно эту гипотезу можно сформулировать так: идеи, существующие в обществе и производные от них научные и религиозные системы – все то, что в совокупности составляет эпистему – являются подсознательным закреплением экономически успешного поведения, экономически – в широком смысле максимизации полезности. То же относится и к более узким колебаниям научных приоритетов в рамках смены не только эпистем, но и парадигм.

Определение в качестве решающего фактора выбора доминирующей парадигмы потребностей общественного развития позволяет выдвинуть следующее предположение.

Заключение. Западное общество в XIX – начале XX вв., реализуя Проект Просвещения, стремилось подчинить разуму природу, общество и человека, соответственно западная философия XIX – начала XX вв. трактовала данные феномены – природу, общество и человека в качестве объекта, отказывая им в субъектных свойствах. Взаимодействие разума с природой, обществом и человеком – все равно трансцендентного разума или разума избранного причастившегося к нему преобразователя – рассматривалось в качестве конфликта.

Таким образом, понимание конфликта, хотя и не выраженное явно, представляло собой неотъемлемое свойство западной философии XIX – начала XX вв. Это понимание конфликта во многом предопределило специфические черты этой философии.

Как справедливо отмечает Г.Е Тимонина, «…Только на рубеже XIX–XX вв. появились первые концепции конфликта»[16]. Раньше – до развития специфических черт рационалистической философии – эти концепции появиться и не могли. И хотя изначально понятие конфликта возникает не в философии, а в социологии [5], «…возвышаясь, оно входит в тезаурус понятий и категорий философии» [7]. «Обращение к трудам выдающихся философов не оставляет сомнения в том, что они явились предтечей социологии и психологии конфликта, поскольку теоретизирование по основным вопросам конфликта (природа, причинность, взаимосвязь конфликтов разного уровня, способы их предупреждения и преодоления) прямо или косвенно изначально заявлено именно в истории философской мысли» [5].

«Осуществляя некоторую философско-методологическую систематизацию в подходах к понятию "конфликт", можно сделать вывод о том, что в большинстве своем авторы в толковании исходной категории конфликтологии отталкиваются либо от понятия "противоречие" (в данном случае вкладывая в него смысл "положение", "отношение"), либо от понятия "свобода воли" (взаимодействие, противоборство). Даже в подходах, где делаются попытки интегрировать те и другие взгляды, смысловой акцент, тем не менее, делается либо на наличие противоречия, лежащего в основе конфликта (т. е. на некую данность, некое положение взаимоисключающих элементов), либо на взаимодействие (процесс, динамизм которого обеспечивается попытками конфликтеров воздействовать друг на друга)» [5].

«В отечественной философской… литературе есть много сторонников смыслового прочтения конфликта через противоречие» [5].

«Анализ дефиниций конфликта через философскую категорию «противоречие» позволяет сделать вывод о том, что их авторы связывают противоречие (а вслед за этим и конфликт) прежде всего с одним из его элементов – борьбой противоположностей (интересов, ценностей, целей). Однако неразрывная связь понятия "конфликт" с философским понятием "противоречие" обязывает к более полному осмыслению противоречия» [5] как единства противоположностей, источника самодвижения и развития объективного мира и познания.

Взаимодействие разума с природой, обществом и человеком – все равно трансцендентного разума или разума избранного причастившегося к нему преобразователя – рассматривалось в качестве конфликта – как взаимодействия и как противоречия. Этот разум имел либо свойства объекта также, и тогда конфликт трактовался в объектно-объектном ключе, либо он имел свойства субъекта, и тогда конфликт трактовался в субъектно-объектном ключе. Данное понимание конфликта экстраполировалось на конфликт как социальную ситуацию в понимании западной философии. Итогом такого подчинения разуму природы, общества и человека стал социализм с его политической формой тоталитаризма, техногенное общество с перспективой экологической катастрофы, общество массового потребления с рассмотрением человека как бездушного робота, выполняющего все, что ему навяжет рекламодатель и производитель абсолютно ненужных благ. Тот факт, что в конечном итоге это все было реализовано и в России, а в ситуации с социализмом – прежде всего в России, говорит лишь о том, что Россия пошла по западному пути.

Однако Россия могла пойти и по своему собственному пути, который диктовался ей потребностями ее общественного развития в XIX – начале XX вв. Этот путь состоял в построении того экологического социализма, модель которого была построена в концепциях русских философов – экономистов серебряного века. Русская философия XIX – начала XX вв. – в той ее части, в которой она не была апологетикой западной философии – считала природу, общество и человека субъектами, одухотворенными сущностями. Взаимодействие этих сущностей с сверхфеноменальными сущностями тоже носило характер борьбы, конфликта, но данный конфликт трактовался в субъектно-субъектном ключе. Данное понимание конфликта экстраполировалось и на конфликт как социальную ситуацию: этот конфликт не трактовался абсолютно рационально как игра с нулевой суммой, но рассматривался в контексте удовлетворения интересов всех сторон.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арон, Р.* Демократия и тоталитаризм / Р. Арон. – М., 1993. – 303 с.
2. *Арон, Р.* Этапы развития социологической мысли / Р. Арон. – М., 1993. – 608 с.
3. *Блауг, М.* Экономическая мысль в ретроспективе / М. Блауг. – М., 1994. – 627 с.
4. *Вебер, М.* Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения / М. Вебер. – М., 2006. – 656 с.
5. *Вохменцева, Н.В.* Философия конфликта: методические указания по дисциплине «Деловое общение» / Н.В. Вохменцева. – Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2004. – 230 с.
6. *Дюркгейм, Э.* материалистическое понимание истории. Социология / Э. Дюркгейм. – М., 1995. – 565 с.
7. *Киян, И.В.* Конфликт как предмет философско-антропологического анализа: дис. … канд. филос. наук / И.В. Киян. – М., 1998. – 215 с.
8. *Кун, Т.* Структура научных революций / Т. Кун. – М., 2004. – 149 с.
9. *Маркс, К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта / К. Маркс. – М., 2004. – 71 с.
10. *Маркс, К.* К критике политической экономии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения. В 3-х т. – М., 1983. – Т. 1. – 620 с.
11. *Маршалл, А.* Принцип экономической науки / А. Маршалл. – М., 2004. – 594 с.
12. *Нерсесянц, В.С.* История политических и правовых учений. Древний мир / В.С. Нерсесянц. – М., 1985. – 456 с
13. *Оппенхейм, А.* Древняя Месопотамия / А. Оппенхейм. – М., 1990. – 319 с.
14. Современная западная социология: теория, традиции, перспективы / под ред. П. Монсона. – СПб., 1992. – 542 с.
15. Современная западная философия. Словарь. – М., 1991. – 544 с.
16. *Тимонина, Г.Е.* Межличностный конфликт как объект социально-психологического исследования: дис. … канд. психол. наук / Г.Е. Тимонина. – М., 2002. – 195 с.
17. Философский энциклопедический словарь / под ред. А.С. Аверинцева. – М.,1989.
18. *Фрейд, З.* Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Психоанализ, религия, культура. – М., 1992.
19. *Фуко, М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб., 1994.
20. *Хайлбронер, Р.* Экономическая теория как универсальная наука / Р. Хацлбронер // THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. – М.: Зима, 1993. – Т. 1. – Вып. 1.
21. *Шпенглер, О.* Закат Европы / О. Шпенглер. – М., 1993.
22. *Parsons, T.* The Elementary Forms of the Religious Life / T. Parsons // Essays in the Sociological Theory. – N.Y., 1965.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

«ЖИВЫЕ ОБРАЗЫ ИДЕЙ» Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: О ФИЛОСОФСКОЙ ЭЙДОЛОГИИ ТВОРЧЕСТВА ПИСАТЕЛЯ

А.А. Антипов

Антипов Антон Александрович – кандидат филологических наук, доцент кафедры философии Северо-Восточного государственного университета (г. Магадан).

Контактный адрес: aantipov80@mail.ru

Подлинно гениальный художественный текст способен и порождать, и изображать идею, усиливать, либо развенчивая ее в своей художественной архитектонике; и отрицать, и обнаруживать присутствие философских концепций. Художественные тексты Достоевского в полной мере реализовали и продолжают реализовывать данные способности.

Ключевые слова: художественный текст, индивидуалистический анархизм, абсолютная идея, диалектика, воля к жизни.

Методологическое бегство в область художественного творения, совершенное Мартином Хайдеггером в 30-е годы прошедшего века, и сегодня продолжает оставаться одним из спасительных путей гуманитарного познания. Прежде всего, мы имеем в виду область литературоведения, текстологии, с одной стороны, и философии, с другой. Последняя область может и должна быть представлена не только в герменевтическом аспекте, поставляющем техники смыслоизвлечения, но и в онтологическом, антропологическом и других аспектах, обогащающих текст и испытуемых текстом.

Что наделяет художественный текст такими мощными потенциями? Укажем на два фактора, один из которых можно считать сакральным, мистическим, а второй – почти в буквальном смысле слова физическим. О первом сказал уже упомянутый Хайдеггер: произведение для него, и в том числе художественный текст – «всякий повод для перехода или выхода чего бы то ни было… из несуществования к присутствию» [8: с. 62]. Физический фактор обозначил В.П. Руднев: это способность текста уменьшать энтропию, так как «текст – это реальность в обратном временном движении» [8: с. 85].

Такой и одухотворяющей, и антиэнтропийной, аккумулятивной силами наделен, конечно же, только подлинно гениальный текст: текст, который способен и изображать, и порождать идею. Художественные тексты Достоевского в полной мере реализовали и продолжают реализовывать обе способности. Мы попытаемся рассмотреть изображение писателем идей, исходя, в частности, из убеждения М. Бахтина в том, что Достоевский не просто воплощал идею в тексте, а «раскрывал ее возможности» [1: с. 34], тем более, что именно эта сторона достоеведения представляется нам наименее развитой.

Первоначально обратимся к философским концепциям, влияние которых на идеологическое наполнение автора «Великого пятикнижия» относится к фактам хрестоматийным, но при этом самим текстом a posteriori не подтвержденным. Один из таких фактов – отражение индивидуалистического анархизма М. Штирнера в теории Раскольникова и *идеологии* «Преступления и наказания» в целом.

Раскольников, действительно, как и Штирнер, утверждает *право сильного*. «Я могу иметь лишь столько свободы, сколько добуду себе благодаря моему своеобразию» [15: с. 156]; «Сила выше права с полным на это правом! « [15: с. 177], – провозглашает Штирнер, и Раскольников идет на преступление, именно испытывая свое *право на своеобразие*. Материальная мотивация *пробы* героя – собственность (в том числе и его); это и стремление к психологическому, нравственному освобождению, которое, по Штирнеру, как раз обретается через личную экономическую свободу. Но именно по этой антропной логике «Единственного…» Раскольников терпит полный крах: «…Если действительно все это дело сделано было сознательно, а не по-дурацки, если у тебя действительно была определенная и твердая цель, то каким же образом ты до сих пор даже и не заглянул в кошелек и не знаешь, что тебе досталось, из-за чего все муки принял и на такое подлоге, гадкое, низкое дело сознательно шел?» [6: т. 5, с. 106] – теоретическому *Единственному* Штирнера в принципе чужда такая рефлексия, так как он спокойно берет *свое* – то, на что способен, так как «настоящее платежное средство – способность» [15: с. 254].

Получается, что Раскольников попытался взять то, что ему как потенциальному собственнику не принадлежит. Эта *неспособность* логично распространяется и на метафизическое обладание ста-

тусом «нового человека». Но если мы более пристально посмотрим на теорию идеолога «Преступления и наказания» на фоне антропологии «Единственного…», то увидим, что *неспособность* Раскольникова в принципе не идентифицируется постулатами теории Штирнера, а влияние последней на теорию о «новом человеке» представляется более чем условной.

Если теория Раскольникова утверждает *избранность* «нового человека», противопоставляя его массам, «материалу» и санкционируя право первого на преступление, то Штирнер говорит о *праве каждого на своеобразие*: «…выявляете то, что в вас заложено, открывайте себя» [15: с. 150]; «…станьте эгоистами, пусть каждый из вас станет всемогущим» [15: с. 153].

«Новый человек» Раскольникова не мыслится вне общества и государства: общество существует, чтобы породить нового, но и «новый» живет для общества, служит ему, причем – вопреки штирнеровскому эгоизму – полностью отдавая себя *общему*, которое всегда превосходило и нередко (а, точнее, всегда) побеждало их (в виде обстоятельств, масс, самого времени). Подлинный эгоист Штирнера принципиально против служения идеям, государству, обществу и общему как таковому, – он берет свое для комфортного обособления в ассоциации собственников. И если суть философии поступка «нового» – это инициатива сверху *одного*, который и обладает правом, то в будущих ассоциациях Штирнера правом обладает каждый из восставших против общественного порядка масс, т. е. акцент делается как раз на «материал»: «…бедняки только тогда сделаются свободными и собственниками, когда они восстанут, поднимутся» [15: с. 248].

Именно в силу потенциального равенства своеобразных у Штирнера не возникает проблемы различения обыкновенных и необыкновенных, о которую в результате и разбивается идея Раскольникова в сне о трихинах. Немецкий мыслитель тоже не дает ответа на вопрос, «что сделает раб, когда он разобьет наконец оковы? – Это мы увидим» [15: с. 248]. Однако эти проблемы отсутствия реальных очертаний будущего человеческого блага не кореллируют друг с другом. Штирнер и Раскольников, как мы попытались проиллюстрировать, говорят о разном: *новый* мир в их теориях основан на противоположных антропных принципах и соответственно *строится* разными людьми, которыми движут принципиально не схожие этические и социальные мотивы.

Таким образом, мы видим, что текст «Преступления и наказания» отторгает индивидуалистический анархизм Штирнера, показывая, что если влияние Штирнера на теорию Раскольникова первоначально в творческом замысле и имело место, то в процессе художественного воплощения ключевые составляющие «Единственного…» были отброшены, так как не позволяли раскрыть сверхтипичность образа героя-идеолога.

Наиболее рельефное отражение в текстах Достоевского находят философские концепции, упоминание о влиянии которых не носит акцентированный характер.

Так, если мы начинаем рассматривать романные образы романа «Братья Карамазовы» и в целом «двойничество» – «проявление стиля реалистического романа Достоевского» [7: с. 57–59] – не как статичное отражение статичной идеи, а как «живое развитие идеи» [4: с. 420–421], причем именно по триадическому принципу, то рельефной становится параллель «Гегель – Достоевский».

Можно говорить о том, что идея Ивана Карамазова воплощается в трех романных плоскостях: плоскости «живой жизни», духовной плоскости и как бы замкнутой на себе плоскости «Я» героя-идеолога. Каждая из указанных плоскостей триадична, т. е. имеет тезис, антитезис и синтез.

Объективация идеи в плоскости «живой жизни» представлена как абсолютная персонализация – образ Дмитрия Карамазова (тезис), обскурация – образы Смердякова, Ракитина, Лизы, г. Хохлаковой, Илюши (антитезис), и проективная персонализация – образы Коли Красоткина и Алеши Карамазова (синтез).

Дмитрий Карамазов – «двойник» действия, идея в жизненной стихии. Многие его поступки – бессознательная реакция на слова Ивана: «…с усвоения отдельных пунктов «идеи» Ивана началась в романе трудная судьба Мити Карамазова» [7: с. 62]. Можно по-разному оценивать нравственность определенных поступков героя, но то, что его бессознательная и сознательная установка на страдание как пути к Благу тезисна в своей основе, не вызывает сомнения. Подлинность стихийного стремления к Благу Дмитрия Карамазова оттеняется обскурацией – антитезисом: зарождением «бунта» в Коле Красоткине, мизантропизмом и духовной ущербностью Смердякова, заразившего ненавистью к миру Илюшу, утилитаризмом Ракитина, по-детски инфернальным «бунтом» Лизы и пародийным «бунтарством» г. Хохлаковой.

Синтез – образы Алеши Карамазова и – Коли Красоткина. Алеша несет в себе «вечно действительную истину» [4: т. 3, с. 371], приобщая к ней Колю Красоткина. Причем по-гегелевски в синтезе тезис смыкается с антитезисом, преодолевая противоречие и определяя единство противоположностей. Это именно синтез, обогащенный противоборством тезиса и антитезиса. Как происходит снятие? – В развитии темы детства. Именно Алеше, преодолевшему «соблазн», организованный Раки-

тиным, удается снять «бунтарство» Лизы и Илюши и сделать Красоткина своим единомышленником. И именно дети объединяют Дмитрия и Алешу (тезис и синтез через антитезис). Значение сна Дмитрия точно охарактеризовано Р.Л. Джексоном, развившим следующую мысль М.Я. Ермаковой: «страдания детей из рассказов Ивана Карамазова проникают в душу Мити» [7: с. 43]: «Сон Дмитрия – важный шаг из болота эгоцентрического бунта Ивана, возмущения…, прекращающего законное и глубокое чувство в постоянную и смертоносную ярость. Дмитрий превращает эгоцентрический бунт Ивана в сострадание, дикое, иррациональное желание помочь страдающему миру» [5: с. 319]. И «Ура Карамазову!» в финале романа кричат именно дети, что, в частности, позволило Ю. Карякину охарактеризовать «Братья Карамазовы» как «роман о детях» [10: с. 626].

Однако в самой атмосфере синтеза заложено зерно отрицания – антитезис. Мы имеем в виду похороны Илюши, которого первоначально должны были похоронить под камнем – как символе акта братского единения. Хотя камень в читательском сознании продолжает косвенно ассоциироваться со смертью ребенка, мы не можем видеть здесь горькую иронию Достоевского и намек на невозможность будущей гармонии ценой детских страданий. Но то, что финал романа открыт и будущее Алеши неясно – очевидно. Таким образом, согласно гегелевской концепции, синтез здесь становится тезисом новой, неизвестной нам триады.

Вторая плоскость – духовная. Опять же условно мы делим ее на тезис – образы Старца Зосимы и Алеши Карамазова, антитезис, обскурацию – Великий инквизитор и черт, и синтез – Христос. Почему Алеша здесь – в тезисе? Он не является в романе духовно состоявшейся личностью. До кризиса в «Тлетворном духе, «Такой минутке» и «Луковке» его мировосприятие, содержательно представляющее учение старца Зосимы, «рассудочно» и «конечно», так как «двигается в определениях,… предел которых признается… чем-то незыблемым, не могущим в свою очередь подвергнуться отрицанию» [4: т. 1, с. 135]. После отрицания (мы имеем в виду духовный кризис героя) мировоззрение Алеши также не является синтезом: это, как мы отметили ранее, исход, но не итог.

Соотношение тезиса и антитезиса в данной плоскости – вершина антитетичности и самый яркий аргумент космичности сознания героев Достоевского. И эта космичность диалектична в своей основе. Мы не согласны с В. Кантором в том, что Алеша является антитезой Ивана, «в борьбе за которого сталкиваются две силы: Алеша и Смердяков, затем черт. Поэтому ему (Алеше) является Христос, а Ивану черт» [9: с. 120]. Не согласны с такой формулировкой проблемы. Именно диалектическая взаимосвязь Ивана, Великого инквизитора, Христа (как романного образа), Алеши и черта становится явственной, когда, говоря словами В. Розанова, «…века раздвигаются, и открывается XVI столетие» [12: с. 48]. Диалог Христа и инквизитора – это перевод в метафизическую плоскость диалога Алеши и Ивана. В обоих случаях мы видим противостояние рациональной земной логики мироустроения и – «самой горячей любви к человеку» [12: с. 67], оценке масштабности его страдания. При этом логика черта, теоретически воплощенная в «Геологическом перевороте», пронизывает мировоззрение и Великого инквизитора, и Ивана («Геологический переворот» – его творение), и Алеши в «такую минутку», потрясенного «тлетворным духом». И без присутствия черта, опосредовавшего чистую Идею, не было бы синтеза во Христе: а это и поцелуй Христа в «Легенде…», и поцелуй Алеши, и его перерождение в «Кане Галилейской», и, если рассматривать сюжетно-мистические детали, исчезновение черта с появлением Алеши в «…Кошмаре Ивана Федоровича».

Акцентируем внимание на том, что данное столкновение «геологической» логики с логикой «во Христе», «неизъяснимо высоким пониманием праведного и святого» [12: с. 67], не возвращают к тезису, а рождают новое сознание – Алеши Карамазова, – и это очередной «гегелевский» аргумент.

Если сконцентрировать охарактеризованные плоскости в одной и представить как «Я» героя-идеолога, то мы увидим следующее: Иван Карамазов как метафизик, на уровне тезиса, представлен в образах Христа (романного, а значит, и старца Зосимы), Великого инквизитора и черта. Иван как практик, на уровне антитезиса, «инобытия» идеи – это образы Алеши (персонификация идей Христа и их столкновение с реальностью), Дмитрия (который движим и чертом, и – идеей страдания), Коли Красоткина, Смердякова, Ракитина и других героев (это линии Великого инквизитора и черта); наконец, синтез – это опять же образы Алеши и Красоткина. Алеша в «антитезисе» – герой наивного послушания и сомнения на грани отречения. Алеша в «синтезе», книге «Мальчики» – герой, обретший смысл Идеи, с которой входил во внемонастырскую жизнь; к этой идее становится причастен и Коля Красоткин. Но снова повторим этот синтез – тезис новой триады, триады будущего, которой не суждено было воплотиться в планируемом продолжении «Братьев…».

Заметим, что образ Алеши Карамазова присутствует в «синтезе» двух из трех обозначенных плоскостей, учитывая, что образ Христа как синтез «духовной» плоскости – Абсолютная идея, которую обретает Алеша, втягивая в этот синтез Колю Красоткина.

В то же время финал «Братьев Карамазовых» ставит под сомнение чистоту гегелевской диалектики в романе. Диалектичность как процесс развития *идеи* Ивана Карамазова бесспорна, но сам итог явно противоречит диалектическим принципам. Мы не видим обогащения идеи: не видим идеи как «развивающейся тотальности» [4: т. 1, с. 132]. «Ура Карамазову!» не снимает проблем апофеоза романа – главы «Pro и Contra», не делает их более ясными, а по сути сводит к частному решению в идее христианского братства с детьми. Сама же Идея как тотальность не уходит на новый этап развития, а повисает в неразрешенности подобно судьбе ее главного носителя.

Идею, которая объективируется в мире Скотопригоньевска, можно охарактеризовать и как «безосновную волю» [14: с. 63], породившую этот мир, «эту сутолоку измученных и истерзанных существ, которые живут только тем, что пожирают друг друга; этот мир…, где вместе с познанием возрастает и способность чувствовать горе, способность, которая поэтому в человеке достигает своей высшей степени, и тем высшей, чем он интеллигентнее…» [14: с. 72], – т. е. посмотреть на «Братьев Карамазовых» глазами Шопенгауэра.

Заметим, что приведенная характеристика воли и ее объективаций – мира и человека – немецким иррационалистом почти дословно совпадает с характеристикой мира Достоевского В. Вересаевым: «перед нами жуткая, безгласная пустота…, еще не знавшая света…, среди которой в муках недовершенности дергаются и корчатся…одинокие существа – люди… Добро подсекается злом, зло добром, любовь поедается ненавистью…, тоска по гармонии опрокидывается болезненно-судорожными порывами к хаосу» [3: с. 182].

Действительно слова Бердяева о том, что «в идее сосредоточена и скрыта разрушительная энергия динамита» [2: с. 7] можно понимать именно в иррациональном смысле: как мысль, которая движет героями поневоле и движет к неизвестности и безосновности, к трагедии.

Обреченностью наполнены слова и действия Ивана Карамазова. Он мечтает о «клейких листочках», но обречен на Чермашню и санкционирование убийства отца. Аргументы «бунта» он произносит «как бы в бреду» [6: т. 9, с. 274], «Легенду…» выдумал «с жаром» [6: т. 9, с. 277], – все это выражение иррациональности. Укажем и на ценное наблюдение Л.Г. Кришталевой: «Иван идет на суд, не зная, зачем он это делает, с ощущением бессмысленности совершаемого поступка. Более того, он идет, не желая идти, несвободно, презирая себя: «Но ты все-таки пойдешь и знаешь, что пойдешь, сам знаешь, что как бы ты ни решал, а решение уже от тебя не зависит» [11: с. 21]. Это яркий аргумент безосновности действия, не нуждающийся в комментариях.

Подавлен иррациональным служением «ему» и Великий инквизитор. И акт освобождения им Христа – лишь минутный просвет, который никогда не станет нормой его бытия, наполненного знанием и соответственно трагедией.

Яркий пример персонализации безосновной воли – образ Дмитрия Карамазова, все поступки которого стихийны (в том числе и неожиданное желание пострадать, которое не известно, к чему героя приведет). Дмитрий, отрицая «высший порядок», сам признается, что им движет: «…Жизнь люблю, слишком уж жизнь полюбил, так слишком, что и мерзко» [6: т. 9, с. 453].

«Воля к жизни» раздавила и героя, который, казалось бы, безупречно реализовал путь к своему благу: получив все, Смердяков «дрожащим голосом» [6: т. 10, с. 136] отказывается от мечты, так как, по логике «вселенского пессимизма», вдруг понимает, что «все эфемерно (в том числе и «прежний смелый человек-с» Иван Федорович – А.А.) и… расплывается в ничто» [14: с. 70].

Наиболее сложным в мире, поглощенным «слепой волей к жизни» [14: с. 70], может показаться образ Алеши Карамазова. Но, во-первых, Алеша – герой, как и Дмитрий живущий порывами, хотя и опосредованными христианским миропониманием. Во-вторых, кризис, который переживает герой после «тлетворного духа» – свидетельство того, что сам он не осознает, какая сила им движет. В-третьих, идея, которая неизменна по-платоновски, и к которой Алеша пришел по-гегелевски, может оказаться эфемерной, так как дальнейший путь героя нам неизвестен. А смерть Илюши как один из истоков братского единения без условных натяжек можно рассматривать как индикатор безосновности, иллюзорности будущего. Без таких же сомнений и оговорок можно смело констатировать (вспомнив приведенные слова Вересаева): мир, показанный Достоевским в «Братьях Карамазовых» – такой, «чему в практическом смысле лучше бы не быть» [14: с. 70].

На примере двух наиболее знаковых в философском мире романов Достоевского мы попытались показать, что подлинное решение вопроса о влиянии на смысловое наполнение художественного текста философских концепций всегда нуждается в непосредственном исследовании факта жизни данной концепции в произведении. Это исследование может привести к отрицанию утверждений, уже ставших хрестоматийными: например, о влиянии на Достоевского М. Штирнера. Исследование же философских традиций, присутствие которых в произведении подтверждается текстуальными фактами, показывает, что классический художествен-

ный текст не может быть чистым рупором, апологетом философской теории. Во-первых, текст всегда содержит в себе множество философских теорий и в этом смысле «адаптирует человека к …семантической Вселенной» [13: с. 24]. Во-вторых, в отличие от философской концепции, «…текст вступает с реальностью в сложные взаимоотношения» [8: с. 67], и обусловлено это тем, что в центре художественного текста – человек, причем не как трансцендентальный субъект или в целом – нечто определенное и дефинируемое, а как человек «широкий». Человек, которого текст пытается сузить, но не для того, чтобы решить проблему человека, а чтобы показать бесконечное число ее граней.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахтин, М.М.* Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. – М.: Наука, 1972. – 479 с.

2. *Бердяев, Н.А.* Миросозерцание Достоевского / Н.А. Бердяев. – М.: Хранитель, 2006. – 254 с.

3. *Вересаев, В.В.* Живая жизнь. О Достоевском и Льве Толстом. Аполлон и Дионис (о Ницше) / В.В. Вересаев. – М.: Просвещение, 1991. – С. 3–189.

4. *Гегель, Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. / Г.В. Гегель. – М., 1977.

5. *Джексон, Р.Л.* Сон Дмитрия Карамазова про «Дите»: прорыв / Р.Л. Джексон // Континент. – 1991. – № 3. – С. 318–327.

6. *Достоевский, Ф.М.* Собр. соч. В 15 т. / Ф.М. Достоевский. – Л.: Наука, 1991. – Т. 5, 9, 10.

7. *Ермакова, М.Я.* Традиции Достоевского в русской прозе / М.Я. Ермакова. – М.: Просвещение, 1990. – 178 с.

8. *Канныкин, С.В.* Текст как явление культуры (пролегомены к философии текста) / С.В. Канныкин. – Воронеж, 2003. – 143 с.

9. *Кантор, В.* «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского / В. Кантор. – М., 1983. – 192 с.

10. *Карякин, Ю.Ф.* Достоевский и канун XXI века / Ю.Ф. Карякин. – М., 1989. – 673 с.

11. *Кришталева, Л.Г.* Реконструкция философии поступка Ф.М. Достоевского на материале романа «Братья Карамазовы» [Электронный ресурс] / Л.Г. Кришталева. – Режим доступа: http // www.vox-jurnal.ru/vol 4 krishtaleva.php.

12. *Розанов, В.В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского [Электронный ресурс] / В.В. Розанов. – Режим доступа: http://www.vehi.net/rozanov/legenda.html

13. *Халина, Н.В.* Общие вопросы герменевтики. Герменевтические аспекты понимания: уч. пособие / Н.В. Халина. – Барнаул, 1998. – 91 с.

14. *Шопенгауэр, А.* Избранные произведения / А. Шопенгауэр. – М: Просвещение, 1992. – 479 с.

15. *Штирнер, М.* Единственный и его собственность / М. Штирнер. – Харьков: Основа, 1994. – 560 с.

ОТ ЯЗЫКА ИСКУССТВА К ДИСКУРСУ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

М.А. Маниковская

Маниковская Мария Алексеевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Дальневосточного государственного гуманитарного университета (г. Хабаровск).

Контактный адрес: mary.manikovskaya@gmail.com

Название статьи указывает на феноменологическую фактичность различения искусства и той его определенности, которую оно обретает в процессе экспозиции в социальное пространство, – художественной культуры. Искусство и художественная культура фундаментально зависимы, но вместе с тем каждый их этих феноменов образует особую онтологическую сферу, наделенную своей бытийной спецификой, которая выражается своим языком. Несмотря на разность языков, событийно-смысловой порядок дискурса художественной культуры удерживает смысл художественного творения.

Ключевые слова: язык, язык искусства, сказ, выражение, дискурс, художественная культура, превращение искусства, экспонирование, социальное пространство, социальные институты.

Заглавие статьи репрезентирует тему, инициированную *превращением* искусства «в эпоху его технической воспроизводимости» (В. Беньямин) и возможностью релевантного осмысления этой метаморфозы в перспективе, открытой «лингвистическим поворотом» современной философии, позволившим осознать не только факт непосредственной данности мира человеку посредством языка, но и его способность конструировать социальную реальность.

Выражение «от языка искусства к дискурсу художественной культуры» фиксирует одновременно подвижные границы эпистемологического поля, в котором центрирующая его языковая проблема заявлена как онтологическая, имеющая экзистенциально-антропологическое измерение.

Реализуя исследовательский замысел, необходимо прежде всего обозначить исходную диспозицию в отношении к языку, что обусловлено как его многомерностью, так и изобилием интерпретаций [22: с. 17-30].

Существующий в настоящее время диапазон трактовок языка характеризуется расширительным его толкованием, инициированным и наукой, и неклассической философией. Так, в рамках структурализма под языком разумеется любая знаковая система, являющаяся носителем явных или скрытых смыслов. В качестве языка выступают пляски, ритуалы, архитектура и т. п. В герменевтике – «бытие, которое может быть понято, есть язык» [5: с. 548]. В этом плане языком являются онтологические структуры, которые сами (из себя самих) представляют себя пониманию. Следовательно, современный теоретико-философский уровень исследования дает основание использовать понятие «язык» применительно к искусству и художественной культуре не в переносном значении, а в его категориальном статусе.

Вопрошая о сущности языка, осуществляя намерение вскрыть онтологические основания различения языка искусства и языка художественной культуры и отрефлексировать смыслы этой дистинкции, считаем необходимым осмыслить «путь к языку» М. Хайдеггера. Это путь – дать слово самому языку как языку, что и позволит понять, как «в области языка открывается многосложность элементов и взаимосвязей» [20: с. 264].

По мысли Хайдеггера, важно найти в языке одно слово, которое бы передало всю единящую силу самого языка. Философ предлагает слово «сказ» (Sagan), признаваясь, «…что даже и теперь еще не угадано то, чем единятся все отношения». Хайдеггер замечает: «…Сказ есть указывание. Во всем, что к нам обращено, что нас задевает как обсуждаемое и говоримое, во всем, что нам так или иначе говорит, что ждет нас как несказанное, но также и в *нами* производимой речи, – правит указывание, дающее присутствующему явствовать, отсутствующему – уйти в неявленность. Сказ ни коим образом не привходящее языковое выражение являющегося скорее, наоборот, всякое явление и неявление покоятся в кажущем сказе» [20: с. 267–268], или: «…Осуществляющий сказ выносит присутствующее из его собственности к яви» [20: с. 272].

С.Е. Ячин предлагает иное слово, коннотации которого в русском языке позволяют лучше передать единство отношений (трансценденций языка). «Этим словом является «выражение», которое подразумевает и речевое выражение, и выражение смысла, и выражение лица»[22: с. 15].

Сама словесная конструкция «от языка искусства к дискурсу художественной культуры» структурирует зафиксированное в ней содержательное и смысловое пространство как многомерное. Прежде всего она указывает на феноменологическую фактичность: различение искусства и той его – иной

определенности, которую оно обретает в процессе экспозиции в социальное пространство [12]. Современная ситуация интегрированности искусства в структуру жизнедеятельности общества характеризуется тенденцией превращения его в систему производства. Радикальность перемен, связанных с инкорпорированностью художественных произведений в социальное пространство жизни, проблематизирует валидность понятия «искусство» в дискурсе о социальном бытии художественных творений и тем самым объясняет стремление различать искусство и художественную культуру. Производственный характер искусства налицо и выражается самими производителями художественных продуктов: не выступление, но шоу, не фильм, но проект, не театр, но перформанс и пр. Само это превращение имеет место и базируется на том действительно онтологическом различии, что разделяет искусство и художественную культуру. Если искусство мыслится как укорененное в творческой сущности человека (духа), то художественная культура полагается чем-то обезличенным, атрибутивно связанным с социальными институтами (институтами культуры), разделением труда и эффективностью производства.

Механизмом, обеспечивающим экспозицию художественных творений в социальное пространство жизни и одновременно превращающим их в ценности художественной культуры, выступает техническое воспроизведение. Принципиально важно акцентировать, что техническое воспроизведение художественных творений – это не тривиальная ситуация распространения искусства, а процесс, смыслом которого является конституирование иной качественной определенности – художественной культуры. И этот факт представляет проблему, осмысление которой – прерогатива философской компетентности и ответственности.

Необходимо подчеркнуть теоретическую заслугу В. Беньямина, тематизировавшего судьбу произведения искусства в эпоху его технической воспроизводимости [2]. Немецкий теоретик обозначил проблему *превращения* искусства, философскую по своей размерности и смыслу, ставшую плодотворным импульсом и настойчивым императивом развёртывания философии художественной культуры.

Особо следует отметить М. Хайдеггера, вопрошавшего о судьбе искусства в индустриальном обществе и представившего аналитику превращения «произведения-творения» в «произведение-изготовление» [17–19]. Теоретически обоснованные аргументы, подтверждающие ключевую роль технического воспроизведения в конституировании художественной культуры, содержатся в позициях А. Моля, Ж. Эллюля [13, 14, 21].

Художественная культура общества представляет собой систему институциональных отношений производства-потребления художественных ценностей. В соответствии с системной теорией Н. Лумана [6, 7, 8, 9, 10, 11], философско-методологический потенциал которой мы плодотворно используем в своем исследовании, система художественной культуры возможна только потому, что есть окружающая её среда: произведения искусства и люди как потенциальные потребители художественных ценностей. В этой оппозиции система образуется посредством операции различения от среды, т. е. благодаря непрерывным операциям производства-потребления художественных ценностей.

Смысл художественной культуры в том, что она является онтологически обусловленным способом структурирования искусства в систему социального воспроизводства, аутентичным смыслу и предназначению художественных творений.

Искусство и художественная культура фундаментально зависимы, но вместе с тем каждый из этих феноменов образует особую онтологическую сферу, наделенную своей бытийной спецификой, которая *выражает себя своим языком*.

В современной философии искусства проблема языка сохраняет свою актуальность как проблема поиска общего языка искусства и реципиента. Что же касается языка художественной культуры, то, смеем утверждать, что он еще – философски не освоенный регион. В силу этого обстоятельства, прежде всего, необходимо репрезентировать *внятный язык и членораздельную речь* художественной культуры, эксплицировать концептуальным языком условия возможности дискурса художественной культуры, выявить его семантику, исследовать способность/неспособность языка художественной культуры удерживать смысл художественных творений.

Глубинная суть поднятой проблемы заключается в раскрытии отношения (тождества и различия) логики художественного творения и логики его экспозиции в социальное пространство. Иными словами: удерживает ли событийно-смысловой порядок дискурса художественной культуры логику художественного творения? Можно ли мыслить социальную реальность, репрезентированную языком художественной культуры, как аутентичный способ структурирования художественных творений в систему социального воспроизводства? Имеют ли *принципиальное* значение для реципиента (потребителя) семантические и коммуникативные следствия, детерминированные онтологическим преобразованием художественных творений? Этот ракурс артикуляции исследуемой проблемы свидетельствует о ее экзистенциально-антропологическом измерении и высвечивает исключительно актуальный аспект – значимость для человека раз-

личия языков искусства и художественной культуры. Исходя из классического различения языка и речи, и, используя теоретико-методологические новации современной философии, мы считаем уместным для языкового выражения художественной культуры использовать понятие дискурса. Данное понятие, фиксирующее внелингвистические детерминации языка, оказывается релевантным для презентации художественной культуры в структуре общества. Дискурс — это особым образом разворачивающееся бытие языка художественной культуры, позволяющее выразить ее смысл.

Полагаем, что феноменологическая онтология, сместившая исследовательское внимание с принципа интенциональной природы сознания (трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля) на аналитику реальных структур человеческого существования и предметных форм культуры, прежде всего языка и техники (М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр), а также герменевтика, с ее интенцией на понимание, постижение смыслов в процессе углубляющейся интерпретации послужат плодотворными ориентирами в эпистемологическом поле, образованном темой исследования, и в качестве базового философско-методологического ресурса выстраиваемой концепции дискурса художественной культуры.

Несмотря на то, что искусство является атрибутом человеческого бытия, сопровождающим его как в фило-, так и онтогенезе, пожалуй, можно признать справедливость суждения, относящего его к числу апофатических феноменов. По мнению Х. Ортеги-и-Гассета, невозможно поймать в категориальные сети этого «крутонравого Пегаса», «приручить и оседлать» его с помощью понятий [15: с. 64–65]. Существующий (и все умножающийся) теоретический и метафорический опыт определения искусства не удовлетворяет неизбывного вопрошания о его онтологической тайне. Эта неудовлетворенность на грани неразрешимости, видимо, связана с тем, что искусство есть форма полагания истины человека в творение или, согласно формуле М. Хайдеггера, «полагание истины в творение» [18]. В этой формуле равно сверхтрудными для постижения являются как *истина*, так и *полагание*. Вопрос об истине – это отдельная тема. А вот проблема *полагания*, как нам представляется, связана непосредственно с предметом нашего исследования – языком. Полагание свидетельствует о себе *выражением*. Истина сказывает о себе творением. Художественное творение – есть символическое выражение истины.

Как бы мы не рассматривали искусство: или как «полагание истины в творение», или как выражение вдохновения, мы неизбежно приходим к вопросу об условиях *возможности* выражения, т. е. о возможности языка искусства. Этот вопрос составляет существо философской заботы. В отличие от искусствознания, рассматривающего, *что* представляет собой язык искусства, конкретные изобразительно-выразительные средства различных видов искусства, философия исследует *как* возможен язык искусства. Онтологическим условием его возможности выступает необходимость художественному творению явить свою истину в *присутствие*. И это возможно осуществить символическим способом. Логика художественного творения выражается символически. Как замечает Л.Н. Толстой, «…искусство начинается тогда, когда человек с целью передать другим людям испытанное им чувство снова вызывает его в себе и известными внешними знаками выражает его» [16: с. 85–86]. На первый взгляд кажется, что средством выражения являются те же слова, что свойственны обычной речи, обычные звуки, краски, глина и металл, которыми пользуются не только художники. «…Правда, скульптор пользуется камнем точно так же, как, по-своему, пользуется им и каменщик. Но, пользуясь камнем, он не использует камень до конца. В какой-то мере это бывает лишь тогда, когда творение не удалось скульптору. И художник тоже пользуется краской, но пользуется так, что краска не истрачивается, а как раз впервые начинает светить. Правда, и поэт пользуется словом, но пользуется не так, как обычно говорят и пишут люди, которым приходится растрачивать слова, а пользуется так, что слово впервые поистине становится и остается словом» [18: с. 287]. По мысли М. Хайдеггера, «подручный» материал, тогда становится языком художественного творения, когда в «восставляемом мире» осуществляется самораскрытие бытия. Слова, употребляемые в обыденной речи, естественные звуки, краски и т. п. *становятся* языком искусства, символически выражая целое, смысл художественного творения. Именно в художественном творении этот материал «заговаривает»: «металлы приходят к тому, что начинают блестеть и мерцать, краски – к тому, что начинают светиться, звуки – звучать, слова – сказываться» [18: с. 285].

Благодаря каждый раз уникальному порядку языковых средств, изобразительно-выразительный строй художественного творения символически являет «смысловое целое жизни» (Г. Гадамер), раскрывает внутренний мир человека с напряженной жизнью духа, неустанными поисками истины и смысла бытия, выражает глубину и оттенки чувств, тончайшие движения души, неуловимое ощущение сопричастности Универсуму.

Будучи структурированным в систему жизнедеятельности общества, художественное творение утрачивает себе-тождественность, превращается в свое-иное – ценности художественной культуры.

В процессе экспозиции в социальное пространство жизни происходит обмен единичного художественного творения на многое – продукты художественного производства, ибо художественное производство, в отличие от художественного творчества, – «…процесс исчезновения всякого оригинала, дающего начало серии идентичных единиц» [3: с. 122]. 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: с. 244]. Художественное производство не создает произведений искусства. Оно извлекает их из арсенала уже созданных и образовавших, говоря языком луановской 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. И без этой деятельности немыслима современная художественная жизнь, в орбиту которой вовлекаются как новые произведения искусства, так и новые потребители ее продукции.

В процессе социального экспонирования художественное творение становится не только «порождающей матрицей» иной художественно-эстетической предметности, но и иного опыта потребления (восприятия) «произведений-изготовлений» (М. Хайдеггер).

«Произведения-изготовления» «говорят» языком, отличным от языка художественных творений. Языком художественной культуры является техническая лексика, так как логика экспозиции – это техническая логика, она фундирована не символическим выражением смысла художественного творения, а смыслом технического воспроизведения его в структуре, обусловленной порядком социального бытия. Дискурс художественной культуры выражает социальное бытие художественных творений. Отсюда следует, что условием возможности языка художественной культуры является онтологическая детерминация, проистекающая из иерархии бытия. Как уже было отмечено выше, в структуре социального бытия художественное творение возможно только как свое-иное, ибо в процессе экспонирования в систему жизнедеятельности общества происходит его превращение. И об этом превращении заявляет язык, отличный от языка искусства.

Важно акцентировать, что язык художественной культуры как язык технического выражения, обладает присущими ему художественно-эстетическими возможностями. И эта фундирующая особенность языка художественной культуры, конструирующего новую социальную реальность, смыслом которой является экспозиция, аутентична художественному творению. Постоянно изменяющийся и совершенствующийся арсенал языковых средств, который составляют эстетическая выразительность ракурса, формата, перспективы образной геометрии, цифровое воспроизведение, художественные возможности полиграфии, эффекты звукозаписи и фонографии и т. п., позволяет языку художественной культуры организовывать художественно-эстетическую форму социальной экспозиции как целостной мимической, цветопластической, звуковой конструкции, аутентично воспроизводящей художественные творения.

При этом необходимо иметь в виду, что языковые средства экспозиции, не аутентичные художественному творению, конструируют иную социальную реальность, отличную от той, что мы именуем художественной культурой: киберискусство, симулякры, «китчевый хлам» (Т. Адорно). Так, Т. Адорно полагает, что «индустриальная логика» (М. Кастельс) чревата «разыскусствлением» искусства в общественной жизни. Бескомпромиссная критика индустрии культуры приводит философа к выводу, что удовлетворение потребности в искусстве благодаря механическим средствам воспроизведения ложно, более того, это обман прав человека. «…Фальшивая копия чуда, предлагаемая в виде утешения за отсутствие чуда» обманывает людей, формирует ложные потребности и одновременно унижает само искусство, деформирует его [1: с. 28–31].

Современные технологии, способные трансформировать феноменальные параметры оригинала, «… давая нам немного слишком» (Ж. Бодрийяр) репрезентируют «гиперреальность», которая оборачивается симулякрами, нереференциальными семантическими структурами. Симулякры как следствие технического воспроизведения не отсылают ни к какому означаемому, поскольку таковой онтологически отсутствует. Ж. Бодрийяр – один из признанных авторов теории симулякра, трактующий его как имитацию подлинности, дает впечатляющую характеристику этого феномена. «Пугающее, душное, непристойное воспоминание – япон-

ская квадрофония: идеально кондиционированный зал, фантастическое оборудование, четырехмерная музыка – три измерения окружающего мира плюс четвертое, утробное измерение внутреннего пространства – технологическое безумие попытки воспроизвести музыку (Бах, Монтеверди, Моцарт!), *которая никогда не существовала*, которую *так* никто никогда не слушал – и не сочинял, чтобы слушать. Впрочем, ее и не «слушают»: дистанция, позволяющая *слушать* музыку, на концерте или еще где, сведена на нет, вы обложены со всех сторон, нет больше музыкального пространства, все – одна тотальная симуляция эмбиента, отнимающая у вас тот минимум аналитического восприятия, без которого музыка лишается своих *чар*… четвертое измерение, добавленное… к музыке, – это орудие, которым… вас кастрируют, начисто лишая способности получать музыкальное наслаждение» [4, с. 71–72].

Как видим, техническое воспроизведение посредством по-разному говорящего языка конструирует различную социальную реальность с отличными смысловыми структурами.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Адорно, Т.* Эстетическая теория / Т. Адорно. – М.: Республика, 2001.
2. *Беньямин, В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / В. Беньямин. – М.: Медиум, 1996.
3. *Бодрийяр, Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: «Добросвет», 2000.
4. *Бодрийяр, Ж.* Соблазн / Ж. Бодрийяр. – М., 2000.
5. *Гадамер, Г.-Г.* Истина и метод / Г.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988.
6. *Луман, Н.* Глобализация мирового сообщества: как следует системно понимать современное общество / Н. Луман // Социология на пороге XXI века: основные направления исследований. – М., 1993.
7. *Луман, Н.* Общество как социальная система / Н. Луман. – М.: Логос, 2004.
8. *Луман, Н.* Понятие общества / Н. Луман // Проблемы теоретической социологии. – СПб., 1994.
9. *Луман, Н.* Почему необходима «системная теория»? / Н. Луман // Проблемы теоретической социологии. – СПб., 1994.
10. *Луман, Н.* Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман. – СПб.: Наука, 2007.
11. *Луман, Н.* Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. Луман // Социо-логос. – М., 1991.
12. *Маниковская, М.А.* Художественная культура в системе социального воспроизводства / М.А. Маниковская. – Хабаровск, 2004.
13. *Моль, А.* Искусство и ЭВМ / А. Моль, В. Фукс, М. Касслер. – М.: «Мир», 1975.
14. *Моль, А.* Социодинамика культуры / А. Моль. – М.: Прогресс, 1973.
15. *Ортега-и-Гассет, Х.* Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1991. – С. 64–65.
16. *Толстой, Л.Н.* Собрание соч. В 20 т. Т. 15 / Л.Н. Толстой. – М., 1964.
17. *Хайдеггер, М.* Исток искусства и предназначение мысли // Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – М.: Гнозис, 1993.
18. *Хайдеггер, М.* Исток художественного творения / М. Хайдеггер // Зарубежная эстетика и теория литературы X1X–XX веков. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987.
19. *Хайдеггер, М.* О «Сикстинской мадонне» / М. Хайдеггер // Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993.
20. *Хайдеггер, М.* Путь к языку / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М.: Республика, 1993.
21. *Эллюль, Ж.* Другая революция / Ж. Эллюль // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986.
22. *Ячин, С.Е.* Слово и феномен / С.Е. Ячин. – М.: Смысл, 2006.
23. *Ячин, С.Е.* Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена / С.Е. Ячин. – Владивосток: Дальнаука, 2001.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

На Международном конкурсе изданий для высших учебных заведений железнодорожного транспорта «Университетская книга – 2011» учебное пособие к. соц. н., доц. А.Г. Штейнберга «Философия» было удостоено диплома первой степени. Редакция нашего журнала поздравляет автора с успехом и желает ему новых творческих достижений. Но философия и наука тем и хороши, что допускают существование разных точек зрения, порой диаметрально противоположных. Так и в этом случае, высокая оценка конкурсной комиссии оказалась не единственной реакцией на новую книгу хабаровского автора, и несколько месяцев назад в нашу редакцию поступила рецензия д. филос. н., проф. Р.Л. Лившица, содержащая критическую оценку этой работы. Публикуемая ниже рецензия полемична, она призывает к дискуссии. И мы надеемся, что на этот призыв откликнутся и автор учебного пособия, и те представители научно-педагогического сообщества, которые дали высокую положительную оценку его книге, и те, кто с такой оценкой не согласен.

Главный редактор

ВДОХНОВЛЯЮЩЕЕ НАЧАЛО

(рецензия на учебное пособие А.Г. Штейнберга «Философия»)*

Р.Л. Лившиц

Лившиц Рудольф Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета (г. Комсомольск-на-Амуре).

Контактный адрес: rudliv@mail.ru

Мы не откроем большого секрета, если скажем, что современная жизнь дает слишком мало поводов для положительных эмоций. Ценники в магазинах совершенно не улучшают настроения, новостные передачи переполнены сообщениями о всяких неприятностях, демографическая яма, в которую попала Россия, оставляют одних преподавателей совсем без работы, другие же вынуждены довольствоваться работой на часть ставки… На этом не внушающем оптимизма фоне случаются иногда события, способные доставить нам приятные минуты. Таким событием, безусловно, является выход в свет рецензируемого учебного пособия. Автор поставил своей целью «помочь студенту обрести мировоззренческие установки, смысло-жизненные позиции (орфография оригинала – *Р.Л.*), способность ориентироваться в современном быстроменяющемся мире, повысить общий уровень культуры инженера XXI века» (с. 5). Но это, так сказать, цель явная. Однако при знакомстве с текстом отчетливо видно, что у А.Г. Штейнберга была еще и скрытая, не афишируемая цель: явить миру еще одно доказательство того, что философия – веселая наука. И цели этой он, надо сказать, достиг.

Прежде всего, А.Г. Штейнберг создал не просто пособие по философии, он предложил граду и миру совершенно новый вариант этой дисциплины – специально предназначенный для инженера-путейца. Так сказать, философию с железнодорожным уклоном. Вот что написано в пособии в указанной связи: «Жизнь – «путь сообщения» между прошлым, через настоящее, к будущему! Чтобы познать ее, овладеть «искусством жить», необходимо освоить приемы философского рассуждения и научиться пользоваться ими. Ведь известно, что точного графика и схемы движения, без подробной карты, отражающей все, что ждет «путейца» в пути, правильно пройти последний невозможно, так как «заехать» можно куда угодно, а точнее – в никуда. Это – с одной стороны.

А с другой… А с другой выясняется, что не всё так просто на этих «путях сообщения», «дороге жизни», как все непросто на настоящей стальной магистрали. И не такая уж «прямая» эта самая дорога: железнодорожные ветки, тупики, горки и обилие различных сигналов команд, огромное количество составов, людей, тонны груза, негабаритные места… И в этой ситуации будущий «путеец» во избежание трагедии должен знать все нюансы магистрали, по которой ведет состав» (с. 8–9). (Орфография и пунктуация автора – *Р.Л.*) Впечатляющая картина, не правда ли? Остается только

* Штейнберг А.Г. Философия: учеб. пособие / А.Г. Штейнберг. Хабаровск: Изд-во ДВГУПС, 2010. 193 с.

отыскать «путейца», который с картой в руках ведет железнодорожный состав, тщательно вглядываясь в «нюансы магистрали».

Как мы могли убедиться, процитировав сей короткий отрывок, философия с железнодорожным уклоном предполагает весьма необычный, оригинальный стиль изложения, трудно совместимый с нормами русского языка. Вот вам некоторые образцы этого своеобычного стиля: «Мы не будем чрезмерно возвышать или принижать то или иное направление в философии, так как вся эта наука во многом охватывает жизнь людей и во многом одновременно определяется ею, равно как не будем разбирать их все (направления) претенциозно догматически» (с. 8). «Ведь философия настолько интересная наука, что ее аналитические подходы, в отличие от других специальных наук и обыденного житейского сознания вообще, позволяют в любом отношении явлений или предметов обнаружить не две стороны (как обычно), а три, четыре, десять. Это, если пока не усложнять, и называется *диалектикой*» (с. 9). «Тот, кто овладел философией, считает А.В. Перцев, может значительно лучше, чем психолог, понять другого человека. Именно потому, что он стремится понять конкретную персону, а не объяснить ее, подведя под какой-то общий шаблон закон или принцип» (с. 11). (Пунктуация источника – *Р.Л.*)

«Именно поэтому, делает вывод профессор Перцев, настоящий философ не победим в споре. Его оружие – острый отточенный ум. Но не стоит размахивать этим оружием, убеждая всех направо и налево в своей правоте» (с. 11). (Орфография источника – *Р.Л.*) Впрочем, А.Г. Штейнберг не в ладах не только с русским, но и с классической латынью. Так, на с. 105 знаменитый тезис Декарта приведен в такой редакции: «Cog*n*ito ergo sum».

Если мы посмотрим на оглавление рецензируемого учебного пособия, то убедимся, что философия с железнодорожным уклоном сводится, в сущности, к истории философии. Посудите сами: изложение собственно философии начинается на странице 7 и уже на двадцать первой странице завершается. Итого 15 страниц. Зато истории философии посвящено 170 страниц.

При этом и история философии получается слишком уж нетрадиционная. Так, для философии Древнего Китая в ней место находится, а вот для философии Древней Индии почему-то нет. Освещая тему «Античная философия», автор повествует о милетцах, элеатиках, пифагорейской школе, софистах и стоицизме. А вот о Платоне и Гераклите говорится в двух других лекциях. Получается, таким образом, что Гераклит и Платон – философы, которые к античности отношения не имеют. Посвятив Платону целую главу, автор ни словом не обмолвился об Аристотеле. Творчество Гераклита также не обойдено вниманием: и ему отведена целая глава. Но о Демокрите и Эпикуре основоположник философии с железнодорожным уклоном хранит таинственное молчание.

Тема 7 озаглавлена «Теологическая философия средних веков». А что, автору известна какая-то иная? Первый параграф восьмой главы назван «Гуманизм – философия Возрождения». Выходит, за пределами Ренессанса гуманизма не существовало?

Раскрывая тему «Проблема познания в философии Нового времени», автор рассказывает о воззрениях Декарта, Бэкона, Локка и Спинозы. Но о взглядах Дэвида Юма, тоже кое-что написавшего о познании, не говорится вообще ничего. Рационалистическая традиция в западноевропейской философии представлена именами таких мыслителей, как Декарт и Спиноза. Канту, Гегелю, Фейербаху и Марксу повезло меньше (или больше?): об этих малоизвестных «путейцах» А.Г. Штейнберг не счел нужным рассказать. Отдельная глава посвящена философии жизни, но для концепции Анри Бергсона места там не нашлось. Впрочем, не нашлось места и для философии Карла Ясперса в главе об экзистенциализме.

Из окна мчащегося поезда автор успел рассмотреть философию неофрейдистов, однако теорию самого Фрейда он не заметил.

Философия с железнодорожным уклоном предполагает, далее, экстравагантную композицию учебного материала. Каждой теме предпослан глоссарий, т. е. студенты должны изучить основные понятия ДО ознакомления с предметом. Что же касается самого глоссария… Судите сами: «Софистика – это доказательство того или иного тезиса ошибочным путем, где эквивалентом мудрости считались не знания, а умение рассуждать» (с. 34). «Лектон – это то, *что* мы имеем в виду, когда пользуемся обозначением непосредственно того или иного предмета. Это чистый смысл» (с. 34). В основном же глоссарий является таковым лишь по названию. Фактически это краткий конспект основных положений темы, которую только еще предстоит осветить. Например: «Совесть – это божественный инстинкт, бессмертный и небесный голос, надежный путеводитель существа несведущего и ограниченного, но мыслящего и свободного, непогрешимый судья добра и зла, делающий человека подобным Богу» (с. 123). Ясно, что здесь излагаются мысли не А.Г. Штейнберга, а Ж.-Ж. Руссо. «Сильная раса – это особая порода властвующих, высших людей, сверхлюдей с моралью господ, для которых характерна высокая степень самоуважения, возвышенное, гордое состояние души, ради которого можно пожертвовать своим богатством и жизнью» (с. 139). А это, понятно, идеи Ф. Ницше.

Крайне оригинален отбор материала внутри глав и параграфов. Так, при изложении взглядов одних мыслителей приводится их биография, другие же этой чести не удостаиваются. Возьмем для

примера главу 8 «Философия эпохи Возрождения». В ней имеется параграф, посвященный творчеству Франческо Петрарки и Джованни Боккаччо. Не станем придираться к тому, что стихи о Лауре и «Декамерон» как-то мало похожи на философские монографии. Будем считать, что знаменитые итальянцы своими трудами внесли вклад в развитие философской мысли. Для нас в данном случае важно отметить, что биографии ни того, ни другого не приводятся. Затем следует параграф, содержащий рассказ о творчестве Л. Валлы. Биографических сведений об авторе трактата «О наслаждении» тоже нет. Такая же история – с М. Лютером и Ж. Кальвином, оказавшимися у А.Г. Штейнберга в одной компании с Дж. Боккаччо. (Особенно впечатляет соседство мрачного религиозного фанатика, каким был Кальвин, с Дж. Боккаччо, этим жизнерадостным насмешником над религиозным ханжеством). Затем наступает черед Томаса Мора. О его жизненном пути дается подробная справка (с. 96). Аналогичная история в следующей главе. Биографий Декарта и Ф.Бэкона нет, а вот биографии Дж. Локка и Б. Спинозы имеются, причем весьма подробные. И в главе 11 автор сохраняет верность своему более чем необычному методу. Биография Ф. Ницше приводится, а вот биография В. Дильтея отсутствует. При изложении темы «Неофрейдизм» о жизненном пути А. Адлера не сказано ни слова, зато биографии К. Хорни посвящено три с лишним страницы (165–168). Автор не забывает поведать нам о ее неудачном замужестве, как и о том, что она была очень привлекательна, но себя таковой не считала; сообщается, что к материнским обязанностям она относилась без большого энтузиазма. Все это, конечно, интересно, но возникает закономерный вопрос: а по какой причине нам не рассказано о том, как относился, например, Э. Фромм к своим отцовским обязанностям? Или, допустим, Мартин Лютер? С чем связана такая избирательность? Впрочем, не будем забывать, что мы имеем дело не просто с философией, а с философией, которой присущ железнодорожный уклон.

От такой философии напрасно было бы ждать анализа, сопоставления точек зрения, взвешенной оценки. Она говорит голосом страсти. Так, А.Г. Штейнберг явно неравнодушен к Ф. Ницше. Взгляды этого не вполне здорового человека излагаются так, словно автор желает сагитировать нас немедленно записаться в ряды ницшеанцев. Так, на с. 147–149 приводится огромная цитата из знаменитого эссе «Так говорил Заратустра», которая завершается одним из самых скандальных заявлений Ф. Ницше: «Ты идешь к женщинам? Не забудь плетку!». Поскольку двойного толкования эти слова не допускают, читатель ждет, что автор категорически осудит столь негуманный способ обращения с прекрасным полом. Но вместо этого мы находим на с. 152 такие слова: «Ницше, по сути, категорически отрицал агрессию». Любознательный читатель воскликнет: «То есть как это отрицал агрессию? А плетка зачем?». Но философия с железнодорожным уклоном явно рассчитана не на тех, кто думает, а на тех, кто верит.

От такой философии не следует также ожидать, что она будет рабски следовать общепринятым стандартам изложения. Например, на с. 34 есть такое суждение: «Мы часто называем первых мудрецов «метафизиками» (следующими за учением о природе), имея в виду первую философию (philosophia prima) – умозрительное учение о первоначальных основах всякого бытия или о сущности мира». (Абсолютно обязательная запятая после слова «бытия» пропущена, как вы понимаете, не нами.) Мы не знаем, кто такие «мы», называющие первых философов метафизиками. Вероятно, это последователи философии с железнодорожным уклоном, число которых, насколько нам известно, на данный момент равно единице. Но остальные профессионалы знают, что само слово «метафизика» появилось при систематизации Андроником Родосским творческого наследия Аристотеля. Знают они и то, что милетскую школу называют также школой физиков, поскольку предметом их размышлений была природа.

На с. 6 находим такое утверждение: «<…> Серьезным подспорьем к уже имеющимся методическим указаниям может стать предлагаемое учебное пособие…». Таким образом, автор хвалит сам себя. По правде говоря, прецедентов подобной саморекламы в тексте, претендующем на научность, нам не встречалось. Впрочем, мы не знаем и прецедентов философии с железнодорожным уклоном.

Подведем итог. Как читатели имели возможность убедиться, работа А.Г. Штейнберга – пионерская и в высшей степени оригинальная. Благодаря этому учебному пособию перед методикой преподавания философии открываются воистину необозримые горизонты. Если возможна философия с железнодорожным уклоном, то почему нельзя создать философию с уклоном, например, металлургическим? Или сельскохозяйственным? Преподаватели философии, работающие в медицинском вузе, могли бы порадовать читателя пособием, специально предназначенном для студентов-медиков. Но ведь в медицине есть разные отрасли: гастроэнтерология, офтальмология, стоматология и т.д. Так что следует ожидать появления философии с гастроэнтерологическим, офтальмологическим, стоматологическим уклоном. Трудно даже себе помыслить, какие захватывающие интеллектуальные приключения ждут нас на открывшемся пути. О, сколько нам открытий чудных готовит просвещенья дух!

В общем, вдохновляющее начало. Ну, очень вдохновляющее…

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. Для аспирантов и соискателей публикация статей бесплатно.

5. 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.

6. Требования к рукописи, представляемой в редакционную коллегию.

6.1. 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.

6.2. 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.

6.3. 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.

6.4. 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.

6.5. Примечания в тексте статьи приводятся в постраничных ссылках и должны иметь сквозную нумерацию.

7. Материалы, не имеющие научного аппарата или неправильно оформленные, не соответствующие указанным выше правилам, не рассматриваются. Рукописи не возвращаются.

8. 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.

9. 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.

10. Материалы следует направлять по юридическому адресу журнала: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47, Дальневосточный государственный университет путей сообщения (ДВГУПС), к. 262. Редакция журнала «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке». Электронная почта: journal@festu.khv.ru.

К СВЕДЕНИЮ ПОДПИСЧИКОВ

Наш журнал распространяется по подписке и поступает в розничную продажу.

Стоимость одного номера – 300 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 **Кассир**	Дальневосточный государственный университет путей сообщения УФК по Хабаровскому краю (наименование получателя платежа) 2724018158 № 40503810500001000191 (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) ГРКЦ ГУ ЦБ РФ по Хабаровскому краю (наименование банка получателя платежа) **БИК** 040813001 № 06109339920 (номер Л/кс) № 272401001 (номер КПП) подписка на журнал «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке» на 2012 год (наименование платежа) Сумма платежа _____ руб. _____ коп. Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп. Итого: _____ руб. _____ коп.
Квитанция **Кассир**	Дальневосточный государственный университет путей сообщения УФК по Хабаровскому краю (наименование получателя платежа) 2724018158 № 40503810500001000191 (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) ГРКЦ ГУ ЦБ РФ по Хабаровскому краю (наименование банка получателя платежа) **БИК** 040813001 № 06109339920 (номер Л/кс) № 272401001 (номер КПП) подписка на журнал «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке» на 2012 год (наименование платежа) Сумма платежа _____ руб. _____ коп. Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп. Итого: _____ руб. _____ коп.

ANTHROPOLOGY OF SUBJECTIVE REALITY

ANTHROPOLOGY OF SUBJECTIVE REALITY: ON THE RESULTS OF THE ALL-RUSSIAN SCIENTIFIC CONFERENCE

M.P. Arutyunyan
O.A. Rudetsky
T.A. Lushkina

Arutyunyan, Margarita Pavlovna – Doctor of Science (Philosophy), Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Far East State University for Humanities.

E-mail: mpa@email.su

Rudetsky, Oleg Andreevich – Associate Professor, Department of Philosophy, Far East State Transportation University.

E-mail: rudetsky@mail.ru

Lushkina, Tatiana Alekseevna – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy, Far East State Transportation University.

E-mail: tlushkina@bk.ru

The article summarizes the results of all-Russian scientific conference «Anthropology of Subjective Reality» (June, 1-4, 2011). Provides information about the basic events and the reports prepared within the framework of the conference.

Key words: conference, anthropology subjective reality, the Far East.

SUBJECTIVE REALITY AS A SUBJECT OF PHILOSOPHICAL AND SCIENTIFIC RESEARCH (THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS)*

D.I. Doubrovskiy

Doubrovskiy David Izrailevich – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Chief Research Officer, Department of the Theory of Cognition of the Institute of Philosophy in the Russian Academy of Sciences.

E-mail: ddi29@mail.ru

Subjective reality is defined as a unique and indispensable attribute of the human mind. It is a distinctive object of analysis. One can differentiate certain particular aspects of the phenomenon from a philosophical perspective: ontological, gnoseological, axiological, and praxeological. The existential value of the given research is beyond doubt. From a scientific viewpoint, the informational approach that is adopted aims at explaining the existing correlation between the phenomena of subjective reality, the brain processes, and their causal functions. The objective of the phenomenological analysis is clarified; classification of phenomena pertaining to subjective reality is undertaken alongside the task of deciphering mental neurodynamic codes.

Key words: mind, consciousness, subjective reality, information, code dependency, informational approach to the problem "Subjective Reality and the Brain".

Subjective Reality (henceforth – SR) is a combination of psychical states characteristic of an individual which are cognizant in any given form. The concept of SR presupposes both psychical states (sensation, perception, feeling, thought, intention, wish, will, etc.) and a holistic construct, held together by the person's inner "I" – identity – which is identical to itself in the wholeness of its reflexive and non-reflexive, actual and dispositional dimensions. This global construct is seen as a historically-shaped and modified continuum, which is periodically interrupted by certain states of consciousness: deep sleep without dreams, coma, and other marginal states involving loss of consciousness. The attribute of SR is the only evidence and verification that I *do* exist, that one *does* exist at this particular time.

SR always features a certain "essence" or "content", presented to a person in the form of a "flowing, continuous present", i.e. *now*. Even so, the mentioned "content" may relate to the past and the future as well. The whole range of phenomena related to SR, which may occur both consecutively and simultaneously, are determined and controlled to a large degree by a person's self or conscious "I". In turn, self is always one way or another determined by the aforementioned "content". It is only in the case of pathology that there emerge the so-called psychological automatisms and other instances of depersonalization – the sensation of alienation, estrangement of self from some phenomena related to SR, the SR phenomena being imposed upon self and being uncontrolled.

SR is an indispensable, specific feature of the mind. It is precisely SR that poses the major theoretical challenges in the matter of explaining the phenomenon of consciousness and its correlation of brain processes with the physical or material world. In the domain of philosophy and in certain psychological studies, various terms may designate the specified concept: "phenomenological", "mental", "inner, subjective experience", "introspective", "qualia". Qualia is used, for the most part, in the domain of analytical philosophy, where it tends to denote subjective sensory reflections. One should bear in mind though, that of late, the term "subjective reality" has been gradually gaining growing recognition.

The philosophical analysis of the SR problem presupposes inquiry into four main categorial levels of investigation: ***the ontological, the gnoseological, the axiological (value-oriented), and praxeological (pertaining to action – intentionality, goals, will, etc.).*** These categories create the structure of any given philosophical knowledge and pose the major types of philosophical dilemmas. The presented categories cannot be explained in reductionist terms; that is, the nature of each of them cannot be logically explained with the help of another. This is precisely what reveals their fundamental significance. Equally, they may be seen as *mutually dependent* in a sense that the analysis of the problem within a certain categorial domain presupposes (and in certain cases inevitably demands) its study on other planes. SR is indisputable *reality* (one that requires special ontological clarification), but simultaneously, it presents certain *knowledge*, has *axiological* content and is *action-determined*. The specified categorial planes taken together give a profound basis for the analysis of the existential issues, which have gained exceptional relevance of late.

Whilst in traditional philosophy each of the four fundamental types of dilemmas used to be viewed and scrutinized relatively autonomously, the contemporary philosophy reveals the increasing tendency of interde-

* Support for this research has been provided by the RFFI, grant № 11-06-00133a.

pendence of the categorial planes in question, a co-reflection, which demonstrates postclassical peculiarity of the convergent development. This cannot but raise new issues, dealing with intraphilosophical, interdisciplinarity and specialization.

The co-reflection of the aforementioned categorial planes is an important methodological requirement imposed upon the contemporary studies of SR. I offered a thorough analysis of these issues in a series of articles [4, 5]. Subsequently, I will focus primarily upon the mutual dependence of the ontological and gnoseological aspects of SR analysis since it is precisely the topic which poses major theoretical dilemmas.

The singular feature shared among the entire class of SR phenomena is that SR cannot be directly ascribed physical qualities (mass, energy or spatial characteristics). This is exactly what differentiates SR phenomena from the traditional subjects of classical natural sciences and what claims their unique ontological status, which has always constituted a challenge for materialistically-oriented philosophers and natural scientists, especially those who have been studying correlation between psychical phenomena and the functioning of the brain.

It is common knowledge that the dilemma outlined has been primarily resolved by means of reducing SR phenomena to merely physical processes, the verbal and behavioral acts. However, such reductionist models of explanation tend to fail considerably, which as is clearly demonstrated by psychological and epistemological analyses as well as verified by the entire half-century practice of the development of the mind-brain problem in the domain of analytical philosophy. Equally incapable are reductionists attempts at conceptions of epiphenomenalism, which show that SR phenomena cannot perform any causal functions since they may be viewed as "nomological danglers" and/or "worthless stunt doubles of the brain functions". This contradicts the laws of biological evolution and tenets of common sense.

But how does one identify and accurately describe an SR phenomenon, qua subject of analysis, in say, the sphere of neuroscience?

Devoid of tangible spatial characteristics SR phenomena nonetheless possess a certain temporal indicator that can help distinguish the "flowing present" via, say, distinguishing its *minimal interval.* Such a gap between the spatial and the temporal description which is unthinkable and absurd when applied to physical objects, appears as one of the defining peculiarities of the SR category.

The following key theoretical questions arise: if the SR phenomena cannot be assigned physical qualities, ***how does one explain their connection to the brain processes***? Furthermore, ***how can they be incorporated into the physical world view*** (the so-called paradox of "spatial" and "non-spatial" relatedness)? This leads to another problem – ***how to explain the capability of SR phenomena to cause physical change?*** This comes as no surprise since scientific, materialism-oriented doctrine presupposes the direct link of SR phenomena with the brain processes. For instance, our daily experience is a testimony to their capability of affecting direct change in our bodily organs, like causing and controlling the appropriate arm movement.

These ontological issues raise no less complex epistemological questions, the answers to which will allegedly bridge "the explanatory gap" as the scholars in the field of analytical philosophy call it.

Two questions are believed to be the most significant. Firstly, "explanatory gap" results from the fact that the analysis of SR phenomena is carried out in terms of intentionality, aim, purpose, significance, value, will, etc.; whilst the description of physical phenomena is conducted in no uncertain terms as mass, energy, spatial characteristics and the like. There are no direct logical correlations between these two conceptual fields. There has to be a certain intermediate transitional link that might help merge the two aforementioned types of descriptions into a single conceptual system. How does one find or construct it?

Secondly, subjective reality specifies the "internal", individual, subjective, personal experience – immediately accessible only to the particular individual (and manifests itself in the first-person point of view). How do we evolve from the given individual and subjective experience to *intersubjective*, those generally, universally acknowledged statements (third-person point of view) and, eventually, to the postulation of true knowledge?

In philosophy, all these issues have been addressed, debated, and settled one way or another, from any given classical perspective. However, these issues remain open as essential problems of the modern-day science. This impact is especially acute those spheres of science which study human psyche, SR phenomena, and which do not accept by reductionist solutions.

Meanwhile, recent decades have witnessed the dramatic advance of the *metatheoretical level of scientific inquiry*. This is associated with the ascendance of functional paradigm and the success achieved by the application of the informational approach to resolving interdisciplinary matters. Also, it is associated with the successful integration of formerly dissociated academic fields, most vividly demonstrated by the convergent development of NBIC (nanotechnology, bio-, informational and cognitive technologies). Moreover, nowadays it is crucial that the given convergent structure incorporates the humanities and the social sciences and technologies; therefore, the common abbreviation NBIC is to be transformed into NBICS.

All these considerations open up new insight around the prospects of resolving the aforementioned theoretical issues. In this respect, the utmost importance is attached to the **informational approach** which is widely and effectively applied not only in the sphere of exact sciences but also in philosophy with a view to solving the most vital epistemological, ontological, and socio-cultural problems [5]. Despite the differences in definitions of the concept of information and the lack of general theory of information per se, the term has established definitions in many academic fields. It may serve as a conceptual "bridge" aimed at overcoming the "explanatory gap". On the one hand, information permits description based on values, meanings, activities and purposes. On the other hand, it permits the description of the bearer of information in physical terms. This lays the foundation for the convergence of these two ways of describing in a single conceptual structure. That is why the informational approach can be successfully employed as a means of elaborating and resolving the mind-brain problem which is seen as a kind of touchstone to all the attempts to explain the correlation of SR with the physical processes. Unsurprisingly, the specified dilemma has been in the limelight of analytical philosophy for more than half a century which resulted in the enormous corpus of works on the subject.

Further, I will briefly set forth the sought theoretical explanation from the point of view of the informational approach to the mind-brain problem, developed by myself.

For our goals it will suffice to acknowledge and accept two fundamental principles:

1) Information is essentially embodied in its material, physical bearer (that is to say, it does not exist outside certain physical objects);

2) Information is invariable in relation to the physical properties of its bearer (identical information can be embodied and transferred via varied physical bearers, the physical qualities of which might be at variance with one another, that is, it may be encoded in various ways. For instance, the information concerning the forthcoming thunderstorm can be communicated in different languages, verbally, in written form, or by means of Morse code. In all the mentioned cases the bearer of information may be completely different in terms of its mass, energy, its spatial and temporal characteristics.

Besides taking into account these two crucial premises one should also agree upon the following:

3) any given **phenomenon pertaining to the subjective reality** (i.e. my experience of the visual image of the black tetragon against the white background in the given interval – let us label this experience **A**) **may be interpreted as information** (relating to this object).

Since the presented SR phenomenon **is** information (**A**), it must possess its own particular bearer (let us term it **X**), which, in accordance with the tenets of neuroscience, is a complex cerebral neurodynamic system. Namely, *any SR phenomenon is indispensably linked to the corresponding brain process, qua information to its* bearer. **X** is a coding informational system. Although a priori, it incorporates certain physical components. It is in fact, composed of these elements. The system itself cannot be considered, strictly speaking, a physical one, for the reason that its functional specifics cannot be explicated entirely on the basis of physical properties and regularities alone. This premise is being demonstrated by the analysis of the nature of the essential connection between **A** and **X:**

In brief, the link between **A** and **X** is a *functional* one; it presents a ***code dependency***, shaped historically, propelled into existence via phylogenesis or ontogenesis. **A** and **X** are phenomena both *concurrent* and *mono-causal* (i.e. consequences of one and the same cause); they are interconnected and *completely correspond* in every respect. **X** is a coded quintessence of **A**, or, in a nutshell, code **A.** It is precisely the code structure of the **X** type that defines the existence of the state of subjective reality, to be exact, a conscious experience of a particular sensory image. A thorough investigation into the nature of the **A-X** correlation, the structural and functional organization of the type **X** systems signifies the final deciphering of the cerebral code of the given SR phenomenon.

In this connection, theoretical and methodological aspects of code deciphering are elucidated, as are types of codes, the modes of their formation and transformation, and the specific properties of those cerebral codes which serve as bearers of SR phenomena, i.e. information, identity. Its brain bearer is totally blocked for a person, and it is not reflected. It is exactly this sort of representation, *being given* to us in its "pure", authentic form, that reveals the special quality of SR.

This theoretical premise may boost the experimental program of deciphering cerebral codes of psychical phenomena. Much has been achieved in this domain of late [6, 13]. This opens up new possibilities for the study of communication circuits, carrying sequences of code transformations – starting with the type **X** cerebral code**,** code structures responsible for speech formation, facial expression, eye expression, resulting in perception and decoding of these signals in the brain of another individual which are eventually transformed into the code structure of type **X** carrying information in its "pure" authentic form. This ultimately signifies the act of *understanding*, comprehension, being precise, in the form of its being presented to his or her SR. For brevity's sake I have outlined just a few links in a communication circuit; in reality, it is far from being linear and inevitably includes many other links and transformations.

Other questions arise: Why does the quality of subjective reality emerge in the course of biological evolution (and what for)? Why, in the words of D. Chalmers, do not some of the information processes "go on in the dark"? Why is information not only "presented" but also "subjectively experienced"? How does this kind of experience emerge, how is it realized as a consequence of certain code transformations in the brain neurodynamics? The aforementioned questions I have already answered, fully and in detail. They have been considered and resolved from the informational perspective. There is no possibility to reproduce those in the limited space of the given article. In the most compact way, it has been done in my article bearing the name: "Why Do We Need Subjective Reality or "Why Does Not Information-Processing Go On "In the Dark?" - A Response to D. Chalmers" [Published in 6: pp. 139-164]. I do recommend this article to my opponents for critical scrutiny.

The state of SR appears to be a singular mode of information *representation, it being presented,* to a person. Apart from representing an object, it also comprises the representation of *belonging* – that this information belongs to this particular individual, the given "I". The state of SR is characterized by three main properties: 1) ***The presence of information in its "pure" authentic form*** (because we cannot identify its bearer; we cannot perceive what is going on in our brain when we experience something, or behold a certain image, or think about a particular thing); 2) ***The belonging of information to a particular individual***; 3) ***The person's ability to use and process this information*** to a large extent ***by his or her own free will***.

For information to assume the form of SR, that is, for it to be represented in its "pure" authentic form, it has to undergo an, a *two-step code transformation* at the level of the brain ego-system. The first code represents and puts forwards the information "hidden in the dark". The second transformation "throws light upon it", thus information manifests itself in its "pure" form and is made accessible and available for our conscious I's utilization and manipulation.

This way, *information about information* is fashioned, this being the definitive prerequisite for the person having subjective experience. A *novel level of integration and data processing* is being established as *new means of control over the holistic performance of the organism.* The multilayered arrangement of this sort of operations facilitates thinking "outside-the-box" and helps categorize experience and make generalizations. It also develops certain faculties like that of delayed actions, trial, test (experimental) action with no actual execution, prognosis or prediction; planning; mental framing; and modeling preferable or unwanted future scenarios, i.e. the ability to *act virtually*. Subjective reality is, in essence, a primary form of **virtual reality,** the one that is typical of animal existence. Animals can experience varied SR phenomena – this being a separate topic for discussion. Virtual reality is subject to enormous expansion; it takes on new forms and functions owing to the code system of the language [18].

With regard to the assumptions presented, we may assert that the informational approach provides explanation of the causal function of SR phenomena. SR phenomena may serve as the ***informational*** cause for corporeal changes. The difference between informational and physical changes is defined by *the principle of informational invariance relative to the physical qualities of its bearer.* This engenders the basis of a particular type of causality. For instance, *informational causality*, is determined not by pure physical factors in particular (which may be versatile), but by the given information formed on the foundation of the created and shaped *code dependency.* This propensity is clearly seen in the formation of conditioned reflexes and is most vividly demonstrated in the sphere of language communication.

It is imperative one bears in mind that the notion of informational causality does not contradict that of physical causality. Instead, it expands the limits of theoretical explanation, especially in the case of self-organizing systems (biological, technical, social). **Psychical causality is a type of informational causality.**

Each and every one of us believes that he or she is capable of making choices according to their own free will, able to activate certain concepts and entertain thoughts at will. Although SR contains particular groups of phenomena which are *inaccessible to conscious awareness* or constitute real challenge in terms of *control* (pain, emotions, etc.). Nonetheless, our I–identity – can maintain control over our actions on a considerably large scale.

But what exactly does my ability to consciously make use of the information in its "pure" authentic form signify (my personal thoughts or sensory images)? It **testifies to my having a particular mental faculty of *freely employing a corresponding class of my own cerebral neurodynamic systems*** (owing to the fact that **A** and **X** are both concurrent and mono-causal, they both definitely and unambiguously match – stand one for another). Taking this for granted means that I am capable of maintaining control over a certain class of code transformations at the level of my brain ego-system (which in itself is a structural and functional subsystem of the brain representing my conscious "I" –

identity)[1]. But it would seem that **the ability to modulate one's own brain neurodynamics may indicate that brain Ego-system is a self-organizing system** whose functional abilities present the functional abilities of my self-identity.

Consequently, **the act of free will** (a propos the choice made in addition to inner effort-making plus the respective energy production) is an **act of self-determination**. These and related questions have been thoroughly discussed in all of my books and a variety of articles[2].

The postulation of the reality and validity of free will understood as self-determined acts of the brain ego-system, lays the groundwork for academically accurate synthesis of our "I"-construct, our self with our brain. It facilitates more profound comprehension of the matters of psychical self-regulation and mental self-management (including those of ethical self-regulation and self-control). The phenomena of the so-called "psychical energy" are "thought intensity", "will exertion", "will deficiency", "will-power and strong will", for self-determination of our brain ego-system, and consequently – our self-identity – includes overseeing biochemical processes which are responsible for generating energy needed for the performance of the action planned and for accomplishing the goal and completing the task.

Thus, it is admissible to presume the possibility of unlimited and unconstrained potential of the human mind – of self-determination and self-transformation, of our hardly ever employed capacity to expand and amplify the contours of psychical regulation. The latter includes gaining or generating access to the mechanisms which can promote and intensify creativity, strengthen will-power, motivate upholding the highest priorities in life, life's highest values and, on the other hand, to steering bodily processes and exploiting life resources (as in being more precise, having access to the bodily vegetative functions, as it is practised in yoga, the way the yogi manage to alter their cardiac rhythm or regulate gastric acid secretion at will).

In other words, this affords a foundation to speak of our **ability to broaden the horizons of psychosomatic contours of self-regulation, of imposing control over our own brain neurodynamics, and thus – over our bodily functions**[3] resulting in the most encouraging trivia, including those of the purely existential nature. All the raised issues tend to significantly modify the general opinions regarding human nature, promote the process of educational change, improve upbringing, and facilitate self-transformation. They allow us to plot perspectives governing research carried out in the field and foster theoretical thinking regarding human prospects.

Given the informational approach, I believe it is possible to bridge **the irreducible explanatory gap,** the way Thomas Nagel used to describe it [12]. The given gap concerns, first and foremost, **scientific** theoretical explanation since the mind-brain problem is, primarily, an *interdisciplinary*, even more so, a *transdisciplinary* academic problem, on account of which it possesses a compelling meta-scientific conceptual framework, upon which the informational conception is based. The interpretation of SR phenomena in terms of a type of information deflates, as it were, the unique status of SR. It reduces the degree of its originality to the rank of other phenomena of objective reality since it equates it with the related phenomena in the living system and with the products of biological evolution.

It goes without saying, the informational approach and the corresponding conception both exemplified in my books, call for acute critical analysis, and I in full measure await such scrutiny on the part of my opponents.

The bulk of existing knowledge of the brain is the direct consequence of scientific investigation; the given problem is for the greater part of science, rather than

[1] Lately, neuroscientists have achieved astounding results when studying the structural and functional peculiarities of the brain Ego-system (which forms the highest personal level of brain self-organization and self-control comprising the conscious and unconscious circuits of psychical processes (D. Edelman, A. Damasio, B. Libet)). Having reviewed and assessed numerous studies of two levels of brain Ego-system (the genetic and the biographical), the Russian neurophysiologist D.P. Matyushkin has propounded his own hypothesis of the brain Ego-system that is worth consideration on behalf of not only psychologists but also philosophers dealing in the matters of consciousness.

[2] Without going into detail about the free will dilemma, one need to know that the dismissal and denunciation of the idea of free will per se – employing one's thoughts at leisure – immediately abolishes his or her right of independent opinion, let alone – of indulging in any theoretical constructs and speculations, including the rejection of the given thesis.

[3] In this respect one cannot but mention the outstanding achievements accomplished in the field of molecular biology and psychogenetics. It is a fact now universally acknowledged and scientifically proven that the psychical phenomenon experienced at any given moment in time, is related to the expression of the so-called "rapid" genes, i.e. it instantly facilitates protein transformations in the respective neurons, synapse junctions, and effectors at various levels. Russia's leading neurophysiologist and memory research specialist K.V. Anokhin argues that "during an educational process the gene expression in the brain is subject to cognitive control (!); it shifts from the influence of local cellular and molecular interactions into the domain of higher-order control – that of brain in its totality, cerebral systems at large, which constitute the unique individual experience of organism" [1, p. 459].

philosophy. Conversely, the description and interpretation of mind and SR phenomena are rather significantly determined by philosophical notions and arguments. However, they themselves may be adequately defined in common, scientific, and meta-scientific terms (at least, with regard to those which are essentially related to brain per se). Nonetheless, the leading role as far as reliable accounts and categorization of SR phenomena are concerned is assigned, no doubt, to the phenomenological analysis.

The task consists in adequate identification and accurate description of any given SR phenomenon, posited as an object of analysis. This is an essential prerequisite for any progress in neuroscience with regard to possible means toward the resolution of the problem of deciphering SR cerebral codes. Within the boundaries of extant work the object of code deciphering (the SR phenomenon in question) is, for the most part, inadequately defined. The fact that undeniably demonstrates that research has come to an impasse. But, quintessentially, there is another – more profound – question which inevitably brings forward the task of a specific and thorough phenomenological analysis of SR phenomena, implying the examination of their structural and dynamic features and their ultimate categorization.

Its fundamental nature is being determined by the nature of link, correlation between information and its bearer, the one that has been referred to before. Since any SR phenomenon and its brain neurodynamic bearer are phenomena ***concurrent*** and ***mono-causal***, they are interconnected and ***completely correspond in every respect***. For this reason, the phenomenological description of a SR phenomenon in terms of its formal, conceptual, temporal, structural, and dynamic properties may serve as a primary model of the brain code in question. That is, in the very least, of those formal, temporal, and structurally dynamic characteristic features of the cerebral neurodynamic system, which represent its codal organization. This option is not being ruled out by the major scholars in the field of neuroscience in their search for neurodynamic correlations for certain SR phenomena [9, 15]. At the ground level are particular SR phenomena (sensation and perception), which is being distinguished based on the criteria of modality, temporality, and species-level attributes, and which later is juxtaposed to the observable, empirical, experimental data (obtained with the help of EEG, EMG, FMRT, PET Scan, etc.). The established correlations may not remain precisely clear, though, in terms of what light they throw upon the code organization is under consideration.

The principal task consists in distinguishing those parameters of the SR structure, which at the present stage of scientific development may be considered sufficient for the analysis of certain SR phenomena insofar as their neurodynamic (and, quite possibly, other) correlations are being discriminated or their cerebral neurodynamic codes are being deciphered. Sufficient in a sense, they may serve as a basis for constructing the **initial model** of the correlations under debate and the corresponding codal neurodynamic structure.

In my view, apart from the temporal indicator (fixing the SR phenomenon in question), it is imperative that at least five other indicators of a similar nature are employed, which may also be termed the analytical parameters of SR structure: 1) conceptual; 2) formal; 3) truth; 4) axiological; 5) action-oriented (intentional, volitional, praxeological).

Conceptual indicator signifies that any given SR phenomenon is essentially a *representation of something*; this is specifically its "quintessence". At this particular stage we will not go into detail whether this representation is adequate or not, whether it is the representation of external objective reality, its own corporeality, or SR per se. Its description, however, entails profound analysis. The mentioned description involves three phases: a) the primary symbolization or categorization occurring in the inner speech; b) the formation of the individual *invariant* of the given conceptual "content", i.e. the verbal expression having an idiosyncratic nature which guarantees further relatively clear differentiation among other types of "concepts" and which will acquire the status of "something familiar". This can be seen as evidence that the given concept has acquired a dispositional status. But it hasn't yet attained the condition of *intersubjectivity* of the specified "content". This is being realized at the next stage: 3) the formation of the *interpersonal variant,* in virtue of which the conceptual meaning becomes verbalized (or it can manifest in a non-linguistic form, but nonetheless, in any conventional sign system). Hence, it spreads and becomes established in external speech. This particular indicator specifies that particular register of code neurodynamic system by means of which the "conceptual meaning" of the given SR phenomenon is being encoded - the particular interval of the "flowing present". It boosts the experimental search of this register (functional mechanism). The latter obviously poses the biggest challenge in terms of comprehension and interpretation. Here lies the main stumbling block on the way to deciphering cerebral codes of psychical phenomena. At the present stage of affairs we are gradually arriving at understanding this functional mechanism, being able to grasp the meaning of but a few of its fragments.

The formal indicator signifies that every given SR phenomenon manifests itself in a certain form whereas any mental construct is structured in a certain way. Identical forms may communicate a range of meanings but they simultaneously limit the wide variety of mental manifestations in accordance with a certain principle, categorizing the entire assortment into particular

classes, clusters, genera and species. Being more precise, when we reflect on perception, we imply a particular form of sensory images. This form makes categorization of the infinite variety of the latter possible. The scholarly analysis of the forms of existence of SR phenomena, for the most part carried out in the field of psychology, is being performed along the lines of those formal discretizations which have been established in conventional language (emotions, sensory experience/sensation, notions/conceptions, ideas, wishes/desires, imagination, hope, etc.). Each of these forms can, in its turn, be further subdivided into types and subtypes. Quite regrettably, there is still no exhaustive taxonomy of SR phenomena despite the wide range of formal discretizations being well-known. The formal indicator fixes the mandatory parameter of SR structure and thus necessitates the inclusion of this parameter into the model of the neurodynamic code organization of the analyzed SR phenomenon. Hence, the aim to elucidate those functional mechanisms which carry out the processes of categorization, classification, generalization, and formal identification.

Truth indicator characterizes every SR phenomenon in terms of its being adequate or not in representing the corresponding object. It may be true or false, correct or erroneous, dubious or imprecise. But behind all this, that ultimately remains is *a fundamental rationale: truth and verity*, which operates dispositionally and often non-reflexively. We are constantly attuned to accumulating exact knowledge of what in that which we take a great interest. Any given interval of the "flowing present" contains an *authorized sanctioning register* of "acceptance" or "rejection" of the given "content", as well as its possible evaluation. This authorized sanctioning register is far from being perfect. It can habitually select fake and phony notions in lieu of "true" and "genuine" ones. One should bear in mind, though, that all truly great, imaginative, revolutionary ideas and all credible, veritable, undisputable theories have originated in the minds of individual human beings. The former were sanctioned initially by their *personal* register and only after a while were eventually confirmed at other levels – that of *interpersonal* and *suprapersonal* authorized registers of the community.

I will leave aside the complicated matters connected with the ambiguous, ambivalent quality of SR structure, the analysis of the idiosyncratic nature of personal knowledge [14]. The character and function of deceit, especially self-deception. (I offred a detailed analysis of these crucial questions in my work [8]). I find it important to demonstrate that each interval of the "flowing present" possesses a functional mechanism of sanctioning something as appropriate or inappropriate, dubious, probable or unclear. On the same basis one may presume that there is a similar functional mechanism in the neurodynamic code organization of the SR phenomenon under study and thus pave the way for its full-scale and expert investigation.

Axiological indicator tends to characterize the significance of the "content" (of the experienced interval of the "flowing present") for the person, and his or her attitude to the given "content". The axiological dimension of subjective reality has its own unique exceptional status which cannot be reduced to "veritable" and other SR parameters. It is common knowledge that certain false assumptions may be extremely valuable for a particular human being whilst certain true and accurate ones may be of no value at all. In this respect, the axiological parameter, along with the veritable one, has two distinct extremities. One of those expresses a positive meaning and the other conveys a negative one. The structure of axiological relations comprises three main types: 1) hierarchical (the distinct differentiation of ultimate highest and the base lowest values, subordination of the latter to the former, conscious unambiguous unequivocal choice); 2) juxtaposed (numerous axiological relations are positioned at the same – typically, lower level; they are easily interchangeable, hence the choice between them is either extremely difficult or perfectly easy); 3) competitive (two axiological intentions are incompatible, but the choice should be faced nonetheless; if the choice is not made, the resulting state is that of humiliating, degrading, excruciating ambivalence). It is precisely this dominant, prevailing (in the given interval) axiological intention that defines the action, decision, or choice.

The axiological indicator points to the analogous specific functional register in the brain code organization, which fulfills/performs various motivational sanctions (cognitive, emotional, pain-inflicting, etc.).

Action-oriented (intentional, volitional, praxeological) indicator characterizes consciousness, any given SR phenomenon through the prism of its activity. It describes that particular SR "dimension" which may be referred to as future-orientedness, intentionality, self-determination, purposefulness, volition, praxeological creative factor. These aspects to a greater or lesser extent manifest themselves in any given interval of the "flowing present". They represent the *activity vector,* the special specific quality which cannot be substituted by any of the aforementioned parameters, albeit they have an apparent intrinsic connection, especially with the axiological parameter. It is imperative that one views activity in its self-determination, qua new-formation process, which incorporates significant alterations in orientation and modus operandi; qua possibility of generating new – more evolved – forms.

The action-oriented (volitional) indicator triggers the explication of those specific functional mechanisms characterizing the brain functioning which sustain the actual condition of vitality and which realize those in various kinds of activity. This engenders conditions for

extensive analysis of the processes of neurodynamic self-organization at a level of the brain ego-system. Self-organization proves to be a crucial factor in the neurodynamic code systems of SR phenomena.

The temporal indicator and other delineated indicators describe the main dynamic dimensions of the multidimensional structure of subjective reality. They may serve as a basis for the creation of more sophisticated computer models of code representation of SR phenomena in the human brain. They demarcate and define those analogous, related functional registers of cerebral, neurodynamic organization which ought to be taken into account and become the alpha and omega in all neurophysiological and psychophysiological surveys of today.

I would like to reiterate that the range of problems within this particular conceptual field dealing with subjective reality is extremely diverse and multifaceted. Within the boundaries of the given article it would suffice to limit ourselves to elucidating but a few aspects which are directly linked to the mind-brain problem since it is precisely this problem that poses maximum challenges in terms of both philosophical and purely scientific tendencies in the matter of contemporary studies of subjective reality.

REFERENCES

1. Anokhin, K.V. Mozg i pamyat': biologiya sledov proshedshego vremeni [Brain and Memory: the Biology of Vestiges of the Past] (Doklad na Nauchnoi sessii Obschego Sobraniya Rossiyskoi akademii nauk "Mozg: Fundamental'nie i prikladnie problemi" [Paper presented at the academic seminar of the Joint Council of the Russian Academy of Sciences "Brain: Fundamental and Applied Issues"] (15.12.2009) // Vestnik Rossiyskoi akademii nauk, 2010, № 5–6. P. 455–461.

2. Doubrovskiy, D.I. Psihicheskie yavleniya i mozg. Filosofskiy analiz problemy v svyazi s nekotoryimi aktual'nyimi zadachami neirofiziologii, psihologii i kibernetiki [The Psychical Phenomena and the Brain. The Philosophical Analysis of the Issue through the Prism of Some Recent Findings in the Domain of Neurophysiology, Psychology, and Cybernetics]. Moscow: Nauka Publishers, 1971.

3. Doubrovskiy, D.I. Problema neirodinamicheskogo koda psihicheskih yavleniy [The Problem of Neurodynamic Codes of the Psychical Phenomena] // Voprosy filosofii, 1975, № 6. P. 84–95.

4. Doubrovskiy, D.I. Informatsiya, soznanie, mozg [Information, Consciousness, and the Brain]. Moscow: Vyisshaya shkola Publishers, 1980.

5. Doubrovskiy, D.I. Problema ideal'nogo. Subjektivnaya real'nost [The Problem of the Ideal. Subjective Reality]. Izdanie 2-e, dop. [Second edition; enlarged]. Moscow: Kanon+ Publishers, 2002.

6. Doubrovskiy, D.I. Soznanie, mozg, iskusstvenniy intellekt [Mind, Brain, Artificial Intelligence]. Moscow: Strategiya-Tsentr Publishers, 2007.

7. Doubrovskiy, D.I. Yavleniya soznaniya i mozg: problema rasshifrovki ih neirodinamicheskih kodov [The Phenomena of the Mind and the Brain: The Problem of Deciphering Their Neurodynamic Codes] (Doklad na Nauchnoi sessii Obschego sobrniya Rossiyskoi akademii nauk 15 – 16 dekabrya 2009 "Mozg: Fundamental'nyie i prikladnyie problemy") [Paper presented at the academic seminar of the Joint Council of the Russian Academy of Sciences "Brain: Fundamental and Applied Issues"]. Pod red. akad. A.I. Grigorjeva [Edited by academician A.I Grigorjev]. Moscow: Nauka Publishers, 2010.

8. Doubrovskiy, D.I. Obman: filosofsko-psihologicheskiy analiz [Deceit: philosophical and psychological analysis]. 2-e dop. izdanie [Second revised and enlarged edition]. Moscow: Kanon+ Publishers, 2010.

9. Ivanitskiy, A.M. Problema soznaniya i fiziologiya mozga [The Problem of Mind and the Physiology of Brain] // Problema soznaniya v filosofii i nauke [The Mind Problem in Philosophy and Science]. Pod red. D.I. Doubrovskogo [Edited by D.I. Doubrovskiy]. Moscow: Kanon+ Publishers, 2009.

10. Matyushkin, D.P. O vozmozhnyh neirofiziologicheskih osnovah prirody vnutrennego "Ya" cheloveka [On the Nature of the Possible Neurophysiological Grounds for the Quality of Inner "I" of a Person] // Fiziologiya cheloveka [The Physiology of Man], 2007, Vol. 33, # 6. P. 1 – 10.

11. Matyushkin, D.P. K voprosu o fiziologicheskom mehanizme myshleniya [With Regard to the Physiological Mechanism behind Thinking] // Vestnik SPbGU, Ser. 3. 2010, Iss. 1. P. 103–108.

12. Nagel, Th. Myslimost' nevozmozhnogo i problema duha i tela [Conceiving the Impossible and The Mind-Body Problem] // Voprosy filosofii, 2001, # 8.

13. Nikolelis, M. V poiskah neironnogo koda [In search of a Neuronal Code] / M. Nikolelis, S. Ribeiro // V mire nauki, 2007, № 4. P. 37–43.

14. Polani, M. Litchnostnoye znanie [The Personal Knowledge]. Moscow: Progress Publishers, 1985.

15. Sergin, V.Y. Psihofiziologicheskie mehanizmy soznaniya: gipoteza avtootozhdestvleniya i sensorno-motornogo povtoreniya [The Psychophysiological Mechanisms of Mind: the Theory of Auto-Identifiability and Sensory-Motor Repetition] // Problema soznaniya v filosofii i nauke [The Mind Problem in Philosophy and Science]. Pod red. D.I. Doubrovskogo [Edited by D.I. Doubrovskiy]. Moscow: Kanon+ Publishers, 2009.

16. Serdyukov, Y.M. Informatsionnaya tselostnost' cheloveka [The Informational Wholeness of Man] // Vestnik Rossiyskoi akademii nauk, 2007, Vol. 77, № 10. P. 875–880.

17. Stix, G. Kak podklyuchit'sya k mozgu? [Jacking into the Brain] // V mire nauki [In the World of Science], 2009, № 2.

18. Chernigovskaya, T.V. Mozg i yazyk: vrozhdennyie moduli ili obuchayuschaya set'? [The Brain and the Language: the Innate Elements or Educational Grid?] (Doklad na Naychnoi sessii Obschego Sobraniya Rossiyskoi akademii nauk "Mozg: fundamental'nyie i prikladnyie problemy" 15 dekabrya 2009 g. [Paper presented at the academic seminar of the Joint Council of the Russian Academy of Sciences "Brain: Fundamental and Applied Issues"], 2010, № 5–6. P. 461–465.

19. Informatsionniy podhod v mezhdistsiplinarnoi perspective (materialy kruglogo stola) [The Informational Approach from the Interdisciplinary Perspective] (Proceedings of the Roundtable Conference) Voprosy filosofii, 2010, № 2.

ANALYTICS OF CORPORAL EXPERIENCE

B.V. Markov

Markov, Boris Vasilievich – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Chairman of Philosophical Anthropology Department, Faculty of Philosophy, St. Petersburg State University.

E-mail: bmarkov@mail.ru

The popularity of the assertion of the "Death of Man" can be largely explained by the decline of the traditional forms of life. Though the society of the future does not have much credibility even today, one cannot deny that modern technologies, including socio-anthropological techniques give an opportunity of making a society more humane. The task of the present-day philosophical analysis is to identify the set of anthropological constants and traditional practices of socializing people which are to be reproduced at any level of development of civilization.

***Key words*:** man, philosophical anthropology, religious anthropology, human biology, anthropogenesis, cultural genesis, soul, body.

The morphophysiological characteristics of a human organism are products of evolution, but, nevertheless, each culture has its own methods of formation of human corporality. Hence, there are two well-established different approaches to body: from the point of view of the Natural Sciences, it is considered as an organism, and, from the viewpoint of the Humanities, it is a certain habitual and symbolic system being formed by a culture. As soon as problems arise that require a comprehensive approach, scientists have to resort to many various programs controlling the development of an individual, which is stipulated by an interaction of the hereditary factors, natural environment and social setting.

The philosophical conceptualization of corporal experience has been based on the lasting tradition that was established by Plato's theory of Eros, the teaching on the sympathetic magic by M. Ficino, G. Bruno and M. Scheler as well as the magnetism of Mesmer and Hufeland, psychoanalysis of Freud, the prenatal psychology of S. Grof and A., and, finally, P. Sloterdijk's *spherology*. The abnormal and even outrageous peculiarity of this paradigm is the denial of the principle of autonomy: corporal experience retrogrades to a symbiotic unity of subject and object, and then distances itself from it. It is something like a second birth, the meaning of which is to create an artificial environment modeled on a mother-like hatchinator.

Corporal experience is inadequately reflected in the transcendental philosophy that has adopted the Christian *shepherding of the flesh* implying the supremacy of spirit over body. The experience of what one calls pleasant or unpleasant, beautiful or ugly, savory or unsavory can be more adequately described in terms of the older theories of emanation and immanence. Indeed, a person weltering in pleasures is not a subject or a master but a slave to his own passion as he is literally possessed by the object of his desire which leaves neither time nor strength for reflection. Feelings, wishes, passions have always been hard to understand for philosophy which is apt to look for some order in everything, for a subordination of notions like in logic. There seems to be no such order in the realm of corporal phenomena. Nevertheless, among thousands of sounds, images, and odors, there are some that people get possessed by. And it indicates that feelings do not arise spontaneously but they are governed by what Kant called "taste" and M. Scheler called the "order of the heart". Axiological and sensual preferences are not notions, but they have a sufficiently universal character, which gives the bases for speaking of the possibility of philosophical analytics of the corporal experience.

Body: Culture vs. Nature

Man is characterized by an unprecedentedly long period of infantile flexibility. The paleontologial research has revealed an interesting peculiarity of *Homo sapiens*: the process of evolution is retarded due to the fact that the prenatal morphology is preserved in the extrauterine life. There comes a dissident of an animal defying the biological law of maturation. This phenomenon was revealed by the Amsterdam-based paleontologist L. Bolk [9], who developed a theory of neoteny drawing on Portmann's concept of foetalization. The essence of the theory is the explanation of a risky prematurity and prolonged childhood which are controlled in the process of evolution by various endocrinologic chronobiological mechanisms. The rapid growth of the brain weight, formation of neocortex, insecure growth of the skull resulting in an earlier birth – all these things are interrelated, and all of them imply that, having been born, an infant will experience a long period of stabilization and get compensated for its premature birth by the mother's warmth.

Thanks to the fact that the baby is prematurely born, it doesn't have enough time to develop into an animal. But such incompleteness of an animal-like organism alone will not result in the coming of man. The development of man is defined by the organization of an artificial environment where growing children are

hedged round with mothers' care and attention. The culture of education becomes a major factor of development. Normally, a theory of education describes how certain intellectual and moral virtues of a person should be developed. But a person's physical appearance has an important meaning of its own, and that is why it has to be explained.

Let us consider, for example, the issue of the formation of the *face* that is a real miracle of bioesthetics, which can be only partially explained by the theory of neoteny. However, it will never become a muzzle of an animal; opening its eyes, a baby starts seeing the world. Is the face a product of cerebralization, an aesthetical or cultural phenomenon? Originally, its evolution was defined by the growth of the brain weight and the degradation of the jaws. Probably, the face might have become an aesthetically significant factor in sexual selection at a certain moment of human history. However, the explanations given by bioesthetics representatives look a bit weird. If one remains loyal to Darwinism, he can hardly admit that nature opted for the aestheticization of the face while muzzles of predators were undoubtedly the fittest ones. Of course, nature creates some beautiful species like butterflies, but then the scheme of man's evolution should be drawn in a different way. Of course, nature creates some beautiful species like butterflies, but then the scheme of man's evolution should be drawn in a different way: weak pampered creatures are able to survive just because they are of no interest to other species. This biological "uselessness" of man was considered by V.S. Solovyov (well before A. Gehlen) to be an opportunity of man's development in culture [8].

As per the data of molecular biology, only 16% of the face variations are adapted according to racial and ethnic characteristics, the rest are defined by experience. Deleuze and Guattarri deemed that primitive humans had had beautiful or ugly statures and heads. The face is a product of the European culture, and it is not universal: the face of Christ is the face of a typical European, and not that of an African. This is revealed in the physiognomy of Johann Kaspar Lavater (1775) where the analogy between the Christian face and the European face is postulated [6]. But didn't the author mix up a generic face with a culturally, physiognomically and semantically defined face? The generic face of man has universal characteristics, it is invariable. Man has a face in any climatic zone, at during any historical epoch, in any culture. It appears that the genesis of the face can be best explained when taking into consideration requirements of the genus and prehistorical forms of life. Cordial interpersonal communication played a crucial part in it. According to Hegel, there is close communication between the infant and the mother, in which the crucial part is played by admiration with each other's faces [5]. In P. Sloterdijk's opinion, what we inadequately call a society used to be a maternal incubator based on the warmth of glances and touches [12]. Hence, the miracle of the face has this simple formula: it is an invitation to friendship. Thus, being a protective case, the face becomes open for its counterpart. The gaze of a primeval man lacked the interest in identifying his counterpart, it expressed the striving for unity.

Biological data are insufficient for an explanation of the origin of man; one has to take into consideration the other factors which triggered the process of anthropogenesis. It started when things started to be made by hands, and the history of *Homo technologicus* began. The "switching-off of the body" due to the use of instruments of labor is a major factor in anthropogenesis. Its most important stage is the *freeing of the hand*. The hand of an ape that had picked up a stone got two dimensions: the prehensile and contact zones. It is only thanks to the hand that there appeared a new ecological niche suitable for the rise of man and it was the Stone Age. Lasting tools were manufactured, and it became the decisive formation phase of the evolvement of humans. Synthesizing the assertions made by Engels, Heidegger and Sloterdijk (whose viewpoints on the role of the hand and tools coincide), one can say that it is the processing of Nature with the use of tools that reveals the original truth [6]. This allows us to consider them not just products of adaptation to environment in the course of biological evolution, but a specific method of discovery of the world. Protecting from negative consequences of a bodily contact with the environment, the initial tools mediated the subjective and the objective. The hand and the body as a whole get adapted to the tool, and the tool – to the object and the subject. As a result, their relationship is not that of domination but of responsiveness. Distance and sovereignty become the alternative to the evolutionary adaptation. Man surrounds himself with artificially created things which set a distance between Man and the natural environment, and act as a special protection from its undesirable effects.

Some authors believe that the cultural history started with violence, promiscuity, perversions, and xenophobia. When reading their works, one has the impression that it is our modern perversions that are being ascribed to ancient. Whereas, according to the descriptions given by Levi-Strauss, they were moderate and straight beings. On the contrary, some others stick to the concept of suppression of basic instincts, but backslide into helpless idealism. Beside the speculative approaches, there are empirical approaches, in which cultural and technical achievements are deduced from biological prerequisites. As a matter of fact, we deem that a synthesis of different programs would be more promising.

There are such efficient cultural techniques as the symbolic institutions of language, marriage, kinship,

education methods, age and gender norms and roles as well as war and labor as well as all the rituals of formation and self-preservation of a community. It is these arrangements that comprise the abundant armory of anthropotechnology which plasticizes the subhuman being left uncompleted by nature and develops its virtues required by a social medium. It is a case of the literal modeling of man by practices of discipline, education and attitude development.

According to the theory of civilizing process by N. Elias, peoples that had not passed the stage of court society were considered to be primitive [8]. In fact, the so called "savages" used to have so many restrictions that it is our way too lax and unconstrained behavior that would have been seen as barbaric from their point of view. If one takes a quick look around and especially watches TV, one will think that it is we, and not our "wild" ancestors that are real barbarians. In protest against the Euro-centric understanding of progress there have arrived some new works on traditional societies which were previously considered to have been barbaric ones that had had to be forcibly Christianized and civilized. The propelling force of the extended work by H.P. Duerr was the unmasking of the "myth of civilizing process" and rivalry with Norbert Elias, who understood civilization as a progressive development of European customs. Duerr believed that he succeeded in invalidating Elias' central thesis on the increasing control of libido and the "affect molding" in the civilizing process. His work has laid the cornerstone of the new theory, according to which a civilization does not amount to an ongoing process of improvement of the same norms and customs, but it is an ever-rotating mysterious vortex. The author also reminds that there are some other complex universes outside Europe which one cannot help considering to be civilized.

The above ethnographic work by Duerr was dedicated to human sexual activities and experience in all their cultural diversity. He managed not only to place a question mark over the civilization theory by Elias, but also to invalidate the assertion of the unrestrained sexual behavior at the stage preceding the modern social form. The ethnologist proved to be a weariless gatherer of and hunter for information about the limits of pudency in cultures of all times and peoples. Whereas Elias had tried to describe mentality alterations as a complex social process, Duerr's man had the same basic emotions and behavioral dispositions in any society. The perceived absence of shame boundaries and libido control as well as the supposedly "unrestrained" sexual practices of the savages were based, according to Duerr, on some biased assessments, not on information gathered by ethnographers. The present-day reality is by no means characterized by the strengthening of affects control, but, on the contrary, by the gradual weakening thereof.

Cultural anthropotechnologies

A special ontological feature of *Homo sapiens* is its ecstaticity, the attitude to nature not as a sort of "cage", but an open system. As a result, the world has been created, and the selfhood has arisen which can develop by itself. The evolution theory attempts to deduce the origin of man from the animal's development line. But this is a dead end. The place of man in the world is defined in an essentially different manner than that of an animal in its environment; it can be revealed not in physical, but anthropological terms. Meanwhile, the issue of the place of existence is not so simple, and it requires a preliminary discussion [1, 4]. Where, in what collective containers does the humanization of men take place? We do not have a precise answer to this question, because no detailed history of social spaces has been written yet. The answer to the question where we find ourselves in the world is presently being given by architects, designers and social technologists. Such experience of forming places of human existence should also be interpreted by philosophers.

The successful development of man has been caused by not just a new ecological niche, but a productive artificially organized cultural environment, within which more and more aesthetically perfect forms are created. Supporters of Social Darwinism showed that the crucial part in most humanoid communities is played by non-adaptive within-group changes such as concern for preserving and bringing up the younger.

Such physical and psychological warmth that a baby requires for its maturation is secured by a home that performs the functions of a protective system, which infants have in an underdeveloped shape. Ancient people defended themselves against bad weather with walls, which became the initial tools of manipulating the climate, in which the long period of man's evolution was going on. The fireplace and cave comprised the niche that was exempt from the immediate biogeographical climate, in which the raising of man took place.

Home is the basis of hominization. For its sake, P. Sloterdijk introduced the concept of a *sphere* meaning such a habitat where the terror of nature vanishes, and there comes peace which is nothing else but a special membrane between the interior and the exterior. In the past, man would "take root" like a plant, in a house and town, which were his home. The house used to be a place of expectation where man would have rest from his labors in the field or forest, and keep himself warm as well as wait for tidings from outside. From the ontological viewpoint, sedentism is nothing else but an invasion of time into space. Agricultural culture gave rise to home-building, the primary *Existential*.

A peasant's house defined not so much the timing of an event, as the time for repetition and eternal re-

turning of things according to their circuits. The golden age of the house was when people lived from harvest-time to harvest-time, and stocked up on supplies to be renewed year upon year. Here time comes across as a continuance, and the house as a machine of expectation. Patience in labor, moderation in consumption of food supplies, and ability to stock up on supplies evolve into other abilities related not only to labor but also to management as well as the skill of building, calculating and multiplying capital. The fact that a peasant has to sow seeds to reap a harvest means that he has to invest. A peasant's way of life forms patience that characterized not just individuals but nations as well.

During the industrial revolution the connection between the "living" and the "storing" is disrupted [11]. In his *Letter on "Humanism",* Heidegger described the modern age in terms of homelessness and rootlessness. The mystery of the modern home as can be seen from the international viewpoint was revealed by H.M. McLuhan who had discovered a radical change in its immune function [3]. The modern man does not see his home as an extension of his own body any longer. Moreover, he does not equal his home with the universe. The world order and the life style have fallen to pieces. Walls, doors, locks are being improves as tool of integration and a safeguard of peacefulness. The home ceased to be a machine for expecting and receiving guests, it does not mediate between the wish of being sheltered inside and the striving for conquering the space outside. Architects design and construct homes as places of solitude and relaxation. When my home turns into a privacy screen for my body, a helmet for my head, and a pair of ear buds for my ears, it will cease to be a medium of the exterior. This is precisely the way Man becomes homeless having acquired an isolated home.

Anthropology of Taste

Actually, a human organism is a sophisticated vessel. Beside the soul, man has some other interior containers. The complex alchemical laboratory of our body gets down to work well before we get food in the mouth. I am my own stomach. This assertion appears to be just as indisputable as an intellectual's opinion that I am my own reason. One can argue which of the two is primary, but, first of all we should like to question the very privatization which took place not so long ago, as a matter of fact. Our ancestors would not only get and eat food together, but also form their ideas as collective concepts. Neither the former, nor the latter resulted from an individual's activities; both were produced and consumed communally. In contrast to animals, man considered food to be some sacred stuff. But even some present-day gourmets or fans of food rituals and banquets are not that much different from participants of a friendly or sacred feast – the way it was in the past. Collective meals were the basis of kinship and friendship. Even Christ says quoting a Psalm: "He that eateth bread with Me hath lifted up his heel against Me"[1], and for Him Who preached love for enemies it is the ultimate manifestation of treachery. Thus, friendship and treachery, the main *existential* of human existence, are expressed not as intentions, but bodily activities, collective meals being among them. Even today, Russian intellectuals give birth to their most important ideas not in classrooms and libraries, but in smokey kitchens and cheap bars, where such guys will stay as long as they have enough money to spend.

In what way does the sharing of communal food and drink make contemplations so special? If we consider Plato's *Symposium* or the Last Supper as it was described in the Gospel according to St. John, we can see that the two most significant theories of love which have greatly affected the development of the European culture, were developed not in a schoolroom but in the process of sharing communal meals including alcoholic beverages. The sharing of meals is not only the eating of food together, i.e. the turning of the exterior into the interior, a partner in which – a tablemate – becomes the closest friend, but also a specially organized place, which is characterized by an intimate and strong interrelation taking place in a corresponding atmosphere including images, sounds, scents, and tastes.

It is incorrect to consider properties of food to be purely biological and, hence, culturally neutral. As a matter of fact, perception of one or another property of food is done against a background of cultural beliefs and burdened with complex symbolic conceptualizations. Being formed and imposed by a culture, food preferences play a major organizing part in the socialization of children. In observing the differences between the raw and the cooked, the salty and the sweet, the fatty and the lean, the subject realizes his cultural identity and distinguishes himself from aliens. It takes place at the level of a *habitus* – cultural stereotypes incorporated in the body and being carried out at the non-conscious level in the shape of habits, preferences, tastes, codes of conduct, etc.

The distinction between the raw and the cooked stuff is an example of food being culturally encoded. In the Neolithic Age, when the transition was taking place from gathering to arable farming, humans started to place a priority on cooked food, as it testified to the presence of culture. Thus, the enculturation of humans was being simultaneously achieved.

[1] The exact quotation from the Russian Synodal Version is "ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяту свою". The above quotation in English is from the King James Version (John 13:18). *Translator's note.*

Food as a symbolically burdened phenomenon is correlated to the hierarchy of goods, and is a characteristic of an individual's social status. That said, the matter goes beyond restrictions, because the point is that a specific food habit implies the existence of a very definite bodily *habitus*. Social characteristics of a personality as well as the process of enculturation in itself are, primarily, corporal, and not intelligible activities.

Criteria of allowable or forbidden food are included in the process of identification, and have to do with gender, class, or religion. In the earliest days of the human society, the main distinction lay on the line between the natural and the cultural. In contrast to "foes" (first of all, animals), "friends" would eat cooked food. Therefore, in the Neolithic Age such food which grew naturally and was foraged gave way to cooked food, such "boiled" food having a higher cultural status than "raw" food. In the same fashion, food is differentiated according to the preferences of the subject, as to the social status of an eater.

J. Frazer interpreted food taboos and prohibitions as correlates of social categories, codes of social differences and hierarchies. In addition, it should be emphasized that, in this case, nutrition did not turn into anything purely symbolic, a sort of language or sign system demonstrating a human's place in the world. It was aimed at forming a definite type of corporality proper for a man or a woman, a child or an adult, a warrior or a priest. In this case, it does not come to a strict system of norms, but it is the matter of dietary laws for various situations (for example, when being engaged in various working activities). Levi-Strauss interpreted food taboos as a secondary signifying system – a symbolic superstructure for identifying individuals' social roles. Aversion to a certain food is often imposed not by its medical "maleficence" but cultural. It is not real but symbolic harmfulness that makes us reject certain food as "unclean". This fact testifies that the so-called eating etiquette as a form of self-restraint and self-control was not a product of the court society, which N. Elias deemed the dawn of civilization, but a much earlier invention by people.

Fear of hunger is an ancient and formidable emotion. He who overcomes it will become a defender and savior of people. It is no wonder that food has traditionally been a major aspect of politics. If food it used to perform, beside the physiological function, a major connecting function, it now has turned into a lever for development of economy. Whereas in the past the borderline between the "tasty" and the "tasteless" was defined by the distinction of friend and foe, now it is imposed by criteria of economic expedience. Packages show ingredients and energy value of food, which should be consumed in accordance with the amount of calories being burnt. However, consumerism is promoted in economies of developed nations, and either articles of food containing no extra calories are advertised or agents for a safe and quick digestion. Moreover, food advertising has a hidden political subtext. In Russia (where much is being said about protecting domestic producers), it is aimed at destructing the naturally developed distinctions between the tasty and the tasteless, and introducing new tastes, accepting foodstuff manufactured according to the Western technologies.

Spectacle, Speech and Writing as Practices of Corporality

In the heroic age, subjectivities would be formed by a cantillation of a mythical or epical bard. The ego was formed not by a mirror, as described by Lacan, but by some promising chants. The miracle of the oral communication consists, first of all, not in its telling the truth, but in its being suggestive. But this is not a case of primeval magic, but, on the contrary, one of getting set free from the latter. The voice becomes a tool of bringing a person into the normal state, a means of his/her education and attitude development. And at present, such close communication is a form of normalizing relationships in a narrow family/kinship circle. Though the participative capacity of oral communication pales in significance to the Age of Writing, it still has a part to play. A patient and a physician, a couple of sweethearts as well as close relatives and bosom friends are able to feel each other's pain and to read each other's thoughts. There is nothing extraordinary about telepathy. Anyone of us can guess the mood of another person, even if he has told us nothing about it. Everyone of us (even if once in a lifetime) was enchanted by another person, and fell under his/her influence. And his/her revealing some bright or deep truths to us had not been the reason why it happened.

Heroic singing urges one to go outside and forward; it expands the horizon of existence. This is precisely the way theater-goers are influenced by tenors or prima donnas who sing until window pains tremble in great performance halls. A concert arouses our ego, and prevents it from going into hibernation. When listening to a song, a person is making a pact with his/her future, accepting another person as a friend and waiting for him, the anticipation of their meeting being stirred up by the music. The orthopedics of an intimate hymn consists in an appeal to one's own ego. Many individuals dream of performing in huge music venues just because they hope to have such an encounter. He who sings his own hymn wins; and the one who is not heard struggles on. Creators of music know that music is neither an image nor a message, and lyrics of a song matter much less than its tune. A singing man creates no images, but sings a hymn in praise of himself.

Heroic songs – special monuments to great people – comprised the *sonosphere* uniting people. Songs

about heroes are addressed to younger generations; it is a call of the heroes to their descendants. Searching and listening, the ear heeds the call of existence thanks to a heroic song. Core motifs of hymns are magical measures and sounds. These archaic enchanting melodies used to be the call of the heavens. Repeating them, I start producing the sounds by myself, and I am what I sound. As if I have turned, in this song of mine, into a beautiful speaking balloon, a clean sound flying in the blue skies. A song is a promise, and there is peace speaking in it. But there is a peril hidden in songs and tunes, of which Plato was well aware who recommended being very careful when selecting one's repertory of songs and poetry. It seems that popular music is developing otherwise: biting a mic, a singer kind of spits his guts out. The hysteria of the pop star is based on the ancient strategy of the Sirens who lured their listeners to a place nobody would ever return from.

Whereas the democratic Athens relied on oral communication, an imperial method of governing is based not so much on oral verbal signs as on written visual ones. The Roman Empire had to adopt a different method of governing. A vast area populated by various peoples believing in different gods and speaking different tongues was no longer perceived as a "Fatherland". Rome became a political phantom and had to invent a new method of assembling the collective body of the Empire. Practices of identification (self-actualization) and solidarity (development of citizens' state-oriented virtues) could not be carried out under the conditions of a tremendous state. Instead of the democratically elected government, Rome relied on its bureaucracy and ruled the masses by means of entertainment; moreover, some of the entertaining spectacles were so cruel that they should have led humans to run wild and become de-humanized. It was certainly not the case in reality. The question of power is the question of media.

One who rules efficiently and successfully is he who is aware that his power has not a substantial but media-based nature. Hence, it is incorrect to call the actions of the Roman emperor Nero a folly because he put a diadem of gold on his own head, built the Golden Palace, erected a giant statue portraying himself as the sun-god as well as thought in his last years that he was the foremost actor in the theater of the world. Even if Nero was a madman, he was such a madman who could be rightfully called a genius. Yes, he was hated by the people and, being held at bay by an angry mob, he committed suicide, and, just before taking his own life, he rehearsed various attitudes suitable for a deceased emperor. Probably, Nero's mistake was his distorting the balance between the verbal and non-verbal communication. He could have overvalued himself as the one chosen by the gods and, consequently, did not heed the voice of the people. But even in this case, he was consistent. If communication was directed from the center to the margins, he should have heeded commands of the gods, not of the people. If Rome was a political phantom, then an emperor's task was to play his part well. Nero, who was considered a bad actor, wasted himself for nothing worthy and poorly played his principal part – that of the emperor. But the metaphors of the sun king and the king as the foremost actor in the theater of life survived in the history.

The Western church is built according to another model. Therein, the part of the initial author is played by God who sends his message to the earth, not through prophets or the Messiah, but through the most reliable errand runner this mission being assigned to His Son. The latter gives the message to his disciples who relay it to some followers loyal to them. Faithfulness to Christ is personal devotion to the teacher. The message has been transferred from hand to hand without any additions, which have always been regarded as distortions. Thence, the Western church was the one to defend its independence more fiercely and even claimed its seniority over emperors. The radial-beam model of communication implying charisma, miracle, might and brilliance admitted that an emperor himself could be the one anointed by God. This is where caesaropapism of the Eastern Church comes from. On the contrary, the Western church leaned towards papocaesarism, according to which the Church was the direct receiver of the divine message. Though Rome had been denounced by Christians as the "Harlot of Babylon", the Roman law and bureaucracy greatly influenced the evolution of the Church. Initially, the church was understood to be an "ecclesia" to be ruled by prophets or God-inspired people. Then bishops who used to be in charge of property of their communities, gradually gained the upper-hand. The *Dictatae* of Gregory VII (1075) included the following:

- That the Roman church was founded by God alone.
- That the pope, alone, can use the imperial insignia.
- That all princes shall kiss the feet of the pope, alone.
- The pope's name alone should be spoken in the mass in all churches.
- The pope may be permitted to depose a king.
- And he can be judged by no one.
- He is a saint.

It was a real religious revolution that had rejected any compromise with pagan customs and feudal barriers. The universal model of communication was being built as a combination of inspiration-based charismatic centralism and radical apostolic ministry. The task was to reshape the Roman Catholic world into a spiritual and political empire. The pope was regarded

as God's only representative who could send epistles to Europeans and convert all the peoples laboring under misapprehensions of paganism to the true faith. From the viewpoint of telecommunication, the Roman Catholic Church performed the task of creating a united information medium covering the territory of all the earth and capable of bringing messages to remote and unknown recipients. It is the claim of the Roman Catholic Church to have a united information medium that resulted in the significant success of the Roman Catholic Church in comparison to the Eastern Byzantine Church that seemed to be in a sort of hibernation. Needless to say, we should not overestimate the telecommunication capabilities of the Roman Catholic Church. The official Latin was not a language universally understood even by Europeans. Yet greater difficulties were experienced by missionaries who had to take into consideration certain cultural characteristics of proselytes and to use not only verbal signs, but also graphic and symbolic signs. All the European empires were dominated, up to the last days of their existence, by the ancient solar symbols supporting charisma of an emperor. Even the Church itself did not distance itself from them. Consequently, the answer to what should be regarded as signs of existence, depends on a particular stratum, level, social class or cultural medium, within which communication was taking place. Christendom itself proved to be rather heterogenic, and this fact has largely stipulated the possibility for world wars to break out.

Passions and Desires

At the start of the Early Modern Period, psychology and magic, ontology and anthropology, physics and sociology were united by the general principle of sympathy, which is expressed in physics through the concepts of *impetus*, *virtus*, attraction, gravitation, inertia, preservation, energy, etc. Therefore, isolated atoms, autonomous substances, monads, locked up in themselves, have the ability of interacting with other members of the universe. This interrelation makes the world a resonating system, and subtler and more sensible individuals become media of the world, vehicles of creative impulses originating in other parts of the microcosm. The medicine of Paracelsus paid special attention to constellations, to which a patient belonged, as maladies were thought to result from disynchronization of an individual's rhythms with those of the universe. In such a resonating ontology, man was regarded as a participant of a worldwide concert, where the performers and the audience comprised a common communication area. R. Girard interpreted Shakespeare in the same manner: a society is a social ensemble bound together with passions burning within an individual such as willpower and lust. Shakespeare's heroes are special accumulators of desire. They possess the ability of identifying their desirers. And those with whom the heroes struggle, get infected with passions like a plague. Hence, all the society gets gradually infected with jealousy and rivalry, i.e. capitalism. Having replaced Ficino's sympathetic magic and Mesmer's hypnotism, psychoanalysis is based on much the same perception of the correlation of the soul and body that mesmerism was. Though Freud rejected hypnosis, the "magnetic" model was preserved in his conception of libido, according to which there are relationships of attraction and repulsion between individuals as well as a field of force permeated with vibes and appetencies. It is quite possible that one cannot completely rid himself of this attractive model, and it has been proven by the reappearance of the "fluid" theory after the psychoanalysis was definitely moved by Lacan into the sphere of language.

Considering passions from the viewpoint of communication, we should distinguish between signs and codes, on the one hand, and actual emotions, on the other hand. Perhaps, the first attempt at codifying emotions was made by the aristocratic art of passion which differed from vulgar manifestations of sexuality. The brutal forms of courtship were replaced by the fine art of amorous passion which was characterized by exalted idealism. It is perfectly evident that courtly love was cultivated not only with the purpose of the ennoblement of upper social classes who were trained to control their passions, but also with the purpose of sublimation of passion in the field of war.

The gallantry of medieval knights was replaced by romantic love in the Early Modern Period. Moreover, many things changed as well: the form of code, foundation of love, and anthropology regulating the codes. The essence of the changes that had taken place was that love was no longer idealization-oriented as in the Middle Ages but reflection-oriented. In addition, the most effort was spent not so much on ennoblement of an object of love as on comprehension thereof and the work of imagination.

The previous semantics of love was formulated as an ideal and paradox, and, thanks to this fact, the unity of diversity was possible. At present, this semantics is becoming trivial, and no new forms of normalizing the unexpected are being sought for. Codes of amorous passion were what made love differ from wedlock, but they also ruled out excesses at the same time. And the modern psychotherapy is aimed at preserving love in marriage. The difficulty is how to understand and accept the special character of the one you love, i.e., the other one who does not know himself what he is like. N. Luhman discovered the antinomies of the love semantics: there is intensification of the emotion, on the one hand, and development of moral virtues, on the other hand [13]. But how could the two be harmo-

nized? In the 18th century, there came a frivolous discourse aimed against morality. Its summit was marked by the Marquis de Sade. The other discourse was formed as a manifestation of the principle of pleasure. It was aimed against reason. Thus, the two principal control institutions were defeated, and a serious threat to marriage and family became conspicuous. In what way did the society respond to the threat? Considering that the concept of nature had advanced to the forefront, the image of nature being given by science, the defense line against irrational passions was built on the basis of sexuality. Today we seem to continue exploiting the opportunities it gives.

The main topic of love discourse is defined not by passion but by privacy: sex is a way of self-actualization. A deep change in the semantics of the love discourse takes place. The principal pair of concepts is "the social vs. the individual". Sex does not pursue the purpose of reproduction, but is perceived as a means of achieving an individual pleasure. Romantic love adherents deem sex to be something absolutely brutish. However, the problem does not consist in love being reduced to physiology. Impersonal relations dominate in the modern society. The ego became a problem. Hence, it is not self-concern and control over one's passions but self-discovery, reflection and selection of selfness that play key roles now. Sex is included in the self-discovery package. What was sought for in love has been replaced by striving for self-actualization.

Of course, there are diverse concepts and methods of self-actualization. But what E. Goffman used to call presentation of self in everyday life prevails. Sex becomes a means of self-presentation. Considering that the distinction between realness and appearance is lost in presentation, there is no longer any problem of distinguishing between a true feeling and a pretended feeling, which romanticists were so preoccupied with. It is no longer necessary to encode a passion with the purpose of regulating it and adapting it for social life and marriage. And what has replaced the previous code exalting and regulating the blind passion, which was deemed to be the ultimate threat to social order? Sexology as a new form of "biopower" has become the principal guide.

The sexual revolution does not evolve according to either Freud's scenario or Marcuse's. The introduction of steroid contraceptives lessened the burden on sex, and, first of all, protected women from unintended pregnancies. Sexology has been simultaneously developing and offering various options for achieving sexual pleasure. This has been accompanied by the general trend of removing cares and labors from man's life, which used to be regarded as man's generational curse. Jobs have become easier, and there is more time to spare. It is being spent on entertainment, including achievement of more sexual pleasure in unusual and extreme ways. Sexual techniques have become so sophisticated that the lack of pleasure is being explained by one's being unaware of proper options. The redeveloped home has become a favorable environment for the evolution of the old art of courtly love and eroticism in the direction of sophisticated sex. More and more people reside in industrial apartments, where there is no space for another person. The development of interior appearance and perfection of home appliances have resulted in a single person's apartment becoming a sort of studio, where such an individual can upgrade his/her skills in keeping fit, cooking food and getting sexual pleasure. One would think that some new forms of communication have arisen. But the present-day situation is entirely different. Symbiosis with oneself is being practiced today instead of symbiosis with another person. Then the problem of identity arises, which will become more pressing as more egos are being discovered in self. But it is being solved not so much by philosophical reflection as by architecture and design, which define our places in existence. An apartment becomes a special studio for self-fulfillment. It is not a monastic cell, where a soul communicates with God, but a place where an individual is confirmed by a system of things. It is the difference between the individual and fulfillment of his/her potential states that plays a key role here. Moreover, resorting to various techniques, he creates such a multitude of images that he/she is no longer able to tell who he/she is "actually".

Conclusion

Thus, the task of historical anthropology is to define such a set of anthropological constants and practices of forming those constants that should be reproduced at any given level of human civilization. Many activities being crossed out by the modern society for being uneconomical would actually contribute to formation of some most important human virtues. If we don't preserve the traditional forms of spiritual production, we shall pay the price: for our comfort – with emptiness of our souls, for our well-being – with a decline in birth rates, i.e. misery of children and mothers.

One cannot really argue that the set of traditional virtues is outdated. The former virtues are no longer required. On the one hand, it is fine that a woman doesn't have to act as a housemaid, and a man doesn't have to act as a breadwinner anymore. The growth in prosperity, the increasing amount of time to spare, the changes in the labor market have made life easier and give some new opportunities and characteristics to men and women. On the other hand, the price to be paid is confusing and frightening. First of all, the arrival of a welfare state is accompanied by a decline in birth rate. Investment in children increases, and interest rates and

yields from them decrease. The phase of infantilism lasts up to the age of 30 years. Not only parents but also governments invest more and more funds in order to secure a proper attitude development of the younger generation. But the efficiency of such investment is diminishing, and, first and foremost, children are not feeling protected and cared for. Nowadays, we can speak about a new orphanhood and new homelessness among well-to-do people. Mother and home are getting lost. The loss is largely psychological, because it is children having well-to-do parents and comfortable homes that require more parental warmth, by a lack of which the welfare society is characterized. It goes without saying that raising a child is difficult, especially taking into consideration costs of education and attitude development; but the psychological burden is the heaviest, because parents get more (not less) anxious as their children grow up.

The atrophy of maternal and paternal needs has also been caused by the changes in the labor market. Today, despite all the attempts being made at improving the image of woman as mother and home-maker, it is women's career concerns that gain the upper hand. Women first aspire to get an education and succeed in life, and after that, between this and that, give birth to a child and entrust it to somebody else's care. A close and strong interaction based on exchange of food and warmth, accompanied with an emotional bond, confidence, and compassion is some fundamental experience of existence in the world. The loss of it will result in something that is frightful to think of.

REFERENCES

1. *Bachelard G.* Poetika prostranstva. [The Poetics of Space.] – Moscow, 2004

2. *Bolk L.* Das Problem der Menschwerdung. Jena. 1926.

3. *Duerr H-P.* Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Bd. 1–5. Frankfurt am Main. 1994 – 2004.

4. *Elias N.* O protsesse tsivilizatsii. [On the Civilizing Process.] – Moscow, 2001.

5. *Hegel G.W.F.* Filosofia dukha. [The Philosophy of Spirit.] Moscow, 1956. P. 138.

6. *Heidegger M.* Wohnung beziehen in der Haimatlosigkeit. Vortrage und Aufsaetze. 1985. S. 27.

7. *Lavater J.G.* Von der Physiognomik. Leipzig. 1772. S. 34.

8. *Luhmann N.* Liebe als Passion. Frankfurt am Mein. 1994. S. 119–123.

9. McLuhan M. Galaktika Guttenberga. [The Guttenberg Galaxy.] Moscow, 2003.

10. *Podoroga V.A.* Metafizika landshafta. [The Metaphysics of Landscape]. – Moscow. 1993.

11. *Porshnev B.F.* O nachale chelovecheskoj istorii. [On the Beginning of Human History] .– M., 2006. P. 546.

12. *Sloterdijk P.* Sfery. Mikrosferologija. [Spheres. Microspherology]. – St. Petersburg, 2005. P. 169.

13. *Solovyov V.S.* Krasota v prirode. // Sochinenija v dvukh tomakh. [The Beauty in Nature // Collected Works in Two Volumes.] Moscow. 1988. P. 354.

EXISTENCE CRITERIA OF SUBJECTIVE REALITY AND ITS PHENOMENA

N.I. Martishina

Martishina, Natalia Ivanovna – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Faculty of Philosophy and Cultural Studies, Siberian State Transport University (Novosibirsk)

E-mail: martishina@yandex.ru

The paper represents a way of considering subjective reality within the frameworks of ontological paradigm as a reality which possesses specific existence. The author explicates the problem of existence criteria and shows the possibility of applying these criteria to describing subjective reality. The author also suggests making a definition of logical existence criteria more precise and reveals the difference between "strong" and "weak" existence of the subjective reality phenomena.

Key words: existence criteria, reality, levels of existence, life-world.

One of the perspective ways of studying subjective reality is trying to comprehend the latter as a specific *reality* with due regard for the status of the concept "reality" as one of the most fundamental concepts of ontology. In this paper we will try to show how the classical ontological problem – the problem of existence – looks when applied to the research in subjective reality.

Existence as an Ontological Problem

Two ontological concepts are fundamental for the discussion of the problem of existence with subjective reality phenomena. The first concept is the differentiation of existence in the physical and logical sense, i.e. differentiation of material and logical existence. Medieval ontology practically formulated the content of this concept in full. Medieval ontology discussed the kind of existence that general concepts possess which is obviously different from the existence of things. Later on this problem was invariably present in ontological investigations. The second concept is graduation of existence that allows the possibility of presence or absence of a certain object and different degrees of its existence. The same medieval philosophy designated that the matter that exists eternally, that cannot but exist and that cannot be anything different possesses the greatest degree of existence; a matter that could not exist, that could be different and whose existence is limited by time frame possesses a weaker existence; something that has not acquired the fullness of existence and is a plan, project or possibility is real to a even lesser degree (from this point of view, parachute existed already after Leonardo da Vinci but it was a weak existence). Thus, ontological tradition assumes not only two possible kinds of existence (exists / does not exist) but also assumes that existence varies in kinds and intensity. Within this context one can raise an issue of a presence of a certain concept within the frameworks of subjective reality, of its existence in ontological sense and of the level of such existence.

The ontological problem of existence is primarily connected with the need for clarification of the major concept of ontology – the category of existence. S.L. Frank formulated this question as: "What do we imply by the word "exists"? What does it mean: something or everything in general "exists"? [1: p. 192–193]. It is rather easy to understand what "exists" means when applied to a physical, material object: the latter is localized in space and time, it is observable and tangible, and is in general given in aggregate sensory experience. But what does the concept of existence mean when speaking about an immaterial object? It is obvious that Harry Potter has never existed as a real person with the abilities and biography described in the book. Nevertheless, the phrase: "Harry Potter wore a cloak and flew a broom" is appraised as "right" in comparison with the phrase "Harry Potter wore a red hood and flew a mortar". The truth, as is known, is a correspondence of knowledge to reality. Where is the reality to correspond with the knowledge in this particular case located? And what is its ontological status?

Even more paradoxical situation arises when we reject the existence of a certain object (as in a famous example of Alexius Meinong – "golden mountain"). To make this object an object of a sensible utterance it is necessary to design it giving it a certain combination of properties ("a mountain, made of pure gold"). But this means providing a certain level of existence to this object (analogous to the existence of Harry Potter). Thus, even the assertion of non-existence of an object provides this object with a certain degree of existence. According to Meinong, it is "being-such" ("so-sein"); he wrote that for instance: as far as we know the figures which geometry deals with do not exist. Nevertheless we still have an opportunity to reveal their properties [6: p. 208]. And, if we consider as an utmost case of a geometrical figure a round square, which is impossible in reality but with quite understandable properties, the assessment will acquire a paradox look: "There are objects, which can be talked about as if the objects of such a kind do not exist" [6: p. 209].

Finally, let us consider the following example. It is clear that a moral or a social norm does not possess existence by itself; the medium for its existence is the determination of human acts. But let us imagine the following case (although, a little extreme). A certain section of road has a speed limit designated by a corresponding traffic sign. Even so, such are the specific features of this section that the majority of drivers systematically break the established speed limit. Let us assume that for a certain period of time no traffic violations are registered and punished at this section. In such a case, what is the meaning of the statement that during this period of time the speed limit exists at this section of the road if it does manifest itself empirically and is not revealed in the behavior of people?

Ontology of the 20th century outlined two lines for the resolution of the problems described. Some philosophers (primarily those with the positivist orientation) considered it necessary to cut off all mentioned modified forms of existence (and to develop logical means to support this elimination). They thought it rightful to talk about "ontologically full-fledged" existence and referred to this existence as empirically accessible objects first (the line of B. Russel). The second line is acceptance of possibility and delimitation of different ways of existence: as a material object, as an idea of public consciousness, as an element of artistic reality, etc. (the line of A. Meinong). From this point of view, existence disintegrates into a multitude of realities where an objective physical reality is complemented by an objectivised social reality as well as by specific realities constructed within the mesosphere between objective world and the sphere of individual subjectivity – scientific realities of different spheres of knowledge, artistic realities of certain artistic works and genres (e.g. the world of fantasy), cultural traditions, mythological and ideological realities, constantly modifying virtual reality, etc. In this case one can talk about the existence of an object not "in general" but in correlation with a certain reality and answer the question: "What does it mean Harry Porter exists?" in the following way: He exists as a character of a certain artistic world, in a reality created by the artistic imagination of J. Roling. As V.P. Rudnev noted, modern philosophy and the picture of the world is likely to follow Meinong [8: p. 296], accepting and actively using categories of different realities. Within the logics of this approach, subjective reality takes its place in a row of varying forms of existence as a well-developed and significant reality – one of subsections of existence and a space for a certain way of existence.

This brings us back to the problem of existence which is now formulated as follows: in what way can it be ascertained that a certain specific phenomenon actually exists within the frameworks of a certain local reality?

Existence Criteria

Ontology has repeatedly attempted to find a universal formulation that clarifies the meaning of the statement "Phenomenon X exists." The best known among those attempts are the following two. J. Hintikka suggested that through an expression "it is possible to discover" as an existence criterion. The expression "Black swans exist" means that it is possible to find black swans, and the expression "Only white swans exist," means that it is impossible to find the swans that are not white [3: p. 251]), and W. Quine suggested the formulation that "it is possible to count" while mentally considering objects that might exist but are not present in reality. We, as a rule, cannot definitely speak of their number. Both of these criteria were fairly assessed as being far from indisputable as universal criteria. For instance, the following counter plea can be uttered concerning the criterion of Quine: water exists in nature; the concept "water" is reasonably assessed as a general concept in logics [10: p. 65]. But what does, "It is possible to count," mean with regard to water? On the other hand, perpetuum mobile does not exist but the laws of thermodynamics say perpetuum mobile of the first and the second type is impossible, a certain quantitative determiner is present.

In our opinion, the following consideration should serve as a starting point for the determination of the existence criteria within the realities lying beyond the bounds of physical experience. Existence within ideal systems is connected with logical characteristics in all variants, and coherence is the first and foremost feature among them. Logical realities are constructed as systems, organized in accordance with certain laws (e.g. scientific reality is a world where interdependence of idealized objects is unambiguously definite, discrete and transparent). The indicator of their existence is the inner logical connectivity of a system (for instance, scientific reality preserves its unity and is without questions considered as a reality within the frameworks of a certain paradigm until its constitutionalizing laws come across any type of anomalous facts). To make this principle more precise, one can suggest the following formulation. Presence of such a level of internal connectivity, which allows immanent generation of some processes as a form of self-development of a system, can be considered the criterion of independent existence of a certain logical reality. In other words, logical reality can be considered existing and specific, different from other realities if the principles of organization in the processes that occur within this system are different from those principles of other realities. On the other hand, if these principles are developed enough, they may regulate specific events within the frameworks of a possible world.

Proceeding from this concept, it turns out to be possible to formulate the existence criterion for a local

object belonging to a logical reality. Its existence criterion is its integratedness into the inner ties of this reality, sufficient to subdivide the events with this object into the possible and the impossible. In other words, the object should as much "fit in" the inner logics of a system as to follow its rules and, in addition, this object should have its own logical distinctness. From the point of view of this distinctness, at least some processes which are allowed within this system should happen to this object and some other processes, which are also generally permitted within this system, could not happen to this object.

Let us illustrate how the mentioned criterion works on the material of artisticreality. On the one hand, this criterion reflects the requirement for availability, of a certain (not necessarily rationalistic) immanent logic of the development of the plot and determinancy of all the events occurred by this logic. When (and if) this logic is determined enough, the development of the plot at least, in part, acquires the character of self-deployment. S. Lem, when noting that the most important basis for the creation of a literary work and a key part of the writer's work is the establishment of "parameters" or key properties and rules of the reality described, he stated that writers can tell at a certain moment of the process of their work that the work of literature seems as though it "comes to life". It means that the maintenance of "parameters" has acquired a certain automatism and has become spontaneous [5: p. 68]. On the other hand, it reflects what is called the logic of character. If (and when) a literary character acquires a sufficient personal distinctness the logic of the acts which he can and must accomplish in the circumstances occurred become one of the constituents of the self-deployment of the literary work. There also appears an opposite possibility – to assert that this character cannot act in a certain absolute. In other words, existence criteria – as it is logical, ideal existence – is connected with the level of content development and integrity of an image.

Thus, existence of ideal objects is established within a logical system and is relative to this system. Existence or non-existence of an object of physical reality represented by an ideal object is not critical for the assessment of its ontological status. According to N. Frye, a poet does not depend on descriptive truth but on the correspondence with his hypothetic postulates [2: p. 249]. We will modify this idea in the following way: in the case of some existing physical reality represented in a logical system, a certain degree of internal connectivity of the latter is ensured by this circumstance itself. But this does not mean that in case of non-existence of a physical reality the connectivity of a logical system cannot be ensured by some other means. Internal constructive ties of a logical system perform these functions.

Existence of Subjective reality phenomena

Applying the formulated criterion to the sphere of subjective reality allows us to theoretically fix the empirically obvious fact that the strength of presence of a certain idea in the world-view of an individual is rather relatively connected with the adequacy of that idea to the real world. Subjective reality of a human (a community) as an aggregate of the phenomena of his inner world (settled ideas of public consciousness) not only reproduces outer reality but also forms a relatively independent system where the ideas get involved with each other, get substantiated and centralized by the awareness of self (cultural identity). This means that this system is a self-completing integrity to a certain degree. At least a part of its ties do not present external circumstances but come as a set of constructive elements necessary for the formation of this integrity. In other words, some ideas can seem necessary for organization of the world-view, needed in its development even if these ideas are not quite substantiated by immediate facts. They are needed as connecting ties and bearing elements of subjective reality independently of their entrenchment in the objective reality.

Then, it turns out to be possible to hierarcize "strong" and "weak" existence of particular subjective reality phenomena. In accordance with the ontological principles stated above, "strong" existence belongs to the idea that is included into a larger number of ties with other representations of an individual and correlated with many of his positions in different questions; and "weak" existence belongs to the idea that presents in his consciousness as acquired information on a certain cause but which is integrated little with his other judgments. For instance, scientific knowledge, even if it turns out to be acquired well enough and demonstrated to be customary, in test answers and resolving educational problems, it can possess a "weak" existence within the subjective reality of a human if it remains isolated within the frameworks of educational situations and does not correlate with real practice. `On the contrary, an ideological guideline can exist in a "strong" way even if it corresponds to the objective picture in a "weak" way, if this guideline is integrated with the system of convictions which determine the individual's point of view on different sides of reality, interpretation of new facts, etc. In 2010 VTzIOM[1] conducted a survey aimed at the revelation of the level of mass scientific awareness. This survey showed that 25% of Russian citizens made a mistake answering the question: "Does the earth circulate around the sun or

[1]Survey Research, Russian: ВЦИОМ, translated as All-Russian Center for Survey of Public Opinion (*translator's note*)

does the sun circulate around the earth?" This seems to be generally accessible knowledge which can be considered basic in this respect. In reality, the idea of organization of the solar system does not correlate with life experience, the general picture of the world and actual observations (from a part of respondents, at least) – it is not needed within the system of their world views (but as in the case of Sherlock Holmes, is scattered all over as useless rubbish in the mental attic). In this particular case, we deal with an unexpectedly weak existence of this idea.

In addition, we consider the category "life world" to be methodologically effective in the description of the "strong" level of the existence of ideas in subjective reality. This term, as it was introduced by E. Husserl, denotes the world of the ingeniously obvious, initial cognitive experience and pre-theoretical vision of reality. Invariants of the life world, according to Husserl, are the foundation for all scientific idealizations and cognitive guidelines; it is the sphere of the known to everyone, the "circle of certainties" – something that cannot be questioned within the structure of the vision of reality. As a result, the life world possesses a cultural and historical distinctiveness and presents an ideal construct relative to a specific society and different from the life worlds of other societies. For instance, the life world of ancient Greeks includes the gods who directly interfere in the events: such was the antique perception of reality illustrated by various evidences of specific experience and description of local events. As E. Shtreker noted, life worlds, due to social and cultural diversity of human groups shall have significant signs of historical worlds in the wide extent of the word [9: p. 388]. Correspondingly, we can state this as follows: firstly, the life world can be defined as a basic structure of subjective reality of a certain human society; it is a circle of accepted ideas from common background concepts of the organization of the world and the ideas which emotions are considered adopted and "proper" in specific circumstances. It is the reality developed and maintained by a specific society in which this society lives – and Husserl even uses the expression "second nature" to describe the life world [4: p. 114]. Secondly, the life world of an individual can be defined as an aggregate of his initial foundations of the worldview adopted as reliable and trustworthy. Being developed within the context of the life world of a community to which an individual belongs to and as a result of his adoption of the parameters of this organization of reality (not necessarily all of them), these parameters form the world in which individual lives. The circle of ideas, which possesses the strongest existence for a human, forms the basic structure of his own subjectivity. Thus, ontological categories are adequate instruments for describing subjective reality, confirming the heuristic view as ontologically determined reality within the frameworks of objective reality.

REFERENCES

1. *Frank S.L.* Nepostizhimoe: ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii [The Unknowable: An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion] // Frank S.L. Sochineniya [Works]. Moscow, 1990.

2. *Frye N.* Anatomiya kritiki [Anatomy of Criticism]// Zarubezhnaya estetika i teoriya literatury XIX–XX vv.: Traktaty, stat'i, esse [Foreign Aesthetics and the Theory of Literature: Treatises, papers, essays]. Moscow: Moscow State University Publishers, 1987. P. 232–263.

3. *Hintikka J.* Logiko-epistemologicheslie issledovaniya [Logic-epistemological Research]. Moscow: Progress, 1980.

4. *Husserl E.* Stat'i ob obnovlenii [Articles on Renewal] // Voprosy filosofii. 1997. Iss. 4. P. 109–135.

5. *Lem S.* Filosofiya sluchaya [The Philosophy of Chance]. Moscow: AST: Transit-kniga, 2005.

6. Meinong A. O teorii predmetov [The Theory of Objects] // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2011. № 1. P. 202–229.

7. *Russel B.* Filosofiya logicheskogo atomizma [Philosophy of Logical Atomism] Tomsk: Vodoley, 1999.

8. *Rudnev V.P.* Sushchestvovanie // Slovar' kul'tury XX v. [Existence//Dictionary of Culture of the 20th cent] Moscow: Agraf, 1998. P. 295–297.

9. *Shtreker E.* Gusserlevskaya ideya fenomenologii kak obosnovyvayushchey teorii hauki [Husserl's Idea of Phenomenology as Substantiating Theories of Science] // Sovremennaya filosofiya nauki [Modern Philosophy of Science]. Moscow: Logos, 1996. P. 376–392.

10. *Voyshvillo E.K., Degtyarev M.G.* Logika kak chast' teorii poznaniya i nauchnoy metodologii [Logics as a part of theory of cognition and scientific methodology] Book 2, Moscow: Nauka, 1994.

THE PROBLEM OF TIME IN NEAR DEATH EXPERIENCE

Y.M. Serdyukov

Serdyukov, Yury Mikhailovich – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Far East State Transportation University (Khabarovsk).

E-mail: editor@festu.kht.ru

The author believes that the life of the brain is the major factor that determines the existence of subjective reality under the conditions of clinical death. Duration of this existence cannot be measured in the units of astronomical time for two reasons. Firstly, it is impossible to tell exactly how long the brain lives after the heart arrests and breathing stops. Secondly, the duration of subjective time under near death experience (NDE) differs from the duration of time in everyday experience. Immobilization, loss of the sensation of one's own body, affect and strict sensory deprivation close the consciousness to itself and slacken the course of time to eternity, and subjective reality goes beyond the usual limits of the temporal past-present-future row.

Key words: time, subjective time, eternity, near death experience (NDE), subjective reality, psyche, consciousness.

The problem of time in near death experience (NDE) is the key problem for the resolution of the issue of existence of soul after the death of body because man cannot imagine existence of anything, including their spiritual constituent, beyond the time or its antipode – eternity. This was understood before the beginnings of philosophy and explicated in mythology. Later on, during the epochs of ancient civilizations of Greece, India and China, the problem obtained its theoretical comprehension and conceptualization. Several major approaches to the research were also developed in the principles of temporal organization of soul after its "coming out" of the body. Even then, key theses and ideas of different philosophical and religious-philosophical concepts of time and post-mortem existence were rather contradictory. And to this day we still have neither generally accepted the concept of post-mortem existence nor generally accepted a concept of the time. Contemporary definitions of both of these concepts are numerous and diverse. Their special study is the subject of scientific and research conferences, dissertations and books, and hardly possible to address within the frameworks of a fairly short paper. Therefore we will leave discussion issues in the background and will directly address the substance of the problem. We should also preliminary stipulate two developments of no small importance. Firstly, we shall beforehand exclude arbitrary hypothetical bases such as psychical energy as a substance or the kingdom of God from the reasoning. We will consider the issues of time and NDE within the context of contemporary scientific conceptions. Secondly, we should restrict the problem of time to biological and personal regulators, which determine the existence of subjective reality after cardiac arrest and respiratory standstill.

The Concept of Near Death Experience

The concept of NDE came into scientific-research circulation a bit more than thirty years ago, and the publication of the book by R. Moody "Life after Life" in 1975 [12], where the author gives an account of the evidences of 50 patients who went through clinical death. From that time, study of NDE has become rather popular and subject to numerous discussions and a hardly-graspable mass of literature. It is also in the focus of international organizations specially created for its research[1].

In addition to that, the majority of the materials available at present are far from being informative. They either mechanically multiply the number of stereotype examples or provide absolutely fantastic explanations of their essence. A rare exception here is the book by L.M. Litvak "Life after Death: Death Experience and Nature of Psychosis; Introspection and Psycho-neurological Research Experience". In this book, the author, a physician with academic degrees in medicine and psychology, describes and explains his own near death experience. As far as we are aware, this book of Litvak seems to be *the only professional "first person" description of near death experience*. Therefore we will mainly follow the text of this book when describing the indications of NDE concerning the time.[2]

The research of the condition of clinical death (NDE exists within the frameworks of clinical death) had begun before the R. Moody's book was published. In the mid-1930s this research was initiated by V.A. Negovsky, the founder of the science of modern resuscitation, who suggested the term "clinical death" to denote the condition of an organism when resuscitation measures can reanimate a man despite the cardiac arrest and respiratory standstill because the major func-

[1] Perhaps the most famous among these organizations is «Near Death Experience Research Foundation» (http://www.nderf.org/)

[2] Professional scientific and literary organization of the text is a great deal work of the scientific editor of the book – Prof. D.I. Dubrovsky.

tions of the brain have not died failed yet. Therefore since the 1980s, the death of the brain is considered to be the major sign of biological death; life can be considered ended when the brain, as the major organ determining man's being, irreversibly ceases its activity [13:31]. It is the **life of the brain** after cardiac arrest and respiratory standstill that is the major indication of clinical death, which distinguishes it from the irreversible, biological death.

How long is the brain (and, therefore, the human!?) alive without the required oxygen necessary for the nerve cells? The answer to this question is ambiguous. On the one hand, it is possible to bring a patient back to life (with subsequent restoration of the functions of the brain), if the resuscitation measures begin no later than 3 or 5 minutes after the circulatory arrest. On the other hand, a short interval of clinical death is determined not only by the changes taking place during the dying (nowadays these changes are considered to be reversible during approximately 60 minutes), but also by specific, post-resuscitation, pathological impacts because a row of brain structures die in the process of resuscitation and recirculation. [8:174–175]. Thus the brain is alive longer than the period of clinical death. [13:70]. It does not die at once, and irreversible changes begin in the phylogenetically youngest structures and gradually apply to more and more older structures, which lead to definite biological death of the brain and, with it, to the death of the man [13:31].

At the interval of clinical death, a man becomes disconnected with the natural and socio-cultural regulators of time. He perceives neither sunlight nor rhythmic organization of society and remains in the situation of absolute sensory and social deprivation. The only reality available is subjective, self-closed reality, which have lost contact with the "external" sequence of events.

According to the evidence by L.M. Litvak, the major characteristic of psychic set up during NDE is its disintegration. As far as integration of simple psychic functions, it is stable; and integration of higher psychic functions is mobile, changeable and unstable [11: p.185]. The protopathic system which serves affects, feeling of pleasure or displeasure (firstly, pain), excludes *epicritical* and *gnostic* systems which serve cognitive processes and have no affective features [11: pp.139, 146-147]. In terminal state of consciousness (TCC)[3], psyche bears pre-social and pre-personal, or biological sources, which are almost unconscious and show up as "minimal consciousness" preceding feeling of the simplest social situations [11: p. 298].

This causes the situation of the two most ancient psychic conditions that almost always dominate throughout TCC – fear and anxiety, which immediately follow *absolute unconsciousness* and reveal themselves in *vital depression* accompanying the majority of TCC and expressed in pathological compressing sensation, uneasiness, grief, anxiety, fear, pain, etc. [11: pp. 152–153]. Negative emotional background prevails in TCC but still is not the only emotion. The sequence of images comes to an end with the no less ancient phylogenetic condition of *joy*, which accompanies a flight over a mountainous alpine valley in a flow of sunlight and to a grand music of a symphonic orchestra. [11: pp. 86-87].

In phylogenesis, visual and acoustical images of TCC along with feelings of unconsciousness, vital depression and joy precede rational verbal thinking. These visual and acoustic images are: 1) an empty black field for viewing, following the condition of absolute unconsciousness; 2) bouncing along a grey flow of indefinite impressions; and 3) images which can afterwards be tied into stories. Those images exist mainly in the grey, gloomy world where even if the events take place in the daytime it seems that it is a dull day outside the window and it is raining. If an event takes place in the evening, the surroundings seem to be covered with a misty shroud, and strange people-shadows often *bustle around* but their voices cannot be heard… [11: p. 68].

It is thoughts-images and visual thinking that precede verbal thinking, and thoughts-words that constitute the framework of thinking operations in TCC. L.M. Litvak writes that speech disappears throughout TCC until a short moment before its end. Something similar to thinking remains on an "intuitive" level but it copes with only simple situations within the field of viewing. Then a transfer on to a level of inner speech happens which first looks like "dancing" [11: pp. 298–299].

The content of the thinking operations submits affective needs, and thinking is restricted to the intuitions of relations and attitudes. Cognitive thinking turns into practical, although it often retains past, mainly affective, experience. This affective experience is, first and foremost, the feelings of connection with one's relations, etc. [11: pp. 343, 403 etc.].

Partial[4] retention of life experience in TCC makes each case of NDE individual. Partial retention of the life experience also determines the meaningful content of the near death experience because the latter occurs under strict sensory deprivation, cessation of exteroception and complete immobility [11: p. 335]. Subjective reality becomes disconnected with external sources

[3] In the opinion of L.M. Litvak, the concept of "terminal state of consciousness" reflects the state of psyche under near death experience more precise than more widespread and habitual concept "altered state of consciousness".

[4] Litvak emphasizes that this retention is just partial (he writes that he himself lost his past, *except the deepest affections* (italics added – Y.S) [11: p. 217].

of information and closes on itself. Thus NDE does not deal with different forms of the "outer world reflection", memory, attention, perception, thinking, etc., but with the original processing of the perceived and imprinted subjectivity [11: p. 197]. Such self-restriction results in changing the character and content of intellectual operations as well as systemic principles of perception – *space* and *time*, which acquire very extraordinary properties.

Firstly, under NDE *the duration of time changes*: a short period of the clinical death (3-5 minutes) puts in an avalanche of events, which sometimes surpasses the whole previous life. Secondly, a *sense of eternity* appears: the duration of events vanishes and the man immerses in the state of being out of time where all the events exist simultaneously or nothing exists. Thirdly, *the time becomes irreversible*: the sequence of events is broken when it is not the reason that precedes the action but the action precedes the reason.

How can these fundamental time deviations be possible? Why is the subjective reality of NDE arranged in accordance with different temporal laws than those of subjective reality of the everyday existence? This is probably due to the change of determinants of an individual's personal time - *biological* and *subjective* time – under NDE.

Biological Regulators of Time

The biological basis for subjective time is the aggregate of the rhythms of high, medium and low frequencies, which set the intervals and the sequence of the processes of vital functions as well as perception of the events.

High-frequency rhythms lie within the range from fractions of a second to 30 minutes. They include the electrical activity of the brain, muscle and heart contractions, and the respiratory rhythm. *Medium-frequency* biological *rhythms* have a period from 30 minutes to 6 days, and the *low-frequency rhythms* include week, month, year and several year rhythms.

All biological rhythms are formed in the processes of evolution on the earth under the influence of the periodical processes in live and inanimate nature. They are of hereditary nature because they are essential for normal existence of an organism. Thus, circadian rhythms, the 24-hour rhythm, are inherent in more than 300 physiological functions of the human body, and the rhythmic organization of the electric activity of the brain is directly connected with the functioning of its structures. Circadian rhythm plays the most important role in the perception of time by a human. This rhythm is determined by the rotation of our planet about its axis and, consequential alternation of day and night. A change of illumination is fixed by vision, and circadian rhythms are regulated through entering information from the retina to the suprachiasmatic nucleus (SCN). The latter is the physiological basis for the circadian rhythms of the whole body and is located in the anterior part of the hypothalamus. The "aiming" of this part of the brain for the circadian rhythm is determined by the functional organization of its neurons, since each neuron is capable of emitting the electrical impulses within the framework of the 24-hour rhythm.

The activities of neurons in a SCN are regulated by so-called "clock-genes". Transcription of these genes is implemented in photoreceptors and neurons of the retina, which are linked with the eye and other structures of the brain through the optical tract. In addition to that, clock-genes are also expressed in the internal body parts with a high level of metabolism (muscles, liver, heart, and vascular walls, kidneys and sex glands), which cannot be directly affected by the light [4]. Clock-genes ensure the innate capability of man to exist within time, which corroborates Kant's hypothesis about time as an a priori basis for possible experience. This basis is not an exclusive prerogative of Homo sapiens, but belongs to every living creature from prokaryote to man.

At the moment of clinical death, man loses sensitive contact with the reality and remains in the state of absolute sensitive deprivation. Almost all natural regulators of time, including sunlight and systoles, are excluded from the perceiving of the external world, which fully disappears. NDE is accompanied by only two biological rhythms: electric impulses of the neurons of the SCN and the rhythms of the electrical activity of the brain. Between the latter two rhythms, prevail under NDE: theta rhythm [13: p. 89], the characteristic of the state of strong psychological stress normal for animals, and delta rhythm, which appears under deep natural sleep, narcotic sleep and coma.

Are these rhythms capable of retaining the time perception characterized as norm under NDE? Certainly, they are not. Absolute sensory deprivation and the discontinuance of almost all biorhythms form such a state of subjective reality, which leaves room for the phenomenon of full loss of time perception and the phenomena of change of its *duration* and *direction*.

Heterogeneousness of Subjective Time

Loss of time perception and change of duration and direction of a timeline are characteristic of other states of consciousness besides NDE. Due to this fact these states had become an object of intentional investigation long before the book of Moudy was published. The impetus that was given by the theoretical setup of the problem in the work of W. James "The Varieties of Religious Experience" [9], led to impressive results in different fields of philosophical and scientific knowledge about man: evolutional epistemology, phenomenology, psychology, neurophysiology, psychophysiology, psycho genetics and others. Among those results

are the two conceptual ideas, which are especially important for our theme.

Firstly, it is the idea about the individual character of time and its dependence on the brain of a subject [3]. Secondly, it is the idea that differentiation of the past, present and future is not immanent in living nature but is a product of evolution. During the evolution development of cerebral asymmetry, abstract thinking and speech gave rise to the capability of reflexive attitude towards the unity of the content of mentality and determined the specialization of the hemispheres of the brain in organization and functioning of the temporal row.

Within the context of these ideas the organization of temporal series looks as follows.

3.1.Organization of temporal series

Within the past-present-future time sequence, *present* is a continuous flow of perceptions, thoughts and images, and words. The more urgent the present is, the more suppressed the past is in the consciousness of man and is reproduced only intentionally under given circumstances [3], and the more outlined the shape of the *future*, which is both hypothetical and real. It is hypothetical because it is a result of productive imagination, intuition and reflection and does not exist beyond the limits of subjective reality. It is real because it is fixed by synaptic connections of neurons and is perceived by the subject as an organic part of his own existence. Within the context of subjective reality, the ontological status of the future is comparable with the ontological status of the past and the present. The present is imperceptible, and the differentiation between the past and the future is rather conditional. To a great degree this differentiation depends upon the specific features of the subject's perception than upon physical, biological, social and other objective factors.

If the future is images of productive imagination and verbal-logical constructs and the present is a flow of perceptions, mental images and words, then the *past* is engrams of memory, sensory images of former perceptions of the environment and oneself. The past is accessible in both ways: intentionally and unintentionally.

Intentional recall, as a rule, is reflexive. It is a volition directed to the retrieval from the memory and verbalization of images of former events which are systemized in accordance to a certain goal. This goal determines the composition of the events reproduced as well as their content and their connections. Insignificant facts are either eliminated or minimized by the subject.

Unintentional recollection is non-reflexive. Its major feature is preservation of sensory images by memory. These images are preserved in the sequence of the reflected events; therefore unintentional recollection corresponds with the real sequence of the events in the course of time [3]. The intensity of reviving the past depends on the age. Its level is higher when the memory and general activity reflect the degree of man's attachment towards reality: the older the man and the lower his activity, the higher is his degree of his immersion in the past [3]. Age-related degradation of higher mental functions, first and foremost of verbal-logical thinking (including retention of motivation) along with a capability for productive imagination and reviving of the images of the past, form the image of the present for an elderly man, where the past is fancifully interwoven with the perceptions of the present events. This creates the paradoxical, daily routine where those who had been gone long ago seem to be real participants of the present day events. An important role in the reviving, organization and sequence of the past is played by the *systems of condensed experience* – emotionally important events of life leave an imprint on the matrix of memory and form specific groups which accumulate experience. These groups are functionally structured in a way that are reminiscent to different periods, with a similar active factor and filled with similar emotional content, appearing to be grouped into closely interwoven consolidations. [7: p. 165].

As near death states are characterized by an absence of *reflective thinking* and *will,* they contain no image of the future; and the reality of consciousness consists of a perception of images of the past, a fantastic model of imagination, symbolic images of collective unconsciousness and other phenomena, which cannot be described verbally and graphically or reproduced acoustically.

3.2. Duration of Subjective Time

The duration of subjective time is determined by *a number of acts in a unit of astronomical time*. A direct evaluation of the duration is a function of the number of perceived changes in a given situation. Perceived images are considered to be the atoms, indivisible monads of the event-temporal row of subjective reality. Time perception depends upon the number and intensity of perceived images. Under the usual state of consciousness, the more impressions and the more their intensity, the longer the interval of subjective time [3].

Factors that influence the number of acts of consciousness in a unit of astronomical time and are immediately related to NDE are as follows: *age, immobility, sensory deprivation, affect, and altered states of consciousness.*

In the course of ageing, perception of reality becomes less acute. Acquired experience and multiple repetitions of standard events make former bright impressions an indiscernible background of humdrum. Decrease of motion activity and weakening of the sensory apparatus strengthen this process and turn hours

and minutes of wakefulness of the elderly into indefinitely long intervals. On the contrary, days, weeks, months and years without bright impressions fly past much quicker. A year of a five-year old child is lived through ten times longer than a year of a 50-year old man. So far, as the intensity of reviving the past depends on the age (the older an individual, the more intensive are his reminiscences), one can state that in the course of natural ageing and dying, attributes characteristic of NDE gradually occur in subjective reality. Respiratory standstill and cardiac arrest finally cut the consciousness from the outer world, close it to itself and turn the processes that begun as far back as during life into the only reality.

Loss of perception of one's own body, and absolute *immobilization* accompanied by *sensory deprivation,* cause the change of time duration to slow down until time stops. This was revealed as a result of observations over the state of astronauts under weightlessness [3] and the experiment for artificial sensory deprivation. In the latter case, an absolutely healthy man loses his time perception after having spent several hours in a reservoir of water at the temperature of the human body (36,6^{o}C), with a high density of salt and in absolute darkness and silence [10]. Under both conditions of weightlessness and artificial sensory deprivation, the physiological reason why the immobilization influences the time perception consists in the malfunction of the vestibular apparatus. The inner ear – the organ of vestibular apparatus which perceives the change of the position of the head and body in space and the direction of motion, stops working in the usual way. Impulses sent from optic and tactile neurons to the brain, determining the vestibular-motoric, vestibular-tactile and vestibular-vegetative reflexes, also undergo significant changes (or even cease). These circumstances cause the destabilization of corresponding systems of the brain and, as a result, of consciousness. The same destabilization, in a "softer form" is observed during sleep when the organs of perception "take a break" and the body is in a state of relative rest.

Existence of a connection between the state of the vestibular apparatus and subjective time and, in a wider sense – the state of consciousness, was discovered in traditional cultures. Different forms of motion (especially dancing) were widely used in shamanistic rituals and Sufi rituals, and immobilization (rest) was used as a necessary condition of time and consciousness arrest in yoga and mysticism. One can suggest that any significant change of motion-activity leads to modification of subjective time and that for a man, who is used to intensive motion, forced rest is unbearably long.

Under the *affect,* especially in extremely critical situations, time slows down and in several seconds extraordinary long fragments of reminiscences manage to "sweep past" in human memory. In a moment, people can go through their whole life, and a second can turn into eternity for them. [5; 7: 186-187, 251-252 etc.]. Under NDE the content of thinking operations submit to affective needs and the affect undoubtedly plays an important role in the organization of subjective time in clinical death and contributes to the transformation of minutes to eternity.

Under *altered states of consciousness,* time perception is significantly different from what is generally accepted as usual. For instance, in one's sleep, an event can develop extremely quick and, during moments of astronomical time, man sometimes goes through a situation that usually requires days, weeks, months and even years to develop [11: pp. 167-168;1]. Under hypnosis, the suggestion of both hastened and delayed time-flow is possible, which leads to significant shifts in the subjective state of subjects of the experiment [5: p.202 etc.]. Under hallucinogenic states (under acid/sunshine pill), in the course of several minutes of the objective perception of time, people can subjectively live through whole lives, centuries, millenniums and even epochs. [7: pp.251-252]. As the terminal state of consciousness under NDE represents an utmost modification of altered state of consciousness, the signs of altered states of consciousness, including slowing down of time, also acquire their utmost form under NDE.

Conclusions

Life of the brain is the major factor that determines the existence of subjective reality under the condition of clinical death. Duration of this existence cannot be measured in units of astronomical time for two reasons. Firstly, it is impossible to tell exactly how long the brain lives after cardiac arrest and breathing stops. Secondly, the duration of subjective time under NDE differs from the duration of time in everyday experience. Immobilization, loss of the sensation of one's own body, affect and strict sensory deprivation lock the consciousness to itself and slacken the course of time to eternity; and subjective reality goes beyond the usual limits of the temporal past-present-future row. The life of a subject in NDE is what exists only "here and now": uncontrolled flow of images and feelings, which consists of the most powerful and stable impressions of the past, fantastic formations, symbols of collective unconsciousness and other phenomena that cannot be described verbally or graphically, nor reproduced acoustically.

REFERENCES

1. *Akhmedov T.I., Zhidko M.E.* Psikhoterapiya v osobyh sostoyaniyah soznaniya [Psychotherapy under special states of consciousness] – Moscow: AST, 2003.

2. Biologicheskie ritmy [Biological Rhythms]. In 2 volumes. – Moscow: Mir, 1984.

3. *Bragina N.N., Dobrokhotova T.A.* Funktsional'nye asimmetrii cheloveka [Functional Asymmetries of Man]. – Moscow: Meditsina, 1988.

4. *Chernysheva M.P.* Kletochno-molekulyarnye ostsilyatory i vospriyatie vremeni // Khronos i Tempus (Prirodnoe i sotsial'noe vremya: filosofskiy, teoretichekiy i prakticheskiy aspekty): Sbornik nauchnyh trudov [Cellular-Molecular Oscillators and Perception of Time // Cronos and Tempus (Natural and Social Time: Philosophical, Theoretical and Practical Aspects): Collected Papers/ Edited by V.S. Churakov (series BIBLIOTEKA VREMENI. Iss. 6). – Novocherkassk: NOK, 2009. – P. 161–173.

5. *Grimak L.P.* Modelirovanie sostoyaniy cheloveka v gipnoze [Modelling of States of Man under Hypnosis] – Moscow: Nauka, 1978.

6. *Grof S.* Za predelami mozga [Beyond the Borders of the Brain]. – Moscow: Izdatel'stvo Transpersonal'nogo Instituta [Transpersonal Institute Publishers],1993.

7. *Grof, S.* Chelovek pered litsom smerti [The human encounter with death] / *S. Grof, J. Halifax.* – Moscow: INION RAS, 1995.

8. *Gurvich A.M.* Postreanimatsionniye narusheniya soznaniya i nekotorye moral'no-eticheskie i pravoviye problem reanimatologii/ Mozg i soznanie (filosofskie i teoreticheskie aspekty problem) [Postresuscitation derangements of consciousness and some moral-ethic and legal problems of resuscitation/ Brain and Consciousness (philosophical and theoretical aspects of the problem)]. – Moscow, FO USSR, 1990. – P. 171–191.

9. *James W.* Mnogoobrazie religioznogo opyta [The Varieties of Religious Experience] – Saint-Petersburg: 1910.

10. *Lilli J.* The Deep Self. N.Y.: Warner Books, 1977.

11. *Litvak L.M.* "Zhizn' posle smrti": predcmertnye perezhivanya i priroda psikhoza. Opyt samonabludeniya i psihonevrologicheskogo issledovaniya ["Life after Death": Death Experience and Nature of Psychosis. Introspection and Psychoneurological Research Experience] Second edition, revised and completed/ Edited by D.I. Dubrovsky: "Kanon+" ROOI "Reabilitatsiya", 2007.

12. *Moody R.* Zhizn' posle zhizni [Life after Life]. – Moscow: "Sofiya", 2007.

13. *Walker A.E.* Smert' mozga [Brain Death] – Moscow: Meditsina, 1988.

14. *Winfree A.T.* Zhizn' po biologicheskim chasam [The Timing of Biological Clocks]. – Moscow: Mir, 1990.

PHILOSOPHICAL RESEARCH IN THE FAR EAST

ONTOLOGY AND THEORY OF COGNITION

METAPHYSICS AND ONTOLOGY: THE PROBLEM OF DEMARCATION

F.E. Azhimov

Azhimov, Feliks Evgenievich – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor, Faculty of Philosophy, Far Eastern Federal University (Vladivostok).

E-mail: felix02@mail.ru

The paper is devoted to the problem of defining the terms "metaphysics" and "ontology". The author supposes that metaphysics possesses specific features that are missing in ontology. According to the author, metaphysical knowledge is an unremovable context and a foundation for the development of science and the whole of philosophy.

Key words: ontology, metaphysics, formal ontology, modern philosophy.

THE CONCEPT OF WORLDVIEW WITHIN THE DISCOURSE OF METAPHYSICS

M.P. Arutyunyan

Arutyunyan, Margarita Pavlovna – Doctor of Science (Philosophy), Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Far Eastern State University for Humanities (Khabarovsk).

E-mail: mpa@email.su

The negation of philosophy as the worldview actually means the negation of the status of metaphysics as a general theory and methodology of the worldview. On the other hand, within the discourse of metaphysics, we have the ability to uncover the basic meanings of the worldview concept, its methodological potential, and the ontological status of the worldview as an attribute to the existence of man in the world.

Key words: worldview, metaphysics, ontology, philosophy, methodology, discourse.

ON THE POSSIBILITY OF DEACTUALIZATION OF THE PSYCHOLOGICAL PERSPECTIVE IN EVOLUTIONARY-ANTHROPOLOGICAL RESEARCH OF CONSCIOUSNESS

V.V. Davydov

Davydov, Vsevolod Viktorovich – Candidate of Science (Philosophy), Head of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Vitus Bering Kamchatka State University (Petropavlovsk-Kamchatsky).

E-mail: vse-davydov@yandex.ru

The paper considers the issue of the principles of research into the genesis of the phenomenon of subjectivity in cognitive evolution. The author indicates the specificity of the adaptation practices of the ancestors of humans connected with the use of specific organs of perception of complicated and dynamic proto-social environments. Technological means, artificial sign systems, models of psychological processes and models of non-pragmatic perception of the physical environment are actualized as the variants of such organs of perception.

Key words: subjective reality, cognitive evolution, the problem of "another consciousness", "model of the psychical".

FOUNDATIONS FOR DEDUCTION OF METAPHYSICAL SYSTEMS AND THE PROBLEM OF RELIABILITY

I.I. Dokuchaev

Dokuchaev, Ilya Igorevich – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and Sociology, Vice-Rector for Public Relations, Komsomolsk-on-Amur State Technical University.

E-mail: ilya_dokuchaev@mail.ru

The paper is devoted to the analysis of the basic variants of the first philosophy (philosophia prima) and considers methods of a logically correct definition of existence which serve as a foundation for the philosophy of identity and the philosophy of dualism.

Key words: first philosophy (philosophia prima), ontology, dualism, monism, phenomenon of objective reality, method.

STRUCTURE AND FORMS OF THE HUMAN EXPERIENCE

V.G. Zangirov

Zangirov, Vladimir Gaifulovich – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy, Far East State Transport University (Khabarovsk).

The paper researches the fundamental bases of the structures of human experience. The experience is considered as an existential relation of human nature to life world. The structure of experience is shown as form of unity of the general life positioning of a human in the world based on subjectivity, objectivity, trans-objectivity, inter-subjectivity of man's attitude towards the world. Hence, human experience is a way of uncovering of the factual historicity of the life world of man. The structure of experience is shown as an expression of unity of manifestations of human nature, life world of man and forms of life positioning of man in the world.

Key words: essence of experience, structure of experience, human nature, unity of experience, existential basis of experience, subjectivity of experience, objectivity of experience, transobjectivity of experience, intersubjectivity of experience, subject of life positioning, historical actuality of life world of a human.

THE LANGUAGE OF NON-REFLEXIVE FORMS OF COGNITION: THE EXPERIENCE OF PHILOSOPHICAL ANALYSIS

E.A. Kormochi

Kormochi, Elena Aleksandrovna – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor, Dean of the Philological Department, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Vitus Bering Kamchatka State University.

E-mail: kormochi@mail.ru

The paper is devoted to the analysis of the language of a range of non-reflexive forms of cognition: magic (primitive magic, Taoist way of attaining immortality), ancient Chinese mantic arts and mysticism (Zen Buddhism, Hesychasm, Sufism, and Christian Mysticism of the European Middle Ages).

Key words: language of the non-reflexive forms of cognition, image, symbol, metaphor, magic, mantic arts, mysticism.

CRISIS OF PHILOSOPHY AND THE ROLE OF NON-CLASSICAL DIALECTICS IN ITS RESOLUTION

V.Y. Ognev

Ognev, Valentin Yakovlevich – Candidate of Science (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Political Science, Far Eastern Academy of State Service (Khabarovsk).

E-mail: vaschekina@yandex.ru

The author investigates the crisis of modern philosophy and resources for the resolution of this crisis. He shows that scientistic and anti-scientistic means of resolution have no prospects. The author supposes that non-classical dialectics developed by him is the means of resolution of this task. The paper reveals the major ideas of his non-classical dialectics.

Key words: crisis of philosophy, classical dialectics, non-classical dialectics, world constant of universal development, substance, substantional development, continuity, absolute truth, relative truth, relativism, skepticism, dogmatism.

TO THE PROBLEM OF THE EPISTEMOLOGICAL STATUS OF FAITH

T.V. Savitskaya

Savitskaya, Tatiana Vasilievna – Post-Graduate Student of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Vitus Bering Kamchatka State University.

E-mail: zasadami@yandex.ru

The paper is devoted to the research of the manifestations of faith in the consciousness of a subject. The author attempts to define the epistemological status of faith and to examine the influence of faith on the individual experience, interaction between faith and socio-cultural guidelines and the role of faith in the individual picture of the world.

Key words: faith, religious belief, filter of faith, individual experience, socio-cultural guidelines, individual picture of the world.

PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF SOCIAL COGNITION

A.V. Turkulets

Turkulets, Aleksey Vladimirovich – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Department of Humanities, Department of Jurisprudence, Khabarovsk State Academy of Economy and Law (Khabarovsk).

E-mail: turswet@rambler.ru

The author employs the cognitive developments of social psychology in the research of the process of social cognition. The paper considers the structure and the dynamics of social categorization, describes destructive changes in social cognition and introduces a number of new terms.

Key words: social cognition, subject, categorization, cognitive scheme, functors, subjection.

SOCIAL PHILOSOPHY

HYBRID IDENTITY AS A RESULT OF THE 1990s SOCIO-CULTURAL REVOLUTION IN RUSSIA

T.A. Artashkina

Artashkina, Tamara Andreevna- Doctor of Science (Philosophy), Associate Professor, Professor, Department of Cultural Studies, Institute of History, Philosophy and Culture, Far East Federal University (Vladivostok).

E-mail: tam.artand@gmail.com; artash@mail.primorye.ru

Cultural revolution is different from the other innovations in its scope and consequences. The cultural revolution of the 1990s distinguished from the other cultural revolutions that took place in the history of Russia by its swift movement. Reforms of the 1990s funded complete change of the sociopolitical system and the socioeconomic structure of this country. Therefore this type of revolution should be called sociocultural. Its most destructive consequences was the loss of identity which embraced the whole sphere of socio-cultural relations. Under the new conditions one can observe an active process of formation of Russian culture as multicultural. Restoration of communications between newly formed socio-cultural ranges and attempts to renew social relay which allow the society to transmit spiritual and cultural values both vertically and horizontally are the signs of formation of new identity. The aspiration sociocultural areas to preserve the autochthonic character and active attempts to adapt within a multicultural environment - all of which determine the hybrid character of the identity formed.

Key words: cultural revolution, sociocultural revolution, identity, sociocultural cleavage, national idea, transmission of values, mass culture, manipulations with consciousness, cultural ranges, crisis of identity, hybrid identity.

MULTIPLE DIMENSIONS OF THE CATEGORY OF TOLERANCE

O.V. Bisovskaya

Bisovskaya, Olga Vyacheslavovna – Post Graduate Student of the Department of Philosophy, Far East State Transport University (Khabarovsk).

E-mail: cosmos_67@mail.ru

The paper considers the diversity of the significance and meanings of the category “tolerance”. The author presents the materials of research in the definition of the concept of tolerance in modern dictionaries. The results of the research reflect multiple dimensions of this term and contradictory attitude towards tolerance depending on the context.

Key words: tolerance, patience, still a decent person.

AMBIVALENCE OF LAW AND ORDER

A.P. Gerasimenko

Gerasimenko, Anatoly Petrovich – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Department of Theory and History of State and Law, Amur State University (Blagoveshchensk).

E-mail: master@amursu.ru

Within the framework of the psychological theory of law, the author attempts to consider law and order through the concept of ambivalence of a spiritual foundation.

Key words: legal consciousness, legal system, legal thinking, legal intuition, legal sense.

TO THE CRITIC OF METAPHYSICAL FOUNDATIONS OF PROGNOSTICATION OF THE HISTORICAL PROCESS

A.V. Gotnoga

Gotnoga, Aleksandr Vasilievich – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy and Socio-political Disciplines, Amur Humanitarian-Pedagogical State University (Komsomolsk-on-Amur).

E-mail: gotnoga@list.ru

The paper provides analysis of modern approaches towards prognostication of the historical process and shows their common ontological and methodological foundations. These foundations are characterized as metaphysical. The paper shows that metaphysical way of thinking decreases the prognostication potential of social research dramatically.

Key words: prognostication, temporal approach, principle of physical temporality, formal-logical approach, axis of disunity principle, metaphysical approach, dialectical approach.

DIALECTICS OF THE FAR EAST REGIONAL IDENTITY UNDER GLOBALIZATION

O.B. Davydov

Davydov, Oleg Borisovich – Post Graduate Student of the Department of Philosophy, Far Eastern State Transportation University (Khabarovsk).

E-mail: 328gr@rambler.ru

Research of the transformation and contemporary state of the Far East regional identity. The paper accentuates the difficulties in researching the phenomenon of identity in the view of its multifacetedness. He analyses the crisis of identity among the population of Russia and the specific features of this phenomenon in the Far East. The author suggests possible ways out from this crisis based on the modern theories of identity.

Key words: identity, identification, national, regional, modern, globalization, crisis.

FANATICISM: TO THE DEFINITION OF THE CONCEPT

V.V. Kim

Kim, Viktoria Valentinovna – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy and Socio-Political Disciplines, Amur Humanitarian Pedagogical State University (Komsomolsk-on-Amur).

E-mail: vkv-viktory@mail.ru

The paper researches fanaticism as a social phenomenon based on the existence of changing beliefs in the human consciousness. The author analyses the approaches towards fanaticism existing in the socio-humanitarian knowledge and considers religious fanaticism as a variant of fanaticism the basis of which reproduces the socio-psychological phenomenon of fanatical faith.

Key words: fanaticism, fanatic, faith, fanatical belief, fanatical belief, religious fanaticism.

CONSUMPTION AS A METHOD OF CONSTRUCTING INDIVIDUAL IDENTITY

L.V. Kuznetsova

Kuznetsova, Lilia Vladimirovna – Candidate of Science (Philosophy), Senior Lecturer, Department of Philosophy and Socio-Political Disciplines, Amur Humanitarian-pedagogical State University (Komsomolsk-on-Amur).

E-mail: spring1982@rambler.ru

The paper considers the problem of constructing individual identity in consumption. Analysis of external socio-cultural factors allows the author to distinguish historical types of identity. Special attention is paid to considering dialectics of the "I" and "self" of a person. The author connects the state of identity of contemporary Western man with the phenomenon of the crisis of identity which emerges in connection with the increase of the deficit of social reality.

Key words: "I", "self", clan identity, role identity, conciliar identity, gregarious identity, deficit of reality, true identity, illusory identity.

ILLUSION AS A PHENOMENON OF COGNITION AND PRACTICE

R.L. Livshits

Livshits, Rudolf L'vovich – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and Socio-political Disciplines, Amur Humanitarian-pedagogical State University (Komsomolsk-on-Amur).

E-mail: rudliv@mail.ru

The paper considers the correlation of delusion and illusion and the latter is interpreted not as a result of human imperfection but as a consequence of objective factors. Special attention is paid to the analysis of liberal illusions. Specific examples show that illusions are widely used for practical purposes.

Key words: delusion, illusion, practice, liberal illusions, determination of cognition.

FACTORS OF MYTHOLOGIZATION OF THE IDEAS ABOUT REALITY IN MODERN CYBERSPAPCE

T.A. Nikitenko

Nikitenko, Tatiana Aleksandrovna – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy, Far East State Transportation University (Khabarovsk).

E-mail: ta.nikitenko@yandex.ru

This research paper provides a socio-philosophical analysis of the factors of the mythologization of reality in present day cyberspace. The author indicates the complexities of forming the culture of critical thinking in a new information and communication environment.

Key words: cyberspace, mosaic reality, mythologization, myth-making, culture of thinking, public consciousness.

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS FOR RESEARCH OF GLOBAL PROCESSES

A.N. Popsuiko

Popsuiko, Artyom Nikolaevich – Lecturer of the Department of Management, State and Municipal Governance, Far Eastern Academy of State Service (Khabarovsk).

E-mail: Arni2009@mail.ru

The paper touches upon one of the most urgent problems in research of global processes of the modern word – analysis of the methodology of research of global processes, the concept apparatus employed which reveals itself in the harmonious concepts of globalization, internationalization, globalism and glocalization. Under the conditions of the existing diversity of knowledge in the sphere of research in global processes, the author focuses his attention on the comparative analysis of synergy and dialectics as self-reliant instruments of cognition of the essential foundations of the modern international processes.

Key words: globalization, internationalization, glocalization, dialectics, synergy, the spontaneous, the conscious.

EPISTEMIC COMMUNITIES AS A FACTOR OF FORMATION OF KNOWLEDGE-BASED SOCIETY

M.Y. Smirnova

Smirnova, Marianna Yurievna – Post Graduate Student, Department of Philosophy, Humanitarian Institute, Far East State Technical University; Assistant Lecturer, Department of English Philology, Humanitarian Institute, Far East State Technical University (Vladivostok).

E-mail: mariannasmirnowa@mail.ru

The paper is devoted to the problem of epistemic communities in a knowledge- based society and presents an analytical overview of foreign and Russian works which consider this concept, its specific features and functions.

Key words: epistemic communities, expert groups, consensual knowledge, knowledge-based society.

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE CONCEPTS OF A RATIONAL RESOLUTION OF CONFLICTS

V.Y. Stadnik

Stadnik, Vladislav Yurievich – Post Graduate Student, Far East State Transport University (Khabarovsk).

E-mail: Livewonderful@mail.ru

The value of analysis of philosophical concepts or conflict resolution is only in the revealing of major features of deployment and resolution of real contradictions and conflicts, but also in the fact that modern approaches towards resolution of contradictions continue to exist in pure form. This confirms the unchanging nature of man behind the millennia period of history.

Key words: analysis, science, contradictions, ratio, mankind, justice, thinking, history, public security.

AMBIVALENCE OF LABOR IN COORDINATES OF SPIRITUALITY OF MAN

A.M. Shkurkin

Shkurkin, Anatoly Mikhailovich – Doctor of Science (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy, Far East State Transportation University (Khabarovsk).

The paper researches the nature of the ambivalence of labor. The author reveals the ties between the labor process, creative work, subject-object relations and their influence on the formation of personality and society on the whole.

Key words: labor, spirituality, ambivalence, objectivation of the world, freedom-need.

HISTORY OF PHILOSOPHY

LIBERALISM AND MARXISM REFLECTED BY THE POSTMODERNIST OBJECTIVISM OF H. WHITE

S.B. Bakhitov

Bakhitov, Stanislav Borisovich – Candidate of Science (History), Associate Professor, Department of History and Jurisprudence, Amur Humanitarian-pedagogical University (Komsomolsk-on-Amur).

E-mail: baxitova@mail.ru

The paper examines how Marxist and liberal concepts of philosophy of history are reflected in the work of H. White "Metahistory". The author makes an attempt to compare liberal and Marxist dialectics of history and raises a question of limitedness of the post-modernist objectivism of H. White.

Key words: liberalism, Marxism, capitalism, dialectics, progress, objectivism, alienation.

SPIRIT AS UNDERSTOOD BY V.V. ROZANOV

T.V. Grebenichenko

Grebenichenko, Tatiana Vasilievna – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor**,** Amur Humanitarian-Pedagogical University (Komsomolsk-on-Amur).

E-mail: tv_grebenichenko@mail.ru

The paper presents the analysis of the evolution of V.V. Rozanov's teaching on spirit. Category of spirit is in the center of the of the philosophy of the thinker, which considers it as a living basis and makes this category seem like living knowledge that generally corresponds with Russian philosophies and traditions; committing to the synthesis of faith and reason, as well as abstract and concrete. The concept of spirit is associated with the concepts of absolute, identified with it, and so the philosopher tries to decide the problem of religious ontology on the basis of mysticism.

Key words: spirit, doctrine of understanding; "living" creative force; forms of spirit: reason, feeling, will; historical Christianity; philosophy of "life"; "religion of life".

RECONSTRUCTION OF MEANINGS OF THE CONCEPTS "MENTALITY" (THE MENTAL) AND "MINDSET" IN THE DISCOURSE OF "INTELLECTUAL HISTORY" AND THE MOVEMENT OF "ANNALS"

I.O. Kireeva

Kireeva, Irina Olegovna – Post Graduate Student, Far East State University for Humanities (Khabarovsk).

E-mail: ira.kiryscha@yandex.ru

The paper clarifies the meanings of the concepts "mentality" (mental) and "mindset" through the reconstruction of content meaning within the discourse of "intellectual history" and the movement of "annals". The author accentuates special attention on the "family likeness" of these concepts with the concepts related with the concept "world view": "world view idea", "world outlook", "mental instruments", "mental context of the epoch".

Key words: mindset, mentality, world view, world outlook, Weltanschauung, idea, mental instruments, mental context of the epoch.

RELIGIOUS METAPHYSICS OF F.A. GOLUBINSKY: SYNTHESIS OF ONTOLOGY, EPISTEMOLOGY AND SPECULATIVE PSYCHOLOGY EXPERIMENT

S.V. Pishun

Pishun, Sergey Viktorovich – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Director of the School of Pedagogies of the Far East Federal University (Vladivostok).

E-mail: pishoons@mail.ru

The paper considers philosophical ideas of F.A. Golubinsky, a representative from Moscow scholars of ecclesiastical-academic theism. The author concludes that philosophical views of Golubinsky constitute a whole and well-composed metaphysical system that considers the final foundations of existence and cognition with the help of logical methods; nevertheless, this system gravitates towards mysticism.

Key words: religious philosophy, theism, metaphysics.

TWO TENDENCIES IN UNDERSTANDING THE GOVERNMENT IN RUSSIAN SOCIO-PHILOSOPHICAL THOUGHT

V.I. Potapchuk
E.Y. Potapchuk

Potapchuk, Vladimir Iosifovich – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies, Pacific State University(Khabarovsk).

Potapchuk, Elena Yurievna – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies, Pacific State University (Khabarovsk).

E-mail: epotapchuk@mail.ru

The paper presents analysis of two approaches to understanding of the essence of the government that formed in Russian social philosophy of the 19th-20th centuries. Nihilistic solution to this problem is connected with the critic of the state or with substitution of the idea of state with the idea of social ideal. Conservative-protective position considers state to be the highest form of community of people and suggests to take no radical measures to its revision.

Key words: Russian philosophy, social philosophy, state, nihilism and conservatism, anarchism, Slavophile, liberalism, modernization.

ATTITUDE TO THE PHENOMENON OF CONFLICT AS A CRITERION FOR DIVISION OF PHILOSOPHICAL TRADITION INTO POSITIVIST-RATIONAL AND TRANSCENDENT-IRRATIONAL TRADITIONS IN THE 19TH – BEGINNING OF THE 20TH CENTURIES

O.V. Shurygina

Shurygina, Olga Vladimirovna – Lecturer of Baikal-Amur Institute for Railway Transport (affiliate of Far East State Transportaion University) (Tynda).

E-mail: klim-tynda@mail.ru

The paper reveals understanding of the phenomenon of conflict through two contradictory philosophical traditions: positivist-rational and transcendent-irrational. First, the basis of the former: conjunction in the universality of a rational beginning and, as a result, determinism. Second: conviction in the absence of a universal, rational beginning and, as a result, indeterminism and, simultaneously, conviction in the existence of transcendence in dialogue, in intersubjective intersections and in interrelated communication technologies, which give an individual existential guarantee of existence.

Key words: positivist-rational and transcendental-irrational lines, episteme, paradigm, conflict, contradiction, determinism, indeterminism.

PHILOSOPHY OF CULTURE

"LIVING IMAGES OF IDEAS" OF F.M. DOSTOEVSKY: ABOUT PHILOSOPHICAL EIDOLOGY OF A WRITER'S CREATIVE WORK

A.A. Antipov

Antipov, Anton Aleksandrovich – Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy, Northeast State University (Magadan).

E-mail: aantipov80@mail.ru

Truly genius, artistic text is capable at both generating and depicting an idea. Text can strengthen or debunk this idea in its artistic architectonics and disclaim or display philosophical concepts. Art texts of Dostoevsky fully realized these capabilities and continue to do so.

Key words: art text, individualistic anarchism, absolute idea, dialectics, will to live.

FROM THE LANGUAGE OF ARTS TO DISCOURSE OF ARTISTIC CULTURE

M.A. Manikovskaya

Manikovskaya, Maria Alekseevna – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Department of Philosophy, Far Eastern State University for Humanities (Khabarovsk).

E-mail: mary.manikovskaya@gmail.com

The title of the paper indicates the phenomenological, factual differences of art and distinct aspects of art, which it acquires in the process of exposure within the social field of art culture. Art and art culture are fundamentally dependable, but simultaneously each of these phenomena form a special ontological sphere with its own specific existence expressed in its own language. Despite the differences of languages, the event-semantic order of the discourse of art retains the meaning of creative work.

Key words: language, language of art, tale, expression, discourse, artistic culture, transformation of arts, exposure, social field, social institutes.

THE PROBLEM OF CONSCIOUSNESS IN TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY OF S. GROF

I.V. Tyshchenko

Tyshchenko, Irina Vladimirovna – Post Graduate Student, Department of Philosophy, Far East State Transportation University (Khabarovsk).

E-mail: f-ira@mail.ru

The paper provides analysis of the basic propositions of transpersonal psychology of S. Grof, examines worldview conclusions that derive from transpersonal psychology and shows their incompatibility with the modern scientific picture of the world.

Key words: consciousness, psyche, transpersonal, transcendence, psycho-physical dualism, idealistic monism.

AUTHORS GUIDELINES

The journal publishes materials which have not been published before.

The articles submitted to the editorial board undergo a reviewing procedure.

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, research-methodological or academic conferences and seminars. Works by postgraduate students are accepted for publishing with references from their academic adviser.

The volume of the article should not exceed 1 publication base (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. 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 the 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 research 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 following address: 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>.

Научное издание

**СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ**

Научно-теоретический журнал № 3 (31) 2011

Под общей научной редакцией Ю.М. Сердюкова

Редактор *А.А. Иванова*
Технический редактор *О.В. Сенчихина*

Подписано в печать 28.09.2011 г. Поз. 12.3. Формат 60×84 1/8.
Уч.-изд. л. 34.4. Усл. печ. л. 32.0. Зак. 308. Тираж 500 экз.

Издательство ДВГУПС
680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47.