

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ТАМБОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени Г.Р. ДЕРЖАВИНА»
ТАМБОВСКОЕ РЕГИОНАЛЬНОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
РОССИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА**

ЭТИКА И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Материалы
Международной научной конференции,
посвященной 60-летию кафедры философии
Тамбовского Государственного Университета им. Г.Р. Державина

20 ноября 2010 года

Тамбов 2011

Этика и история философии: мат-лы междунар. науч. конф., посвящённой 60-летию кафедры философии Тамбовского гос. ун-та им. Г.Р. Державина. 20.11.2010 г. / отв. ред.: Н.В. Медведев, Н.М. Аверин. Тамбов: Изд-кий дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2011.

ISBN 978-5-89016-688-3

Ответственные редакторы:

доктор философских наук, профессор **Н.В. Медведев**
кандидат философских наук, профессор **Н.М. Аверин**

В сборнике материалов Международной научной конференции «Этика и история философии», посвященной 60-летию кафедры философии Тамбовского Государственного Университета им. Г.Р. Державина, исследуются актуальные проблемы методологических оснований историко-философской науки, философские традиции отдельных стран и народов, рассматриваются закономерности историко-философского процесса, теоретические и этические воззрения выдающихся мыслителей прошлого, обсуждаются нравственные аспекты бытия человека.

Книга адресована специалистам в области истории философии, этики, религиоведения.

Марков С.М. Этические правила медиации (альтернативных методов разрешения конфликтов) / Этика и история философии: мат-лы междунар. науч. конф., посвящённой 60-летию кафедры философии Тамбовского гос. ун-та им. Г.Р. Державина. 20.11.2010 г. / отв. ред.: Н.В. Медведев, Н.М. Аверин / С.М. Марков. Тамбов: Изд-кий дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2011. С. 160 – 165. – 0,4 п.л.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1

ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ФУНКЦИИ, МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ И СТИМУЛЫ

Медведев Н.В. О проблемах историко-философской науки

Дмитриева Н.А. Человек и история: к вопросу об «антропологическом повороте» в русском неокантианстве

Голдобина Л.А. Философское произведение как история бытия

Ершова М.А. Поиск новых методологических оснований в европейской и русской духовно-академической философии

Ваньков Д.С., Забавников А.Е. К вопросу идентификации «исконного» в истории русской цивилизации

Загорская Н.С. Динамика идеалов в контексте смены парадигм социально-философского знания

Загородников В.А. Национальная община в апологии соборности А.С. Хомякова

Зенец Н.Г., Мироненко Т.В. Философское произведение как способ укоренения человека в мире

Каримов В.А. Д.И. Писарев о научном познании

Клюйков Р.С., Клюйков С.Ф. Взаимосвязь научно-технического прогресса с развитием математического моделирования

Клюйков Р.С., Клюйков С.Ф. Роль математического априоризма в разработке философии истории человечества

Коротких В.И. Иоганн Мартин Хладениус: на пути от метафизики к философской герменевтике

Костяев С.Н. Онтология этического акта в философии А.Ф. Лосева

Лобанов С.А. Западничество как особое направление русской философской мысли

Лобанова Я.С. Герменевтический проект в философии Поля Рикера

Мухина А.И. Феномен русской иконы в контексте философского наследия

Новиков Д. М. О диалектике в статьях К. Поппера и А. И. Бродского

Омельченко Н.В. Отражение особенностей мышления представителей китайской нации в иероглифическом письме

Панков В.Д. Сакральное пространство в лубочном искусстве

Пилипчук Д.С., Панков В.Д. Современная интерпретация философского наследия И.А. Ильина как выражение русского религиозно-философского ренессанса начала XXI века

Подлевских Л.Г. История философии в развитии исторической эпистемологии: к постановке проблемы

Поручевская А.Ф. Риторика в философии Платона

Пронина Т.С. «Вселенский христианин»: основная идея философского творчества В.С. Соловьева

Саяпин В.О. Проблема будущего в культурно-исторических концепциях

Суворов Д.В. О мифологии военных угроз: опыт философско-исторического осмысления

Туркулец А.В. Историко-философский процесс: поиск оснований

Тырбах Ю.В. Философская традиция Всеединства: проблемы и узловые точки эволюции, сравнительный анализ ренессансных и русских систем

Федотова Л.Г. Теоретические основания персонализма в России (через призму концепции Г. Тейхмюллера)

Чалаби Б.Ф. Историко-философская компаративистика о роли восточных влияний в формировании греческой мысли: три позиции

РАЗДЕЛ 2

ЭТИКА КАК ПОИСК ПУТЕЙ ГАРМОНИЗАЦИИ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОЦИУМЕ

Авдеева И.А. Этическая пропедевтика и практическая философия: специфика и пути реализации

Аверин Н.М. Проблемы будущего цивилизации в творчестве В.С. Соловьева

Беляева Е.В. Ценности традиционной нравственности в период социальных трансформаций: пример Беларуси и России

Глотова С.Н. Духовно-нравственное просвещение и воспитание подрастающего поколения, молодежи: педагогический опыт, актуальные проблемы, поиск организационных форм

Гридина В.В. Духовно-нравственное воспитание студентов в процессе обучения религиоведению

Гришаева Е.И. Понятие человеческой личности у Владимира Лосского и христологические споры V – VIII веков

Денисов В.Н. Этические аспекты экологической проблемы

Дудышкин В.А. Этические идеи А.И. Введенского

Евтеева Т.В. Свобода в понимании А.И. Герцена

Забавников А.Е. О технической этике

Задворнов А.Н. Этические воззрения татарских и русских философов и их влияние на духовность народа

Ивентьев С.И. Ценности этики и юриспруденции

Исаев А.А. Роль гуманитарных учебных дисциплин в духовно-нравственном воспитании сотрудников органов внутренних дел Российской Федерации

Калясина Н.А. Моральное состояние российского общества: субъективное мироощущение

Каримов А.В. К вопросу о путях постижения свободы

Каримов А.В. Свобода и культура: проблемы детерминации

Карпицкий Н.Н. Ценности исторических культур и общечеловеческие ценности

Лобова Т.Г. Русская душа как проблема онтологического основания «русского космоса»

Марков С.М. Этические правила медиации (альтернативных методов разрешения конфликтов)

Марченко А.Н. Свобода в контексте ограничивающих ее возможных видов зависимости

Махрачев С.Ф. Н.Ф. Федоров – теоретик музейного дела

Мионов Д.А. М.Я. Мудров – основоположник традиции медицинской этики в России в первой половине XIX века

Михайлова А.А. Поведение персонажей в келье старца Зосимы как показатель их нравственного облика в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»

Мосин Е.Ф. Правовая позиция конституционного суда РФ в вопросе о налоговом ограничении права собственности в свете гегелевской философии права

Мухамедова З.М., Расулов Д.Р. Духовно-нравственное просвещение и воспитание студенческой молодежи в Узбекистане

Одинцов Е.В., Пронина Т.С. Проблемы этики в «трансгуманизм-технологиях» на примере нанотехнологий XXI века

Пальшин А.А. Феномен сублимации в духовной культуре во второй половине XX века

Рахова Е. Э. Об этической традиции в отечественной культуре

Репина М.В., Сизов П.Г. От этических универсалий к практике и обратно: этика выявления обмана

Саетгалиева Ф.Ф. Современные аспекты трудовой этики россиян

Сугатова Н.Ю. Ли как одна из центральных категорий конфуцианства

Сусаков К.В. Мораль в свете разума

Фролова С.М. Моральные аспекты повседневности российского общества

Хафизов Э.Д. Нравственно-этическая проблематика в публицистике Г. Д. Гурвича периода русского зарубежья

Чупахина Т.И. Философско-этические идеи П.И. Чайковского

Швачкина Л.А. Трансформация этических ценностей в условиях модернизации России XXI века

Шлюндт С.А. Экологические ценности в современном социуме

Юдин А.И. Теория борьбы за индивидуальность Н.К. Михайловского

РАЗДЕЛ 1

ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ФУНКЦИИ, МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ И СТИМУЛЫ

Н.В. Медведев

О ПРОБЛЕМАХ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ

В своем выступлении я хочу обозначить и рассмотреть те проблемы историко-философской науки, которые вызывают у нас повышенный интерес и имеют особое значение для разработки ее предметной сферы. Прагматический аспект заданной темы связан с обсуждением оптимальных условий и перспектив развития истории философии наряду с задачами, которые предстоит решать отечественной историко-философской науке в ближайшее время.

В современной литературе термин «история философии» употребляется в трех значениях. Во-первых, это процесс развития философского знания, фиксируемый в философских текстах. Во-вторых, историей философии называют историографию философии. В работах по истории философии воспроизводятся отдельные периоды историко-философского процесса в различных странах или регионах, вплоть до конкретного мыслителя или даже отдельных его взглядов. В-третьих, историей философии называют рефлексию относительно самого процесса историографирования: для чего нужно это историографирование, каковы свойства и особенности историко-философского процесса, каковы методы его воспроизведения и т. п.? Именно третья история философии воспроизводится как наука [1]. Здесь понятие «история философии» будет употребляться в третьем значении как теория историографии философии.

Следует сказать, что сегодня история философии для многих людей по-прежнему обладает колоссальным обаянием. Сердцевину интереса в истории философии следует искать в глубинной связи между прошлой и современной

ступенью, достигнутой философией. Эта связь выражает ее внутреннюю природу [2, 69].

Проблема №1: Генезис историко-философской науки

Проблема, связанная с генезисом истории философии как дисциплины, заключается в том, что она возникла и развивалась под влиянием вполне определенных социальных и культурных факторов, являясь во многом продуктом своего времени и тех задач, которые решали ее создатели. Зародившаяся в конце XVIII - начале XIX вв. наука истории философии интенсивно развивалась в течение двух столетий. В XIX веке была осуществлена первичная концептуализация историко-философской науки, определены ключевые фигуры в истории философии и зафиксированы основные интерпретативные подходы к обсуждению их теоретического наследия. До эпохи романтизма в сущностном для нас смысле не было никакой истории философии. То, что имело место до этого, было всего лишь регистрирующей ученостью, которая хоть и была определена жесткими догматическими предпосылками, тем не менее сама не брала на себя функцию философского обоснования [3, 176].

Гегель называл историю философии не иначе как сутью мировой истории. Он свел задачу истории философии к изображению истории мира мыслей, «как он возник и как он породил себя» [2, 72]. Но конструктивное притязание гегелевской истории философии - постичь необходимость в последовательности форм философской мысли и таким образом доказать присутствие разума в истории мышления - не долго продержалось под натиском критики исторической школы.

Вильгельм Дильтей, устранивший гегелевскую телеологию из анализа истории идей, следовал чисто историческому способу рассмотрения. Отсюда единственным философским способом исследования истории философии стала разработанная в неокантианстве так называемая история проблем. Так был построен, например, самый популярный учебник по истории философии Вильгельма Виндельбанда. Он не был лишен исторического измерения, но в конечном счете за основу здесь брался неизменный комплекс проблем, на ко-

торые философия каждый раз давала разные ответы в зависимости от того или иного исторического контекста. В Марбургском неокантианстве история философии тоже изучалась как история проблем [3, 177].

Именно неокантианцы создали канон историко-философских исследований в виде устоявшегося набора персоналий от Фалеса до Ницше. Попутно следует сказать, что в силу определенных исторических обстоятельств отечественная история философии, складывающаяся как самостоятельная дисциплина, оказалась под значительным влиянием немецкой традиции.

Одна из основных проблем истории философии - специфический разрыв между реальной исторической картиной функционирования философии в определенный исторический период и той «канонической» историей философских «героев», которую нам излагают работы по истории философии [4, 26]. Современной историко-философской науке предстоит осуществить переход от сложившегося «канона» изложения исторических философов к изучению реальной истории философии и социального контекста ее функционирования.

Проблема №2: Условия возможности историко-философской науки

История философия занимает особое положение среди философских дисциплин. «Привилегированный» статус этой науки оправдывается тем, что «изучение истории философии есть, - по словам Гегеля, - изучение самой философии» [2, 93]. История философии является испытанным, типовым решением институционализации философии, когда под сомнением оказывается научный статус философии. Подобную ситуацию сегодня переживает философия в России как специализированная область производства знаний. Философия, трансформирующаяся в историю философии, в значительной степени отвечает общим требованиям дисциплинарного характера. У истории философии есть несомненный предмет исследования - это, как правило, письменные источники, выступающие в качестве эмпирического базиса этой науки.

Проблема здесь заключается в том, чтобы выявить всеобщие условия возможности историко-философского исследования.

Возможность и эффективность историко-философской работы зависит от целого ряда общих условий. Для меня несомненным является тот факт, что обращение к работам исторических философов в отсутствие соответствующих философских навыков, компетентности, эрудиции неизбежно приведет начинающего исследователя к неправильному пониманию и искаженным интерпретациям их мыслей. Чтобы понять мысли таких замечательных философов, как Декарт, Лейбниц, Кант, нам самим нужно «поломать голову» над занимавшими их проблемами, составляющими собственно предмет философского исследования.

Представляется, что предварительным условием вхождения в образ мышления классических философов для нас должна стать установка, запрещающая рассматривать обсуждавшиеся ими вопросы как «закрытые», а предложенные выводы как раз и навсегда вытесненные и преодоленные другими философами. Тот, кто следует данному правилу, очень скоро поймет, что два разных философа способны достигать схожих результатов, которые значительно различаются по форме, поэтому оба мыслителя заслуживают одинаково «почетного» места в истории философии. Например, Оккам и Юм, Гегель и Сартр.

Специалист по истории философии в максимальной степени должен быть подготовлен к восприимчивому осмыслению философских идей своих выдающихся предшественников, к кропотливой работе с источниками, к напряженной мыслительной деятельности с понятиями. Вместе с тем через распознавание исторического «иного» он осуществляет рефлексивное постижение конгениальности своей собственной философской позиции. Особое положение историко-философской науки налагает на исследователя обязанность держать ответ за все, что происходит с философией; в том числе он должен разобраться в причинах кризисного состояния современной философии.

Центральной теоретической проблемой истории философии является вопрос о предмете ее исследования. В зависимости от того, как мы понимаем природу философского знания, в значительной мере определяется методологический подход исследователя к истории философии. «Если это первая предпосылка, представление о предмете философии, оказывается шаткой, то и сама история вообще необходимо окажется чем-то шатким» [2, 67].

Поэтому обсуждение проблем истории философии важно и нужно начинать с базового уровня, а именно с рассмотрения природы философского знания. Рассмотрение данной проблемы открывает путь к обсуждению других вопросов историко-философской науки.

Бертран Рассел назвал философию «Ничейной Землей», расположенной между наукой и теологией и «открытой для атак с обеих сторон» [5, 11]. Это выражает существо дела, состоящее в том, что философия имеет двуединую природу: одной частью она родственна науке, другой частью – теологии. Наука генерирует вопросы, которые выходят за пределы ее собственной компетенции. Такие вопросы принято называть метафизическими, и они составляют характерную и неотделимую часть предмета философии. Вместе с тем для рассмотрения особой метафизической проблематики у нас есть возможность обратиться к авторитетной системе теологии. Мы можем получить разъяснения, если оперируем понятием Бога как первопричины и конечной целью всего сущего. При этом следует учитывать, что любая попытка рационального обоснования теологии, представляющей ответы на метафизические вопросы, сама по себе конституирует форму философского мышления. Поэтому не удивительно, что, несмотря на различия теологии и философии, вопрос о возможности самой теологии был и остается принципиальной философской проблемой.

Отличительная особенность философских проблем заключается в том, что они не имеют однозначного решения, поэтому отдельные философы убеждены, что проблемы философии не только неразрешимы, но и бессмысленны (Л. Витгенштейн). И все же если философская проблема имеет форму

вопроса, значит любой даваемый на нее ответ должен оцениваться в терминах истинности или ложности. Если мы согласимся с тем, что правильного ответа не существует, тогда все предложенные философами прошлого ответы следует считать ложными. Поэтому тот, кто решается дать определенный (истинный) ответ на философский вопрос, должен предложить веские рациональные аргументы, чтобы его ответ был принят другими, приобрел интересующую поддержку и признание.

Следует отметить, что философия живо реагирует на перемены окружающей социальной реальности, именно эта особенность позволяет рассматривать философские построения как «мысли своей эпохи» (Гегель). Но философия всегда рискует превратиться в догму, если с изменением реальности воспроизводится тот же тип философствования.

В процессе становления и развития западной философии появились мыслители, а вместе с ними определенные школы, заложившие основу так называемой «метафилософии», т.е. определенной теории философского мышления. Такая теория призвана объяснить, как возможна совершенно абстрактная, дедуктивная интеллектуальная дисциплина о способах постижения истины. Метафилософия включает два типа философствования, сложившихся в рамках истории философии. Согласно первому из них, целью философского мышления является спекуляция или теоретизирование. Философы, которые наследуют традицию Пифагора и Платона, считают, что философия приобретает характеристику абстрактности потому, что занята спекулятивным изучением абстрактных вещей, в особенности тех, которые недоступны чувственному опыту. Такие философы, как правило, упрекают эмпирические науки за то, что те продуцируют половинчатые истины, поскольку эмпирические исследования ограничены лишь областью явлений, в то время как спекулятивная философия обладает очевидным преимуществом, так как обращена к сфере необходимости, где обнаруживается истинное содержание мира.

Другая группа философов, представляющих второй тип философствования в рамках метафилософии, рассматривает философию как область выс-

шего уровня абстракции не потому, что она рассуждает о возвышенных и отвлеченных мирах, а потому, что занята более приземленной и насущной задачей интеллектуального критицизма (или критики разума). Пропоненты данного подхода убеждены в том, что философия должна исследовать методы и цели специфических форм мышления, чтобы затем обобщить выводы относительно границ человеческого познания и природы достоверности. Абстракция здесь подразумевает отвлечение от специфического, а не обращение к особой сфере бытия. Философская истина характеризуется как истина о границах человеческого понимания. Такая позиция присуща аналитической или критической направленности в философии, она представлена наиболее авторитетно в сочинениях И. Канта. В наши дни такой подход доминирует в англо-американской (аналитической) философии в форме «концептуального» или «лингвистического» анализа.

Но история философской проблемы, на каком бы уровне абстракции она не рассматривалась, всегда создает у исследователя устойчивое желание синтеза и теоретических рассуждений. Поэтому, несмотря на то, что аналитический стиль философствования выглядит, на первый взгляд, слишком узким, мелким и может показаться просто вербальной игрой или логическим пинг-понгом, со временем этот способ философской рефлексии может дать результаты, метафизические импликации которых способны достичь уровня великих спекулятивных систем. Аналитическую философию часто упрекают в том, что она занимается не действительно философскими проблемами, имеющими глобальный характер, а тонет в частностях, на которые настоящий философ отвлекаться не должен. Однако «аналитическая философия показала, что внимание к нюансу в философии не менее важно, чем стремление к всеобщему, и именно внимание к нюансу может быть наиболее плодотворно» [6, 29].

Философия как способ постижения истины посредством мысли, как предмет историко-философской науки находится в непрерывном становлении. Несмотря на явные различия философских учений, которые мы обнаруживаем в истории философии, общим между ними является их философ-

ская природа. Практика философствования поддерживает непрерывное развитие философской мысли. Результатом философствования может стать не только преемственность в философии, но и расширение горизонта философских вопросов [4, 5].

Проблема №4: Закономерности историко-философского процесса

Существенной чертой философского мышления является стремление к истине как своей главной цели. Однако перед лицом разнообразных философских подходов, выводов и противостоящих друг другу систем, складывается впечатление, что данная теоретико-познавательная задача невыполнима и является скорее иллюзорной мечтой, нежели реально достижимым проектом. Разумно предположить, что если существует такая вещь как философское исследование, целью которого является постижение истины, то в истории философии должны наблюдаться прогресс, существование общепринятых теоретических установок в виде истинных посылок, единые методологические стандарты, нормы деятельности сообщества философов. В истории философии должны быть обнаружены признаки устойчивого развития, сопровождаемого устареванием философских теорий и их последующей заменой новыми истинными системами. Именно такую картину мы наблюдаем в естественных науках, где ученые, получив новые результаты, преодолевают и отбрасывают старые научные теории, как ненужные и ошибочные.

Однако в философии мы не обнаруживаем такого положения вещей. Труды Платона и Аристотеля сегодняшние исследователи изучают так же скрупулезно, как много веков назад, а знакомство с аргументами этих выдающихся древнегреческих мыслителей для современного философа имеет столь же большое значение, как и много веков назад. Ученый, напротив, может интересоваться историей своего предмета исследования, но нередко он просто игнорирует ее без ущерба для конечного результата. Скажем, нынешний физик, ничего не слышавший об Архимеде, может обладать исчерпывающим знанием общепринятых сведений о предмете своего изучения. Наука, продвигаясь к истине, всегда строит свои рассуждения на основе установленных фактов, она

имеет неотчуждаемое право низвергать самые искусные, убедительные и прекрасные из прежде созданных теоретических систем, как, например, Коперник и Галилей опровергли космологию Птолемея и Аристотеля. Из этого можно заключить, что современный ученый, если даже он ничего не слышал о Птолемея и Аристотеле способен сделать важные открытия в космологии.

Но должны ли мы историю философии рассматривать как историю любой науки и заявлять, как это имеет место в истории науки, что лучше наших предшественников знаем то, о чем они говорили? Думаю, утвердительный ответ на этот вопрос только завуалирует суть проблемы. Любая история пишется «победителями», которые стремятся оправдать свои пристрастия и обосновать логическую закономерность сложившегося положения вещей, выводимого на основе прошлого опыта.

Процесс выявления закономерностей развития философского знания и детерминаций мыслей конкретных мыслителей представляет для нас серьезную проблему. Если прогрессивное развитие истории науки (естествознания) не вызывает сомнения и задача состоит лишь в том, чтобы предложить релевантную объяснительную модель, то история философии не может похвастаться подобными успехами. Конечно, можно попытаться доказать, что прогресс в философии существует, но происходит крайне медленно, что сама проблема эволюции философского знания является исключительно сложной, поскольку решение любой философской проблемы располагается на границе человеческого понимания. Или природа предмета философии такова, что любое теоретическое изыскание всякий раз представляет собой новую попытку, поскольку в философии ничего не принимается на веру. Однако все эти оправдания едва ли удовлетворят нас. Оценить масштаб данной проблемы нам поможет знакомство с тремя различными концепциями истории философии.

В первой концепции философия рассматривается как прогрессивное развертывание истины, начавшееся с интеллектуальных откровений древних греков и достигшее своей кульминации в исчерпывающей, обстоятельно раз-

работанной философской системе Гегеля. Данная позиция основана на идее прогресса. Сторонники прогрессивного подхода убеждены в том, что наука как способ постижения истины есть подлинная модель философии. А способность Гегеля привести свою научную систему к прогрессивной артикуляции служит веским аргументом ее основательности. Для Гегеля история философии есть единый и потому необходимый процесс восхождения духа к самому себе. История философии - не голая череда разнообразных мнений и учений, бессвязно сменяющих друг друга. В системе спекулятивного идеализма философия завершается, т.е. достигает своей высшей высоты и отныне заканчивается. «Тезис Гегеля о завершении философии шокирует. Но тезис о ее завершении не означает, что философия окончилась в смысле прекращения и обрыва. Скорее именно завершение только и дает возможность многообразных оформлений вплоть до их простейших видов: грубого переворачивания и массивного противостояния» [7, 384]. Согласно прогрессивной концепции истории философии, конечный результат движения философии является более важным, чем ее начало, а цель абсолютного знания выступает моделью, на языке которой должны оцениваться и определяться все предшествующие стадии развития истории философии.

Противоположная модель интерпретирует процесс рождения и становления истории философии как радикальную дегенерацию, искажающую истонное начало. Истоки философии безгранично богаты, и они пробуждают в нас потребность восстановить аутентичный голос Бытия, каким он однажды был проговорен досократовскими философами. Этот взгляд наиболее отчетливо выражается в сочинениях М. Хайдеггера. Хайдеггер, исходя из своего центрального вопроса о смысле бытия, пытался описать метафизику как единый процесс забвения бытия. Согласно данной альтернативе, начало философии является более фундаментальным, чем ее последующее развитие. Однако, «хайдеггеровский мыслительный подход к истории философии страдает насильственностью, присущей мыслителю, подгоняемому своими собственными вопросами и старающемуся во всем узнать себя самого» [3, 190].

Это возвращает нас к вопросам технологии (методологии) изложения историографии философии.

В споре этих двух противоположных сторон относительно закономерностей историко-философского процесса сегодня отчетливо звучит голос Л. Витгенштейна и его последователей. Подход Витгенштейна к истории философии можно назвать элиминативным (или стационарным). Философия в понимании Витгенштейна должна играть критически-деструктивную роль («критика языка») по отношению к теоретическим построениям философов. Философским заблуждениям, концептуальной путанице, считает Витгенштейн, подвержен каждый человек, общающийся, размышляющий, страдающий, познающий и т. д., на почве обыденного языка. Именно с изучением и освоением грамматических форм повседневного языка человек невольно наследует и вечные философские проблемы. Отсюда вся история философии интерпретируется им как история концептуальных заблуждений по одним и тем же философским вопросам, порождаемых устойчивыми грамматическими формами нашего естественного языка. «Наш язык остается тем же самым и вновь и вновь склоняет нас к постановке тех же самых вопросов...» [8, 426].

Как видим, различия в подходах к истории философии непосредственно обусловлены представлениями о природе философии и методах ее освоения. Вопрос об адекватности историко-философской концепции по-прежнему остается открытым. Но многообразие концепций истории философии следует воспринимать не как недостаток или незрелость данной науки, а как свидетельство ее развития. Лишь через практику философствования, а именно через обоснование новых идей и поиск надежных аргументов, мы стремимся не только продолжать философию, но и пытаемся понять своих предшественников. И если акт философствования открывает нам доступ в пространство взаимопонимания со своими предшественниками, то многообразие и различие философских систем, принципов и методов, напротив, составляют предмет анализа и исследования, осуществляемых историко-философской наукой.

Примечания

1. Каменский З.А. История философии как наука в России XIX–XX вв. М., 2001.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1993.
3. Гадамер Х.-Г. История философии // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск, 2007. С. 176-192.
4. Куренной В. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии // Логос 3-4 (43), 2004. С.3-29.
5. Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 1 Новосибирск, 1994.
6. Суровцев В.А. Аналитическая философия: всеобщее и нюанс // Вопросы философии. 2010. № 8. С. 23-29.
7. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М., 1993. С. 381-390.
8. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Часть I. М., 1994.

Н.А. Дмитриева

ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ: К ВОПРОСУ ОБ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ» В РУССКОМ НЕОКАНТИАНСТВЕ

Причины, побудившие молодых российских интеллектуалов обратиться на рубеже XIX – XX веков к неокантианству, известны: во-первых, открытия, сделанные в математике и естествознании во второй половине XIX в., а во-вторых, интенсивная дифференциация внутри предмета гуманитарных наук уже не укладывались ни в спекулятивные построения философских систем послекантовского идеализма, ни в упрощенные схемы вульгарного материализма, марксизм же представлялся исключительно социально-экономической теорией... Для объяснения набирающего темпы научного прогресса и сопутствующих ему изменений в обществе и культуре необходима была гибкая методология и развитая философская система. Создать такую философию и методологию стало задачей неокантианства, важное место в котором заняла Марбургская школа¹.

Появление неокантианства в России означало, что научный прогресс и сопутствующие ему социальные процессы проходили здесь не менее бурно,

¹ В статье речь пойдет о философии преимущественно Марбургской школы и ее русских последователей как наиболее репрезентативных представителей неокантианства в целом.

чем на Западе, и требовали философского объяснения. Кроме того, в российском интеллектуальном сообществе назрела необходимость противопоставить мистико-религиозным исканиям научно-фундированную философию. Философское творчество русских неокантианцев, основываясь на «безусловном усвоении» западной философской традиции, испытывало вместе с тем большое влияние со стороны имевшихся в России «своеобразных и сильных культурных мотивов»² и было вынуждено отвечать на вызовы культурно-исторической ситуации.

Одним из таких «вызовов», который сыграл, на мой взгляд, определяющую роль в формировании русского неокантианства, следует считать слабость и незавершенность в России исторического проекта «классического» Просвещения как в области философии, так и в рамках общества в целом. Философская мысль в России вплоть до рубежа веков развивалась в основном в русле литературной критики и публицистики при преимущественном внимании к злободневным социально-политическим и этическим вопросам.

Эта особенность определила основные задачи в деятельности русских неокантианцев.

Во-первых, «онаучивание» философии. Это означало, с одной стороны, *секуляризацию* философского знания, то есть очищение содержания философии от мировоззренческо-идеологической составляющей, в первую очередь религиозной³. Это было тем более важным, что для их оппонентов – русских религиозных мыслителей – философия по преимуществу представлялась именно «*мировоззрением*»⁴. С другой стороны, «онаучивание» философии

² От редакции // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Кн. 1. М., 1910. С. 13.

³ Яковенко Б. В. О задачах философии в России // Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 658.

⁴ См., напр.: Трубецкой Е. Н. Панметодизм в этике. (К характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 97. С. 165. Примечательно, что в те же годы в Германии «голод по мировоззрению» у молодого поколения констатировал Вильгельм Виндельбанд и считал, что следствием этого «голода» стало появление неогегельянства и «религиозного уклона», правда, не в собственно философском течении, а в его «индивидуальных и литературных формах». См.: *Windelband W.: Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede in der Sitzung der Gesamtakademie am 25. April 1910. Heidelberg, 1910. S. 7. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 10. Abhandlung).*

требовало *спецификации самого предмета философии*⁵, который бы отличался от предметов всех других наук и прежде всего психологии и теологии.

Во-вторых, необходимо было определить и обосновать общие теоретические принципы «прикладной» философии, под которой русские неокантианцы вслед за Кантом, Наторпом и отчасти Риккертом понимали прежде всего педагогику, или теорию воспитания (С. И. Гессен⁶, М. М. Рубинштейн⁷, Б. А. Фохт⁸, С.Л. Рубинштейн⁹ и др.), что неизбежно должно было привести их к исследованию проблемы человека.

Незавершенность Просвещения в России обернулась еще и другой особенностью русской интеллектуальной традиции: формированием своеобразного общественного слоя – российской интеллигенции. К интеллигенции принадлежали и русские неокантианцы, многие из которых не просто сочувственно относились к идее революции, но и входили в различные революционные группы и партии, что не могло не привести их в самую гущу исторических событий того времени.

Кантианское понятие человека как активного и автономного субъекта, переосмысленное в неокантианстве, стало для них искомым звеном, связавшим воедино идеи общественного переустройства, воспринятые ими из произведений теоретиков русского и европейского революционного движения, и представления о человеке, сформулированные в сочинениях русских писателей – Н.Г. Чернышевского, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, А.М. Горького... Непосредственное участие в историческом процессе и вовлеченность в антропологически ориентированную окололитературную дискуссию оказа-

⁵ См.: Яковенко Б. В. О задачах... С. 654.

⁶ См.: Гессен С.И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию / Отв. ред. и сост. П.В. Алексеев. М., 1995.

⁷ См.: Фараджев К.В. Несостоявшаяся альтернатива: неокантианская педагогика в России в начале XX в. // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М., 2010. С. 400–414; Рубинштейн М.М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу / Ред.-сост. Н.С. Плотников, К.В. Фараджев. В 2 т. М., 2008.

⁸ См., напр.: Фохт Б.А. Перечитывая античную классику // Педагогика. 2000. № 8. С. 64–72; Фохт Б.А. Педагогические идеи Сократа // Дидакт. М. 1998. № 1 (22), январь – февраль. С. 60–64.

⁹ Рубинштейн С.Л. Принцип творческой самодеятельности. К философским основам современной педагогики (1922) // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 89–95.

лись тем «культурным мотивом», который во многом *предопределил* последующий «антропологический поворот» в русском неокантианстве.

Проблема человека в марбургском неокантианстве

Необходимо заметить, что поворот к проблеме человека в русском неокантианстве совершался параллельно, независимо и даже несколько опережая схожие процессы в немецком неокантианстве. В трудах марбургских «классиков» были обозначены лишь подступы к философской антропологии: антропологическое учение о человеке в рамках неокантианской традиции впервые получило оформление только в поздних работах Э. Кассирера. Однако именно труды Когена и Наторпа заложили необходимый фундамент и обозначили проблемы, для решения которых необходим был поворот философской рефлексии к человеку. В определении понятия человека в марбургском неокантианстве раннего периода оказались сопряжены подходы к человеку, разработанные в рамках этики, социальной философии, философии права и философии истории¹⁰.

Коген полагал, что *антропология* как особая научная дисциплина «биологична», т.е. она исследует физиологическую и психологическую природу индивидуального человека¹¹, и потому основанием антропологии могут быть только «опытные знания», полученные психологией¹². Поэтому Коген противопоставляет антропологии *антропонию*¹³, обозначая таким образом учение о *средствах* разума, «данных нам для установления нравственных идей как в психологической природе человека, так и во всеобщем состоянии человека-культуры»¹⁴, а также о *способах* применения нравственного закона

¹⁰ В этом разделе я лишь коротко суммирую идеи марбургских неокантианцев, прежде всего Г. Когена, о человеке, более подробно изложенные мной в статье «Неокантианство и Лев Толстой: от “наукоучения” к учению о человеке», опубликованной в кн.: Неокантианство немецкое и русское... С. 379–400.

¹¹ Cohen H. Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1877. S. 274.

¹² См.: Cohen H. Ethik des reinen Willens (1907) // Cohen H. Werke. Bd. 7. Hildesheim; N. Y., 1981. S. 8.

¹³ Cohen H. Kants Begründung der Ethik (1877). S. 273; 2. Aufl. (1910), S. 310. Этот термин лишь однажды употребляется Кантом в «Метафизике нравов» для обозначения учения, «устанавливаемого безусловно законодательствующим разумом». См.: Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 448.

¹⁴ Cohen H. Kants Begründung der Ethik (1877). S. 274.

относительно эмпирического человека¹⁵. Иными словами, в антропологии речь идет об «объективно-практической» реальности нравственного закона¹⁶.

Понятие антропологии встречается у Когена лишь однажды, в последствии ее задачи переходят к этике, в рамках которой и разрабатывается понятие человека. Человек в этике Когена не имеет ни психологического, ни социологического измерения, он предстает в ней исключительно как субъект культуры и мировой истории¹⁷. «Двусмысленности», которые, однако, и при таком толковании возникают в понятии человека, Коген трактует как «стадии в развитии понятия человека». В этом смысле «индивид», или «лицо» (Person)¹⁸, – это «собирательное» понятие, означающее некое «множество» эмпирических людей, какими они предстают в культуре и истории. Понятие же «человека» связано у Когена с совокупностью людей, которую он называет «всеобщностью» (Allheit)¹⁹. Но это не «простая абстракция», а единство, в которое сведено «всё разнородное многообразие и различие людей»²⁰. Такое единство, согласно Когену, достижимо только в *идее*²¹. Поэтому «единство человека» следует понимать как бесконечную задачу, или конечную цель этики, достижимую только «в истинном единстве, а именно – в человечестве», в продвижении к которому человек, с точки зрения всеобщности, может занимать различные стадии и уровни, начиная с индивида²².

Человек, согласно Когену, впервые обнаруживается в *деянии*²³: «человек превращается в человека благодаря деянию, если только он на него способен»²⁴. Способность к волеизъявлению и деянию (поступку) определяется, по сути, наличием у индивида самосознания, причем конечной задачей самосознания является, по сути, не индивид, а государство, точнее, «единство

¹⁵ Там же. S. 275.

¹⁶ Там же. S. 328.

¹⁷ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 96.

¹⁸ Коген часто употребляет понятия «индивида» и «лица», а также «души» как однопорядковые. См., напр.: Там же. S. 188–189, 299.

¹⁹ Там же. S. 7.

²⁰ Там же. S. 209.

²¹ Там же. S. 210–211. Коген считает, что такое понимание человека встречается и у Канта, когда тот пишет о людях как «разумных существах» (там же. S. 445).

²² Там же. S. 8.

²³ Там же. S. 72.

²⁴ Там же. S. 168.

государственной воли»²⁵. Коген объясняет это тем, что самосознание означает «единство воления», которое возможно только в результате объединения «я» и «ты». Однако «ты» появляется только в том случае, если «другой», или «он», в процессе правового деяния в соответствии с общественным договором становится в определенную связь с «я», которое, в свою очередь, «приводится к своему подлиннейшему раскрытию». А раз речь идет о договоре и праве, то условием их осуществления может быть только государство²⁶. Похожую мысль высказывает и Наторп, когда пишет, что «подлинная общность (Gemeinschaft) освобождает индивидуальность», обеспечивая «всестороннее раскрытие сущности человека»²⁷.

В результате самосознания возникает возможность самоопределения человека. Под этим понятием Коген понимает определение и реализацию самости человека через отдельные поступки²⁸ и потому считает «самоопределение» «вторым значением» понятия автономии.

Первое же значение понятия автономии Коген связывает со свободой. Свобода у Когена, в свою очередь, связывается с нравственным законом (категорическим императивом), поскольку нравственный закон есть лишь функция практического разума: моральный субъект выступает как автор и одновременно как адресат этого закона. Из известных формулировок кантовского категорического императива Коген предпочитает тот, в котором речь идет о средстве и цели²⁹, поскольку в нем декларируется, как он считает, нравственная «идея человечества и политическая идея социализма»³⁰. Идея человечества означает, согласно Когену, «преимущество человечества как цели», в котором человек выступает как «цель сама по себе». А идея социализма обращена прежде всего к конкретному человеку. В ней конкретный единичный человек предстает как «конечная цель» (в терминологии Канта) или «само-

²⁵ Там же. S. 249.

²⁶ Там же. S. 213.

²⁷ Natorp P. Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart, 1899. S. 199.

²⁸ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 346–347.

²⁹ См.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. М., 1997. С. 169.

³⁰ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 319.

цель» (в терминологии Когена)³¹, поскольку именно в конкретном человеке, согласно этой идее, «понятие человека впервые находит свое завершение»³². В этом и заключается, согласно Когену «новый смысл свободы»³³. Такая свобода мыслится Когеном не просто как идея, а, «подобно всем идеям, как факт, как сила и власть»³⁴.

Возможность реализации нравственного закона и, соответственно, понятия человека обусловлена правом и государством³⁵. Есть только одна «добродетель», которая «освобождает меня от анархических, а также от мистических сомнений в абсолютной нравственности права и государства». Эта «добродетель [...] суть справедливость»³⁶, полагает Коген. Далее он поясняет, что право справедливости – это «право человека» и вместе с тем «естественное право» в государстве. Без государства невозможно «право человека», а без «права человека – право государства как государства справедливости»³⁷. Справедливость образует фундамент государства, без нее в государстве господствует классовое право, или право силы. Она же венчает все другие добродетели, «превращаясь в добродетель нравственного идеала». Только через нее может найти воплощение двойное понятие человека как индивида и как всеобщности³⁸.

Подобно Когену, Наторп видит идеал человечества в «образовании общности и тем самым привитии нравственности ко *всей* жизни народа»³⁹. И для реализации этой цели, полагает Наторп, не нужны «ни чудо, ни знак из другого мира», а только «единственное мужественное решение человечества, во всём следовать человеческому разуму: *Sapere aude!*»⁴⁰.

³¹ Согласно Наторпу, социалистическая общность означает «признание индивидуальной автономии как основания социального единства». См.: *Jegelka N.* Paul Natorp: Philosophie, Pädagogik, Politik. Würzburg, 1992. S. 91.

³² *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 320.

³³ Там же. S. 321.

³⁴ Там же. S. 315.

³⁵ См.: Там же. S. 249.

³⁶ Там же. S. 597.

³⁷ Там же. S. 615–616.

³⁸ Там же. S. 616.

³⁹ Natorp P. Sozialpädagogik... S. 245.

⁴⁰ Там же. S. 249. Наторп цитирует известный просветительский лозунг Канта: *Кант И.* Что такое просвещение? // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. М., 1994. С. 127.

Расцвет марбургского неокантианства пришелся на революционную эпоху, что и обусловило необходимость выяснить, как выражается сущность человека в контексте истории и, в частности, революции – события, которое преобразует все сферы жизни человека.

И Коген, и «красные кантианцы»⁴¹ в целом следовали кантовской оценке революции. Кант же хотя и отрицал *юридическое* право народа на революцию, поскольку в результате происходит «ниспровержение всякого права» и возникает необходимость нового общественного договора⁴², тем не менее полагал, что революции «осуществляет сама природа» человека, и потому ими следует «пользоваться не для оправдания еще большего угнетения, а как призывом природы к тому, чтобы путем основательной реформы осуществить единственно прочное правовое устройство, основанное на принципах свободы»⁴³. Поэтому и Великая французская революция, даже будучи «полна горем и зверствами»⁴⁴, была для Канта историческим доказательством наличия в человеческом роде «моральной тенденции»⁴⁵, «морального начала»⁴⁶.

Коген, развивая кантовскую мысль, считает, что в случае, если формальное право того или иного государства оказывается в противоречии с *идеей* государства⁴⁷ и естественным правом⁴⁸, то из самой идеи государства следует хотя и не юридическое, но всемирно-историческое *право революций*. В этих «вспышках» «возгорается», конечно, «не только чистейшая нравственность» – в них также выходит наружу «достаточно много шлака», оставшегося с времен «безнравственного позитивного естественного состоя-

⁴¹ К ним относят прежде всего Пауля Наторпа, Карла Форлендера и Франца Штаудингера.

⁴² Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. С. 376 (§ 52).

⁴³ Кант И. О вечном мире // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М., 1994. С. 439 (прим.).

⁴⁴ Кант И. Спор факультетов / Пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна, И. Д. Копцева, М. И. Левиной. Отв. ред. Л. А. Калинин. Калининград, 2002. С. 202.

⁴⁵ Там же. С. 200.

⁴⁶ Там же. С. 202.

⁴⁷ Ср.: Там же. С. 206.

⁴⁸ В концепции «естественного права» Гуго Гроция был выражен такой высокий этический смысл, пишет Коген в «Этике чистой воли», что оно, т. е. естественное право, «всё новое и новейшее время овеяло духом, окрыляющим всякую реформацию и революцию», вдохновляло Канта и Фихте. См.: Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 70.

ния». Однако и то, и другое каждый раз являет собой «битву титанов нравственного мученичества и духовной силы»⁴⁹.

Наторп, оказавшийся свидетелем революции в Германии 1918-1919 годов, воспринял это событие как процесс освобождения труда – труда, который должен стать «основой для построения здоровой, достойной человека жизни»⁵⁰. По поводу «безоговорочного радикализма» революции он заявлял, что не нужно сомневаться относительно «высших и чистых целей революции»: «Она действует против насилия средствами насилия. Стоит ли этому удивляться? Кто-нибудь учил ее другим способам?»⁵¹

Обращение к проблеме человека в русском неокантианстве

1. Лев Толстой в размышлениях русских неокантианцев

Учителем альтернативных способов борьбы с общественным злом выступил на рубеже XIX – XX веков Л.Н. Толстой. При всей своей симпатии к революционерам как «лучшим, высоконравственным, самоотверженным, добрым людям»⁵² он категорически отвергает их понимание свободы⁵³ и их метод – революционное насилие, предлагая использовать только общественное мнение, или «разумное убеждение на основании общих для всех законов разума»⁵⁴. Толстой полагал, что «разрушаются все самые кажущиеся непоколебимыми оплоты насилия [...] только уяснением каждым человеком для самого себя смысла и назначения своей жизни и твердым, без компромиссов, бесстрашным исполнением во всех условиях жизни требований высшего, внутреннего закона жизни»⁵⁵.

⁴⁹ Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 2. Aufl. Berlin, 1910. S. 529.

⁵⁰ Natorp P. Philosophie der Arbeitslosigkeit // Kunstwart. Bd. 32, H. 2. 1919. S. 53.

⁵¹ Natorp P. Sozialidealismus. S. 35.

⁵² Толстой Л.Н. Предисловие // Чертков В.Г. О революции. Насильственная революция или христианское освобождение? (Свободное слово. № 89). Christchurch, Nants, 1904. С. V.

⁵³ Толстой считал, что «под свободой революционеры понимают то же, что под этим словом разумеют и те правительства, с которыми они борются, а именно: огражденное законом (закон же утверждается насилием) право каждого делать то, что не нарушает свободу других» (там же).

⁵⁴ Там же. С. VI.

⁵⁵ Там же. С. VIII.

Отто Петрович Бук в своей статье «Лев Толстой»⁵⁶, написанной в начале Первой русской революции 1905–1907 гг., показывает, что центральной проблемой в толстовском учении о человеке является именно положение о свободе. Это положение Бук формулирует в экстремально-категоричной форме: «Человек *должен* быть свободен – или *не должен быть*»⁵⁷. Гарантом свободы человека является у Толстого разум, но, полагает Бук, следуя в большей степени духу кантианства, чем букве толстовского учения⁵⁸, это, «конечно, не чужой, навязанный разум, [...] а собственный спонтанный, самовластный разум. И поэтому свобода человека суть собственный закон, закон его бытия (Daseins), который никто иной, а только человек сам может себе дать, если он хочет быть. Свобода – это самозаконотворчество, или автономия»⁵⁹.

Уже сама личность Толстого, согласно Буку, воплощает собой его идеал человека, в котором человек предстает как «совершенно свободный дух» с его стремлением к «бесконечности», с «высшим принципом» и «широким сердцем», готовый «принять в свою душу всё человечество»⁶⁰. «Ирония истории» заключается в том, пишет Бук, что, похоже, мы вынуждены наблюдать как «отважный защитник и поборник автономии этического разума» пытается основать эту автономию «на гетерономии» – на «внешнем законодательстве Библии, Нового Завета»⁶¹. Приверженность Толстого «к двойственному, полному противоречий христианскому учению» Бук считает ошибочной⁶². Он показывает, что на самом деле Толстой заимствует ход рассуждений не из книг Нового Завета, а последовательно формулирует свои идеи, к которым он пришел в результате «личного переживания» «прекраснейших и возвышеннейших изречений Христа»⁶³. Нагорная проповедь превращается в интерпре-

⁵⁶ Buek O. Leo Tolstoi // Kampf. Zeitschrift für gesunden Menschenverstand. Berlin. Jg. 2. Nr. 19, 24. Februar 1905. S. 539–543; Nr. 20, 3. März 1905. S. 575–579.

⁵⁷ Там же. S. 541.

⁵⁸ Толстой, будучи религиозным человеком, всё-таки не мог исключить из своего учения Бога, которого понимал как «силу, пославшую нас в жизнь и *давиую* [курсив мой. – Н. Д.] нам в этой жизни одного несомненного руководителя: наше разумное сознание». См.: Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас. С. 293.

⁵⁹ Buek O. Leo Tolstoi. S. 541.

⁶⁰ Там же. S. 539.

⁶¹ Там же. S. 576.

⁶² Там же. S. 540.

⁶³ Там же. S. 576–577.

тации Толстого в «политическое учение», в котором «страдающее человечество» «должно узнать свой идеал»⁶⁴. Толстому как одному из «глашатаев новой эпохи, борцов за антиавторитарный идеал» пришлось «ради человечества овладеть *новым* средством борьбы, *новыми* и неизвестными путями победы, чем те, которыми пользуются их противники»⁶⁵. Бук знает о критике этой доктрины толстовского учения теоретиками и практиками революционного движения, об обвинениях Толстого в реакционности, а его доктрины – в «политической слабости». Но в отличие от оппонентов Толстого Бук видит в его принципе непротivления «просто революционный принцип, без каких-либо отступлений и уступок, разумеется, не романтический путчизм, не кокетничанье с кровавыми фантазиями заговорщиков, а *непрерывно продолжающаяся революция как сущность* самого человека, *революция как метод*»⁶⁶.

В поддержку такой трактовки толстовского принципа позднее выступил Борис Леонидович Пастернак, тоже ученик Когена. В самом Толстом как человеке, представляется Пастернаку, «особенно сказался» дух революционности⁶⁷. «Нашу революцию» Пастернак определяет «как явление нравственно-национальное»⁶⁸ и «отдаленно сравнивает [...] ее действие с действием Толстого, возведенным в бесконечную степень»⁶⁹. И поясняет, что под «действием» Толстого он понимает «морализование», которое немислимо без «возвышающего сознания личной правоты», иными словами, без самосознания и самоопределения, – «а только это и было и останется революционным»⁷⁰.

«Самое большое впечатление моей юности до революции, – как бы развивая эту мысль Пастернака, запишет Сергей Леонидович Рубинштейн в 1958 г., – жизнь и смерть Л. Толстого. Не содержание его учения, а именно его жизнь и смерть. Ничего не желал я себе так, как подобной смерти – смерть, которая была бы завершением лучших устремлений жизни и ее

⁶⁴ Там же. С. 540.

⁶⁵ Там же. С. 542.

⁶⁶ Там же. С. 540.

⁶⁷ Пастернак Б. Л. Поездка в армию // Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений. М., 2004. Т. 5. С. 264.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Пастернак Б. Л. Автобиографическая заметка // Пастернак Б. Л. ПСС. Т. 5. С. 224.

⁷⁰ Там же. С. 225.

оправданием»⁷¹. Через призму идей Толстого и Достоевского перед Рубинштейном, который в юности испытывал «горячую симпатию к большевикам», возникает также «проблема революции и насилия», «революции и гуманизма», «противоречивости человека (добро во зле, зло в добре, не просто рядом!)», воспринятая из произведений Ф.М. Достоевского и М. Горького, что в результате привело к «дальнейшим размышлениям над этой [этической] проблемой: Толстой, Ганди и непотворение злу насилем»⁷². Характерно, что эти размышления сочетаются у Рубинштейна, как собственно это было и у Бука, Пастернака и многих других русских неокантианцев, с «сидением над “Капиталом”», «размышлением над проблемой соотношения гносеологии и исторического материализма», «тщательным изучением естествознания, философских вопросов физики (теория относительности), основ математики»⁷³...

2. От «наукоучения» к «учению о человеке»

В русском неокантианстве интерес к человеку вызревал постепенно и был обусловлен, разумеется, не только особенностями социально-политической и культурной ситуации (ситуации «культурного взрыва») в России. В сфере собственно философии он, с одной стороны, был спровоцирован столкновением с позитивизмом⁷⁴, что на русской почве приобретало особое звучание в связи с огромной популярностью (прежде всего в среде естествоиспытателей) позитивистских идей Э. Маха и Р. Авернарисуа и существованием здесь собственных авторитетных позитивистов, как, например, А.А. Богданов или П.С. Юшкевич. Русские неокантианцы 1910-х годов критиковали позитивистов за отказ от поиска «истины ради истины» и утилитаризацию науки⁷⁵, возражали

⁷¹ Рубинштейн С.Л. История создания книги «Человек и мир» // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки. Воспоминания. Материалы: К 100-летию со дня рождения / Отв. ред., предисл. Б.Ф. Ломов; примеч. О.Н. Бредихиной и др. М., 1989. С. 415.

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 414.

⁷⁴ См. подробнее: Дмитриева Н.А. *Идея науки в русском неокантианстве: неокантианство vs. позитивизм* // Историко-философский альманах: Вып. 3. М., 2010. С. 140–166.

⁷⁵ См.: Ланц Г.Э. *Философия Рихарда Авенариуса* // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Кн. 2-3 (1911/1912). С. 240.

против позитивистского номинализма и одновременно пытались обосновать самостоятельность философии по отношению к науке⁷⁶.

С другой стороны, сохраняющаяся в неокантианстве ориентация на науку как на эталон знания означала критическое – вплоть до отрицания – отношение к метафизике, что в тенденции совпадало с протестом позитивистов против догматизма метафизических конструкций. Это стало основанием для русских религиозных мыслителей причислить неокантианское учение к позитивизму⁷⁷, на идейную борьбу с которым они активно призывали, поскольку полагали, что «глубочайшая сущность позитивизма» заключается не столько в «стремлении к наукообразности и аподиктичности в философии» и даже «не в отрицании метафизики вообще», сколько в отрицании «лишь определенных видов метафизики, совпадающих с религией»⁷⁸.

К этому следует добавить, что многие русские неокантианцы в период своих научных командировок посещали философские курсы не только в Марбурге, но также в Хайдельберге и Фрайбурге и потому были хорошо знакомы с традиционными для Баденской школы проблемами ценности и методологического различения наук о природе и наук о духе⁷⁹.

Поэтому в ситуации социально-политического, экономического и культурного кризиса в период между двух мировых войн, у русских неокантианцев оказалось достаточно интеллектуального опыта и философской проницательности для критики современных им философских и политических тенденций.

Такую критику предпринял Генрих Эрнестович Ланц в своей книге «В поисках морали» (1941)⁸⁰. Уже в предисловии Ланц констатирует: философия за

⁷⁶ См.: Гордон Г.О. [Рец.:] Paul Natorp. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig u Berlin. V.G. Teubner. 1910 // Русская мысль. 1910. Кн. XII. С. 405.

⁷⁷ Ср.: «Чистый и характерный трансцендентальный идеалист Коген, решительный враг метафизики и самый настоящий позитивист [...]» (Бердяев Н.А. О новом русском идеализме // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 75. С. 685).

⁷⁸ Алексеев С.А. (Аскольдов). Мысль и действительность. М., 1914. С. 17 (сн.).

⁷⁹ См.: Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007.

⁸⁰ В основе книги было положено эссе «Проблема этической объективности» (1936), поданное (анонимно) на конкурс шведского научного издательства «Natur och Kultur». В эссе содержался ответ на вопрос издательства: «Могут ли быть установлены объективные моральные стандарты в наши дни? Если да, на чем они могут основываться?». Эссе Ланца (с 1918 г. сотрудника, а затем профессора Стэнфордского университета)

«последние сто или более лет» «потеряла живой контакт с реальной жизнью и выродилась в чисто академическую дисциплину, развивающуюся – без особой пользы – в двух направлениях. С одной стороны, она пытается поддержать и даже “спасти” религию, подробно останавливаясь [...] на старомодных сентиментальностях вроде бога, любви и вечности. [...] С другой стороны, уже начиная с Канта, философия неустанно занимается рутинной работой по установлению оснований и анализу методов, используемых учеными, – считается, что это полезное занятие, которую неблагодарная наука, однако, предпочитает игнорировать»⁸¹.

Особенно остро Ланц критикует логический позитивизм, который явился результатом «ослепления» философии «успехами науки» и ее попыток «имитировать науку, стараясь сравняться с ней и даже превзойти ее в ясности [...]». Вошедший в 1930-х годах в моду в Европе и в Америке, логический позитивизм привел философию, по мнению Ланца, к «самоубийственным» результатам, поскольку из нее «оказались элиминированы как “бессмысленные” все значительные проблемы, все ее значительные идеи сведены к тривиальности, а всякая частица “истины” тщательно и с триумфом удалена из опыта знания»⁸². Такая философия легко вписалась, считает Ланц, в свою эпоху – эпоху пропаганды и рекламы. Известную фразу Рудольфа Карнапа, которая состоит из несуществующих в языке слов, сохраняющих, однако, грамматические отношения: «*Pirots karulize elatically*», Ланц приводит в качестве «эффектного примера интеллектуального товара, который можно заставить студентов купить»⁸³.

«Такова, – резюмирует Ланц, имея в виду два указанные выше философские направления, т.е. логический позитивизм и религиозную метафизику, – двойная пропасть, в которую упала современная философия. Чтобы вытащить ее из этого удобного, но чрезвычайно нелепого положения, мы должны,

было отмечено первой премией и переведено в 1937 г. на два языка – шведский и норвежский. См.: *Lanz H. In Quest of Morals*. Stanford; London, 1941. P. XIII.

⁸¹ P. VII.

⁸² Там же. P. VIII.

⁸³ Там же. P. IX.

по крайней мере, сделать попытку повернуться к “материальному содержанию истины”, к объективности и жизни»⁸⁴.

В России эту задачу уже в 1920-х годах ставит и пытается решить С.Л. Рубинштейн. Его философские исследования тех лет посвящены, с одной стороны, вполне традиционному для неокантианства вопросу «Что такое наука?»⁸⁵. Отвечая на этот вопрос Рубинштейн критикует позитивизм Маха и Авенариуса, возражает против конвенционализма, формализма и номинализма современной ему теории (научного) познания Б. Рассела и А. Пуанкаре и утверждает конструктивный характер научного знания⁸⁶. С другой стороны, Рубинштейн пытается показать социальность науки: наука способствует установлению «единства между людьми» в сфере интеллектуальной – сфере не менее важной, чем моральная, эмоциональная, социально-экономическая и политическая, поскольку освобождает человеческое сознание «от субъективной обусловленности» созданием «базы для взаимного понимания и общения между людьми»⁸⁷. В этой особенности науки заключается ее «моралистическая» ценность, полагает Рубинштейн. Сопоставляя науку и жизнь, он приходит к выводу, что подлинная, «чистая» наука «определяет жизнь», но не в том смысле, что она определяет поступки человека «посредством высших правил», как это представляется в этическом формализме, а в том смысле, что наука определяет сущность человека, «определяет то, что он есть»⁸⁸.

Как это возможно, Рубинштейн объясняет в другой работе тех же лет – в статье «Принцип творческой самодеятельности». Рубинштейн трансформирует кантианскую идею о познающем субъекте, конструирующем предмет своего познания, и о мышлении как чистой деятельности «данного» субъекта в принцип творческой самодеятельности субъекта. Тезисно этот принцип можно представить следующим образом: Рубинштейн согласен с Кантом и Когеном в том, что в ходе своей деятельности субъект определяет объект, на кото-

⁸⁴ Там же. Р. X.

⁸⁵ *Рубинштейн С.Л.* Размышления о науке // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки... С. 332.

⁸⁶ *Рубинштейн С.Л.* Наука и действительность // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки... С. 337.

⁸⁷ *Рубинштейн С.Л.* Размышления о науке... С. 332.

⁸⁸ Там же. С. 334–335.

рый направлена эта деятельность. Но, определяя объект, субъект не только проявляет, но и определяет, создает самого себя через свои деяния, т.е. деяния субъекта образуют *содержание* субъекта. Таким образом, Рубинштейн пересматривает кантовское понимание познающего субъекта как «чего-то готового, данного до и вне своих деяний»⁸⁹, как независимого от них, потому что считает, что такое понимание «разрушает единство личности»⁹⁰, возвращает нас к юмовскому взгляду на субъект как на «пучок представлений». Субъект, а не только объект, согласно Рубинштейну, создается в процессе деятельности, творчества⁹¹, в том числе интеллектуального.

3. Человек в контексте истории

В одном из последних очерков Пастернака «Что такое человек?» выражена позиция, подобная концепции Рубинштейна. Человек у Пастернака предстает как свободная творческая личность во всей ее историчности и уникальности: «Человек – действующее лицо. [...] Человек реален и истинен, когда он занят делом. [...] Каждый человек, каждый в отдельности – единственен и неповторим. Потому что целый мир заключен в его совести»⁹².

В ранней редакции очерка «Люди и положения» (весна 1956 г.) Пастернак, анализируя свои ощущения людей и эпохи в 1917 году, пишет о том, как проявляется сущность человека, оказавшегося участником общественно-исторического события: «...стоит поколебаться устойчивости общества, [...] как светлые столбы тайных нравственных залеганий чудом вырываются из-под земли наружу.

Люди вырастают на голову [...], – люди оказываются богатырями. Встречные на улицах кажутся [...] как бы показателями или выразителями всего человеческого рода в целом. Это ощущение повседневности, на каждом

⁸⁹ Рубинштейн С.Л. Принцип творческой самодеятельности. К философским основам современной педагогики (1922) // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 93.

⁹⁰ Там же. С. 94.

⁹¹ Там же.

⁹² Пастернак Б. Л. Was ist der Mensch // Пастернак Б. Л. ПСС. Т. 5. С. 279–282.

шагу наблюдаемой и в тоже время становящейся историей, это чувство вечности, сошедшей на землю и всюду попадающей на глаза [...]»⁹³.

Как и почему это происходит, можно объяснить с помощью понятия «этическая ситуация», которое использует в своей книге «В поисках морали» Г.Э. Ланц. Ланц выделяет три ступени эволюции человека. Во-первых, это ступень биологическая. На этой ступени действия индивида полностью подчиняются инстинктам и страстям, т.е. природной необходимости, так что «в изменившихся условиях инстинкт может оказаться губительным для индивида и даже для всего вида»⁹⁴. Во-вторых, это «социальная ступень эволюции». Здесь действия индивида уже не подчиняются непосредственно биологическому желанию, а превращаются в «поведение», в основе которого лежат социально мотивированные «добродетели». Добродетель, согласно Ланцу, – не механизм, как природный инстинкт, но «полуоформленный инстинкт»⁹⁵, который складывается в психике человека в результате сочетания биологического и социального и «помогает индивиду адаптироваться к выполнению социальных функций»⁹⁶. Таким образом, добродетели – это «множество ловких и изысканных способов», которыми общество «заставляет индивида действовать в своих [общества] интересах»⁹⁷. Поведение человека, мотивированное добродетелями, Ланц называет «этническим», отличая его от «этического»⁹⁸. «Инфляция добродетели, например, чрезмерно раздутый патриотизм или расовое сознание», иными словами, «возведение добродетели в статус универсальной нормы означает смешение этнической ситуации с этической» и может привести к гибели «многих индивидов»⁹⁹... «Этнические» стандарты поведения Ланц считает «относительными», поскольку они складываются в

⁹³ Пастернак Б. Л. Люди и положения // Пастернак Б. Л. ПСС. Т. 3. С. 533.

⁹⁴ Lanz H. In Quest of Morals. P. 137.

⁹⁵ Там же. P. 139.

⁹⁶ Там же. P. 137.

⁹⁷ Там же. P. 136.

⁹⁸ Там же. Ланц уподобляет это различие кантовскому различению действий «сообразно с долгом» и действий «по долгу». См.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. III. М., 1997. С. 73.

⁹⁹ Lanz H. In Quest of Morals. P. 137–138.

зависимости от обстоятельств, т.е. от социальной ситуации¹⁰⁰, и имеют психологический характер.

Но, – и это в-третьих, – кроме этих стандартов, существует, согласно Ланцу, «этический закон», который представляет собой «инвариантную реальность, конституирующую идею универсального человечества»¹⁰¹. Этот закон, «высший и единственный этический закон, одинаковый в своих повторениях, но различно выражаемый и, как правило, по-разному называемый», – свобода¹⁰². Этот закон знаменует «человеческую ступень». Ланц так описывает проявление этого закона: человек «иногда призван сделать фундаментальный выбор между самим собой и высшей реальностью: своей семьей, народом, верой. Необязательно, что он при этом должен пожертвовать собой, – это уже экстремальный случай; но он действительно должен порой сделать выбор, чтобы действовать, причем не в своих интересах, а в интересах чего-то, что не совпадает с ним самим [т.е. противоречит его психологическим установкам, его привычкам, характеру. – *Н.Д.*] и что противоположно его природным склонностям. Такова этическая ситуация». Вслед за Аристотелем и Кантом Ланц утверждает, что «если бы индивид был полностью определен в своем выборе “причиной”, то он бы не мог действовать “свободно”, и не знал, что такое этическая ситуация. Он бы действовал как машина, которая производит “добро” автоматически»¹⁰³.

Однако понятие свободы, согласно Ланцу, определяется не только негативно как «свобода от», но и позитивно как «свобода для». И это второе значение гораздо более значимо, чем первое: «быть свободным означает быть открытым или доступным для ценностей, быть готовым для аксиологической детерминации, которая означает детерминацию настоящего *будущим*»¹⁰⁴. Ценности – это «“вещи” в будущем», т.е. не настоящие вещи, а вещи, чей «модус

¹⁰⁰ Там же. Р. 138.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же. Р. 148.

¹⁰³ Там же. Р. 140.

¹⁰⁴ Там же. Р. 145.

существования зависит от творческого динамизма воли»¹⁰⁵. Речь идет, таким образом, об антиципации в нашем сознании форм, явлений, «вещей» будущего и действию в соответствии с этой антиципацией. Именно действие в соответствии с антиципацией, которая возможна только благодаря существованию причинности и нашему знанию (и осознанию) «каузально детерминированного мира»¹⁰⁶, – это действие свободное¹⁰⁷. «Свобода проявляется, или ведет себя в эмпирическом мире, как если бы она была причиной, или силой»¹⁰⁸.

Но вернемся к характеристике этической ситуации. Необходимость выбора, который должен сделать человек в этой ситуации, порождается в результате возникновения противоречия между «моральными стандартами» («этническая ступень» существования человека) и изменившимися условиями социального существования. Изменившиеся условия изменяют наши моральные стандарты независимо от нашего желания. Не во власти индивида «изобрести» изменения моральных стандартов или «ликвидировать их с помощью “произвольных дефиниций”», но в его власти «открыть, в каком направлении они *должны* быть произведены»¹⁰⁹, т.е. выявить и сформулировать ценности, которые составят новый социальный идеал. В этом открытии (антиципации) и действии в соответствии с ним и заключается свобода человека, согласно Ланцу¹¹⁰.

Сопряжение проблемы будущего и свободы в человеке характерно также и для позиции Пастернака. В своем отзыве на новую Советскую конституцию 1936 г., названном политкорректно «*Новое совершеннолетье*» (курсив мой. – *Н.Д.*), Пастернак говорит не только о Просвещении в смысле Канта, объединяя

¹⁰⁵ 146.

¹⁰⁶ Здесь Ланц цитирует, правда, не называя автора, пассаж из «Этики» (1925) Николая Гартмана: «... свободная воля, действующая финально, вообще возможна только в сплошь каузально детерминированном мире». См.: *Гартман Н.* Этика / Пер. с нем. А.Б. Глаголева под ред. Ю.С. Медведева и Д.В. Складнева. СПб., 2002. С. 582.

¹⁰⁷ *Lanz H.* In Quest of Morals. P. 147.

¹⁰⁸ Там же. С.149. Эта метафора явно отсылает к цитированному выше выражению Когена о свободе как «факте, силе и власти».

¹⁰⁹ Там же. С. 161.

¹¹⁰ В связи с этой задачей – изучения того, что представляют собой современные моральные стандарты, и каково «объективное направление, в котором должно двигаться настоящее», – Ланц формулирует новую философскую дисциплину «паронтологию» (от греч. *paronta* – «вещи в настоящем» и *logos* – «наука»). См.: Там же. P. 163–226.

его с кантовским принципом автономии человека и его свободы, но также и с идеями Когена о будущем¹¹¹ и о нравственном деятельном начале в человеке. Существование граждан в СССР до составления новой конституции Пастернак называет «не до конца освещенным», а также «стадией бездеятельной долговечности». Конституция «перемещает задачу самоосознания из рук будущего в наши собственные», что и «называется свободой». Дальнейший фрагмент о свободе также с очевидностью показывает свое (нео)кантианское происхождение: «Нет на свете силы, которая могла бы мне дать свободу, если я не полагаю уже ею в зачатке и если я не возьму ее сам, не у Бога или начальника, а из воздуха и у будущего, из земли и из самого себя, в виде доброты и мужества и полновесной производительности, в виде *независимости* от слабости и посторонних расчетов» [курсив Пастернака. – *Н.Д.*]¹¹².

Позднее, в своей последней (изданной посмертно) книге «Человек и мир» С.Л. Рубинштейн, осмысливая сталинский период советской истории, вплотную подходит к решению проблемы единства человека во всех трех планах существования: онтологическом, гносеологическом и этическом. Противоречие, выявленное Ланцем, между наличными «этническими» моральными стандартами и изменившимися социальными условиями и, добавлю, новым социальным идеалом, Рубинштейн показывает на примере сталинского общества, общее состояние которого он оценивает как «мерзость и позор!». В характерном для этого периода «механическом соблюдении общественных требований, [в] их формально-механическом проецировании в поведение» выхолащивалась подлинная этическая составляющая человека, его свобода. Если в основе коллективизма как стандарта социального поведения, пишет Рубинштейн, лежат «только политические, а не этические принципы и требования», коллективизм неизбежно вырождается в «тоталитаризм, присущий соборности, католицизму»¹¹³. Поэтому Рубинштейн настаивает на необходи-

¹¹¹ См.: Шиндлер Р. От «вечного принципа логики» к мессианскому будущему. Аспекты времени в когеновской критике рациональности // Неокантианство немецкое и русское... С. 427–440.

¹¹² Пастернак Б.Л. Новое совершеннолетие // Пастернак Б.Л. ПСС. Т. 5. С. 237.

¹¹³ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб., 2003. С. 393. Этими понятиями – католицизм, соборность – Рубинштейн характеризует идеологические основы сталинского режима с его «застенками,

мости сопряжения этики и политики: «в этические задачи входит необходимо и борьба за такой общественно-политический строй, за такие общественные и политические порядки, которые дают возможность, заключают внешние предпосылки для того, чтобы человеку быть “этичным”»¹¹⁴, т.е. критичным, деятельным и ответственным «за все содеянное и упущенное», чтобы ему «войти в полноценное отношение к другим людям, стать условием человеческого существования для другого человека»¹¹⁵.

В заключение хотелось бы заметить, что говорить об антропологическом повороте в русском неокантианстве как о состоявшемся можно, пожалуй, только применительно к философскому творчеству позднего С.Л. Рубинштейна. Но как мне представляется, в эпоху «конца истории», «конца идеологии», «конца знакомого мира» и т.п., под которыми понимают в действительности просто начало нового периода истории и новую – глобализированную – идеологию, размышления русских неокантианцев о «единстве человека», о полноценной жизни конкретного индивида, о соотношении «личной совести, личного разума» и «духа солидарности, коллективизма»¹¹⁶ – это ценное наследие, которое современное общество получило от эпохи политаризма¹¹⁷.

культулом личности, утратой чувства ответственности в абсолютном выражении “вверху” и в значительной степени “внизу”», «отношение к неистине не как к ошибке, заблуждению (в познании, в науке), а как к преступлению» (там же).

¹¹⁴ Рубинштейн С.Л. История создания книги «Человек и мир» // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки. Воспоминания. Материалы... С. 421–422.

¹¹⁵ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. С. 404.

¹¹⁶ См.: там же. С. 396.

¹¹⁷ О понятии политаризма см.: Семенов Ю.И. Философия истории. М., 2003. С. 500–502.

ФИЛОСОФСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ КАК ИСТОРИЯ БЫТИЯ

Философская мысль как мысль о предельной всеобщности полилогична – со-логична, соединяет различные логики (и философские концепции), обнаруживая их предел (и ограниченность). Философское мышление работает на стыках между различными философскими логиками и мирами.

Нацеленность философской мысли на *предельную* всеобщность раскрывается, в частности, и в том, что она мыслит бытие. Философское произведение – произведение бытия: в философском произведении создается Универсум, бесконечное бытие. Мысль, оказавшаяся в философской экспликации на пределе, получает возможность посмотреть на самое себя, обозреть собственные глубины и маршруты, а также распростершуюся перед ней запредельную реальность. Жажда ответа, нестерпимость вопрошания, пронзительный зов неизвестности заставляют индивидуальное сознание заняться философским произведением – созданием теории всеобщего. Исток философского произведения – пограничное состояние: предощущение явления нового, интеллектуальное предчувствие рождения нечто.

Рождение произведения – возникновение мысли. Мысль – не результат, не продукт, а именно творческий акт (как реализация одних возможностей и одновременно создание новых) – «*пре(д)творяющий*» нечто. Мысль – рождение возможности быть. Она является на стыке потенциального (возможного) и актуального (реального), в со-бытии мышления и бытия.

Мысль – это космизация хаоса, образование формы. Осмыслить (понять) Хаос значит эйдетизировать его, отнять у Хаоса его «частицу», чтобы включить ее в «космическую» драму, разыгрываемую Логосом. Философия не познает мир, но стремится его из-мыслить (вывести из мысли, мыслимости – мыслимой возможности). Философия демиургична по своей сути, а философское произведение – сотворение мира. На пределе воображения – на грани *ничто* осуществляется разворачивание целостного, устроенного мира. Бытие становится произведением.

Философствовать значит задумываться из-начально: философская мысль фокусируется в своем устремлении на начале бытия – на его истоке (который одновременно оказывается и его стоком). Философская мысль – на пределе «есть» и «не-есть», она постоянно пребывает в состоянии рождения (образования). Мысль в зазоре бытие-небытие – длительное разворачивание мгновения бытия *начала*. Философская мысль есть обоснование возможности начальности безначального, всеобщего, одним словом, бытия, и испытание со-держательности (удержания вместе) бытия и мышления, возможности их взаимного при-сутствия (пребывания при сути). Исходом со-бытия бытия и мышления, способом их взаимной презентации становится мысль. Когда бытие *обосновывается*, получая речевой образ, «огранившись» логикой и смыслом, оно превращается в мысль. Потому философское произведение становится формой бытия как осмысленной действительности – из-мысленной реальности, пропущенной через сомнение и во-ображенной посредством логики в пределы всеобщего и разумного. Эти пределы и есть рамки произведения, отделяющие его от сверх-реального (реальность возможного осталась в рамках произведения, в его внутреннем содержании) мира, внутри этих рамок содержится суть. Вне этих рамок философская мысль невозможна. А потому они не столько внешние границы, сколько жизненный каркас, делающий существо мысли возможным.

Строй философского произведения – это логика онтологически осмысленного (и смыслообосновывающего) предположения. В таком процессе нечто пред-полагающее(ся) с предельной необходимостью выдвигается на рубежи. Таким образом, расположившись фронтально, оно становится той оградительной смысловой сетью, внутри которой располагается особый (смыслообоснованный) регион бытия – содержание произведения. В про(т)скости произведения, то есть в его содержании – тексте, философская мысль структурно оформляется, разворачивая идею предполагаемого бытия. Читать философское произведение – читать сквозь текст, восстанавливая тот смысл, которые оставили свои следы в произведении, восстанавливая ход

мысли, обновляя ее маршрут, обращаясь к тому, что осталось за мыслью (то есть к замыслу). Философская речь всегда соотнесена с внеязыковой реальностью, с тем, что осталось за пределами сказанного.

Философским произведением обнаруживаются промежутки между *бытием и небытием*. Эти пропуски – лакуны мысли и бытия – есть место, где осуществляется мысль. Левинас определяет такую зону как «инобытие»: находящееся вне бытия, оно не является небытием – оно «иначе, чем быть». Этим «инобытием» является *субъективность*. Процесс конституирования субъективности является процессом параллельного оформления *мышления и бытия*, инициирующим актом которого является мысль, а результатом – произведение. Таким образом, в произведении рождается автор – *субъективность*, осознавшая молчание и его рамки и, будучи на грани метафизического срыва – накануне бытия, отважившаяся на откровенное речение. Философ всегда чувствует близость Ничто, близость пустоты. Его речь – речь на грани молчания, его задача – превращение тишины в осознанное слово, измысленную речь.

Философия – это общение «на грани», в «точках перехода». Структура произведения – хождение по граням, которыми в философии являются прежде всего вопрос и ответ. Философское произведение соткано из вопрошания и «ответания», сомнений и откровений. Сомнение – образование динамичное, колеблющееся, переливающееся разными смысловыми мотивами и «точка-зренческими» сюжетами. Это взаимосвязь различных мнений, единство разнообразных представлений и восприятий. Сомнение отвергает беспричинность и безответственность. Прощупывая пустоты, оно старается заполнить их смыслом. Откровение мыслится здесь сущностная трансгрессия. Присутствие в непотаенности, (в качестве «видности»), «прибытие в несокрытость» – *ερουον*, по-гречески «произведение». Стояние в несокрытости соотносится с понятием «присутствие» – бытие при сути, ее созерцание и «постановка», например, через представление, в сущем.

И потому философствование предполагает раскрытие потаенной в очевидности тайны. Несказанная, неявленная, скрываемая, она есть то, что не может стать общедоступным, загнанным в рамки общепринятого, что не подвластно Логосу – логике и слову. Это некое следствие, не выводимое из известных – наличных – причин. Тайное редко становится явным по той причине, что оно оказывается неуместным в рамках принятого – «реальной действительности». Оно – уже другая форма, другая реалья, которая, будучи наложенной на происходящее, приведет к его трансформации, изменению правила. Тайна – это скрытый план «реального», который стремится философия об-явить, проговорить. Погружение внутрь и выход на поверхность, скольжение на грани между тайным и явным, чреватое ускользанием в Ничто, – произведение ткется этим протяжным (протягивающим) состоянием. Здесь «внимание к началу» - регулятор движения, указатель направления. Потрясающая гибкость и «тягучесть» философского произведения: будучи зафиксированным на истоке, оно выбрасывает собственную сеть смыслов, открывая тем самым пространство потенциального и потаенного, «ограняя» бытие.

На протяжении всего произведения происходит постоянное взаимоотношение и взаимоотрицание автора и читателя. Читатель вносит в произведение хаос дословесного (и домысленного) мира, задавая тем самым импульс к преобразованию смыслового космоса произведения уже за рамками, очерченными авторским словом, за рамками обнаруженных всеобщевозможностных сценариев. Происходит *доработка*, *домысливание*, *довоображение* – читатель оказывается в «состоянии “до”» - перед началом начала. Таким образом, композиция произведения представляет собой драму взаимоотношения автора и адресата (читателя) произведения. Она представляет собой маршрут прохождения мысли через области бытия и не-бытия, сшивание их «воедино» субъективностью. Автор проводит своего читателя по образованным мыслью выступам (складкам), сделавшие зримыми и проходимыми сферы бытия и небытия. Композиция образуется взаиморасположением этих

путеводных выступов-хребтов, их взаимопересечением, взаимной близостью или удаленностью. Случается, читатель соскальзывает с проложенных мыслью автора мостов и переходов, вследствие чего оказывается в пропасти возможного. Вновь выбираясь «на свет», он руководствуется оставленными автором смыслами. Оценивая и, таким образом, субъективируя их, он производит собственный маршрут следования. Так, оглядываясь на путь, пройденный мыслью автора, собственными усилиями изобретается *свое собственное* произведение.

Мысль возникает в момент столкновения индивидуальности и всеобщности. Философского произведение – попытка разговорить уникальность, сделать ее причастной к имеющемуся общему, найти ей место, в котором она могла бы, сохранив свою уникальность и ее преобразующее воздействие, стать частью целого, исключительной по своему значению и роли. Философская мысль пытается разуместь нечто бесконечно возможное в конечном, определенном. И с позиции автора, и с позиции читателя философский текст является историческим текстом: в нем осталась история становления субъективности в ее проживании всеобщего.

М.А. Ершова

ПОИСК НОВЫХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ В ЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В истории мировой философии философия русская, а особенно ее религиозное направление, выделяется как явление самостоятельное, оригинальное, значительное и прочее, и прочее, и прочее. Общеизвестен тот факт, что взрастили эту самостоятельность, оригинальность, значительность и прочее, и прочее, и прочее, как это не парадоксально, духовные академии. И хотя самостоятельное философское творчество в духовных академиях начинается только к середине XIX в., но именно там возникает идея создания оригинальной русской философии, и именно в духовных академиях закладываются

те основания, которые позволили русской светской философии быть лицом не схожей с западной.

Согласно Зеньковскому – русская философия не теоцентрична, не космоцентрична, а антропоцентрична. В духовно-академической философии гносеология теснейшим образом переплетается с антропологией и онтологизируется именно через антропологию. Глубинной посылкой антропологизма русских светских мыслителей служило понимание того, что невозможно разделять теоретическую и практическую сферу жизни человека. Эта установка проявляется в концепции цельного знания, которая формулируется академистами и становится центральной проблемой духовно-академической гносеологии. Стремление многих светских философов России конца XIX начала XX века преодолеть односторонность материализма и идеализма так же родом из духовных академий. Концепция трансцендентального монизма разрабатывается В.Д. Кудрявцевым-Платоновым (профессор Московской Духовной академии) и впоследствии преломляется как концепция всеединства в светской философии.

Заложив основание русской философии, сформулировав ее ключевые проблемы и наметив главные методологические установки, духовно-академическая философия не перестала существовать, но развивалась как самостоятельное течение в мощном потоке интеллектуального творчества русской культуры.

Хочется особо остановиться на анализе тех проблем, постановка и решение которых академической философией позволяет рассматривать ее как своеобразный мостик между русской философией и философией европейской. Наше внимание привлекает не заимствования, сделанные русскими академистами из систем западных мыслителей, а те оригинальные их разработки, которые оказались созвучными исканиям их зарубежных коллег.

С незапамятных времен человек сам для себя представляет загадку. В процессе познания окружающего мира он выделяет себя как реальность, требующую повышенного внимания. Тем не менее, только XX в. выдвигает проблему человека в качестве предмета самостоятельной дисциплины. При этом

речь идет не о систематизации научных данных, не о сведении их в единую схему. Специальные науки, исследующие человека, по мнению М. Шелера, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее. Таким образом, человек становится «крайне проблематичным для себя». М. Шелер выделяет три круга идей о человеке: естественнонаучный, философский, богословский и констатирует отсутствие между ними связи. Необходимо дать *целостное* представление о человеке. Эту задачу должна выполнить философская антропология.

Призыв Шелера был услышан многими западными мыслителями, которые охотно воспринимают и схему о трех кругах. Все они согласны с М. Шелером в необходимости представить человека целостно, учитывая в своих построениях все то, что высказывалось о человеке в рамках этих трех кругов.

В 1898 году выходит в свет работа профессора Казанской духовной Академии В.И. Несмелова «Наука о человеке». Этот труд, несколько опередивший работы Шелера, содержит не только оригинальную антропологическую концепцию религиозного мыслителя, но и целый ряд идей, на которых в последствие развивалась философская антропология М. Шелера. В «Науке о человеке» В.И. Несмелова несложно увидеть реализацию установки, которая вдохновляла немецкого антрополога и его последователей – соединение трех кругов идей о человеке. Виктор Иванович использует не только обширный историко-философский материал, но и данные психологии, физиологии, органично увязывая их с религиозными представлениями о человеке. На наш взгляд, это соединение осуществляется гораздо последовательней Несмеловым, чем Шелером. Можно усмотреть много общего в рассуждениях Шелера и Несмелова. Мысли немецкого философа о невозможности достижения абсолютно сущего бытия исходя из бытия предмета; о том, что человек это не только ключ к мирозданию, но и первый доступ к Богу; о том, что единственным доступом к Богу является не теоретическое размышление, а личное активное участие человека в Боге - очень созвучны положениям, на которые опирался русский мыслитель. Но конечные итоги рассуждений этих авторов принципиально различны.

Дух и жизненный порыв, сосуществующие в человеке, выступают у Шелера как начала искони противоборствующие, что вводит в природу человека непримиримый антагонизм. Соединение духа и материи в человеке по Несмелову изначально носит гармоничный характер. Они призваны к сотрудничеству. Дух, по мнению Шелера, бессилен. По мнению Несмелова, именно дух созидает организм. Участие человека в становлении Бога осуществляется, согласно шелеровской концепции, как созидание человеком Бога в процессе культуротворчества. Несмелов же стоит на ортодоксальной позиции и рассматривает сотрудничество человека с Богом как реализацию Божественного плана о мире через человека.

В чем же причина более последовательной реализации установки на соединение трех кругов идей о человеке в антропологии В.И. Несмелова по сравнению с антропологией М.Шелера? На наш взгляд, ответ на этот вопрос заключается в том, что Несмелов понимает Бога, прежде всего, как Личность, а Шелер – как безличное абсолютное бытие. Это понимание Бога как Личности, развертываемое в учении о трех планах бытия человека, позволяет Несмелову не только создать подлинно целостную антропологию, сформулировать загадку человека, но и указать способ решения этой загадки.

Для Несмелова с очевидностью ясно – существование человека как личности обусловлено его (человека) богообразностью. То есть образ Божий в человеке представлен личностью, во всем объеме ее содержания. Человек переживает свое пребывание в мире как трагедию. Эта трагичность обусловлена тем, что он только сознает себя как цель для себя же. В действительности существование человека разворачивается как средство для достижения неведомых человеку целей мира. Несмотря на такое «рабское» положение, человек продолжает осознавать себя как цель для себя, продолжает оставаться свободным в сознании. Почему же человек является не тем, что он в действительности есть? Действительное решение этой загадки Несмелов находит в христианстве. Несмелов предлагает подвергнуть самому критическому анализу главный вопрос христианства – вопрос о спасении человека. По сути дела

Несмелов предлагает научное решение вопроса. Нужно отдать должное философскому гению казанского профессора, ибо, поставив перед собой эту сложнейшую задачу, он в ее решении до конца прошел «средним путем». Несмелов избегает как крайности рационализации христианства, так и противоположной ей крайности. При всей своей ортодоксальности Несмелов ясно отдает себе отчет в том, что факт тождества распятого Иисуса из Назарета с Творцом остается открытым для познания. Ибо воспринять божественную природу Христа человек принципиально не в состоянии, а это могло бы служить основанием для положительного знания по данному вопросу. Этот вопрос остается вопросом веры...

Остановившись несколько на творчестве В.И. Несмелова, нельзя не упомянуть, что сходными методологическими установками при решении проблемы человека руководствовались П.Д. Юркевич и С.С. Глаголев. Нельзя не отметить и исследования ученых архиереев: Феодора (Поздеевского), Илариона (Троицкого), Варнавы (Беляева). Их поиски нового основания корпуса богословских дисциплин очень созвучны поискам нового основания науки западных философов. Академисты предлагали в качестве нового основания богословия аскетику, базируя, таким образом, теологию на антропологии.

Все это и многое другое позволяет утверждать включенность русской философии вообще и духовно-академической в частности в общеевропейские культурные поиски с одной стороны, и независимость отечественного философского творчества с другой.

Ваньков Д.С., Забавников А.Е.

К ВОПРОСУ ИДЕНТИФИКАЦИИ «ИСКОННОГО» В ИСТОРИИ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Медийный дискурс начала 90-х годов отчетливо содержит тему «угрозы американизации» для России, в частности, посредством «Макдональдсов», воспринимавшихся «культурно-идеологическим оружием Запада». Сейчас все воспринимают «Макдональдсы» как хорошо организованную систему

общественного быстрого питания, где можно дешево поесть и при этом не отравиться. Никто уже не интерпретирует их как доказательство превосходства американского стиля жизни. То же касается и всех других импортных элементов иных культур. Прямых культурологических проекций типа «Сегодня носит Adidas, а завтра родину продаст», то есть предполагаемых ориентаций на некую иную систему ценностей, исходя из того, что человек ест, или что он носит, в России уже никто не делает.

Так меняемся ли мы или не меняемся? Остаемся ли самими собой и блюдем свою национальную традицию, или постоянно трансформируемся в не совсем русское нечто? Ответ на этот вопрос – и да, и нет.

Еще со времен дискуссии «западников» и «славянофилов» середины 19-го века в российском общественном сознании продолжают существовать два штампа:

- Россия – это страна, где веками ничего не меняется, хотя и очень бы хотелось (западники);
- в России все меняется очень быстро, насильственным образом, и ведут эти перемены явно не к лучшему (славянофилы).

В каждом из этих противоположных тезисов есть своя доля истины. Если подняться над идеологической составляющей этих двух конфликтующих течений, то можно будет попытаться примирить эти две, казалось бы, непримиримых позиции.

Все перемены можно условно разделить на два основных типа:

- перемены институциональные (перемены в законах, учреждениях, способе организации политического и экономического пространства);
- перемены стилистические (на какие новые веяния моды люди ориентируются, каким образом пытаются себя выразить, наконец, как они одеваются).

Как правило, последние вытекают из первых. Но, как показывает российский опыт, стилистические перемены слабо зависимы от перемен институциональных. Наоборот, они скорее маскируют их отсутствие или недостаточно

быстрое осуществление. Другими словами, они позволяют модифицировать внешние проявления социальной жизни, не затрагивая ее основ, и зачастую довольно радикально меняют быт, не меняя суть отношений между людьми.

Классическим примером являются петровские реформы. Все переоделись по-европейски, сбрили бороды и начали курить табак на ассамблеях, а существовавшая система крепостничества не только сохранилась в неприкосновенности, но даже усилилась. Оценивая результаты петровских реформ, «западники» делали акцент на том, что люди недостаточно изменились по сути, а «славянофилы» - на том, что уж слишком основательно они переоделись.

Вопреки сложившемуся стереотипу Петр I не был первым «переодевальщиком». Он был самым громким и скандальным. Как пишет историк Василий Ключевский, переодеваться начали при отце Петра - Алексее Михайловиче [1]. Причем «переодеваться» и институционально, и стилистически. При Алексее Михайловиче была сделана попытка создать прообраз регулярной армии, строились мануфактуры и в большом количестве завозились иностранные специалисты. Возник легендарный Кукуй - эдакий «поселок экспатов» в тогдашнем ближнем Подмосковье. Там целыми днями пропадал юный Петр и черпал вдохновение для своих дальнейших планов. Что касается перемен стилистических, то наиболее продвинутые придворные Алексея Михайловича переоделись по польской моде (в короткие кунтуши вместо длинных боярских шуб), а польский язык стал первым языком галантности и «международного общения», который полагалось изучать строящим карьерные планы российским «отрокам».

По Ключевскому, то, что происходило дальше – это постоянная смена стилистики при мало изменяющейся сути российской жизни.

Петр избавился от полонофилов (поскольку они ассоциировались с ближним окружением ненавистной ему царевны Софьи, его сестры и конкурентки в борьбе за престол) и объявил знание польского и умение складывать на нем вирши совершенно никчемным навыком. Велено было учить голландский и во всем ориентироваться на Северную Европу.

А вот дочь его – Елизавета Петровна – полностью обесценила интеллектуальный капитал, накопленный «птенцами гнезда Петрова». При ней умение строить корабли и ругаться на голландском с иностранными мастерами оказалось совершенно ненужным. Востребованным стало знание французского языка (очередной лингвистический вектор), умение куртуазно вести себя за столом (при Петре этим себя не особо утруждали и средневековому бросали объедки на пол), фехтовать на шпагах и танцевать. При Елизавете переодевание стало не метафорой, а сутью правления. Чего только стоил ее гардероб, состоявший из 15 000 платьев!

Однако даже здесь можно констатировать вышеупомянутую «неизменность сути российской жизни». Если в Европе подражание монарху в манере одеваться являлось способом выразить свои верноподданнические чувства, то в России середины XVIII века любые вольности в costume граничили с оскорблением императорского достоинства. Известно, что Елизавета чинила скорую расправу прямо на куртагах над теми, кто осмеливался выделиться из толпы особой щеголеватостью наряда [2].

Будучи немкой, Екатерина II, тем не менее, закрепила франкофонско-куртуазное направление в переменчивой, в смысле стилистики, русской жизни. А вот попытки германофилов Петра III и Павла I сделать в России модной прусскую дисциплину – вместо французской пышной беспечности – окончились преждевременной насильственной смертью обоих венценосцев.

В какие бы инокультурные «одежды» не рядились жители России, становясь псевдо-поляками, псевдо-голландцами, псевдо-французами, псевдо-немцами, «псевдо-марксистами» а, в последние времена, и англоговорящими «псевдо-либеральными общечеловеками», – они продолжали сохранять все основные паттерны русской жизни, несмотря на смену костюмов и речевого вокабуляра.

Начиная с 18-го века, Россия функционирует как одетое по-западному и пытающееся осмыслить себя исключительно в рамках западного дискурса общество. Все основные политические, философские и литературные идеи,

циркулирующие в нашем обществе со знаком «плюс» или знаком «минус», пришли в Россию с Запада – своей собственной мощной философской системы, способной составить альтернативу западной, такой как, например, конфуцианство в Китае у России не было. При этом бытовая и политическая основа была по-прежнему восточного типа. Это - разрозненные и порой антагонистичные кланы людей, повязанных общими интересами, и возвышающаяся над ними фигура государя/генсека/президента, к которому восходят все чаяния народа и нити управления, в рамках политической культуры, которую принято называть «византийской», хотя на самом деле заимствована она напрямую от Золотой Орды.

В результате этой коллизии двух идентичностей (культурной западной и политико-бытовой восточной) русские предстают в глазах западных людей культурными «евроазиатами». Выгляда довольно похоже на европейцев (по цвету кожи и типу одежды), русские ведут себя совершенно по-другому (говорят – одно, делают - другое, думают – третье).

Обозревая историю русской цивилизации, можно сделать вывод, что русским нравится «переодеваться», поскольку в процессе переодевания возникает эффект новизны, который столь необходим людям на фоне практически неизменной сути русской жизни – будь то при царях или генсеках. Люди всегда хотели «выпустить пар» и почувствовать, что они стали совершенно иными, хотя основы окружающего их бытия претерпевали не такую большую трансформацию.

Яркий пример – проблема, так называемых, «стиляг» в советском обществе, которая полностью отсутствовала в странах запада. Это явление, как и всякий другой способ выделиться из толпы, встречало однозначное осуждение этой самой толпы. Архетип общинности, соборности, построенной на равенстве, взаимной поддержке, укорененный в сознании народа, проявлялся исключительно в негативной форме по отношению к индивидуальности, «дезертирующей» таким образом, по мнению «общины», из системы взаимопомощи. Как известно, на Западе в то же время никаких «стиляг» не было: «чем

свободнее человек, тем проще он выглядит» - говорит один из героев фильма «Стиляги» [3], давая тем самым психологическую оценку явлению «стиляжничества», как всего лишь форме выражения внутренней несвободы личности.

На фоне «непереносимой одинаковости бытия» русский человек оказался довольно податлив к карнавальной смене личин. Неправота «западников» состояла в том, что русские якобы слишком резистентны к переменам. А «славянофилы» были неправы в том, что преувеличивали роль государственного насилия в акцептации этих перемен местным населением.

Для более наглядной иллюстрации сравним последствия реформ Петра и реформ Мейдзи в Японии, которые стартовали в Японии в 60-х годах 19-го века. Подобно Петру, реформаторы эпохи Мейдзи в директивном порядке предписали правящему классу, армии и чиновничеству переодеться европейски. Те, скрепя сердце, – кто с большим энтузиазмом, кто с меньшим, а кто и вовсе без оного – это распоряжение выполнили.

В чем же была разница между двумя сходно реформируемыми странами? В России образованное сословие уже никогда не возвращалось к допетровским формам быта. А в Японии в непубличной сфере люди продолжали пользоваться тем, что им мило и дорого – кимоно, татами, оригами, ну и, конечно же, укороченными мечами для совершения харакири по тому или иному личному или корпоративному поводу.

Японская традиционная кухня сейчас завоевала весь мир. А что мы можем сказать о русской традиционной кухне? Сказать, что борщ – это русское национальное блюдо, тогда украинцы возмутятся. Сказать, что пельмени – китайцы пришлют ноту протеста. Ну а холодец? Он от немецкого зельца практически ничем не отличается.

Что же тогда исконно русское? Даже вездесущие матрешки – это тоже абсолютная подделка - плагиат. Это, по сути, русифицированная фантазия на тему японских традиционных деревянных кукол-неваляшек Дарумы, которые

вставлялись одна в другую на манер кокона. Типологическое заимствование произошло в конце 19 века.

Получается, что практически ничего «традиционного русского» в России не сохранилось, за исключением религиозной культуры: православного христианства (которое, однако, так же было заимствовано у Византии), и дохристианских, языческих элементов, имеющих, в свою очередь, явное сходство с аналогичными элементами ведического индуизма.

Японцы под железной пятой реформаторов-вестернизаторов из последних сил цеплялись за свои традиции. И если нельзя было этим традициям продемонстрировать приверженность публично, то традиции уходили в частную сферу и там консервировались. А в России все сдавалось практически без боя (если не считать бурных протестов при жизни Петра I и Пугачёвского бунта).

Почему так? Для японцев традиция – это красота и сложность феодальной Японии, самурайские ритуалы и цветение сакуры, чайные церемонии и чудеса каллиграфии. Это то, что наполняет жизнь и делает ее содержательной. Это то, что не хочется терять, потому что такая потеря грозит и потерей своей идентичности. А в России традиция – материально-культурная или идейно-ментальная – не связаны прочно с тем, что можно назвать истинно-русской идентичностью. Матрица «чисто русского» неочевидна, трудно уловима. Многие из русского народа сами отрицают её существование. Но, в то же время, всякое иностранное сознание не перестаёт упоминать в диалоге с русской культурной средой наличие «загадочной русской души». Неопределённость, безмерность, загадочность, непредсказуемость – всё это категории, которыми только и можно, по мнению западных русологов, оперировать в вопросе идентификации «русскости». Следует признать, что данная статья лишь обозначила проблему, которая, безусловно, требует дальнейшего исследования и разрешения.

Примечания

1. Ключевский В.О. Царь Алексей Михайлович. М., 2008.
2. Валишевский К. Дочь Петра Великого. М., 1989. С. 81.
3. Кинофильм «Стиляги». Выпущено: Россия, кинокомпания Красная стрела, режиссёр Валерий Тодоровский, год 2008.

ДИНАМИКА ИДЕАЛОВ В КОНТЕКСТЕ СМЕНЫ ПАРАДИГМ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Понятие «парадигма социально-философского знания» рассматривается нами как исторически меняющаяся система категорий, с помощью которых описывается существующая социальная реальность, характеризуется историческое прошлое общества и делаются прогнозы о его будущем. Их смена обусловлена радикальными изменениями в обществе, выражающими себя в социальных и научных революциях. Изучение истории общественной мысли Европы позволяет выделить мифологическую, мифо-космоцентрическую, теоцентрическую, естественно-правовую, культуру-историческую парадигмы социального знания [1]. Идеалы, трактуемые как представления о высшем итоговом совершенстве, играют в них особую роль, поскольку «центрируют» представления о желаемом, должном состоянии социальной системы.

Понятие будущего в различных парадигмах социального знания наполнялось разным смысловым содержанием. Так, для мифологической парадигмы характерны идеалы изобильного и безопасного существования, присутствовавшие в синкретичном сознании архаичного общества в виде неясных образов, возводимых к незапамятным временам. Фактически речь идет о протоидеалах, поскольку идеал по определению артикулируется только при наличии оппозиции «сущее – должное» и лишь на таком историческом этапе, когда сама общественная практика уже сформировала альтернативные формы социальной организации. Возникновение раннеклассовых государств сопровождалось становлением мифо-космоцентрической парадигмы знания, в рамках которой идеал основывался на натурфилософском учении о бесконечном едином начале Космоса, в гармонии с которым и заключается подлинное бытие. В античном идеале «золотого века» уже отсутствовало обещание возврата утраченного благоденствия и указание на необходимость его восстановления собственными силами.

В теоцентрической парадигме идеал абсолютного счастья не только ре-

троспективен, но и в значительной степени негативен. Этот идеал призывал к самоограничению, покорности, терпению, повиновению судьбе во имя потустороннего вечного блаженства. Однако уже к середине XVIII в. складывается естественно-правовая парадигма социального знания. С этого времени социальный идеал начинает существовать как сознательно творимый идеологами образ будущей человеческой деятельности в любой из ее сфер (материально-практической, политико-правовой и духовно-познавательной). Базовыми социальными ценностями провозглашаются свобода, равенство, братство как модулы индивидуального и общественного блага. Необходимыми условиями их реализации выступают социально-политические институты, которые основываются на разделении властей, верховенстве законодательной власти над исполнительной, развитием парламентаризма, естественных прав человека, политическом равенстве. Изменяется и вектор направленности – от настоящего к будущему. Объективный процесс все ускоряющегося общественного развития побуждал мыслителей создавать проекты модернизации экономических, социальных и политических отношений (Реформация, Просвещение).

С середины XIX в. вплоть до середины XX в. доминирующую роль в социальном знании начинает играть культурно-историческая парадигма. Ее «вдохновителем» стала не только немецкая классическая философия с представленными в ней идеями историзма и системности, но и марксизм как идейная основа третьего проекта модернизации. Прогрессистский характер социальных идеалов приводит к обоснованию как эволюционного, так и революционного путей их достижения. Конкретно-исторический путь развития различных стран порождает вариативность содержательного наполнения идеалов (консервативно-националистический, либерально-космополитический, анархистский, социал-демократический, национал-социалистический, коммунистический). Однако одновременно обнаруживается и скепсис по отношению к идеалам, поскольку они создают проблему «обманутых надежд». Отрицая возможность проектов рационального обустройства мира, постмодерн объявляет себя последней, несменяемой фазой культуры и

оказывается «утопией вечного настоящего». В итоге проблема идеала, характерная для классической философии, отодвинулась на периферию социально-философского анализа, уступив место теме антропологической катастрофы.

Сравнительный анализ социальных идеалов в контексте смены парадигм социально-философского знания позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, в динамике присутствует постоянно нарастающее системное усложнение социальных идеалов, первоначально существующих в виде неясных, размытых, ностальгических образов, которые впоследствии превращаются в рационально обоснованные социальные модели будущего. Во-вторых, обнаруживается структурирование социальных идеалов, которое приводит к выделению в качестве относительно самостоятельных экономических, политических, собственно социальных, духовно-нравственных, научных идеалов. Более того, если на начальных этапах преобладают духовно-нравственные ориентиры, то впоследствии акценты смещаются к ценностям и нормам двух основных сторон социальной жизни – социально-экономической и социально-политической. В-третьих, обостренное отношение к социальным идеалам в сознании общества обнаруживается в транзитивные времена, допускающие изменение как улучшение. В-четвертых, обнаруживается два основных типа репрезентации идеала – в обоснованиях на базе общефилософского мировоззрения, которое учитывает целостный исторический опыт человечества, а также в требованиях реформ, в публицистических проектах политических мыслителей. В-пятых, эволюция идеалов свидетельствует о том, что всякий социально значимый идеал сочетает в себе прагматический и утопический аспекты. До тех пор, пока идет реализация прагматической стороны идеала, он движется к своему акме, но когда он исчерпывает свой потенциал, то становится утопией, и попытка его реализации терпит крах. В-шестых, ретроспективно выявляется содержательная вариативность, проявляющаяся в наличии идеалов, которые обосновываются в рамках консервативного, либерального и социалистического мировоззрений, которые и в настоящее время сосуществуют в ментальном пространстве человечества. Однако анализ данных «рецептов светлого будущего» свидетель-

ствуется о том, что они не выходят за рамки культурно - исторической парадигмы, для которой характерны такие черты, как безудержный антропоцентризм, историцизм, европоцентризм, логоцентризм, сциентизм и технократизм. Тем не менее, в-седьмых, смысл борьбы идеалов заключается в том, что в соответствии с законом интеграции и дифференциации идеалов из множества теряющих крушение частных (относительных) идеалов постепенно формируется и реализуется общечеловеческий (абсолютный) идеал.

Современная социально-философская мысль выработала подходы не только к критике несостоявшихся идеалов, но и к разработке новых социальных проектов, однако в иной перспективе, а именно, по принципу «будущее определяет настоящее». Знакомство с исследованиями свидетельствует о том, что в футурологических прогнозах выделяются, как минимум, четыре подхода, которые условно могут быть обозначены как информационно-технологический (Е. Масуда, У. Хэлал), природо-экологический (Н.Н. Моисеев, В.А. Зубаков), социетальный (А.А. Зиновьев) и гуманитарный (Г. Йонас). Данное разделение условно, а их отношения следует рассматривать через призму комплиментарности, поскольку в условиях глобализационных процессов дальнейшее развитие человечества может рассматриваться только в рамках миро-системы, подошедшей к точке бифуркации.

Нахождение точек соприкосновения и расхождения между вышеназванными подходами к проектам будущего позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, существует настоятельная необходимость в переходе к интегральной глобалистико-футурологической парадигме социально-философского знания, для которой характерны критицизм в отношении универсалий культуры техногенного общества, антропокосмизм как концепция бытия, постнеклассическая научная рациональность как новый тип научного мышления, футуросинергетика и мир-системный анализ как методология социального познания, глобальная социальная демократия и диалог культур как принципы социально-экономического и политического развития общества. Во-вторых, футурология должна сблизиться с этикой, поскольку сама жизнь подтверждает необходи-

мость и неотменность гуманного, человеческого измерения мира в его прошлом, непростом настоящем и тревожном будущем. В-третьих, глобальный экологический кризис, непредсказуемая стихийная технологическая и социальная динамика, угроза человеческой идентичности требуют придания этической категории ответственности статуса интегральной или системной ценности, организующей философию будущего. В-четвертых, эта же ответственность инициирует необходимость гуманитарной экспертизы предлагаемых проектов будущего (как ближайшего, так и отдаленного) в форме диалога, когда во главу угла ставится не столько конечный результат, сколько процесс, в ходе которого участники приходят к более глубокому пониманию контуров будущего.

Примечания

1. Формирование новых социальных идеалов в современном транзитивном обществе: монография / П.В. Кикель, А.В. Кузнецов, Н.С. Загорская [и др.] ; под ред. В.В. Буцка. – Минск : БГПУ, 2008.

В.А.Загородников

НАЦИОНАЛЬНАЯ ОБЩИНА В АПОЛОГИИ СОБОРНОСТИ

А.С. ХОМЯКОВА

*Община есть одно уцелевшее гражданское учреждение
всей русской истории. Отними его, не останется ничего;
из него же развиться может целый гражданский мир.*

А. С. Хомяков

Не секрет, что взгляды многих замечательных русских общественно-политических деятелей XIX века просто недостаточно хорошо известны нашим современникам, а их роль и значение в формировании национального самосознания недооцениваются. Поэтому задача данной работы состоит в изложении апологетических воззрений на общество и на место человека в нём одного из наиболее значимых в первой половине XIX века представителей движения за возрождение национального самосознания. А.С. Хомяков - выдающийся исследователь русской общественно-политической мысли, руководитель славянофильского движения. Хотелось бы также заострить внимание на актуальности, современности и своевременности обращения к его творче-

ству, представляющему определённый интерес не только для философов, но и вообще для всех неравнодушных к русской национальной культуре людей.

В своё время А.С. Хомяков выделял как минимум три основные группы противоречий между национальными культурами народов Запада и Востока. Это религиозные, общественные и экономические противоречия. С его точки зрения, на Западе развит дух разъединения, идет постоянная борьба партий и группировок за свои интересы и власть. В то время как в современной ему России он находит мир и согласие всех народов, свидетельствующие о цельности и единстве общества. Хомяков объяснял существование этих различий тем, что на Западе страны сформировались в результате завоевания и насилия, а Россия образовалась путем добровольного согласия на объединение всех её народов. Основу же экономических противоречий славянофилы видели в характере форм собственности. На Западе – господство частной собственности, а в России – преобладание общинной. «Мыслители западные вертятся в безысходном кругу, потому только что идея общины им недоступна. Они не могут идти никак дальше ассоциации (дружины)» [1]. Если западные социальные формы основаны на договоре (как воинские дружины) или на формальном римском праве, то община – на "естественном и нравственном братстве и внутренней правде".

Славянофилы возлагали большие надежды на общинные принципы жизни народа. «Община есть то высшее, то истинное начало, которому уже не предстоит найти нечто себя выше, а предстоит только преуспевать, очищаться и возвышаться», ибо это есть «союз людей, отказавшихся от своего эгоизма, от личности своей и являющих общее их согласие: это действие любви, высокое действие Христианское». Россия должна указать человечеству дорогу к истинному братству и истинному единению – соборности» [2].

Определяющим признаком собственных оригинальных религиозно-философских взглядов Алексея Степановича Хомякова во многом является его тезис о русском мессианстве. «В учении Хомякова идея мессианизма (богоизбранничества) не только была рационализирована историко-

этнографическими рассуждениями, но и существенно "сдвинута" в сторону исторической миссии. В итоге идея богоизбранности подменяется идеей о культурном призвании русского народа» [2, 183], т.е. особой исторической роли народа, порождаемой двумя факторами – православием и соборностью.

В одной из своих заметок Хомяков разъясняет своё понимание термина "соборность", подчеркнув важность перевода греческого слова *καθολικός* именно как "соборный". Он говорит, что переводчики Символа веры «остановились на слове "соборный", поскольку "Собор" выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве» [3]. Вообще в научной литературе встречаются два основных подхода в понимании этого термина. Первый объяснен у известного русского философа и публициста Н.А. Бердяева, понимающего его, как «религиозное проявление коммюнитарности, которая составляет духовное начало общности и братства людей вне связи с реальной действительностью, где отсутствует какой-либо внешний авторитет» [4].

Второй подход определяет "соборность" как единство и целостность церковного организма. Главное различие между этими двумя подходами – в отношении к принципу единства. В то время как Бердяев указывал лишь на духовную близость людей между собой, Хомяков определял необходимость этого принципа ещё и для материальной жизни общества. Подобное различие обычного согласия и "соборного" удачно выразил о. Сергей Булгаков: «Существа соборности ищут на основе единения в объекте, в любви к одному и тому же... Однако всего этого мало... соборность состоит, в первооснове своей, в единении в субъекте» [5]. Без преувеличения можно сказать, что понятие "соборность" является центральным элементом концепции национального самосознания А.С. Хомякова.

Православное христианство смогло сформировать в России специфическую социальную среду — сельскую общину. «Славянская сельская община, русский мир... лучший, святейший остаток народной старины, которому

должна была бы подражать и завидовать вся остальная Европа» [6]. Хомяков пояснял, что сельская община сочетает в себе два начала: хозяйственное и нравственное. В хозяйственной области община – это субъект, являющийся организатором труда и несущий ответственность за исполнение государственных повинностей. Наряду с этим тот же жизненный уклад предупреждает членов общины от морального разложения и прививает им чувство патриотизма, которое проявляется не только осознанно, но и инстинктивно в качестве унаследованных от предков религиозных традиций. Поэтому русский крестьянин любую напасть выдержит, если сочтет ее нравственно справедливой, да и от любых благ откажется, если усомнится в их нравственной пользе. Тот же примат нравственности и этических начал над рациональными, юридическими и всеми иными началами был избран славянофилами в качестве одного из важнейших постулатов своего учения.

Обращаясь к прошлому, к русской старине, А.С. Хомяков видит "первый, чистый и патриархальный состав общества", "вольности городов", "грамотность и организацию в селах", начала особого права и общественного самоуправления в формах сельской сходки, городского веча, мирского приговора, "равенство, почти совершенное, всех сословий", "дружбу власти с народом" и т.п. Напротив, в дальнейшем, начиная с Московского Царства, "все обычаи старины, все права и вольности городов и сословий были принесены на жертву для составления плотного тела государства... язва безнравственности общественной распространилась безмерно и все худшие страсти человека развились на просторе" [7].

Хомяков, считая крестьянскую общину воплощением истинно христианской формы человеческого общежития, нещадно критикует индивидуализм: «Отделенная личность есть совершенное бессилие и внутренний непримиренный разлад... надобно, чтобы жизнь каждого была в полном согласии с жизнью всех... люди должны быть связаны со всем остальным организмом общества узами свободной и разумной любви» [8]. Интересно и существенно, что "свободная и разумная любовь" означает, по Хомякову, безусловный приоритет ин-

тересов общества над интересами индивида. «Человеку ... должно принести в жертву самолюбие своей личности для того, чтобы проникнуть в тайну жизни общей и соединиться с нею живым органическим соединением» [9].

По мнению А.С. Хомякова, воспринятого им из православной экзегезы, человек, отказываясь от части своих прав, лишь возвышает себя. Таким образом, понятие соборности в качестве социального идеала означает и воплощение общественного коллективизма как приоритета общего над частным. Утверждение столь высоких социальных идеалов и апология крестьянской общины в целом с определенностью являют собой краеугольный камень идеологии славянофилов.

Алексей Степанович Хомяков был одним из авторов варианта закона об отмене крепостного права. Факт освобождения крестьянства предоставлял возможность утвердить общинный принцип в качестве всеобъемлющего. Для чего необходимо было перенести данный принцип из исключительно аграрной, сельской среды — в городскую промышленную среду. Общинное устройство, по его мнению, став основой жизни государства, сменило бы "мерзость административности в России". Для Хомякова общество в социальном плане — это всероссийская община т.н. "земщина", состоящая из множества сельских и городских общин. Будучи основана на добровольном братском единении, она абсолютно свободна. В отличие от государства — "дружины", которое является объединением на принудительной основе. Русская земская община, по убеждению А.С. Хомякова, несколько тяготится властью. Народ издавна понимал власть не как открывающиеся возможности, а как некое бремя обязанностей и ответственности, вручаемое избранному властителю. Для того чтобы оправдать свое избранничество, призванный на княжение должен был действовать в интересах всей Руси. Община же всегда сохраняла, определенную независимость от власти, некую автономность.

Позиция А.С.Хомякова по вопросу о национальном самосознании дает нам возможность говорить о возникновении феноменологии "соборности" в русской мысли середины XIX-го века, да и в русской мысли вообще. Его по-

зиция, по утверждению нашего современника В.И. Холодного, способна воплотиться в «возможную соборную цивилизацию» [10].

Отец Павел Флоренский в своё время предельно остро ставил вопрос: «Что такое Хомяков? "Учитель Церкви" или "родоначальник утонченного русского социализма, как его определяли его современники"; был он "охранителем ли и углубителем корней святой Руси, или, напротив, искоренителем исконных ее основ, во имя мечтательного образа проектируемой России будущего?" [11]. Лучший ответ дает само наследие А.С. Хомякова. И наследие это — не музейный экспонат, а именно то, что остро необходимо и актуально сегодня.

Примечания

1. Хомяков А.С. Мнение русских об иностранцах // Полное собрание сочинений, изд. 4. Т.1. М., 1914. С. 50. / Цит. по: Электронная библиотека. Православие и современность. Хоружий С.С. Современные проблемы православного мирозерцания. Интернет-издание Веб-Центра «Омега». 2002.
2. Цит. по: Философия истории: Учебное Пособие. / Под ред. проф. А.С. Панарина. М., 1999.
3. Хомяков А.С. Письмо к редактору "L'Union Chretienne" о значении слов "кафолический" и "соборный" по поводу речи отца Гагарина, иезуита // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений, изд. 3. Т. 2. М., 1900. С. 242.
4. Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1915. // <http://lib.ru/HRISTIAN/BERDQEW/rossia.txt>
5. Булгаков С.Н. Трагедия философии. Соч. в 2-х тт. Т.1. М., 1993. С. 41.
6. Хомяков А.С. Письмо в Петербург по поводу железной дороги // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений, изд. 3. Т. 3. М., 1900. С. 117
7. Хомяков А.С. О старом и новом // Полное собрание сочинений, изд. 4. Т. 3. М., 1914. С. 27. / Цит. по: Электронная библиотека. Православие и современность. Хоружий С.С. Современные проблемы православного мирозерцания. Интернет-издание Веб-Центра «Омега». 2002.
8. Зеньковский В.В. Истории русской философии. М., 2001. С. 189.
9. Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений, изд. 3. Т. 1. М., 1900. С. 92.
10. Холодный В.И. А.С. Хомяков и современность: зарождение и перспективы соборной феноменологии. М., 2004. С. 40
11. Флоренский П. Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916. С.15-16

Н.Г. Зенец, Т.В. Мироненко

ФИЛОСОФСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ КАК СПОСОБ УКОРЕНЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ

Вероятно, было бы «спокойнее» видеть в философском тексте явление культуры, и только. Однако, сама культура, взятая в целом как «лейтмотив мучительного пути человеческого самопознания» (К. Свасьян) не оставляет

нам такой возможности. Она побуждает отыскивать в таком феномене как философский текст онтологическое измерение.

Что придает тексту онтологический статус? Почему, еще не так давно, вполне приемлемое понимание текста как пассивного носителя вложенного в него смысла, своеобразной упаковки, функция которой сводилась к донесению без потерь и изменений этого самого смысла, сегодня оказывается недостаточным? [5]. Что заставляет нас спрашивать о тексте?

«Переоткрытие» текста во многом продуцировалось «неклассической ситуацией» XX века с характерным для неё «неслучаием укоренения человека в мире» [6] и, одновременно, «страстью возможности» (как обретение идеального измерения собственного бытия, того духовного пространства свободы, где «внутреннее напряжение личности открывает горизонты идеала») [4, 51].

Ушедший век обнаружил в философском пространстве фигуры мыслителей, чьи усилия духа были направлены против систем. Критическое отношение к грандиозным философским построениям было связано не только с критическим характером самой философии. Скорее в нем сказались понимание ограниченности и *недостаточности одного лишь научного познания для самоопределения человека*, недоверие к общим идеям, заслонявшим реальную действительность во всем её многообразии и сложности, неприятие принудительной морали, «вечных нравственных норм». Иначе говоря, критицизм стал проявлением потрясения, вызванного «властью необходимости над человеческой жизнью» (Н.А.Бердяев) той «неотвратимой необходимостью», которая была идеализирована философами, и которую новое поколение мыслителей стремилось преодолеть, желая подлинности. Именно в это время меняются подходы к пониманию текста, меняется сам текст.

Текст стал рассматриваться как своеобразный духовный инструмент словесного труда, внутри которого «оживает» истина: истина твоей жизни и твоего существования. Он становится «производящим произведением», орудием порождения самой жизни, «конструктивным моментом», помогающим

выйти к миру, особым человеческим измерением, способом бытия. Он несет в себе ноты исповедальности.

Человек в качестве человека не задан изначально, естественным образом [8]. Следовательно, есть нечто, что с необходимостью провоцирует, «зовет» его пребыть, свершиться, исполниться. В этом смысле можно говорить об онтологической потребности человека (М.К. Мамардашвили). Человек, осуществляя свою онтологическую потребность, откликаясь на «зов бытия сущего» (М.Хайдеггер), обнаруживает себя в состоянии мысли, в состоянии «очевидности встречи с бытием» и *длит* это состояние единственно возможным способом – созданием особого мыслительного конструкта – философского текста. Поэтому философский текст есть, прежде всего, эксплицированное свидетельство акта философствования, такого онтологического события [7], которое случилось с нами, как некоторое внезапное обнаружение себя-в-мире. В своем эмпирическом бытии человек обыкновенно далек от того, чтобы быть целостностью и единством, «его разум блуждает, отвлекается всевозможными помыслами, душа колеблется противоречивым страстям, тело предается излишествам» (С.С. Хоружий). Человек скитается по сомнительным, двусмысленным, беспокойным тропам. Пустое время блужданий. Мы и блуждаем-то потому, что нам не хватает уверенности присутствия, подлинного «здесь». Но «вдруг», «случается» событие потрясения, которым сущее оказывается «захваченным раньше, чем успевает понять» [1, 156] и лишь интенсивность внутреннего состояния в этот момент выдает нашу *задетость* бытием.

Попытка выразить, удержать личностный опыт в тексте открывает новые возможности его восприятия. Современный текст, предстает как изменчивый и непредсказуемый (контуры классической строгости высказывания стираются), скорее - как «зыбкое» текстуальное пространство, «отнимающее нас у самих себя» (М. Бланшо). Казалось бы эти свойства современного текста не решают задачи укоренения и мало имеют отношения к философскому тексту, но именно они свидетельствуют об «особой вспышке, сиянии *единич-*

ного события, которым может завладеть понимание, считающее себя обязанным этому событию как собственному началу, но осознающее его вначале как нечто неподвластное себе: как непонятное, поскольку оно возникает в той предлежащей области, на которую можно указать лишь под покровом «нет» - в области, поиск которой остаётся нашей задачей» [3, 225]. Именно оно (со-бытие) придает философскому тексту онтологическое измерение. Именно оно, событие *случившегося* опыта, в котором моя самость явила себя как подлинность, в котором впервые *нечто* обнаруживает себя для меня как значимое, но трудно уловимое, когда «уже-все-известно, но ещё-ничего-не-началось» (И. Бродский), говорит во мне. Пережив «горний» опыт, мы уже никогда не будем оставлены им, он будет побуждать нас к «священной жертве» - писать, что как раз и будет значит «делать себя эхом того, что не может перестать говорить» [3, 18]. Тогда произведение становится *отдаленным* присутствием какой-то *иной* силы. Но не силы запрета, а мучительного утверждения, перепоручая нас собственному бытию.

Встреча с такого рода произведениями (С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Л.Шестова, С.Вейль, Э. Сиорана) [9] есть пробуждение, выздоровление, возвращение к жизни. Вот только непростое. Трудность состоит в том, что «проснуться надо от того, что человек принимает за бодрость, выздороветь от того, что считается здоровьем, оживить то, что кажется полной жизнью» [2, 151-152]. Иначе, обрести чистоту видения.

Примечания

1. Бибихин В.В. Узнай себя. – СПб.: Наука, 1998.
2. Бибихин В.В. Язык философии. – СПб.: Наука, 2007.
3. Бланшо М. Пространство литературы. – М.: Логос, 2002.
4. Бондаренко И.А. Жизнь сознания. – Омск, 2002.
5. Лотман Ю.В. Мозг-текст-культура-искусственный интеллект // Избранные статьи. – Таллинн, 1992. – Т. 1. – С. 26.
6. «Нынче речь уже не идет о поисках основания или возможностях его определения; эта проблема считается решенной вместе с завершением культуры модерна, решенной в том смысле, что в ней больше не видят смысла. Поэтому речь идет о способах адаптации человека в условиях бесконечного культурного превращения этого основания» (М.Ю. Савельева). См.: Савельева М.Ю. Роль субъекта историко-философского исследования в осуществлении постмодернистской культуры диалога. [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.auditorium.ru/and/nevorum/index.php?method=showhtmllist&list=mtssage&rollid=15%2C215&clearjtt=1&>

Мы не исключаем возможности такого взгляда, поскольку он продуцируется плюральностью и «размытостью» жизненного пространства. Мы не можем не понимать, что присутствие Я в «декорациях» нынешнего времени становится в высшей степени проблематичным, но что-то (если хотите-внутри нас) сопротивляется абсолютизации этого положения. Может это «страсть к абсолютному», наше тяготение к «первородному вертикальному общению» (К.С. Пигров)?

7. Под «событием» мы понимаем такое явление, которое случается целиком, сразу и *не* вытекает из предшествующего состояния, *не* является его продолжением. Понятие «событие» (со-бытие) было введено в язык философии в XX веке неклассическими философами: М.Хайдеггером – как термин, центрирующий на себе новаторскую процедуру разъяснения «скрытого отношения Бытия и Времени»; Ж. Делезом, который считал, что смысл и есть событие; Ж.-П. Сартром, у которого событие есть факт человеческой субъективности. В любом случае, в неклассической философии «событие» понимается как сфера взаимоотноженности, взаимозавязанности человека и бытия, осуществляющаяся как некая *целостность*.
8. «Человек, - напишет М.Хайдеггер, - в повседневности - несобственный». Обыденное существование «здесь» тяготеет к тому, чтобы застилать мир, а вместе с тем и его самого («терять себя в устраивании дел в мире, ... отпадать от самого себя»). – Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. – 1995. - № 11. С. 131.
9. С позиций «школьной» философии обращение к неклассическим текстам всегда будет репрессивным, но, как бы мы не относились к ситуации, сложившейся в постклассическом философском пространстве, она остается тем, в чем сохраняется слово, все еще вмещающее в себя реальность происходящего.

Е.В. Карелина

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ОСНОВА РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Вопрос о формировании и развитии русской философии всегда являлся очень болезненным и решался в пользу отрицания существования данного периода философской мысли. Данная идея доказывается многими исследователями этого периода развития философии тем, что русские мыслители никогда не следовали какой-либо философской традиции, а основывались на интуитивных методах познания мира и доказательства своих идей. Эта идея является ошибочной, так как русские философы всегда развивали свои идеи в рамках диалектической методологической традиции, которая характеризуется принципами: совершенствования, соборности, всеединства, двуединства.

Диалектическая методологическая традиция формируется в рамках диалектической системы теоретизирования, для которой характерны следу-

ющие теоретические стандарты: совершенная личность, совершенство слова, деятельное совершенство, совершенная добродетель.

Диалектическая теория раскрывает аспект всеобщей связи, выражает теорию единомыслия, единоумия и единогодушия, которая строится на основе диалектики единого и многого. Эта теория выступает как образ действительности, способствующий становлению и развитию человека.

Яркими представителями диалектической методологической традиции в русской философии XIX-XX вв. являются: Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин, Н.Н. Алексеев, Г.В. Флоровский.

Н.О. Лосский в работе «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей», изучая специфику развития личности, отмечает, что только с помощью соборного творчества человек способен реализовать свою индивидуальность, проявить себя как творчески оригинальное существо. Это раскрывает диалектику – созидание и развитие человека во взаимосвязи и взаимодействии всех людей в обществе, что подтверждает стандарт коллективизма, характеризующий диалектическую методологическую традицию.

Данный тип методологии раскрывается идеями: соборности, духовного совершенствования человека посредством познания Бога Н.О. Лосским в работе «Мир как органическое целое».

Философ даёт характеристику Царства Гармонии (Царства Духа), в котором люди должны существовать в Боге и для Него, а также друг в друге и помогать друг другу. «Здесь нет эгоистического обособления и взаимоисключения. Всякая часть этого царства существует для целого, и, наоборот, целое существует для всякой части. Мало того, вследствие полного взаимопроникновения всего во всём здесь исчезает различие между частью и целым: всякая часть здесь есть целое. Осуществление принципов органического строения доведено до предела» [1, 398]. Диалектика части и целого, взаимодействие части и целого, по Н.О. Лосскому, является концептуальной основой создания и развития совершенного общества.

Выдающимся представителем отечественного философского теорети-

зирования (диалектической методологической традиции) выступает Л.П. Карсавин. Он доказывает необходимость совершенствования человека и общества, раскрытия их в концепциях соборного субъекта, соборной личности, соборного хозяйствования, соборного государства.

Диалектическую методологическую традицию Л.П. Карсавин выражает в работе «О личности».

Автор даёт определение личности. По его мнению, личность – это духовно-телесное существо, характеризующееся единством духа и тела. Эта идея показывает диалектическую методологию, которой присуще единство элементов. «Личность не тело, не дух и тело, но духовно-телесное существо. Она – не «частью» духовна, а частью телесна, ибо дух не участвуем и не может быть частью. Личность всецело духовна и всецело телесна. Та же самая личность, которая есть дух, есть и тело. Личность выше различения между телом и духом, его ставя и преодолевая» [2, 239].

Л.П. Карсавин различает индивидуальную и симфоническую личности, утверждая, что в социальной личности мы уже различаем индивидуальные и симфонические качества, которые осуществляются не иначе, как в индивидуумах. «Если более или менее значительная группа людей «охвачена» одним чувством, познаёт один и тот же предмет, утверждает «одну» этическую или правовую норму, перед нами – симфоническое или социальное качество. В каждом данном случае качество одно, как одна качество, им высшая личность; но оно всегда многообразно, всегда является многоединством, и всякий индивидуум осуществляет его по-своему, специфически» [2, 333-334].

Качество – момент личности и сама личность в определении её инобытием. Индивидуальная личность качество в рамках социальной личности, которая осуществляет себя в высшей социальной личности. «Индивидуальная личность качество, поскольку она в лоне социальной личности противостоит другим индивидуальным личностям и вместе с ними осуществляет многоединство социальной личности. Так же качество, осу-

ществляя себя в индивидуумах, и социальная личность, когда она во взаимоотношении с другими такими же личностями осуществляет многоединство высшей социальной личности» [2, 334]. Всё это составляет сферу личных качественностей, не в том смысле личных, что качествуют личности, но в том, что их качественности определены отношением их к личностям. Сюда относятся качественности моральные, правовые, политические, бытовые. Социальное качественние демонстрирует диалектическую методологию, поскольку характеризуется посредством единства, общности идей, правовых норм, существующих в обществе.

Представитель русской философии XIX-XX вв. Н.Н. Алексеев также является представителем диалектической методологической традиции, которая выражается в идее создания совершенного общества посредством единства духовной жизни, стремлений и идей в работе «Русский народ и государство». «Единство ведущего слоя должно покоиться, следовательно, на единстве духовной жизни, единстве убеждений и духовных стремлений» [3, 591].

Философ полагает, что совершенное государство должно быть построено на гармоническом, соразмерном отношении обеих сфер государственной жизни – нормативной и атрибутивной. Оно должно стремиться к установлению равновесия между обязанностями и правами во всех основных сферах государственного бытия. «В экономической сфере выражением такого равновесия является так называемая государственно-частная система хозяйства; но проведение того же принципа должно быть осуществлено и далее – соразмерность «централизованного» и «автономного» начала должна быть установлена также и в области организации быта, духовной и нравственной жизни» [3, 594]. Гармония во всех сферах жизнедеятельности человека подтверждает диалектическую методологию.

Ярким представителем диалектической методологической традиции является Г.В. Флоровский, которую он описывает посредством идей совершенствования и соборности в книге «Из прошлого русской мысли».

Автор рассуждает об обществе и о совершенстве в нём. Совершенное общество характеризуется завершённой полнотой совершенства (идеальным состоянием). «Идеальное состояние, как состояние завершённой полноты совершенства, как «то, лучше чего ничто быть не может», по определению своему должно быть единичным «предметом». Овеществление категорического императива приводит к идее единичного всесовершенного общественного строя, равно и безошибочно «нормального» (подходящего) для любого общества и народа, равно благодетельного во все времена» [4, 273]. Идея совершенствования выступает основой в жизни человека и общества, так как целью человеческого существования является стремление к совершенству, что выражает диалектическую методологию.

На основе вышеизложенного необходимо заключить: русская философия, характеризующаяся диалектической методологической традицией, в основе которой лежат идеи совершенствования, соборности, всеединства, является теоретическим фундаментом существования и развития современного общества. Данный этап философии способствует воспитанию и совершенствованию личности, что является актуальным и необходимым в России на сегодняшний день.

Примечания

1. Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991.
2. Карсавин Л.П. Путь православия. М.: ООО: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 557 с.
3. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. 640 с.
4. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 432 с.

В.А. Каримов

Д.И. ПИСАРЕВ О НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

В философском наследии выдающегося русского мыслителя Дмитрия Ивановича Писарева (1840 – 1868), властителя дум молодежи 60-х годов XIX века, значительное место занимают вопросы научного познания, проблемы развития науки, ее роли в общественной жизни. Будучи ярким популяризатором науки, особенно естествознания, Писарев вместе с тем поднимался до

оригинальных выводов и широких обобщений, его плодотворные идеи способствовали развитию естествознания, пробуждению интереса к научным исследованиям в целом. В настоящее время бурного развития философии науки многие идеи Писарева сохраняют свою актуальность.

Творческая деятельность Писарева совпала с крупными достижениями в естествознании, не случайно поэтому он отдал много сил пропаганде этих достижений. По его мнению, «популяризирование науки составляет самую важную, всемирную задачу нашего века» [1]. При этом проблемы естествознания Писарев анализировал с позиций материализма и гносеологического оптимизма. Вместе с тем он не рассматривал процесс познания как пассивное отражение объекта в человеческом сознании. Так, говоря о сложности изучения строения и функционирования живого организма, мыслитель подчеркивал трудности, возникающие при попытках устранить неизбежные последствия вмешательства исследователя, поэтому «нам остается только догадываться, как было прежде, до той минуты, когда мы разорвали живую связь органических тканей [2].

Мировоззрение мыслителя формировалось под влиянием философии Ф. Бэкона, французских материалистов 18 века, концепций позитивистов Конта, Милля и Спенсера. Большое влияние на Писарева, особенно в ранний период его творчества, оказал естественнонаучный материализм Фохта, Бюхнера и Молешотта. Он ценил немецких ученых за их научные достижения, талантливую популяризацию успехов естествознания, отрицательное отношение к идеализму и религии. Вместе с тем Писарев иногда допускал упрощенческую трактовку характера соотношения материи и сознания, утверждал, например, что разнообразие пищи приводит к разносторонности ума.

Русский мыслитель подвергал резкой критике идеалистические учения, а также абстрактные спекулятивные построения, которыми грешили многие теории. «...Философия природы, - писал Писарев по поводу различных натурфилософских концепций, - по свойственному ей стремлению искать конечных выводов и делать общие заключения, настроила множество самых

удивительных систем, которые, как карточные домики, валятся от малейшего прикосновения непосредственного, непредубежденного наблюдения» [3].

В системе научного знания определяющую роль Писарев отводил естествознанию. Он указывал на то, что истоки естественных наук «коренятся в живой действительности; только они совершенно независимы от теорий и фикций; только в их область не проникает никакая реакция; только они образуют сферу чистого знания... только естественные науки ставят человека лицом к лицу с действительной жизнью... не обрезанную системами...» [4]. При этом русский мыслитель подчеркивал важную методологическую роль естествознания, его большое значение для выработки действенных методов научного исследования. «Естественные науки, - отмечал Писарев, - важны и замечательны не только по предмету своего изучения, но и по своему методу. Это – науки, основанные исключительно на наблюдении и опыте» [4, 226-227].

Для мировоззрения Писарева характерно отрицательное отношение к диалектике. Он абсолютизирует роль эволюционных процессов в развитии, отрицает наличие скачков. Мыслитель отмечал, что самые полные превращения и удивительные переходы совершаются постепенно «и ни под каким видом не могут совершаться круто и внезапно» [5]. По его мнению, в истории органической жизни «нет никакой необходимости предполагать... существование необъяснимых скачков; если нет скачков – стало быть, есть последовательное развитие; если есть последовательное развитие, стало быть, есть постоянные законы; а если есть законы, то надобно до них добраться, не удовлетворяя своей любознательности такими удобными выражениями, как игра природы или случайное отклонение от неизменного типа» [5, 316]. Сила теории Дарвина, полагал Писарев, как раз и заключается в том, что она не обнаружила ни одного скачка, в противном случае рухнула бы «вся теория медленных видоизменений и естественного прогресса» [5, 386].

В духе механистического материализма Писарев приходит к отрицанию случайностей. Он отождествляет случайность с незнанием причины явлений, а само слово «случай» называет бессмысленным, выражающим то, «что в дей-

ствительности не существует нигде и никогда[5, 439]. Писарев утверждал, что «случая в природе нет, потому что все совершается по законам и всякое действие имеет свою причину; когда мы не знаем закона и когда мы не видим причины, тогда мы произносим слово «случай» и произносим его всегда некстати, потому что это слово никогда не выражает ничего кроме нашего незнания, и притом такого незнания, которого мы сами не сознаем» [5, 316].

По мнению Писарева, научные исследования необходимо основывать на данных непосредственного наблюдения и опыта. С позиций сенсуализма и эмпиризма он приходил к выводу о том, что «самое твердое убеждение разрушается при столкновении с очевидностью и что свидетельству ваших чувств вы невольно придаете гораздо больше значения, нежели соображениям вашего рассудка... Я знаю только то, что вижу или вообще в чем могу убедиться свидетельством моих чувств» [6]. Поскольку все научные исследования основаны на наблюдении, «логическое развитие основной идеи, не опирающееся на факты», вызывает недоверие в ученом мире; «естественные науки и история, опирающаяся на тщательную критику источников, решительно вытесняют умозрительную философию...» [6, 123].

Писарев подчеркивал первостепенное значение индуктивного метода исследования. По его мнению, факт важнее его теоретического объяснения, поскольку теоретическое мышление, постоянно торопится к общим выводам. «Чтобы серьезно доказывать, - утверждал мыслитель, - какую бы то ни было новую и оригинальную мысль, и чтобы этими доказательствами одержать победу над всеми ее противниками, - надо собирать факты, надо рассматривать их с той или другой стороны, надо подвергать их тому или другому освещению, надо изучать и критиковать их...» [7].

По мнению Писарева, в древности индуктивный способ мышления был почти неизвестен, поэтому мыслители прибегали к догадкам там, где требовалось изучение. «Индукция, - писал русский мыслитель, - развилась вместе с успехами естествознания; она проявилась в этих успехах и она же их породила; поэтому физика вместе с другими отраслями естествознания остается

до сих пор, и по всей вероятности, останется навсегда для всех подрастающих поколений единственной возможной школой индуктивного мышления... Все окружающие нас явления составляют достояние той или другой науки, доразвившейся до известных результатов путем индукции...» [7, 527].

Русский философ хорошо понимал связь науки с жизнью, практикой. Необходимо, утверждал он, «чтобы везде практика была осмыслена наукою, и чтобы наука, с своей стороны, благотворно, живительно действуя на повседневную жизнь, не допуская ее превратиться в бездушную рутину, сама опиралась на опыт и принимала в расчет его указания» [6, 155]. Руководствуясь принципом утилитаризма, Писарев отмечал, что «величие и достоинство науки состоит исключительно в той пользе, которую она приносит людям, увеличивая производительность их труда и укрепляя природные силы их умов» [1, 133]. Человек может управлять громадными слепыми силами природы, но для этого их надо знать. Каждая естественная наука, полагал Писарев, имеет свою область практического применения. От уровня развития этого применения зависит вся наша жизнь.

Развитию науки, распространению научных знаний Писарев придавал первостепенное значение в общественной жизни. Именно в прогрессе науки он видел определяющий фактор общественного развития. Русский мыслитель полагал, что «высшие сферы научной деятельности до сих пор представляют единственное место, в котором человек может развернуть, сохранить и облагородить все свои истинно человеческие качества и способности [5, 322]. Мыслитель подчеркивал важнейшую роль науки для становления и всестороннего развития личности. Каждому, кто хочет быть деятельной, активной личностью, он считал необходимым «твердо усвоить себе и основательно передумать все те результаты общечеловеческой науки, которые могут иметь хоть какое-нибудь влияние на развитие наших житейских понятий и убеждений... Надо укрепить свою мысль чтением гениальнейших мыслителей... не тех мыслителей, которые старались выдумать из себя весь мир, а тех, которые подмечали и открывали путем наблюдения и опыта вечные законы живых явлений [1, 153-154].

Писарев призывал к усовершенствованию орудий познания, усвоению успехов науки. Он полагал, что естественные и гуманитарные науки должны развиваться в единстве, «изучение материала и изучение форм... должны идти рука об руку и сознать в себе потребность соединения, хотя самое соединение относится... к области будущего» [2, 384].

Примечания

1. Писарев Д.И. Соч. В 4 т. М., 1956. Т. 3.
2. Писарев Д.И. Полн. собр. соч. В 6 т. СПб., 1909. Т. 1
3. Писарев Д.И. Полн. собр. соч. В 6 т. СПб., 1911. Т. 2.
4. Писарев Д.И. Соч. В 4 т. М., 1955. Т. 2.
5. Писарев Д.И. Полн. собр. соч. В 6 т. СПб., 1912. Т. 3.
6. Писарев Д.И. Соч. В 4 т. М., 1955. Т. 1.
7. Писарев Д.И. Полн. собр. соч. В 6 т. СПб., 1911. Т. 5.

Р.С.Клюйков, С.Ф.Клюйков

ВЗАИМОСВЯЗЬ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА С РАЗВИТИЕМ МАТЕМАТИЧЕСКОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ

В своих мифах Платон сознательно оставляет большую роль случаю. Его материальный мир складывается из Хаоса и хаотично. Но в этой хаотичности иногда случайно складывались такие порядки, которые оказывались более устойчивыми, чем остальной Хаос, так как были «подражанием вечно существующему», идеалам! И уже эти устойчивые порядки складывались в новые, еще большие и тоже устойчивые порядки; и так далее до существующего разнообразного и совершенного материального мира [1, 52 е, 56 е, 92 е].

Тот же самый путь проходит и наше сознание в попытках познать этот «совершеннейший мир». На заре Познания возникали хаотичные догадки, из которых выжили только обладающие каким-то внутренним порядком, наиболее «приобщенным» к Истине. Эти догадки в свою очередь складывались в более сложные порядки, называемые сейчас догмами, теориями, науками. И так далее, ко всё более совершенному Знанию, похожему на Истину.

Убедимся в этом на примере влияния Познания на инженерную деятельность, которая пережила несколько этапов – заметных резких скачков в разви-

тии. Содержание этапов и время их возникновения – предмет спора философов. Все признают связь инженерии с Познанием, но понимают ее по-разному. Маркс выделил только *один этап: при капитализме* инженерная деятельность заняла промежуточное место между технической деятельностью и наукой [2, 554]. Ленин выделил уже *три этапа: мелкое товарное производство, мануфактура, крупная машинная индустрия* [3, 543-544]. Современные учебники связывают инженерную деятельность с *четырьмя основными этапами: ремесленное производство* (первобытное общество, античное рабовладельческое общество, средневековое феодальное общество), *ранний капитализм, машинное производство и современный этап* [4, 9]. В [5, 3] выделяют *семь этапов* инженерной деятельности еще запутанней и произвольней.

Столь нечеткие представления об *этапах* развития инженерной деятельности вызваны расплывчатостью главного определения: "Деятельность человека стала инженерной только тогда, когда начала ориентироваться на науку, на регулярное применение научных знаний в технической практике" [4, 18]. Выходит, создатели восточных культур, древней истории Месопотамии и Египта, греческие геометры и средневековые алхимики – не ориентировались на науку? Точно уж, на науку XXI века или даже на науку века Разума они не ориентировались! Их тогда еще не было. Но современную им науку они регулярно "применяли в технической практике", создавали и совершенствовали. Беда в том, что уж слишком проста была их наука (по нашим меркам). Но и наши мерки станут столь же мизерными через 1000 лет!

Нет! Инженеры – те, кто планирует, выдумывает и управляет процессом создания любого искусственного объекта (от каменного топора до обнаружения внеземных цивилизаций). Такие люди были всегда, даже на самых ранних этапах человеческого общества. Они накапливали и использовали знания. И только значимость и практическая эффективность этих знаний отличают инженеров разных времен, а резкие скачки таких отличий – этапы инженерии – возникают из-за резкого возрастания этой эффективности. *Найдя причину и время резкого роста эффективности знаний, мы найдем, чётко и*

правильно разграничим истинные этапы инженерной деятельности, уйдем от произвола в изучении ее истории.

Предлагается новое разделение истории инженерии на *этапы*, каждый из которых – известен и общепризнан. Новизна лишь в том, что разделение связывает их одной общей закономерностью – зависимостью истории человечества и инженерии от ступенчатого развития Идеальной математики [7-9].

Этапы истории инженерии

1	№ этапа	1й	2й	3й	4й
2	Название этапа	<u>Собиратели</u>	<u>Жрецы</u>	<u>Древние греки</u>	<u>Арабы+</u> <u>Возрожд.</u>
3	Начало этапа	400 век до н.э.	100 век до н.э.	V век до н.э.	X век
4	Продолжительность этапа	300 веков	95 веков	15 веков	7 веков
5	«Отцы» этапа	Адам и Эва, все народы мира	Авель, Каин, китайцы, арабы, египтяне	Пифагор, Платон, Евклид	Ал-Каши, Галилей, Виет, Декарт

Этапы истории инженерии (продолжение)

1	5й	6й	7й
2	<u>Промышленная революция</u>	<u>Индустриальная революция</u>	<u>Научно-техническая Революция</u>
3	XVII век	конец XIX века (≈1870 г)	середина XX века (≈1940 г)
4	270 лет	70 лет	35 лет
5	Ньютон, Лейбниц, Эйлер	Гамильтон, Коши, Фурье	Гилберт, Банах, Курепа

Этапы истории инженерии (продолжение)

1	8й	9й	10й
2	<u>Революция протоколов связи</u>	<u>Революция критериев развития</u>	<u>Революция приоритетов стратегий</u>

3	≈1975 г	≈1992 г	≈2002 г
4	17 лет	10 лет	7 лет
5	Язык программирования: ML, OCaml, Erlang	Язык программирования: Perl, TKL, Phyton, Rexx, Unix	Язык программирования: Miranda, Clean, Haskell

1-й этап – «Собиратели». Ещё в седую древность (около 40 тыс. лет до н.э.) наши предки - неандертальцы, совершили *Революцию Познания*, родив человека современного типа - Homo sapiens, который своим разумом выделился из окружающего дикого мира. Этот момент поэтично отображён в Библии [6], как *первое грехопадение человека*, мифом про Адама и Еву, Змея и Дерево Познания.

Первые разумные люди после изгнания из рая, чтобы выжить, применяли в качестве орудий длинные кости и рога животных, делали отщепы и каменные рубила из кремневой гальки. Первой, самой простой математической операцией Идеальной математики – *сложением* – очень тяжело и медленно, веками происходило наращивание дополнительных единичных актов при изготовлении более сложных орудий труда из камня (остроконечника для охоты, скребка для разделки туш, а затем резцов, свёрл, проколов, скобелей, острий и пр.). Были изобретены праща и копьеметалка, гарпун, *вкладышевые* орудия (основа из дерева или кости, а рабочая часть из небольших каменных пластин – очень острых микролитов).

2-й этап – «Жрецы». В конце мезолита (10 тыс. лет до н.э.) новой, более сложной математической операцией 2-й ступени Идеальной математики – *умножением*, многократным повторением одинаковых актов – первобытные люди осуществили *Земледельческую Революцию* постепенным переходом от собирательства к земледелию, от охоты к скотоводству. Египетские жрецы определили этот момент истории «началом времён» и знаком для строительства пирамид, так как Сириус находился ближе всего к горизонту и начинал своё восхождение вследствие циркуляции оси Земли в мировом пространстве

с периодом 26 тыс. лет. Библия тоже не оставила этот момент без внимания, драматично изобразив *второе грехопадение человека* - убийство пастуха (собирателя) Авеля земледельцем Каином; оба были сыновьями Адама и Евы.

В археологии этот этап инженерной деятельности тоже выделяется, как *Неолитическая Революция*.

Умножением изобретаются новые технологии обработки более твердых, чем кремний, камней (пиление, сверление, шлифование, полирование) для изготовления крупнокаменных топоров, тёсел, долот, кайл, мотыг и разнообразных жесткосоставных орудий труда. Одомашниваются животные (собаки, козы, овцы, свиньи). Изобретаются глинобитная архитектура, гончарство, ткачество, ирригационное земледелие. Из общинного труда выделяются ремесла. Изготавливаются медные и бронзовые орудия (пилы, топоры, долота, стамески, сверла, ножи). Изобретается письмо, счет (четыре действия арифметики), геометрия.

Религиозные лидеры, служители какого ни есть культа – жрецы, у всех народов возглавляли Познание, а порой – были единственными его представителями. В храмах, особенно египетских, служили одновременно и богам, и знаниям, и ремеслу.

3-й этап – «Древние греки». Жрецы с одной стороны способствовали Познанию, а с другой – резко ограничивали его догмами и слепой верой в Бога.

Древние греки совершили революционный переворот в Познании – *Революцию самосознания*: они осмелились возвысить до божественных высот разум человека. Греки первыми начали планомерно изучать загадочные явления Природы и создали учение об упорядоченной Природе. Господствует рабовладение (пленных не убивают, не съедают, а заставляют работать).

Раскрепощенно пользуясь новой математической операцией 3-й ступени Идеальной математики - *суммарным сочетанием*, свободно перебирая всевозможные сочетания и находя наилучшие решения, древние греки в V-IV вв до н.э. построили афинский Парфенон, Родосский Колосс, Фаросский маяк, вызвали всплеск инженерных решений в науках, поэзии, театре, технике и во

многом другом. Римляне, завоевав Грецию в I в. до н.э., приняли от них эстафету в Познании и понесли дальше, в средние века, построили Колизей, более 300 мировых дорог, акведуки, работающие по сей день.

Но в период Средневековья (500-1500 гг.) в европейской культуре безраздельно господствовала христианская религия. Несмотря на многие полезные деяния, за которые эта религия уважаема и почитаема во всем мире, ее ранние доктрины не способствовали Познанию физического мира. Застой в Познании немедленно отразился застоєм в инженерии.

4-й этап – «Арабы+Возрождение». В то же самое время *арабы*, завоевавшие в VII в н.э. большую часть цивилизованного мира - халифат от Индии до Атлантического океана, прилежно ознакомились с сочинениями античных авторов, сохранили их в арабских переводах и новыми алгебраическими операциями 4-й ступени Идеальной математики – *возведение в степень и извлечение корня* - обогатили европейские науки оригинальными исследованиями: изобретаются цеховое производство, доменное производство, купечество, коромысловые механизмы, системы блоков, механические замки, капканы, ловушки, зубчатые передачи, передающие и преобразующие механизмы.

В Европе именно эти источники вызвали новую волну Познания в эпоху *Возрождения* (Реформации, Разума, Просвещения). Произошла *Революция Знаний*. Вновь возродился греческий план математического построения Вселенной. Уже в европейских странах арабской *алгеброй* отдельные цехи объединяются в мануфактуры для производства шелка, зеркал, железа, бумаги, сукна, столовых ножей, фаянса, ковров. Совершенствуются водяные и ветряные двигатели, механические передачи и станки для их изготовления. Изобретают книгопечатание, артиллерию и траектории для ее снарядов, ружья, пистолы, корветы и фрегаты. Совершаются глобальные географические открытия. Галилей углубил применение математики в Познании. Предложения Галилея наряду с *алгеброй* способствовали открытиям Коперника и Кеплера в астрономии. Декартом (опять же – *арабской алгеброй!*) был разработан мощный метод Познания – аналитическая геометрия в математике, а в фило-

софии – эффективная механистическая теория.

5-й этап – «Промышленная революция». Ньютон вслед за Галилеем принял за основу Познания не аристотелевы гипотезы о причинах, а математические законы, идеалы Платона, опираясь на которые, можно было точно предсказывать явления Природы и проверять результаты рассуждений экспериментом. Созданные им новые математические операции 5-й ступени Идеальной математики - *дифференциальное и интегральное исчисления* - позволили Ньютону точно описать всевозможные движения земных и небесных тел, и как бы открыли плотину, сдерживавшую дальнейшее Познание и инженерную деятельность. Математика для всех стала очевидным источником фундаментальных истин. Как из рога изобилия вскоре появились: теория механизмов и машин, теоретическая механика, сопротивление материалов, аналитическая механика Лагранжа, гидродинамика Даниила Бернулли, акустика и теплофизика Фурье, геодезия Гаусса и др. В самой математике семейство Бернулли (Якоб, Иоганн, Даниил), Эйлер, Д'Аламбер и многие другие совершенствовали теорию дифференциальных уравнений, дифференциальную геометрию, вариационное исчисление, теории бесконечных рядов, функции комплексного переменного...

В 1657 г Гюйгенс изобрел хронометр, В 1678 г Гук открывает зависимость между силой и деформацией. В 1690 г Мариотт высказывает гипотезу о напряжениях в поперечном сечении балок при изгибе. В 1701 г Якоб Бернулли опубликовал *дифференциальное уравнение* упругой линии балок при поперечном изгибе, а в 1748 г Эйлер – при продольном изгибе. К середине XVIII века Даниил Бернулли *операцией дифференцирования* вывел основную теорему гидравлики, а *интегрированием* - А.Н.Крылов выполнил расчеты плавучести и остойчивости кораблей, вычисления площадей, объемов и центра тяжести сложных тел.

6-й этап – Индустриальная революция. Освоением новой операции 6-й ступени Идеальной математики – *моделирования состояния*, суммирующей много функций в одном числе, в конце XIX века еще больше увеличилось

производство машин, их усложнение, повышение производительности, мощности, скорости, надежности. Это привело к концентрации производства машин в определенных местах, к возникновению новой отрасли промышленности – машиностроения, к созданию машин, строящих машины, все более сложные и точные. Так были созданы машины-агрегаты, суммирующие в едином целом много других машин поменьше (ковочные молоты, прокатные станы, прессы, волочильные станы, станки с суппортом, универсальные станки, расточные, для нарезки резьб, автоматические станки).

Операцией моделирования состояния в конце XIX века была осуществлена *Индустриальная революция* – создание крупных производств, объединяющих много мелких, связанных общей целью. Были созданы крупные металлургические заводы-гиганты с полным циклом, включающим доменное, сталеплавильное и прокатное производства. *Операцией моделирования состояния* были сделаны крупные обобщения в математике (векторное исчисление Гамильтона), в механике (теория упругости Коши), в физике (электромагнитная теория Максвелла), в ядерной физике (теория состояния атома Гейзенберга), которые стали основой развития электротехники в конце XIX века и электроники XX века. Изобретены генераторы с самовозбуждением, трансформаторы, передача трехфазного тока на большие расстояния, асинхронные электродвигатели. Этой же операцией выполнены расчеты качки кораблей при волнении.

7-й этап – «Научно-техническая революция». В 1904 г. Гильберт новой операцией 7-й ступени Идеальной математики – *моделированием континуума* – создает в математике понятие *функционального пространства* и основные идеи *функционального анализа* (множества объектов, связанных едиными пространственными отношениями; при этом сами объекты представлялись функциями).

Операция моделирования континуума используется для расчетов динамики гироскопов (например, устойчивость равновесия гироскопического успокоителя качки корабля), динамики жидкостей и газов (теория вихрей, представ-

ление о пограничном слое и его отрыве, расчет ходкости корабля с учетом волнения, теории атома, его частиц, пространства и времени, тяготения).

Изобретены радиопеленгация, радионавигация, радиолокация, цветное телевидение, полупроводники, транзисторы, ЭВМ, роботы – большие совокупности научно-технических событий, увязанные инженерами в отдельные *континуумы*. Изобретаются автоматизированные системы управления машинами, предприятиями, отраслями и даже экономикой всего государства, совершенствуются первые алгоритмические языки программирования ЭВМ. Благодаря большой гибкости из-за достигнутой самой слабой типизации, *языки объектно-ориентированного программирования* не только свободно моделировали имеющиеся математические решения, но и позволяли (легко перестраиваясь) создавать новые, неожиданные решения. Впервые в программировании проявилось новое свойство — создаваемые математические модели отдавали знаний больше, чем было в них заложено! Из ведомых МАТЕМАТИКОЙ языки стремительно становились ведущими МАТЕМАТИКУ!

8-й этап – «Революция протоколов связи». Около 1975 года уже развитым программированием 8-й ступени Идеальной математики *языками функционального программирования* (ML, Ocaml, Erlang) создавалась наиболее универсальная структура — *список* — базовая структура большого количества разнообразных структур данных, вычислений над ними и функций для их обработки, формируемых синтаксически ориентированным конструированием в динамике и параллельно автоматическому формированию самих функций. Эти возможности позволили *функциональным языкам* легко манипулировать такими громадами информации, как математические континуумы (идеальные числа, смоделированные языками 7-й ступени), преобразовывать их и особыми протоколами складывать в новое громадное идеальное число 8-й ступени Идеальной математики — *модель уровня*.

В таком числе проявляется совершенно новое свойство математической модели — свобода выбора. Исчезает императивность, жесткость конструирования.

ций, строгая типизация, однозначная зависимость между элементами модели. Однако связи, все же необходимые для целостности числа, устанавливаются инкапсуляцией, наследованием, полиморфизмом, ветвлением алгоритмов, лексическим замыканием, но — с постоянной возможностью свободного выбора стратегии решения, вариантностью, легкостью установления новых межкомпонентных связей между тысячами (!!!) объектов.

Достоинством примером, даже памятником реальности чисел-моделей 8-й ступени служит Internet, средство для связи многих независимых систем [10]. Эта сеть не создаёт новых данных и не занимается их обработкой, она лишь обеспечивает лёгкий доступ к огромному множеству самостоятельных объектов, компонентов сети с сохранением высокого уровня их интерактивности.

9-й этап – «Революция критериев развития». Около 1992 года новым программированием 9-й ступени Идеальной математики *языками описания сценариев* (Perl, TCL, Python, Rexx, UNIX shell) было изобретено новое уникальное понятие программирования — *экземпляр класса* — класс, обобщающий предыдущий базовый класс, наследующий его свойства, методы и обладающий дополнительными новыми свойствами и методами.

Такие *сценарии* позволяют манипулировать тысячами независимых объектов (континуумами, уровнями, созданными другими языками низших ступеней [10]) при сохранении хорошей интерактивности каждого из них. На основе новых протоколов с новыми принципами они соединяют межуровневыми связями всё более высокие уровни (экземпляры классов) в новое гигантское идеальное число 9-й ступени Идеальной математики — *модель развития*.

Так как *уровни* (экземпляры классов) в таких числах всегда располагаются иерархически (один над другим), то такое расположение обязательно задаёт направление развития математической модели. Это *новое свойство идеальных чисел 9-й ступени — способность моделировать и прогнозировать тенденции настоящего и будущего развития предмета исследования.*

Примерами реальности чисел-моделей 9й ступени могут служить: совершенствование графического интерфейса пользователя, развитие многоком-

понентных архитектур, строительство компонентных инфраструктур, формирование «конвейеров» обработки потоков данных стандартными фильтрами [10]. Так создаются целые серии всё новых и новых моделей мобильных телефонов, стиральных машин, микроволновых печей, автомобилей и других популярных и ежедневно необходимых вещей.

10-й этап – «Революция приоритетов стратегий». Последнее совершенствование программирования 10-й ступени Идеальной математики в *языки чисто функциональные* (Miranda, Clean, Haskell) позволяет уже сегодня создавать следующее громадное идеальное число 10-й ступени Идеальной математики — *модель вывода* с множественными возможностями свободного выбора приоритетного направления развития по тем или иным критериям, заданной стратегией вычислений. Таким образом, приобретает следующее новое свойство — способность математической модели самостоятельно реагировать на внешние воздействия и приспосабливать своё поведение к этим изменениям.

До сих пор подобным свойством обладал только человек. Это свойство определяет его творческую, разумную деятельность. В толковых словарях оно называется — интеллектом. Средствами обычной математики такого свойства в математических моделях добиться невозможно, а совершенными языками программирования — реально. Компьютером с *чисто функциональным программированием* можно решать слабо формализованные и вовсе неформализованные задачи проблем искусственного интеллекта.

Чисто функциональным программированием успешно решены трудные задачи программирования: однотипное математическое описание функций и их расширений до моделей состояний, континуумов, уровней, развитий – целые системы компьютерной математики [11]; описание динамических структур данных; автоматическое построение программ описания структур данных, ими же обрабатываемых; эквивалентная трансформация программ.

Уже работают рядом с инженерами: многочисленные машины вывода заключений на знаниях, собранных производственными системами; различного

рода решатели неформализованных задач; системы с обучением в робототехнике — наиболее успешные на сегодня технологии создания систем искусственного интеллекта, их главные компоненты, моделирующие человеческие рассуждения [12].

И это — далеко не последняя ступень. На следующей, 11-й ступени ещё более мощными нововведениями, новой парадигмой программирования сформированные языками 10-й ступени идеальные модели вывода сложатся вместе в новое идеальное число(?) 11-й ступени Идеальной математики, чтобы родить следующее новое свойство(?), так необходимое для решения следующих новых задач(?). Это обязательно приведёт к новому 11-му этапу развития инженерии. И так далее — в непознанную бесконечность.

Прослеженная история Познания и инженерии – это путь от хаотичности к математическому порядку. И теория идеалов Платона – яркий пример этого процесса. Зародившись в далекой от нас древности, она не дала окончательных ответов на все вопросы Познания, но явно содержала рациональное зерно, благодаря которому постоянно применялась и до сих пор помнится и используется в новых более сложных и упорядоченных познавательных конструкциях. Приведенные исторические примеры убедительно доказывают тесную связь Познания, математики и инженерной деятельности. Одно развивается другое, а другое – третье. И это влияние взаимно. Поэтому, изучать их историю надо совместно.

Примечания

1. Платон. Соч. в 4 томах. М., 1994.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.
3. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 3.
4. Горохов В.Г. Знать, чтобы делать: История инженерной профессии и её роль в современной культуре.- М.: Знание, 1987.
5. Аптекарь М.Д. и др. История инженерной деятельности. - К.: Аристей, 2003.
6. Библия.
7. Ключиков С.Ф. Числа и познание мира.- Мариуполь: Полиграфический центр газеты «ИнформМеню». 1997.
8. Ключиков С.Ф. Основы математики системой аксіом, що розширюється // Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції «Динаміка наукових досліджень '2005». 20-30 червня 2005. Том 26 Математика. – Дніпропетровськ: Наука і освіта. 2005.
9. Ключиков Р.С., Ключиков С.Ф. Языки программирования и Идеальная математика // Materialy V Miedzynarodowej naukowo-praktycznej konferencji “Naukowa

- przestzen Europy - 2009". Volume 17 Matematyka. Nowoczesne informacyjne technologie.- Przemysl: Nauka i studia. 2009.
10. Остераут Д. Сценарии: высокоуровневое программирование для XXI века. – <http://www.osp.ru/os/1998/03/179470>.
 11. Дьяконов В.П. Математическая система *Maple V R3/R4/R5*. – М.: «Сосон», 1998.
 12. Душкин Р.В. Функциональное программирование на языке Haskell. – М.: ДМК Пресс, 2007, С.608.

Р.С.Клюйков, С.Ф.Клюйков

РОЛЬ МАТЕМАТИЧЕСКОГО АПРИОРИЗМА В РАЗРАБОТКЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Платон внушал мысль, что идеальная сущность предмета – одна, а наши интерпретации этой сущности – множественны, имеют разную достоверность: то ближе к предмету, то дальше. Известны различные объяснения философов истории всего человечества.

Иррационалистическое – (О. Конт, Г. Спенсер) предполагает хаотичный процесс, лишенный логики, закономерностей, направленности. Общественный прогресс понимается как плавное эволюционное развитие, вызванное удовлетворением потребностей, без революционных скачков, без попятных движений, как непрерывное восхождение по прямой линии. Так легче всего объяснять, так как вовсе не требуется искать какие-либо закономерности.

Гуманистическое – (Л.Бруни, Н.Макиавелли) выделяет *три эпохи*: античная, средневековая и новая, а позже – ещё и древневосточная. Такое членение истории чисто эмпирическое, не противоречит здравому смыслу, но мало что даёт для осознания происходящего.

Социальное – (А.Сен-Симон) связывает каждую выделенную эпоху с определённой социальной системой труда: античную - с рабской; средневековую - с феодальной; новую - с промышленной, наёмной; древневосточную - с первой классовой системой крупных социальных организмов. Впервые теоретически осмысливается наблюдаемая периодизация истории, но объяснений причин по-прежнему нет.

Формационное - (К.Маркс) выделяет *пять общественно-экономических формаций*: первобытнообщинная; рабовладельческая; феодальная; капиталистическая; коммунистическая (социалистическая) и "азиатский способ производства". История рассматривается как закономерный процесс смены формаций из-за постоянных конфликтов и антагонистических противоречий между новыми растущими производительными силами и устаревшими производственными отношениями. Априорный «рост производительных сил» не объясняется, принимается данным.

Цивилизационное – (А.Тойнби) делит историю на *восемь основных цивилизаций*: шумерская; вавилонская; минойская; эллинская (греческая); китайская; индусская; исламская; христианская; и 30 локальных: американская, германская, русская и т. д. Цивилизации – общности людей со своими традициями, образом жизни, географией, историей - оставляют яркий след в истории человечества (основные) или в национальных рамках (локальные). Такое объяснение носит чисто описательный характер не связанных друг с другом цивилизаций в различных уголках Земли. Сила, вызывающая их изменения, заключается в простой схеме: «вызов цивилизации – её ответ» (Опять «удовлетворение потребностей»?). Судьба каждой цивилизации зависит от многих случайностей. Закономерны только зарождение, жизнь и гибель цивилизаций. Опять - фиксируется факт, и не даётся ему объяснение.

Культурологическое – (О.Шпенглер) выделяет *восемь культур*: индийская; китайская; вавилонская; египетская; античная; арабская; русская; западноевропейская. Высший уровень культуры (перед её смертью) - цивилизация. Вводится более расширенное, чем «цивилизация», понятие «культуры», но сохраняются прежние недостатки.

Осознанием человека свободы – (Гегель) рассматривает *три этапа*: восточный (Китай, Египет и др. — осознает себя свободным только правитель, все остальные — его рабы); античный (Греция, Рим, средневековье - осознает себя свободной только "верхушка", остальные – от неё зависят); германский (осознают себя и свободны все). Объяснение выделяет только

одну из граней постоянно прогрессирующей истории общества, но, опять же – не исследует причину её развития.

Позитивистское - (О.Конт) выделяет *четыре стадии*: традиционную; доиндустриальную; индустриальную; постиндустриальную. Очень грубое объяснение, «зацикленное» всего лишь на одном, (безусловно - важном) этапе истории. А где остальные? Не менее важные!!!

Все представленные объяснения отмечают в истории: развитие материального производства; растущие потребности человека (удовлетворённая тут же порождает новую); рост духовности человечества, его формаций, культур, цивилизаций - каждая последующая более прогрессивна, расширяет круг прав и свобод личности, её запросы, гуманизм и даже способности. Но это всё – следствия, оставленные следы Прогресса, результаты истории – видимая всем верхушка айсберга!

Что движет историю, вызывает совершенствование всего, способствует его росту? Есть ли предварительный план, утверждённая программа? В чём идеальная сущность истории?

Начиная с первых попыток описать историю, отмечалось, что отдельные социальные организации людей имеют свою отдельную историю, отличающуюся от всех остальных. Вплоть до Маркса бросалась в глаза только неповторимость историй. Но опыт человечества увеличился, и заметили «циклизм» в развитии каждого социального организма. Так выделили «этапы» (зарождение, рост и гибель), затем – отдельные «цивилизации», «культуры», «эпохи», «стадии» поступательного прогрессирующего развития человеческого общества. Всё выделенное указывало на имеющиеся закономерности, априорный план в истории, независимый от отдельных людей, их множеств и даже – всего человечества.

Маркс первым обобщил все эмпирически видимые признаки прогрессирующей истории в одно ёмкое понятие – «производительные силы». Но тут же указал на тесную связь нового понятия с господствующими в данный момент (особыми в целой группе социальных связей) - независимыми от

сознания «производственными отношениями». Для существования общества важно не только «Сколько произведено производительными силами?», а и то, «Как произведенное распределяется производственными отношениями?». Это позволило Марксу выделить много единичных обществ с одинаковыми производственными отношениями – «общественно-экономические формации». Именно они проявили априорный план, правильность и повторяемость развития, казалось бы, разных обществ. Под результаты длительных практических наблюдений Маркс подвёл теоретическое обоснование, эмпирическое видение дополнил умственным, как и учил Платон!

Заметим, что «производственные отношения» Маркса менялись не хаотично, а в строгом соответствии со ступенями Идеальной математики [1-3], складывались её операциями. И тогда марксистское «членение» истории согласуется с историей математики и дополняется новыми формациями.

1. *Первобытнообщинная* (40 тыс. лет до н.э.). 1-я ст.Ид.м. – *сложение*. 1-й этап инженерии – «Собиратели. Революция Познания». Орудия из камня, присваивающее производство. Отдельные индивиды *сложением* собираются в семейные общины, стадо; вожак. Отдельные жилища *сложением* собираются в стоянки.

2. *Азиатская* (10 тыс. лет до н.э.). 2-я ст.Ид.м. – *умножение*. 2-й этап инженерии – «Жрецы. Неолитическая революция». Орудия из меди, производящее производство. Отдельные семьи *умножением* складываются в родовую, соседскую общины, племена, земледельческие общества. Классы, элита, выборность власти, предводитель, царь. Отдельные жилища *умножением* складываются в крупные поселения, города, раннеклассовые государства, централизованные деспотии.

3. *Рабовладельческая* (V век до н.э.). 3-я ст.Ид.м. – *сочетание*. 3-й этап инженерии – «Древние греки. Революция Самосознания». Орудия из бронзы, переход к железу, рабовладение, земледельческое производство. Отдельные общины, земледельческие общества *сочетанием* складываются в централизованные классовые гражданские общества. Свободные граждане, рабы,

знать, наследование власти, император. Отдельные города-государства *сочетанием* складываются в классовые государства, империи.

4. *Феодальная* (X век). 4-я ст.Ид.м. – *алгебра*. 4-й этап инженерии – «Арабы+Возрождение. Революция Знаний». Мануфактурное производство. Отдельные гражданские общества *алгеброй* складываются в феодальные общества. Власть распределяется *алгеброй* по родству; дворянство, королевства.

5. *Капиталистическая* (XVII век). 5я ст.Ид.м. – *функции*. 5-й этап инженерии – «Промышленная революция». Наёмный труд, фабрично-заводское производство. Отдельные мануфактуры *функциями* складываются в фабрики и заводы. Власть распределяется *функциями* по выполняемым гражданским обязанностям. Буржуазия, буржуазные революции, республики.

6. *Техническая* (~1870 год). 6-я ст.Ид.м. – *состояния*. 6-й этап инженерии – «Индустриальная революция». Машиностроение, индустриальное производство. Отдельные заводы *состояниями* складываются в индустрии. Военные силы отдельных государств *состояниями* складываются в военные союзы государств.

7. *Сциенцная* (~1940 год). 7-я ст.Ид.м. – *континуумы*. 7-й этап инженерии – «Научно-техническая революция». Наукоёмкие технологии, системы управления. Отдельные индустрии *континуумами* складываются в новые технологии. Научные силы отдельных государств *континуумами* складываются в научные союзы государств.

8. *Постиндустриальная* (~1975 год). 8-я ст.Ид.м. – *модель уровня*. 8-й этап инженерии – «Революция протоколов связи». Инфраструктуры, глобальные системы услуг. Отдельные технологии *моделью уровня* складываются в сложнейшие инфраструктуры. Экономики отдельных стран *моделью уровня* складываются в экономические союзы государств.

9. *Информационная* (~1992 год). 9-я ст.Ид.м. – *модель развития*. 9-й этап инженерии – «Революция критериев развития». Информационные технологии. Инфраструктуры отдельных государств *моделью развития* складываются в информационные объединения государств.

10. *Меритократическая* (~2002 год). 10-я ст.Ид.м. – *модель вывода*. 10-й этап инженерии – «Революция приоритетов стратегий». Высокие технологии, роботизация, вытеснение человека с материального производства. Информационные технологии отдельных государств *моделью вывода* складываются в высокотехнологические объединения государств.

11. ... И так далее - совсем новые формации, которые, безусловно, уже формируются сейчас (а может – уже сформированы), но из-за недоступности информации авторы не могут их проанализировать.

Начиная с 1-й формации, человечество стремится к мировому господству: 1-я – простым заселением мирового пространства; 2-я,3-я,4-я – покорением силой «уже заселённых» соседей с разными намерениями: для совместного противостояния извне, для совместного расширения более развитых цивилизаций, для совместной защиты духовности внутри; 5-я – вовлечением в совместное производство; 6-я – сложением военных сил; 7-я – сложением научных сил; 8-я - сложением экономических сил; 9-я – сложением информационных сил; 10-я - сложением высокотехнологичных сил... Начиная с 9-й формации, объединениям государств в качестве «мирового господства» ставятся цели, уже непосильные отдельным государствам. Мировое господство становится всё более гуманным, исчезает не только обещанный Марксом антагонизм классов, но и антагонизм наций, народов, между человеком и природой, между человечеством и другими мирами...

Последняя из формализованных – *меритократическая* формация – названа так, потому как формируется новейшими социальными организмами, где во власти всё больше интеллектуалов-профессионалов. В название формации настойчиво просится – *интеллектуальная*. И такая формация обязательно скоро будет! Но не сегодня. Сейчас следуют этапы, приближающие её. Не стоит повторять ошибку Маркса: называть «коммунистической» формацию, следующую в его будущем за «капиталистической». Бесспорно, будущие формации, совершенствуясь, будут всё больше приближать нас к высокой мечте Маркса. Но мы уже пережили ПЯТЬ следующих формаций, а до

«коммунистической» так и не дошли!

Маркс совершенно был прав, и выделенные им пять общественно-экономических формаций стали системно-определяющей основой сложения всемирной истории операциями Идеальной математики. Его умственное видение истории получило математическое обоснование!

Причинами изменений в истории рассматривали внешние кризисные явления, которые ставили под угрозу само существование человечества, и внутренние факторы: материальные, организационные, идеологические, орудия труда (У.Ростоу, Д.Белл, О.Тоффлер), рост народонаселения (Т.Р.Мальтус), географическую среду (Ш.Л.Монтескье) и т.д. Множественность этих теорий объясняется различными историческими и социальными условиями, в которых жили их авторы, разнообразием идеологических и философских позиций, которые они занимали. И такие «теории» можно творить и творить... Так тему не исчерпать!

Предложенное данным сообщением «членение» истории основывается на истинной причине изменений всего – Идеальная математика изначально заложена в ход истории идеей («программой»), осуществление которой составляет ее сокровенный смысл. В своём развитии человечество до сих пор неосознанно находило и плодотворно использовало идеальные сущности Платона. Идеальная математика только собрала вместе найденные эйдосы Платона, выстроила их в натуральный ряд и облегчает поиск новых. А человечество стремится к поиску, так как очевидно, что причиной появления новых формаций являются найденные очередные новые идеальные числа Идеальной математики. Появление новых идеальных чисел каждой ступени, освоение массами новых операций над ними тут же вознаграждалось лавиной новых оригинальных инженерных решений, открытий, изобретений – возникал осязаемый, видимый всем скачок в прогрессе науки и техники и выделялся новый этап развития производительных сил. Именно возможности соответствующих идеальных чисел обеспечивали вначале и ограничивали в конце развитие инженерии на каждом этапе! Каждое идеальное число Иде-

альной математики – это революционный рывок в развитии инженерии, производительных сил, уровня жизни человечества. Именно растущие возможности новых чисел и операций ступеней Идеальной математики, достигнутых историей, неизбежно делали реальными «растущие жизненные потребности», «совершенствование интеллекта», «саморазвитие абсолютного духа», «диалектику производительных сил и производственных отношений» и прочее, прочее. Но, так как без знания Идеальной математики эти возможности возникали из ничего, ниоткуда, спонтанно, интуицией, то авторы «теорий» их приписывали и присваивали чему угодно, но никак не простому сложению простых единиц Идеальной математики, которыми в данное время свободно оперировали, удобно расположившись на очередной её ступени, не замечая её...

Понятно, что предложенные общественно-экономические формации в идеальном виде могут существовать только в теории, и прежде всего, являются стадиями развития всего человеческого общества в целом, а не отдельных исторических реальностей. В последних (отдельных обществах) они обязательно существуют в качестве их внутренней сущности, их объективной основой, эйдосом Платона. Заметить их можно только умственным видением, как и учил Платон!

Теперь, вооружившись знанием Идеальной математики, опираясь на простое и чёткое её устройство, удобнее изучать и обогащать историю человечества совершенствованием будущих обществ до идеальных сущностей Платона.

Примечания

1. Клюйков С.Ф. Числа и познание мира.- Мариуполь: Полиграфический центр газеты «ИнформМеню». 1997.- С.112.
2. Клюйков С.Ф. Основы математики системой аксіом, що розширюється // Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції «Динаміка наукових досліджень '2005». 20-30 червня 2005. Том 26 Математика. – Дніпропетровськ: Наука і освіта. 2005.- С.25-36.
3. Клюйков Р.С., Клюйков С.Ф. Языки программирования и Идеальная математика // *Materialy V Miedzynarodowej naukowo-praktycznej konferencji "Naukowa przestzen Europy - 2009"*.

ИОГАНН МАРТИН ХЛАДЕНИУС: НА ПУТИ ОТ МЕТАФИЗИКИ К ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ

Иоганн Мартин Хладениус (1710-1759) принадлежит к числу мыслителей, о которых обычно говорят, что они, скорее, *участвовали* в истории философии, нежели *делали* её. В общих обзорах истории европейской философии его имя упоминается в ряду последователей Лейбница и Вольфа, которые, в отличие от этих мыслителей, активно распространяли рационалистическую методологию на сферу гуманитарного знания. И всё же Хладениус, оставаясь в рамках традиции немецкой метафизики, обладал настолько яркой индивидуальностью, что это (наряду с 300-летним юбилеем, кажется, совсем незамеченным в отечественном философском сообществе) даёт нам право уделить этому мыслителю специальное внимание именно как оригинальному философу и проницательному и тонкому методологу; мы вряд ли ошибёмся, предположив, что философия и гуманитарное знание в целом без его *участия* оказались бы существенно иными. В этом выступлении, однако, я намерен остановиться лишь на одной стороне творчества Хладениуса – на его концепции герменевтики, оживившей интерес к этой дисциплине в эпоху Просвещения [1] и открывшей дорогу широкому обсуждению проблем герменевтики в начале 19 века.

Интерес Хладениуса к герменевтике и методологии гуманитарного познания (в особенности, истории) отнюдь не означал отхода от принципов рационалистической метафизики. Дело в том, что основание своей герменевтической концепции он заимствует непосредственно у Лейбница, и требуется внимательный взгляд, чтобы увидеть, в чём его позиция всё же отличается от позиции великого предшественника. В качестве такого основания выступает учение о мире как системе индивидуальных субстанций, в которой каждая субстанция в силу «предустановленной гармонии» оказывается «живым зеркалом универсума». Соответственно, каждая субстанция воссоздаёт неповторимую картину всего мира, хотя, строго говоря, все эти картины, за исклю-

чением той, что извечно пребывает в разуме Бога, неадекватны действительности, и при этом каждая «искажает» её особым образом: «душа выражает универсум лишь некоторым образом и на некоторое время, смотря по отношению других тел к её телу»; [2,159] «по отношению ко всему разнообразию и ко всем подробностям универсума это представление бывает лишь смутным, и отчётливым оно может быть только по отношению к небольшой части вещей, именно к таким, которые или наиболее близки к каждой монаде, или наиболее велики в сравнении с нею; в противном случае всякая монада была бы божеством» [2,423].

И вот здесь намечаются различия между Лейбницем и Хладениусом: если первый считал целью познания приближение к упомянутой единственной адекватной картине мира, считая её элементом каждую из найденных «истин разума», то второй начинает испытывать интерес к бесконечному разнообразию неповторимых, хотя и несовершенных, образов универсума. Возможно, сам Лейбниц способствовал возникновению этого интереса своим замечательным пассажем «Монадологии»: «И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным *точкам зрения* каждой монады» [2, 422-423].

Именно понятие «точки зрения» (*Sehe-Punkt*), заимствованное Хладениусом у Лейбница, и становится принципом его герменевтики. У самого Лейбница это понятие, возможно, соотносилось каким-то образом с понятием «метафизической точки» - «атома-субстанции», «субстанциальной единицы», [2, 276] но у Хладениуса от этой корреляции уже ничего не осталось. Понятие «точки зрения» у Хладениуса исключительно «феноменологично» – речь идёт лишь о позиции наблюдателя, которая обуславливает специфические черты воссоздаваемой картины предмета, о естественности этой картины. Стремясь сделать понятие «точки зрения» более определённым, Хладениус

указывает на «обстоятельства нашей души, нашего тела и всей нашей личности» как на причину того, что мы «представляем себе вещь так, а не иначе»; [3] после этого нетрудно понять, что «то, что происходит в мире, разными людьми воспринимается по-разному» [3].

Если для метафизики специфическая позиция наблюдателя – лишь «недостаток», который нужно преодолеть, то для гуманитарных наук присутствие «наблюдателя» - необходимое условие самого возникновения этой области научного познания. Например, «история» будет иметь место лишь в том случае, если непосредственные наблюдатели тех или иных событий (желательно, чтобы их оказалось как можно больше, и чтобы они имели самые разнообразные отношения к предмету) оставили сообщения, рассказы, которые и становятся «материей» науки. Мысль, что присутствие наблюдателя является всеобщей предпосылкой становления гуманитарных наук, позволяет видеть в Хладениусе не только провозвестника современной герменевтики, но и «первого феноменолога»; может быть, правильнее было бы сказать, что герменевтика и феноменология (во всех особенных проявлениях этих движений) коренятся в опыте расширения сферы действия «метафизической оптики» Лейбница на область гуманитарного знания. Повторим, что Хладениус при исполнении этого намерения должен был «сместить фокус» своего рассмотрения с «истин разума» на «истины факта», сделав их – как выражение особенных, «частных» точек зрения агентов-наблюдателей – сферой возникновения новых наук и конституирования самих областей научного знания. Отстраняясь от задававшейся метафизикой «абсолютной» точки зрения, он признаёт, что всякое повествование является «вовлечённым» в действие, а всякий наблюдатель - «заинтересованным лицом». Общезначимость в гуманитарных науках достигается не устранением частных позиций, а либо прояснением оснований особенностей каждой из них (герменевтика), либо наблюдением за их собственным движением к более универсальной (истинной) точке зрения (феноменология).

И всё же Хладениус находится только «на пути» от метафизики к герменевтике. Это станет ясно, если мы сравним его концепцию с последующими романтическими учениями в этой области. Всё дело в том, что в герменевтике Хладениуса всё ещё отсутствует ... субъективность – субъект «пуст», он представляет собой лишь очерченную обстоятельствами места, времени, социального положения и проч. «точку зрения», «позицию», о внутреннем содержании которой спрашивать бессмысленно. «Революция» в истории герменевтики произойдёт позднее, может быть, у Новалиса и Фр. Шлегеля. Кстати, Гадамер в «Истине и методе» также обращает внимание на то, что Хладениуса неправильно было бы считать носителем того «исторического сознания», которое сформируется в немецкой культуре только через пятьдесят лет.[4, 230]

Однако в истории подобное положение («на пути») вовсе не является ущербным, оно открывает многообразие возможностей развития мысли. И апелляция Хладениуса к разуму и его правилам (см., например, параграф 155) вовсе не является неким мешающим развитию герменевтического учения «пережитком» метафизики, она даёт начало такому образу герменевтики, который никогда и нигде в истории уже не повторится. В самом деле, стремление к совершенству понимания (в соответствии с правилами разума в человеческой душе) вместе с осознанием ограниченности (конечности) всякого образа мира, находящего отражение в анализируемом памятнике, открывает перед Хладениусом возможность увидеть значение «предметной стороны» процесса понимания (это как раз тот элемент герменевтики Хладениуса, которому – и не напрасно – уделяет наибольшее внимание Гадамер). Оказывается, что понять автора и понять произведение – не одно и то же; последнее предполагает, что мы выходим за те границы, в которых находилась «точка зрения» автора, попросту говоря, понимание произведения требует лучшего, чем у автора, понимания того предмета, о котором в нём идёт речь. Далее, если в результате мы «видим дальше», чем видел автор, то становится неизбежным вывод, что мы можем понять его лучше, чем он сам себя понимал, -

и всё это лишь следствие той более «удобной» «точки зрения», которую мы как читатели занимаем в истории освоения самого предмета.

Согласимся, что эти положения – но уже под влиянием существенно иных мировоззренческих установок – будут бессчётное количество раз повторяться в последующей истории европейской герменевтики, но впервые – и на почве казалось бы чуждой для герменевтических штудий метафизики – они были высказаны и продуманы философом, который со всей приличествующей мудрецу скромностью оставил свои творения в тени выросшей из его мысли традиции философской герменевтики.

Примечания

1. Вслед за «Введением к правильному истолкованию разумных речей и писаний» Хладениуса, опубликованным в 1742 г., но восходящим к его диссертации 1732 г., последовали работы Пфайфера («Элементы универсальной герменевтики», 1743), Крузиуса («Путь к достоверности и надёжности человеческих познаний», 1747) и Майера («Опыт общего искусства истолкования», 1757).
2. Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике // Соч. в 4-х тт.. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 159. Мы приводим эту краткую формулировку, отдавая себе отчёт в том, что её не мог знать Хладениус в связи с поздней публикацией работы; не «формулировка», а «мысль» ему, несомненно, была хорошо знакома.
3. http://www.unidue.de/einladung/index.php?option=com_content&view=article&id=104%3A3-2-einleitung-zur-richtigen-auslegung-vernuenftier-reden-und-schriften&catid=38%3Akapitel-3&Itemid=55. – 24 сентября 2010 г.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988.

С.Н. Костяев

ОНТОЛОГИЯ ЭТИЧЕСКОГО АКТА В ФИЛОСОФИИ А.Ф. ЛОСЕВА

С рубежа 60-х – 70-х годов XX века, и с каждым десятилетием все уверенней (как среди академического крыла философов, так и среди знаковых фигур философской «масскультуры», подобных Ф. Фукуяме) говорится о всеобъемлющем кризисе того гигантского здания науки, философии, культуры, социального уклада эпохи Нового и Новейшего времени, которое принято именовать Проектом Модерна. Этот кризис обозначил границу между человеком Нового времени, или человеком рациональным, который сформировался к эпохе Просвещения, доминировал среди прочих антропологических проектов в течение

XVII-XIX веков, и тем антропологическим, а возможно, и «постантропологическим» будущим (летом 2004 г. в Оксфорде состоялась первая конференция «Постчеловеческое будущее»). Мы попали в принципиально онтологическую для человека ситуацию: ситуацию разрыва и культурной паузы – между человеком привычным и человеком «после человека» [1; 6; 10; 11].

Эту границу поставил минувший, XX век - не только мировыми войнами и концлагерями, но и собственными научными достижениями и радикальными практиками. К концу XX века мы все уже увидели – что возможно сделать и что уже делается с человеком. Он ставит под угрозу существования и мир, в котором живет, и самого себя, привычного и понятного. Человек перестал быть прежним, казалось бы, вполне знакомым предметом, неизменным в своей основе, – и вместо этого стал предметом каких-то активных перемен, интенсивной антропологической динамики. К ее явлениям, например, принадлежат экстремальные, трансгрессивные, виртуальные практики, суицидальный терроризм; и такие явления все более ширятся и множатся. К этому добавляется, что все существующие теории и концепции оказываются не в силах описать и объяснить эту новоявленную динамику. Это касается даже самых общих, базовых элементов европейской концепции человека. В своих ведущих, фундаментальных характеристиках человек рассматривался как субъект и индивид, ему приписывалась твердо определенная сущность, у этой сущности выделялся целый ряд непрременных компонентов – сущность духовная, нравственная и еще многие. Каждый аспект сущности воплощался в определенной разновидности субъекта, человек был нравственным субъектом, правовым субъектом, экономическим субъектом, эстетическим субъектом... И всю эту стройную схему, все ее понятия в современном мире приходится признать неработающими. Они не объясняют того, что реально делается с человеком. В духе интеллектуального климата и стилистики последней эпохи, эти обстоятельства были выражены с вызовом и с помпой, рекламой, начали провозглашать «смерть субъекта», затем и вообще «смерть человека».

Мы кратко проанализируем, как можно прояснить причины данного кри-

зиса и его последствия с позиций философии т. наз. Паламитского, или Неопатристического синтеза (первая формулировка принадлежит В.Н. Лосскому, вторая – Г.В. Флоровскому), разрабатывающейся сегодня достаточно широким коллективом авторов (С.С. Хоружий, В.В. Бибихин, Л.А. Гоготишвили и др.), рефлексирующих над богословско-философским наследием восточно-христианской мысли в той ее наиболее зрелой версии, которая представляет собой синтез тринитарной персоналистической онтологии и аскетической исихастской антропологии (или, более кратко, синтез патристики и аскетики). Основой нижеследующего изложения будет философская рецепция паламизма, предложенная А.Ф. Лосевым и С.С. Хоружим, на построениях которых будут в значительной степени основываться последующее изложение темы и выводы.

Причины данного кризиса, как мы постараемся показать, проистекают из крушения той онтолого-антропологической модели эпохи модерна, одним из элементов которой была новоевропейская этика. Основой этой модели была западноевропейская интерпретация патристического наследия первого тысячелетия христианства, которая стала складываться около 8-го в. от Р.Х., и стала парадигмой западной мысли в следующем тысячелетии ее развития, определив практически все ее сущностные признаки, ныне подвергаемые деконструкции в «состоянии постмодерна» (последнее, повторимся, можно считать промежуточным этапом перед построением новой онтолого-антропологической модели, которую уже с уверенностью можно будет назвать постхристианской). Отметим существенные признаки этой модели, а также этапы ее развития, закончившегося нынешним «постчеловеческим», а равно «постэтическим» состоянием.

Упрощая, можно сказать, что классическая европейская модель человека (которая вначале формировалась в католическом и протестантском богословии, а впоследствии была подвергнута секуляризации и, как следствие, редукции, нивелирующей глубину человеческой природы) базировалась на трех фундаментальных принципах, метафизических постулатах: человек рас-

сма­тривался, со­гласно Ари­сто­те­лю, как су­щност­ное об­ра­зо­ва­ние, си­сте­ма раз­но­го ро­да су­щно­стей; в уточ­не­ние это­го, он при­зна­вал­ся так­же суб­стан­ци­ей, бу­ду­чи оп­ре­де­ля­ем, со­гласно Боэцию, как «ин­ди­ви­ду­аль­ная суб­стан­ция раз­ум­ной при­ро­ды»[3,180]; и, кро­ме то­го, он рас­сма­тривал­ся как ав­то­ном­ный поз­на­ю­щий и вос­при­ни­ма­ю­щий суб­ъ­ект, со­гласно Декарту.

Про­сле­дим раз­ви­тие этой мо­де­ли от ее исто­ков. Эс­сен­ци­а­лизм за­пад­но­го мы­шле­ния на всех уров­нях, в том чис­ле ан­тро­по­ло­гическом, фун­ди­ро­ван Ари­сто­те­лем. Тер­мин «эс­сен­ция», вос­хо­дя­щий к Ари­сто­те­левским οὐσία (су­щность) и το τί ἦν εἶναι, quidditas, «что­й­ность» укор­е­нил­ся в за­пад­но­европейской схо­ла­стике в значе­нии, серь­ез­но ре­ду­ци­ро­ван­ном в срав­не­нии с тем, какое было у са­мо­го Ари­сто­те­ля. По­след­ний рас­сма­тривал су­щность, или что­й­ность как на­ча­ло, в ко­то­ром со­дер­жат­ся из­ме­не­ние и про­цес­су­аль­ность, вы­ра­жен­ное в по­ня­ти­ях ἐνέρ­γεια и ἐντε­λέ­χεια, при по­мо­щи ко­то­рых вы­ра­жа­ет­ся ди­на­ми­ка су­щности, про­цес­с ее пе­ре­хо­да из по­тен­ци­аль­ности в ак­ту­аль­ность. В тра­ди­ции же за­пад­но­европейской схо­ла­стике, на ос­но­ве ко­то­рой сло­жил­ся дис­курс клас­сической за­пад­ной фи­ло­со­фии, су­щность трак­ту­ет­ся как ста­ти­чное, неиз­мен­ное и пре­бывающее на­ча­ло, ли­шен­ное ди­на­мических ха­рак­те­ри­стик.

При­чи­ной за­кре­п­ле­ния за че­ло­ве­ком ка­те­го­рии су­щности (суб­стан­ции), а за­тем и суб­ъ­екта (у Декарта) в за­пад­но­европейской ме­та­фи­зической тра­ди­ции яв­ля­ет­ся осо­бая ин­тер­пре­та­ция про­бле­мы лич­ности, на­ча­ло ко­то­рой было по­ло­же­но спе­ци­фическим за­пад­ным тол­ко­ва­нием три­ни­тар­ной про­бле­мы, сло­жив­шей­ся к кон­цу пер­во­го ты­ся­че­ле­тия хри­сти­анства и при­вед­шей, в итоге, к из­ме­не­ниям, в­не­сен­ным на за­па­де в Символ Ве­ры (filioque) и к ра­ди­каль­но­му раз­ме­же­ва­нию двух бо­го­словских тра­ди­ций. Яв­ля­ет­ся при­з­нан­ным, что бо­го­сло­вие лич­ности было раз­ви­то греческими От­ца­ми Церк­ви и за­кре­п­ле­но пра­во­слав­ным Пре­да­нием в ка­че­стве бо­го­словского спо­со­ба, истинно вы­ра­жа­ю­щего по­зи­ции Пра­во­сла­вия в учении о Бо­ге – пре­жде всего, в три­ни­тар­ном бо­го­сло­вии От­цов – Кап­па­до­кийцев IV ве­ка. Прочно при­з­на­но так­же, что, в от­ли­чие от это­го, в за­пад­ном три­ни­тар­ном бо­го­сло­вии ве­ду­щая роль от­во­дит­ся не прин­ци­пу лич­ности, а прин­ци­пу су­щности, и вер­хов­ным

началом, конституирующим и единящим принципом в учении о Боге выступает не Личность (Ипостась), но Усия. «В тринитарном богословии... понятие ипостаси не есть ни понятие индивида, принадлежащего к роду «Божество», ни понятие индивидуальной субстанции Божественной природы», – пишет В. Н. Лосский [Цит.по:14]; и это суждение сразу же выводит православно-патристическое богословие личности из сферы западной эссенциальной теологии и богословия сущности. Ипостась – понятие, стоящее вне этого классического философско-теологического дискурса. Оно основывает собою новый дискурс, дискурс личного бытия, и становится его первопринципом.. Именно данный дискурс и есть тот дискурс, способ и язык мысли, что был создан греческою патристикой и положен ею в основу тринитарного богословия – а отсюда, и всего догматического богословия Православной Церкви. «Богословская мысль каппадокийцев произвела коренную перемену в философском употреблении терминов Усия и Ипостась... Само «бытие» Бога отождествляется с Личностью. Этот поворот совершается в ходе споров о Святой Троице... в первую очередь, у св. Василия... Без «усии», или природы, нет личности; однако, онтологическим «принципом» или «причиной» бытия, то есть, тем, в силу чего нечто есть, является не усия, или природа, но личность, или ипостась» [14]. Итак, человеческий субъект в схоластическом аристотелизме лишен онтологической динамики, жестко детерминирован своей природой, а не ипостасью. Показательно, что Варлаам Калабрийский, главный оппонент Григория Паламы в знаменитых исихастских спорах XIV в., был представителем аристотелевской схоластики и учеником последователей Фомы Аквинского. Отметим это как первую стадию развития классической антропологической модели западной мысли.

Следующей стадией развития классической антропологической модели стала модификация аристотелевско-схоластической «индивидуальной разумной субстанции» в Декартовской концепции человека как субъекта, «мыслящей вещи» (*Res Cogitans*). В этой модели появились признаки, которые сделали ее, собственно, первой антропологической концепцией эпохи Модерна.

Декартова модель человека была, прежде всего, без преувеличения первой в европейской истории секулярной, его моделью, поскольку до того в течение многих веков человек никогда не рассматривался в качестве автономного существа, но определяющим, конституирующим его бытие отношением было отношение к Абсолюту, трансцендентному бытию; даже после раскола 1054 года этот момент был общим и для Православия, и для Католицизма. Так, Максим Исповедник в VII в. вводит для обозначения этого отношения понятие образ причастия $\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\varsigma \acute{\upsilon}\lambda\alpha\rho\acute{\xi}\eta$) [9], а бытийственным заданием человека – онтологический трансцензус, превосхождение своего наличного образа бытия и онтологическое преображение (в христианской традиции для этого состояния онтологического воссоединения с Абсолютом существует термин $\theta\epsilon\omicron\sigma\iota\varsigma$, обожение). Вводится концепт человека как автономного, секулярного, самодостаточного агента мышления и действия. Одновременно вводится известная модель онтологического расщепления, субъектно-объектного дуализма: человек как гносеологический субъект теперь отделен не только от объективного бытия в религиозно-метафизическом смысле, то есть Абсолюта, но от объективного бытия вообще. Соответственно, появляются предпосылки для дезонтологизации, десакрализации и деобъективизации не только познавательной, но и иных функций субъекта – этической, эстетической и т.д. Когда тенденция индивидуации получила окончательное и образцовое философское выражение в фигуре субъекта, – субъект доставил теоретическую основу для всего репертуара этих практик. Он стал «универсальным подлежащим» для всех видов осуществляемых в них активностей. Произошло самое широкое тиражирование субъекта, во всех требуемых вариантах: возникли субъект права, нравственный субъект, субъект производства, потребления... Это всепроникающее внедрение субъекта в фактуру социального существования надолго закрепило его господство и намного затруднило его критику. При редуцировании человека до субъекта произошел и распад человека целостного.

Итак, эволюционировав до состояния субъекта (у Декарта еще только гносеологического), классический новоевропейский человек вступает далее в трансцендентальную фазу своего развития – у Канта. В его трансцендентальной философии конституция (чистого) познания переходит из субъектно-центрированной организации, какую она имела у Декарта, в форму систематики самодовлеющего сообщества категорий, трансцендентальных предикатов. Одной из таких самодовлеющих категорий становится этический субъект Канта, а кантианская этика становится ядром классической новоевропейской этики на весь XIX век.

Дальнейшее развитие событий известно. XX век стал решающим и последним в судьбе модели; ей не удалось перейти в третье тысячелетие. Уже на грани XX века ее ситуация начинает претерпевать резкие перемены. Даже те философские опыты, что не отвергают, а скорее развивают ее – сюда мы бы отнесли все русло феноменологии – уже глубоко ее трансформируют. Но главные перемены заключались в росте открытого неприятия, критики самих оснований модели. Начало конца – тотальная, сокрушительная критика Ницше. Затем одно за другим возникают направления, где ставится на первый план именно то, что в модели оставалось слабым местом, лакуной: экзистенциальная проблематика, интересубъективная (диалогическая) проблематика, по-новому возвращаемая в философию религиозная проблематика; и, наконец, падает последний бастион, главное оправдание модели – субъект-объектная парадигма научного познания, которую современная наука, начиная с квантовой механики, уже не признает адекватной своей эпистемологической ситуации. Финал кризиса – постмодернизм и постструктурализм. Констатировав «смерть субъекта» и завершив преодоление метафизики глобальной деконструкцией оснований всего «логоцентрического» философского дискурса, они утверждают «энтропийную» установку абсолютного уравнивания любых стратегий означивания реальности.

Настала пора обозначить альтернативу, выход из сложившегося антропологического тупика. Такой альтернативой, как уже говорилось выше, является

ся, на наш взгляд, развитие той науки о человеке, которая сложилась в Восточном христианстве, достигла наивысшего развития в поздневизантийском богословии, но собственно философской экспликации стала подвергаться лишь в русском религиозно-философском Возрождении первой половины XX века. Наиболее масштабным проектом такой экспликации является наследие А.Ф. Лосева, осуществившего грандиозный по масштабу, но, разумеется, далеко не законченный и нуждающийся в дальнейшем развитии проект перевода паламитского дискурса на философский язык. Корпус Лосевских сочинений включает в себя работы по философским основам лингвистики, логики, математики, естествознания, эстетики, семиотики, культурологии. В составе его трудов нет отдельной работы, посвященной антропологии¹¹⁸, но сжатые очерки последней разбросаны по самым разным его трудам в тех их разделах, где излагается учение об «абсолютной мифологии» Богообщения и «диалектике интеллигенции» (последней посвящены соответствующие параграфы в «Философии имени» и «Диалектике художественной формы»). Главными антропологическими категориями у Лосева являются категории интеллигенции, имени и мифа, и реконструировать лосевскую этику (как составную часть его учения об интеллигенции, то есть сознании) по диалектике восхождения интеллигентных форм от простого мышления к θεοσις`у, или сверхумному экстазу (см. параграф «Ноэтическая энергема и феноменология мышления» в книге «Философия имени»); сверхумный экстаз надо понимать как благодатное преобразование человеческой природы в процессе Богопознания и Боговидения, или, если воспользоваться терминами С.С. Хоружего, «онтологического трансцендирования». Интеллигенция (сознание и мышление человека) конституируется через соотнесенность с Богом в акте сверхумного мышления, или гиперноэтического экстаза (в терминологии «Философии имени» и других работ первого лосевского восьмикнижия). Каждый мыслительный акт есть, таким образом, онтологический акт, мышление есть трансцендирование (это общеизвестный тезис феноменологиче-

ской и экзистенциалистской философии) если личность человека конституирует себя через соотнесенность с Абсолютной Личностью; возможны случаи, когда она конституирует себя через соотнесение с иным внеположным ей бытием, но уже не Абсолютом, в этом случае, по словам Лосева, происходит онтологическая «смерть и гибель» человека как инобытия Абсолюта (см. текст «Абсолютная диалектика – абсолютная мифология») [4; 289].

Поскольку этическая деятельность – это также становление интеллигенции, но взятой в аспекте воли (см., напр., параграф «Диалектика интеллигенция в имени» в «Философии имени») [2; 689-694], то акт воли, соотносящей себя с Абсолютом – это этический акт. Легко увидеть, что нормативистско-субъективистская этика Нового времени от онтологической этики, имеющей своим пределом $\theta\epsilon\omicron\sigma\iota\varsigma$, радикально отличается. В основе этой этики – не абстрактный трансцендентально – эссенциалистский принцип, как в кантовских конструктах этического субъекта и этического закона. Вне бытийственной динамики личности эти концепты бессодержательны и пусты; мертва человеческая природа вне конституирующей связи с Абсолютом (человек становится в этом случае пустым концептом, лишенным какого-либо определенного смыслового содержания, что и признала постструктуралистская антропология), мертва и кантианская этика – этика секулярного субъекта, соотносящего себя с внеонтологичными трансцендентальными ценностями, которые якобы следует считать абсолютными. И пребывающего ценностного ядра, «нравственного закона внутри нас» у человека, взятого вне фундаментального онтологического отношения, тоже нет. Вспомним две концепции времен «колыбели» Модерна, воспринимаемые ныне как убийственный философский наив: человек по природе добр (Локк, Руссо) и человек по природе зол (Гоббс) то и другое – это его пребывающее ядро, сущность его как субъекта.

Респектабельно-либеральная общественность XIX века, строившая на этих тезисах всеохватные системы социальной метафизики, от Канта и Фихте до Маркса, Бокля, Конта и Спенсера и предпочитавшая не слышать голоса

одиноким пророкам (Достоевский, Ницше) оказалась интеллектуально не готовой к тому, что это существо, то ли доброе, то ли злое, развязало две мировые войны и сделало реальностью практику социального ада - Аушвиц, Гулаг, Хиросиму, но - и столь же массовый опыт подвижничества и самопожертвования. Платье нормативистской этики эпохи Нового времени воистину оказалось для человека слишком узким, а человек, по Достоевскому, слишком широким. Классическая антропология Нового времени показала полную несостоятельность. Модерн кончился, и «состояние постмодерна» - это уже не теоретический манифест культурологов, а настолько широкая реальность, что от нее не спрячешься: хотим мы того или не хотим, мы в ней уже живем. Широкое распространение практик и установок трансгрессии, преступления всех и всяческих норм. Психоделическая революция на Западе, а в некоей мере и в России. Этический нигилизм, в высокой степени характерный для молодежных субкультур, для авангардного, а затем и новейшего трансавангардного искусства. Атмосфера тотальной дозволенности, господства гедонизма и потребительства в масскультуре. Что ж, «состояние постмодерна» и было квалифицировано Лиотаром и Фуко как переходная стадия, как точка бифуркации, исторического выбора, за которой наступит новая эпоха. В теории гуманитарного знания деконструкция человека уже произведена - у Ж. Делеза то, что раньше называлось человеком, - это децентрированная и свободно перемещающаяся по безличному информационно-текстовому пространству «номада», или «сингулярность», у М.Фуко - «складка», у Ж. Деррида - «подпись». За деконструкцией, безусловно, следует реконструкция, воссоздание, как в теории, так и в социальной практике - в этом и состоит тренд «трансгуманизма» - но воссоздание кого? Кем это новое существо можно будет назвать? В уже набирающих моду словах «постчеловек», «трансчеловек» будущего чувствуется, конечно, нигилистический пафос низвержения образа Бога и венца творения, бывший основой христианской метафизики человека даже тогда, когда человек был редуцирован гуманистически-светской мыслью до статуса просто субъекта, вне кон-

ституирующей личность человека онтологической связи с Абсолютом. Да, антихристианский посыл этой «постантропологии» очевиден, задача развенчания человека выполнена сполна; так что поневоле вспоминается описание «человека последних времен» у Ницше: «Земля стала маленькой, и на ней копошится последний человек, который все делает таким же ничтожным, как он сам. Его род неистребим, как земляные блохи: последний человек живет дольше всех» [7; 11]. Но в трансгуманизме столь же явно прочитывается неомессианский пафос понимания человека как нового Абсолюта; *der letzte Mensch* и *Übermensch* – это просто необходимые полюса динамики развития постчеловеческого существа, здесь недвусмысленно прочитывается новая квази- (пока) религиозная онтология и новая этика. Последняя, разумеется, будет находиться «по ту сторону добра и зла», и все ее содержание можно выразить в афоризме, принадлежащем К. С. Льюису: «Мы движемся к обществу, в котором признают законным всякое человеческое желание. А тогда, даже если техника и поможет нам сколько-то еще продержаться, цивилизацию нашу можно считать мертвой и (я даже не вправе сказать «к несчастью») она исчезнет с лица земли» (из эссе «У нас нет права на счастье») [5; 365].

Чтобы эта участь не постигла и нас, право, стоит вспомнить, что есть иная антропология и иная этика. Ей две тысячи лет. За эти две тысячи лет она никуда не исчезала, просто оказалось так, что европейскую цивилизационную модель захотели воздвигнуть на совсем других, чуждых той этике основаниях. Время вернуть ту этику в поле философской рефлексии. Работы А.Ф. Лосева и многих иных авторов, работающих на ниве Неопатристического синтеза, тому в помощь.

Примечания

1. Диксон Д. «Человек после человека. Антропология будущего» («Man after Man. The Future of Anthropology») (Нью-Йорк, 1990). Пер. П.Волкова. Сетевой ресурс: http://www.sivatherium.narod.ru/library/Dixon_3/01_ru.htm.
2. Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. – М.: Мысль, 1993, 958 с.
3. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 книгах. Книга 1. – М.: Искусство, 1992, 656 с.
4. Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994, 919с.

5. Льюис К.С. Пока мы лиц не обрели. Статьи, выступления, интервью. Собр. соч. в 8 т. Т 2 – М.: «Виноград», 1998, 384 с.
6. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384с.
7. Ницше, Фридрих. Сочинения в двух томах. Том 2. — М.: Мысль, 1996, 829 с.
8. П.А.Флоренский. Письмо В.Ф.Эрну от 20 декабря 1912 г. // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. Сост. В.И.Кейдан. М.,1997. 753 с.
9. Петров, В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.. - М. : ИФРАН, 2007. - 200 с.
10. Слотердаjk П. Критика цинического разума. – Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. – 800с.
11. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М.: Изд-во АСТ; ОАО «ЛЮКС», 2004. – 349с.
12. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003, 416 с.
13. Хоружий С.С. Антропологические следствия энергийной онтологии Православия. Сетевой ресурс: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301.
14. Хоружий С.С. [Богословие соборности и Богословие личности: симфония двух путей православного богомудрия, 2003.](http://synergia-isa.ru/?page_id=4301) Сетевой ресурс: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301.

С.А. Лобанов

ЗАПАДНИЧЕСТВО КАК ОСОБОЕ НАПРАВЛЕНИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

В 40-х годах XIX века в русской философской мысли возникло особое направление, которое получило название «западники», «западничество», «европейцы». Оно возникло в ходе полемики со «славянофилами». В отличие от славянофилов «западники» отстаивали идею не самобытности и исключительности исторической роли и судьбы России в мировой истории, а идею вплетенности России в единый эволюционный мировой процесс. А развитие Западной Европы и Америки есть прогрессивное выражение мировой истории. Поэтому Россия объективно должна «следовать» западному пути развития, а не изолироваться от него и не противостоять ему. Для «западного» пути развития характерно было развитие капитализма, утверждение свободного развития личности, создание гражданского общества и противодействие всякого рода деспотиям, прогрессирующее развитие науки. Свобода понимается как необходимый атрибут исторического развития. Представители «западни-

чества» считали, что и Россию закономерно ожидают экономические, политические, социальные, промышленно-технические преобразования, которым необходимо способствовать, а не препятствовать. Дух социально-экономического преобразования России овладевал умами людей, и суть этого преобразования необходимо было осмыслить философски.

Своеобразными предшественниками западного мировоззрения в допетровской России были такие политические и государственные фигуры XVII века, как московские бояре — воспитатель и фаворит царя Алексея Михайловича Б. И. Морозов, главы Посольского приказа, фактически возглавлявшие русские правительства, — А. С. Матвеев и В. В. Голицын.

Наиболее заметными представителями западного направления в русской литературе и философской мысли считаются П. Я. Чаадаев, Т. Н. Грановский, В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. П. Огарёв, Н. Х. Кетчер, В. П. Боткин, П. В. Анненков, Е. Ф. Корш, К. Д. Кавелин.

Для начинателей русской культуры, как Пётр Великий и Михаил Ломоносов, всякие различия закрывались общей противоположностью между «западным» образованием и домашней дикостью, между «наукой» и «невежеством». Но уже в царствование Екатерины II среди приверженцев «западного» образования обозначилось резкое разделение двух направлений: мистического и вольномыслящего — «мартинистов» и «вольтерианцев». Такие лучшие представители обоих, как Николай Новиков и Александр Радищев, сходились, однако, в любви к просвещению и интересе к общественному благу. После великих общеевропейских движений 1789—1815 годов русские умы начинают с более полным сознанием относиться к принципам «западного» развития.

В общем ходе развития последовательно выступали на первый план, хотя и не упраздняли друг друга, три главных фазиса:

- теократический, представляемый преимущественно римским католичеством,

- гуманитарный, определившийся теоретически как рационализм и практически как либерализм, и

- натуралистический, выразившийся в позитивном естественно-научном направлении мысли, с одной стороны, и в преобладании социально-экономических интересов — с другой (этим трем фазисам более или менее аналогично отношение между религией, философией и положительной наукой, а также между церковью, государством и обществом). Последовательность этих фазисов, имеющих несомненно общечеловеческое значение, повторилась в миниатюре и при развитии русской сознательной мысли в XIX века.

К западникам примыкали такие писатели и публицисты как Н. А. Некрасов, И. А. Гончаров, Д. В. Григорович, И. И. Панаев, А. Ф. Писемский, М. Е. Салтыков-Щедрин.

Первый, католический момент отразился во взглядах Петра Чаадаева, второй, гуманитарный — у Виссариона Белинского и так называемых людей сороковых годов, третий, позитивно-социальный — у Николая Чернышевского и у людей шестидесятых годов. Этот умственный процесс совершился у нас так быстро, что не только некоторые его участники были свидетелями всех трёх фазисов, но иные и сами сознательно переживали в зрелом возрасте переход от одного к другому (например, Александр Герцен — от второго к третьему) [1].

Когда последний из трёх фазисов европейского развития достаточно определился в своих положительных и отрицательных сторонах, для всех проникательных и добросовестных умов как на Западе, так и у нас стало ясно, что каждая из стадий этого процесса включает в себе нечто положительное и непреходящее, а напряженная вражда и исключительность соответствующих начал имеет, напротив, лишь отрицательное и временное значение. Едва ли кто решится ныне серьёзно объявить, например, религиозную или метафизическую потребность продуктом невежества, навсегда упраздненным успехами науки. Если же все начала, последовательно выступавшие на первый план в западном развитии, одинаково имеют право на существование, то задача истинной культуры заключается в установлении между ними

правильного, на внутреннем их смысле основанного соотношения и взаимодействия. Эта задача, поставленная западным развитием, не имеет в себе, однако, ничего исключительно-западного. Вопросы об отношении веры и разума, авторитета и свободы, о связи религии с философией и обеих с положительной наукой, далее вопросы о границах между личным и собирательным началом, а также о взаимоотношении разнородных собирательных целых между собой, вопросы об отношении народа к человечеству, церкви к государству, государства к экономическому обществу — все эти и другие подобные вопросы одинаково значительны и настоятельны как для Запада, так и для Востока.

Удовлетворительного решения ещё не дано ни там, ни здесь, и, следовательно, работать над ними должны вместе и солидарно друг с другом все деятельные силы человечества, без различия стран света; а затем уже в результатах работы, в применении общечеловеческих принципов к частным условиям местной среды сами собой сказались бы все положительные особенности племенных и народных характеров. Такая «западническая» точка зрения не только не исключает национальную самобытность, но, напротив, требует, чтобы эта самобытность как можно полнее проявлялась на деле. От обязанности совместного культурного труда с прочими народами противники «западничества» отделялись произвольным утверждением о «гниении Запада» и бессодержательными прорицаниями об исключительно великих судьбах России. Желать своему народу величия и истинного превосходства (для блага всех) свойственно каждому человеку, и в этом отношении не было различия между славянофилами и западниками. Последние стояли только на том, что великие преимущества даром не даются и что когда дело идёт не о внешнем только, но и о внутреннем, духовном и культурном превосходстве, то оно может быть достигнуто только усиленной культурной работой, при которой невозможно обойти общих, основных условий всякой человеческой культуры, уже выработанных западным развитием [2].

В 40-е гг. XIX века крупнейшим печатным органом русских западников

стал журнал «Отечественные записки», возглавляемый Виссарионом Белинским. Сотрудниками журнала в разное время были почти все крупнейшие западники: Грановский, Боткин, Кетчер, Герцен, Огарёв. С трибуны «Отечественных записок» велась основная полемика с оппонентами-славянофилами, в первую очередь, с журналом «Москвитянин».

Особое место в русской философии XIX в. вообще, а в западничестве в частности занимает П.Я. Чаадаев, мыслитель, сделавший первый шаг в самостоятельном философском творчестве в России XIX столетия, положивший начало идеям западников. Свое философское миропонимание он излагает в «Философических письмах» и в работе «Апология сумасшедшего».

По-своему понимал Чаадаев и вопрос о сближении России и Запада. Он видел в этом сближении не механическое заимствование западноевропейского опыта, а объединение на общей христианской основе, требующей реформации, обновления православия. Это обновление Чаадаев видел не в подчинении православия католицизму, а именно в обновлении, освобождении от застывших догм и придании религиозной вере жизненности и активности, чтобы она могла способствовать обновлению всех сторон и форм жизни.

Таким образом, борьба между «славянофилами» и «западниками» в русской философской и политической мысли в России XIX века была отражением противоречивости общественной жизни. Сущность данного противоречия состояла в том, что лишённые исторической перспективы архаические формы организации общественной жизни все еще были достаточно сильны, а социальные силы, формирование новых форм философской мысли, отвечающие потребностям прогресса России, были еще достаточно слабы и малодоступны для народных масс.

Примечания

1. Лосский Н.О. История русской философии. Западники. М., 2002.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. М., 1991.

Я.С. Лобанова

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ В ФИЛОСОФИИ ПОЛЯ РИКЕРА

Своеобразную версию философской герменевтики предложил один из крупнейших французских мыслителей современности П. Рикер.

Поль Рикер (1913-2005) - французский философ, ведущий теоретик феноменологической герменевтики, профессор университетов Парижа, Страсбурга, Чикаго, почетный доктор более чем тридцати университетов мира. Задачей своего творчества считает разработку обобщающей концепции человека XX века с учетом того вклада, который внесли в нее «философия жизни», феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ и др.

Следует отметить, что герменевтический проект Рикера опирается на «Бытие и время» М. Хайдеггера [1]. Но если Хайдеггер, введя онтологическое понятие понимания, проложил «короткий путь к Бытию», то герменевтика, разрабатываемая Рикером, идет к Бытию, то есть к онтологии, «длинным путем». Задача такой герменевтики — раскрытие структур значения, обладающих избыточностью. Такими структурами являются символы. Выделяются три основных типа символов — «космические», или иерофантические (составляющие предмет феноменологии религии), символы сновидения, или «онирические» (составляющие предмет психоанализа), и поэтические (составляющие предмет литературной критики). Герменевтическое истолкование нацелено на то измерение символа, которое, находя выражение в языке, не полностью тождественно этому выражению; несводимый к языку остаток — мощное и действенное в символе — требует установления обратной связи между сферой языка и конституцией живого опыта. Установление такой связи — важнейший момент герменевтики, Таким образом, в отличие от Гадамера, в конечном итоге сводящего герменевтический опыт к языковому опыту, Рикер перенацеливает герменевтику на интерпретацию внеязыковых феноменов. Герменевтика должна поэтому вступить в продуктивный диалог с теориями интерпретации, поставляемыми такими направлениями исследования, как психоанализ и структурализм. Общее между ними состоит в том, что конституирование смысла они возводят к некоей независимой от субъекта

бессознательной инстанции (динамика влечений в первом случае, структуры языка — во втором).

Размежеванию с психоанализом посвящена работа Рикера «Об интерпретации. Эссе о Фрейде» (1965) [2], размежеванию со структурализмом (а также с аналитической философией) — сборник статей «Конфликт интерпретаций» (1969) [3]. Если герменевтика — это теория правил, которым подчиняется интерпретация символов, то психоанализ может рассматриваться как разновидность герменевтики. Расшифровка символов сновидений в психоанализе чрезвычайно важна, поскольку демонстрирует связь последних с архаическими структурами, однако недостаточна потому, что не идет к более глубоким слоям символического. Недостаточность структуралистского подхода Рикер демонстрирует, критикуя представление о языке как о замкнутой системе, как бы независимой от говорящего субъекта [2]. Структурализм, по сути, ограничивается проблематикой «семиологии» (рассматривающей знаки как элементы системы) и не выходит на уровень «семантики» (рассматривающей знаки как элементы дискурса). Будучи «семантикой многозначных выражений», герменевтика, по Рикеру, обладает неоспоримым преимуществом также и перед аналитической философией, пытающейся перестроить живой язык в соответствии с той или иной идеальной моделью [3].

При анализе движения сознания вперед, когда каждый образ находит свой смысл не в том, что ему предшествует, а в том, что последует за ним, Рикер использует «прогрессивный» метод: сознание извлекается из самого себя и устремляется вперед, к смыслу, источник которого находится впереди субъекта. Известно, что такой способ интерпретации сознания был разработан Гегелем, и он на первый взгляд прямо противоположен фрейдовскому методу: в гегелевской феноменологии «истина каждого образа проясняется в образах, следующих за ним» [4]. Однако для Рикера здесь важно не различие, а возможность синтеза. И Гегель и Фрейд в равной мере говорят об ограниченном характере «философии сознания». Фрейдовское описание бессознательного есть «онтогенез» сознания; гегелевский анализ сознания приводит к

понятию «эпигенеза»: он имеет иную направленность - за пределы сознания, в область духа. Однако только в единстве этих двух герменевтик - гегелевской и фрейдовской - Рикер видит залог подлинной интерпретации того или иного явления.

Таким образом, высшая цель «универсальной герменевтики», построить которую Рикер намерен на основе синтеза достижений различных частных типов интерпретации, - воссоединение утраченного единства человеческого языка.

Примечания

1. Хайдеггер М. Бытие и время. / М. Хайдеггер. Пер. с нем. В.В. Библихина. — Харьков: «Фолио», 2003.
2. Рикер П. Об интерпретации. Эссе о Фрейде. М., 1965.
3. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: «Academia – Центр», «МЕДИУМ», 1995.
4. Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / Пер. с франц. И.С.Вдовиной. М.: Искусство, 1996.

А.И. Мухина

ФЕНОМЕН РУССКОЙ ИКОНЫ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ

В контексте отечественной философской ретроспективы русскую икону представляется возможным рассмотреть по двум направлениям. Первое направление – русская икона как философское произведение, написанное на специфическом языке линий и красок, создающего глубококомысленные религиозные образы вечных человеческих стремлений духовного характера. Второе направление связано с философскими произведениями в их классической форме, т.е. авторскими позициями (Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова) на проблему природы и назначения русской иконы. Эти два направления тесно взаимосвязаны.

В привычном понимании философское произведение представляется как текст, написанный по определенным лингвистическим правилам. Но явления культуры философского содержания далеко не всегда имеют указан-

ную форму. Так, произведения станковой живописи, а именно русская икона, повествуют художественными средствами об основных онтолого – гносеологических аспектах православного видения устройства мира во всех его проявлениях и предназначения человека в этом мире. В результате поэтапной дешифровки информационного поля открывается сущностная сторона, субстанциональная составляющая иконы, как объекта познания.

С.Н. Булгаков, обосновывая необходимость иконопочитания и познания иконных образов, утверждает: «Икона предполагает для своего существования изобразимость Бога в человеке, который по сотворению своему имеет *образ Божий* (Быт. 1:26), хотя и затемненный первородным грехом. Но Господь Иисус Христос, приняв человеческое существо, в Своем безгрешном человечестве явил истинного человека. Бог остается неизобразимым в премирном бытии Своем, но в откровении Своем человеку Он имеет образ и может быть описуем. Иначе не было места и самое Его откровение» [1, 262]. Данное откровение Бога указывает путь к духовному обновлению общества. По словам И. Ильина «близиться тот «день», когда духовное обновление начнется само собою и притом потому, что старые пути и направления окажутся исчерпавшимися, разочарования охватит души и человеческие лишения, и страдания покажутся невыносимыми...»[2, 5]. Обновление общества как системы взаимоотношений в целом возможно при активном участии каждого элемента. Личная ответственность каждого субъекта за свое внутреннее состояние и его проявления с ориентиром на иконописные образы дает реальную возможность воплощения гармоничных социальных отношений, дефицит которых проявляется во всех сферах человеческих взаимоотношений.

По определению П.А. Флоренского «...иконопись есть метафизика бытия, - не отвлеченная, а вполне конкретная» [3, 584], а цель, стоящая перед иконописцем, реализуемая гносеологическими задачами, имеет внутреннюю связь с технической стороной дела. Подготовительные работы по изготовлению иконы и особенно ее основной части (нанесение изображения) имеют глубокий смысл, погружающий субъекта познания к основам бытия. Рас-

сматривая икону, как наглядную онтологию, процесс ее создания возможно реконструировать как акт творения мира и человека в определенном алгоритме взаимосвязанных действий. Это со-творчество реально через повторение основных ступеней Божественного творчества : «от ничто, абсолютного ничто, до Нового Иерусалима, Святой твари» [3, 603 – 604].

Условно процесс иконописания можно обозначить «техникой нарастания», повторяющей ступени божественного творения, которое представляется «лестницей образов» традиционным для христианской картины мира, начиная от лестницы Иакова (Быт. 28:12) до «Лестницы» Синайского игумена Иоанна. В каждом образе по восхождению все больше обнаруживается первооснова всего – Бог, Единый, Безначальный и Бесконечный, Непостижимый во всей своей сути, но познаваемый в творениях своих, дающий всему жизнь и находящийся во всем, что суще. Более всего Бог может проявиться, по замыслу Его, в человеке преображенном, «светоносной твари» - Богочеловеке, по образу Иисуса Христа. Благодаря преображенному человечеству и все живое творение, природная среда в комплексе растительного и животного, будет введена в «храм уготованный Божий». Начинаясь в человеке, новый гармоничный порядок отношений распространяется и на низшую тварь и цель иконописца тут – изобразить новый, пока неведомый нам строй жизни, руководимый «высшим, сверхбиологическим законом» [4, 26 – 27], т.е. иконописец изображает бытие и даже благобытие...

При погружении в семиотическое пространство иконы возможно обнаружение смысла иконописных образов, образов-идеалов потенциального бытия человека. В рамках рассматривания иконы в контексте философского наследия, мы имеем дело с откровением живописных форм для страждующих вечной жизни. Человек в своем настоящем состоянии имеет реальную возможность подняться по вертикали восхождения: отдалить себя от состояния «зверочеловека», для которого в социальном плане субъекты есть только средство для достижения своих целей и приблизить к единственному источнику бытия – живоначальной Троице, которая воплощает слияние различных

компонентов в единое органическое целое, как образца гармоничных отношений в социуме. Иконописец прежде всего повествует об источнике мироздания – о Боге, представленном Троицей как единосущной и нераздельной, единицей триипостасной и соприсносущей[5,68]. По словам Е.Н.Трубецкого: «Икона – не портрет, а прообраз грядущего храмового человечества. И, так как этого человечества мы пока не видим в нынешних грешных людях, а только угадываем, икона может служить лишь символическим изображением» [4, 17]. А С.Н. Булгаков подтверждает эту мысль: «Принципиально все в иконе символично и имеет свое значение: не только содержание изображаемого, но и форма и краски...» [1, 267]. Любое символическое письмо имеет свою систему дешифровки и русская икона не исключение.

Система прочтения текста русской иконы на нескольких уровнях соответствует многоступенчатой системе метафизического самопознания. Самопознания как откровения пути к Богу: от фактического или исторического (изображение иллюстрирует событие или персонаж) через аллегорический (прочтение символического текста) и тропологический (событие или персонаж, которые рассматриваются уже как целостный образ, выступают в качестве лично значимого для познающего морального образца, идеала) к анагогическому (уровень чистого созерцания онтологических основ бытия). При этом учитывается иерархичность знакового построения отношения содержания и выражения. В этом отношении у выражения всегда материальная природа, у содержания – идеальная. Важно, что «являющееся содержанием на одном уровне может выступать на другом – более высоком – как выражение, имеющее свое содержание. Поэтому основная оппозиция «идеально – материально» в реальной парадигме культуры будет выступать в виде «более материально, чем...», «более идеально, чем...». Ценность тех или иных знаков будет зависеть от убывания в них удельного веса «материального», т.е. выражения. Наиболее высоко будет стоять знак с нулевым выражением – не-сказанное слово» [6, 406].

Последовательно пройдя по всем уровням познания, субъект имеет возможность созерцания онтологических основ бытия, прикоснуться к божественной природе, содержащейся в нем самом. «Точное соблюдение самого себя даст ... достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо если «внемлишь себе», ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом некоем мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя» (Св. Василий; Беседа 3-я) [7, 114]. Богопознание всегда остается бесконечной задачей, оно есть путь и восхождение, и конечно, не ограничивается самопознанием, божественное откровение содержится и в красоте, порядке и чудесах мира, а также запечатлено в Священных текстах (разновидностью которых и являются иконные изображения).

Иконный текст раскрывает нам мир прекрасных, гармоничных отношений между людьми, основанных на признании равноправия субъектов единого коммуникационного пространства. Корни этих отношений имеют духовный характер. Таким образом, русская икона как произведение философской мысли и феномен культуры, способствующий созданию востребованных произведений указанных авторов, является одним из стимулирующих факторов прогрессивного общественного развития, что на современном историческом этапе весьма актуально.

Примечания

1. Булгаков С.Н. Православие/С.Н. Булгаков. – М., 2003.
2. Ильин И. Путь к очевидности/ И. Ильин. – М., 2007.
3. Флоренский П.А. Христианство и культура/ П.А. Флоренский. – М., 2001.
4. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе/ Е.Н. Трубецкой. – М., 1991.
5. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины/ П.А. Флоренский. – М., 2005.
6. Лотман Ю.М. Семиосфера/ Ю.М. Лотман. – СПб., 2001.
7. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви/ Г. Флоровский. – М., 2003.

Д. М. Новиков

О ДИАЛЕКТИКЕ В СТАТЬЯХ К. ПОППЕРА И А. И. БРОДСКОГО

*Сын. Ты так горячо сейчас говорил,
отец, словно убеждал кого-то в моем лице в*

*справедливости своих слов. Неужели же
есть люди, сомневающиеся в этом и даже
несогласные с этим?*

*Отец. Увы, сын мой, имеются, и в до-
статочном количестве, чтобы с ними спо-
рить.*

Б. М. Кедров. Беседы о диалектике.

Диалектика вышла из моды. Не многие говорят о ней теперь серьёзно и подобающе. Хорошо, если кто-то может остаться на уровне Карла Поппера в её отрицании, но кто теперь поднимается на уровень Алексея Фёдоровича Лосева в её утверждении?

Начать говорить о диалектике можно с двух небольших статей. Одна из них уже упоминавшегося Карла Поппера «Что такое диалектика?» [1], другая историка русской философии Александра Иосифовича Бродского «Тайна диалектической логики. Гегелевская диалектика в советской России» [2]. Почему именно с этих статей, а не текстов Гераклита, Платона, Гегеля? Эти статьи высвечивают давно прошедшую ситуацию, в которой учились люди, учившие меня в школе, университете. Эти статьи удивительны не тем, что они говорят о диалектике, а тем, что они о ней не говорят. Лучше всего диалектика прорисовывается у них в фигурах умолчания. И анализ сущности диалектики у К. Поппера, и функциональный анализ у А. И. Бродского, говорят о чём-то ином. При этом Александр Иосифович осторожнее. Читая его, понимаешь, что предмет его критики не диалектика, а особый предмет советской эпохи, который он обозначил как диалектическая логика, хотя предмет этот, бесспорно, не является ни диалектикой, ни логикой, что подчёркивают не только границы этого предмета, но и границы диалектики и логики.

Однако не будем спешить. Начнём с человека постарше и более известного мировой философии, с Карла Поппера.

Диалектика, если её разъяснить Карлу Попперу

Разъяснять можно что-то кому-то. Читателям или слушателям предлагается разъяснить диалектику. Почему им это предложено? Потому ли, что они её не понимают ясно и отчётливо? Или потому, что разъясняющий сам

вдруг видит этот предмет ясно и отчётливо? На каком пути Карл Поппер встречается с диалектикой? На пути поиска метода решения всех проблем. И метод этот является для него методом проб и ошибок. Конечно, не в его простой данности здравому смыслу, а в форме «научного метода», во всей своей сложности философски обоснованный Карлом Поппером. По Карлу Попперу, учёные пытаются решить проблемы, какие-то решения оказываются удачными, какие-то не удаются, и так будет всегда. Не является ли диалектика универсальным методом удачного решения проблем? Нет, диалектика не является универсальным методом удачного решения проблем. А если так, то сопоставлять диалектику с научным методом проб и ошибок, и опровергать диалектику как универсальный метод решения научных проблем, по меньшей мере, не корректно.

Что значит разъяснить диалектическую триаду? Что значит обратиться к терминам «тезис», «антитезис», «синтез»? Не значит ли это ясно и отчётливо показать умение владеть этими терминами? Всякий, не умеющий танцевать, может сдуру сказать, что ноги — это плохой инструмент для танцев, да и для передвижения они плохо годятся, если сравнить их с автомобилем, самолётом или космическим кораблём, бороздящим известные просторы.

О чём говорит Гегель? О бытии, ничто и становлении. О наличном бытии, качестве и нечто налично сущем. О нечто, определении и конечном. Гегелевские триады можно перечислять и дальше, и их мог бы перечислить и разъяснить Карл Поппер, если бы внимательно читал «Науку логики» и ясно понимал прочитанное. Но способен ли Карл Поппер помыслить бытие, чистое бытие? Бытие, которое неразлично в самом себе, ибо различают посредством иного, а ничего иного в чистом бытии нет. Бытие, которое неразлично ни от чего, ибо различают посредством иного, а ничего иного в чистом бытии нет. Бытие, которое неразлично и не определено, ибо предел полагается иным, а ничего иного в чистом бытии нет. Способен ли Карл Поппер помыслить чистое, неразличимое, неопределённое бытие, которое в своей чистоте, неразличимости, неопределённости выглядит как ничто? Если

бы Карл Поппер способен был это помыслить, то вместе с тем он помыслил бы, как тезис сам порождает свой собственный антитезис. Тезис бесспорен и именно своей бесспорностью он порождает свой собственный, бесспорный антитезис. Когда Карл Поппер пишет о спорности всякого тезиса, то он пишет именно о том тезисе, который предполагает его метод проб. Возможные решения той или иной научной проблемы принципиально спорны, именно это тот конёк, на который пытается (и попытка довольно удачна) вскочить Карл Поппер, но это не имеет никакого отношения к полаганию диалектического тезиса, антитезиса и синтеза. Развитие диалектической триады не имеет никакого отношения к развитию научного знания в понимании его Поппером.

Если трудно такому учёному, как Карл Поппер, работать со столь странными для науки категориями как бытие, ничто, становление, то он мог бы, как всякий здравомыслящий человек, попытаться осмыслить хотя бы лист бумаги, на котором он писал свой доклад. Лист бумаги, взятый именно как лист бумаги. Во-первых, это один-единственный лист бумаги (*ein Blatt Papier, a blank paper*), то есть нечто одно. Во-вторых, у этого листа есть левый край и правый край, есть верх и низ, есть лицевая и обратная сторона, и многое другое, то есть лист бумаги это нечто многое. Здесь бесспорен и тезис, и антитезис, и хотя необходимость эта мною ещё не разъяснена, зато другая необходимость напрашивается здравому уму — это, в-третьих, логическая необходимость синтеза одного и много в новой категории целого. Целый лист бумаги есть диалектический синтез «одного» и «многого».

Из тождества двух противоречивых высказываний может быть выведено всё, что угодно. Прекрасное, ясное и отчётливое, доказательство этого тезиса является превосходным в исполнении Карла Поппера. Некоторые советские философы, думающие примирить диалектику и формальную логику, часто прикрывались такой фразой, которую мне приходилось слышать на лекциях: «Противоположные высказывания противоречивы в одном и том же отношении, а в разных отношениях противоположные высказывания могут оказаться тождественно истинными». Произнести такую фразу и не вспом-

нить «О софистических опровержениях» Аристотеля, не вспомнить закон тождества формальной логики — значит, по меньшей мере, забыть вещи необходимо неприятные. В данном случае, несомненна заслуга Карла Поппера, показавшего, хотел он того или нет, что диалектика — это не формальная логика, показавшего убедительно и ясно. Логика как закон осмысления вещей в понятиях, суждениях и умозаклучениях отличается от диалектики как закона осмысления самой мысли в её собственных категориях.

Превосходным я также могу назвать развенчание примера действия диалектического закона, приводимого Фридрихом Энгельсом из области математики. В данном случае пример Энгельса действительно глуп и показывает вторичность его текстов, что-то вроде диалектического убожества возведённого в пресловутый квадрат. Однако обращение к примерам Энгельса с зерном, с положительным и отрицательным числом характеризует и самого Карла Поппера, избегающего диалектики Гегеля, Кузанского, Платона. Политическая ангажированность заставила Карла Поппера говорить о том, о чём следовало молчать. Мысль, что Советская Россия дурна и вредна, потому что историцизм Карла Маркса и диалектика Фридриха Энгельса дурны и вредны, представляется мне не столько мыслью, сколько страхом перед безумием, развернувшимся в идеологии моей родины, в те самые годы, когда жил и творил Карл Поппер. Но какое это отношение имеет к диалектике?

В определённой мере Карл Поппер прав, что диалектика — это игра словами. Но почему игра эта показалась ему угрожающей, а не просто детской забавой? Почему он, блестящий учёный, философ не рискнул сыграть в эту игру, удивительную по своей увлекательности? Почему он не станцевал этот блестящий, искромётный танец? Почему просто не постоял на голове?

Карлу Попперу следует быть гораздо скромнее в своих притязаниях. Было бы чрезвычайно полезно, если бы он обратился к исследованию критических методов науки.

Тайна А. И. Бродского и идеология

Благодаря Александру Иосифовичу о диалектике можно узнать гораздо

больше, чем из статьи Карла Поппера. Во-первых, диалектика как логика — это учение о Логосе. Во-вторых, марксизм как диалектический материализм к этому учению не имеет никакого отношения, несмотря на зависимость теоретических установок Маркса от Гегеля. В-третьих, диалектическое учение А. Ф. Лосева не имеет отношения к материалистической диалектике как идеологической составляющей советской страны.

Функциональный анализ диалектической логики как составляющей марксистской идеологии — это наиболее ценное и нуждающееся в повторении.

Да, марксистская идеология нуждалась в своём теоретическом обосновании и в наших исторических условиях эту функцию выполняла диалектическая логика. Выполняла не потому, что в этом и есть сущность диалектической логики. Нет, ведь уже было сказано, что сущность диалектической логики заключается в особом учении о Логосе. Это учение в XIX веке наиболее ярко и талантливо развивал Гегель. Благодаря своему мастерству и таланту он оказался самым соблазнительным для Маркса, как и для других (но не для всех) молодых людей той эпохи. Идеи Маркса оказались наиболее соблазнительными для умнейшего революционера Ленина. История этих соблазнов, я думаю, ещё не написана. Но мне сейчас важно зафиксировать два момента: 1) наследие Гегеля отличается от наследия Маркса, а последнее отличается от наследия Ленина, диалектическая логика в устах марксистов — это не то учение о Логосе, с которого всё начало быть; 2) не все тоталитарные идеологии, возникавшие в истории человечества, пользовались именно диалектической логикой. Например, идеология нацистской Германии не имела к ней этого отношения и не воспользовалась её теоретическим потенциалом для самообоснования.

Да, марксистская идеология нуждалась в предзаданности содержания мысли. Идеологии важно не только как люди думают, но и что они думают. Диалектическая же логика позволяет осмыслить любой предмет в своих категориях. Поэтому марксистской идеологии потребовалась не диалектика или диалектическая логика, а вполне определённый набор идеологем, который был

назван материалистической диалектикой. Но содержательно предзаданные идеологемы и диалектические категории — это не одно и то же. Первые задают содержание мысли, вторые — возможность диалектической формы мысли.

Да, марксистская идеология снимала бремя ответственности с людей моей страны, да, утверждением тождества бытия и мышления и первичности бытия перед мышлением можно снимать ответственность с мышления, но с таким же успехом утверждением тождества бытия и мышления можно было накладывать ответственность на мышление перед бытием. Марксистская идеология нуждалась в психологической функции, но не враг ли здесь диалектика?

Да, тоталитарная идеология уверена в своей картине мира и содержательно нормативна по отношению к мышлению, она, действительно, разделяется какой-либо группой людей. Однако диалектика — это не картина мира и не то, что необходимо мыслить, диалектика не предписывает содержание, а формулирует, то есть оформляет его. Из того, что философы-диалектики представляют собой группу людей, не следует тождество диалектики, и какой бы то ни было идеологии. Диалектика — это не тоталитарная идеология, это вообще не идеология, если под последней не понимать логику эйдоса.

На взгляд Александра Иосифовича, тоталитарные идеологические послышки присутствуют во многих религиозно-мистических, экзистенциалистских и постмодернистских рассуждениях. Только там они скрыты под слоем гиперфилософской терминологии, туманных метафор и шаманских заклинаний. Поэтому анализ генезиса, структуры и функции идеологии (тоталитарной или нет) является актуальной задачей Александра Иосифовича Бродского.

Примечания

1. Поппер К. Что такое диалектика? — Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/vopros/50.html> — (дата обращения: 30.09.2010).
2. Бродский А. И. Тайна диалектической логики. Гегелевская диалектика в советской России. — Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/brodsky/ruseur_08.html — (дата обращения: 30.09.2010).

Н.В. Омельченко

ОТРАЖЕНИЕ ОСОБЕННОСТЕЙ МЫШЛЕНИЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ КИТАЙСКОЙ НАЦИИ В ИЕРОГЛИФИЧЕСКОМ ПИСЬМЕ

Взаимодействие философии и письма есть следствие развития человеческой культуры, происходящее на стыке таких точных наук, как математика, физика и таких трансцендентальных [1] дисциплин, как богословие и мифология. Философские проблемы письма – это, в первую очередь, его связь с мышлением, языком, обществом, а также рассмотрение системы и структуры письма, его знакового характера, происхождения, эволюции и истории, идио-этнического и универсального в письме.

С точки зрения современной науки, любой алфавит может быть описан как вероятностная модель (фрактальная структура, система дифференциальных уравнений) в которой контуры знаков заняли свое место благодаря стечению некоего множества обстоятельств. Алфавитные знаки представляются не застывшей, а постоянно меняющейся системой.

На связи письменных систем с природными явлениями указывают естественные узоры камней (например, т.н. «еврейский камень»), деревьев (рунический алфавит), животных, насекомых и т.д. Науке известны случаи «гиперсемитической оценки» случайных конфигураций в мифах как неких письмен.

Древнейшие известные на сегодняшний день образцы китайской письменности относятся к середине II тыс. до н. э. и представляют собой надписи на гадательных костях. В большинстве своем они носят характер пиктограмм, то есть более или менее стилизованных изображений определенных предметов. К настоящему времени выявлено около пяти тысяч письменных знаков шанской эпохи, из них около полутора тысяч идентифицированы с позднейшими иероглифами. Тогда же, в эпоху Шан, был найден способ обозначения абстрактных понятий или действий посредством диаграмм или придания нормативного значения отдельному предмету и даже целой ситуации. Например, числа один, два и три обозначаются соответствующим количеством горизонтальных черт, понятие середины выражается с помощью вертикали, проходящей через центр круга, и т. д. Понятие «хорошо» переда-

валось при помощи сочетания знаков «женщина» и «ребенок», иероглиф «слушать» представлял собой сочетание знаков «ухо» и «дверь», знак «ритуал» являл картину человека, преклоненного перед стоящим на алтаре жертвенным сосудом, и т. д.

Китайский ум никогда не разделял материю и дух и не задавался вопросом: что первично? – сознание или материя? В традиционном Китае не было понятия “материализм”. Между бытием и сознанием не существовало противоречий – это было неразрывное целое. Кстати, сердце у китайцев – орган, вмещающий одновременно и разум, и эмоции.

Китайская философия не искала первопричину сущего и задавалась не вопросом: что такое жизнь и как устроен этот мир, а вопросом: как жить, каково соотношение между человеком и миром, ее интересовали отношения всего со всеми (здесь ключевое слово именно “отношения”). Как пишет Т.П. Григорьева, философия в Китае возникла не от удивления перед миром (по Аристотелю), а “вследствие забот и беспокойств”.

Отсюда трезвый практицизм китайского традиционного мышления и основа основ китайского национального характера. Практицизм мышления, его конкретность и ассоциативность приводили, с точки зрения европейца, к отсутствию точности, “иной логике”, совершенно непонятной западному человеку.

В отличие от аналитического, “западного”, типа мышления на Востоке развилось интуитивное мышление. Если на Западе утвердилась дуальная модель мира, при которой Целое – это сумма слагаемых, то на Востоке – недугальная, целостная модель: все двуедино (инь и ян), но едино, Мир – это Целое. Все в одном и одно во всем.

Китайская письменность имела зрительную природу; она зародилась и развивалась обособленно от устной речи. Вполне естественно, поэтому, что со временем она породила изысканное каллиграфическое искусство, которое ценилось китайцами выше всех других. Таким образом, язык служит наглядным воплощением одной из интереснейших особенностей китайского мышления, а именно: отсутствия четкого разграничения между частью и целым,

сущностью и декором, принципом и явлением. В китайской литературе перечисление конкретных признаков заменяет общее определение предмета или понятия, а изложение текста сводится к выбору наиболее содержательной цитаты из него.

Для китайского традиционного мышления характерна неразвитость абстрактного мышления. В основе его лежит не Слово, а Образ, идеограмма, а еще точнее – иероглиф, который породил так называемый иероглифический тип мышления. Каждый иероглиф сам по себе Образ, Целое. Французский исследователь Гране писал: “Китайский язык кажется созданным не для того, чтобы закреплять понятия, анализировать идеи, наглядно излагать доктрины. Он целиком направлен на то, чтобы приобщить к эмоциональному состоянию, чтобы внушать поступки, чтобы покорять, обращать”. Главное – не высказать точную мысль, а передать ощущение, сопутствующее определенным словам и звукосочетаниям. Поэтому исследователи говорят о чувственном мышлении китайцев.

В западной литературе иногда можно встретить утверждение о том, что китайский иероглифический текст имеет непосредственную зрительную ценность, поскольку иероглифы являют зримые образы обозначаемых ими предметов. Подобные суждения не соответствуют действительности. Этимология китайских иероглифов не присутствует в их значениях, но может, подобно этимологическим экскурсам европейских философов, служить порождению новых смыслов. Например, понятию «военный», исходя из начертания соответствующего знака, с древности придавали значение «остановить оружие», и это толкование стало важной посылкой военно-стратегической мысли Китая. Автор трактата о театральном искусстве Хуан Фаньчо (XVIII в.) толкует смысл понятия «театр» как «клевец, рожденный в пустоте». Ученым старого Китая подобные толкования вовсе не казались произвольными метафорами.

В Китае истоком культуры традиционно считалось не божественное, а образы природы, точнее, некие энергетические конфигурации жизни, угаданные мудрецами в природных явлениях и типизированные ими в графических

символах и письменных знаках. Согласно древнему преданию, легендарный основоположник китайской традиции, Фу Си, изобрел простейшие письмена, созерцая «узоры Неба и линии Земли». Понятие «узорочье» (вэнь) и стало в Китае эквивалентом западного понятия культуры. Пробразом же смыслов культуры стала графическая система древнейшего китайского канона – «Книга перемен». «Книга Перемен имеет все права на первое место в китайской классической литературе – так велико ее значение в развитии духовной культуры Китая, - пишет знаток Ицзин Ю.К.Щуцкий, - Она оказывала свое влияние в самых разных областях: и в философии, и в математике, и в политике, и в стратегии, и в теории живописи и музыки, и в самом искусстве”.

Эта система включает в себя 64 символа, так называемые гексаграммы, каждый из которых представляет собой комбинацию двух типов черт – сплошной и прерывистой. Каждая гексаграмма в целом и каждая линия в отдельности наделялись целым рядом значений. Таким образом, «Книга перемен» наглядно иллюстрировала традиционный тезис о том, что познавать мир – значит следовать рассеиванию или, по-другому, непрерывным метаморфозам вещей. Отождествление культуры с узором имело два важных следствия. Во-первых, культурная практика возводилась китайцами к некоему хаотическому, непостижимо сложному смешению образов и сил, которое служило прообразом одновременно форм природы и форм культуры. Во-вторых, этот животворный Хаос получал статус декора, орнамента, чего-то внеположенного сущности бытия, всесубстанционального. По этой причине реальность неизбежно опознается через собственную тень, отблеск, отчужденный след. Говоря языком китайской традиции, «истина входит в собственную тень». Отсюда извечная склонность китайских учителей ко всякого рода иносказаниям, намекам, аллюзиям, а также пристрастие к церемонности поведения, всякому украшательству, которое вовсе не противопоставляется «существу дела», но предстает его составной частью.

Примечания

1. Термин, возникший в средневековой схоластической философии и обозначающий такие аспекты бытия, которые выходят за сферу ограниченного существования, ко-

- нечного, эмпирического мира. Понятие "трансцендентальное" характеризует высшие и универсальные предметы метафизического познания - например, единое, абсолютное, истинное, благое и т.д.
2. Бычкова Т.А. Культура традиционных обществ Китая и Японии: (Учеб.пособие) – Томск: Издательство Томского университета, 2001. – 63 с.
 3. Малявин В.В. Китайская цивилизация. – М.: «Издательство Астрель», 2000. – 632 с.
 4. Степанов Ю.С. Язык и метод: К современной философии языка/ Ю.С.Степанов - М.: Яз.рус.культуры, 1998. – 784 с.
 5. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация: (Учеб. пособие) - М.: Слово/Slovo, 2000. - 624 с.

В.Д. Панков

САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В ЛУБОЧНОМ ИСКУССТВЕ

Лубок или народная картинка - иконографический жанр, исключительно богатый по содержанию, возникает в XVII веке как „икона на бумаге“, как творчество монахов, живших на российской территории. Впоследствии он становится средством самовыражения народа, адресованным народу. Сегодня народная картинка является ценнейшим инструментом для исследования некоторых внутренних механизмов русской культуры. Лубок также справедливо называют забавным духовным или историческим листочком, и, тем не менее, подобные определения не исчерпывают всех характеристик, тем и ассоциаций, которые сосредоточил в себе этот вид искусства.

Значение, смысл, заложенные в народную картинку художником, идея, которую он хочет передать зрителям, раскрываются в ней с помощью определённого пейзажного топографического и географического изображения и организации образа. Они существенно отличаются от реалистических приёмов передачи образности и свойственны именно лубку.

Предметом проводимого нами анализа является вполне определённая разновидность лубочного жанра - духовный лист, то есть изображения священных сюжетов, которые поддерживали народную религиозность. Из этой разновидности наше внимание привлекают изображения святых мест, поскольку способ передачи пейзажа является, как нам представляется, элемен-

том, раскрывающим код, используемый для передачи того *послания*, носителем которого выступает духовная картинка.

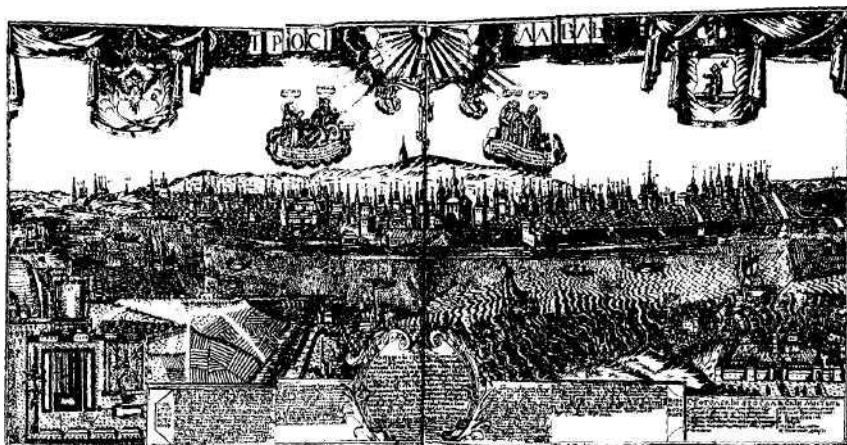
Многочисленные духовные листы изображают священные для православных христиан места, являвшиеся целью паломничества: некоторые из паломников отправлялись в Святую Землю, в то время как простые люди выбирали в качестве цели странствования святые места в России. Один из первых российских исследователей духовных листов Д.А. Ровинский описывает 33 картинки с изображением русских святых мест (монастырей, обителей, соборов, лавр, пустыней и скитов) Очень показателен здесь вид города Ярославля. Монахи продавали изображения святых листов верующим как воспоминание об их странствовании. Эти же изображения служили и своеобразной рекламой для тех, кто собирался внести пожертвования в пользу монастыря.

Картинка имела чётко определённую функцию. Она могла быть осязаемым знаком паломничества. Если же она приобреталась не во время странствования или изображала отдалённые места, находящиеся за пределами России, тогда картинка являла собой сумму элементов, которые должны были передать верующему различную информацию, прежде всего, подтвердить реальность существования изображённых мест, а также напомнить ему определённые основы веры, используя для этого особенные изобразительные каноны, символическую условность, присущую данному типу произведений.

Поэтому, например, картинка, изображающая Ярославль, представляет город как ряд куполов, обозначенных номерами, каждому из которых соот-

ветствует пояснение в *Указателе* (всего 95 объектов, из которых 55 - церкви

и 3 - монастыри)



Вид города Ярославля

Изображению по горизонтальной оси, где отмечается некоторая попытка изображения в перспективе отдельных элементов (ср. монастырь внизу справа), противостоит (внизу слева) изображение пруда и бумажной мельницы (вид сверху), где постройки наивно изображены с фасада. Картинку дополняют два герба, как бы подвешенные вверху по сторонам, украшенные драпировкой с двуглавым российским орлом слева и медведем с алебардой - символом губернии и города - справа. За городом - холм, на вершине которого, в центре картинке, возвышается Распятие, два ангела собирают в чашу кровь Спасителя, по сторонам - изображения Святых.

Особый интерес вызывает тот факт, что точность, как и реализм изображения, не присущи картинке, поскольку эти характеристики излишни для передачи содержащейся в ней идеи. Изображение святого места было знаком святости этого места, и как композиция в целом, так и её детали раскрывают это.

Попробуем прочесть картинку по трём горизонтальным полосам, наложенным друг на друга: нижняя полоса изображает жизнь, быт, окрестности города с лодками, на которых видны маленькие фигурки людей. На другом берегу Волги, противоположном городу, видны различные постройки, возделанные поля, огромный пруд и мельница. Справа внизу - ярославский монастырь, изображённый в перспективе, снабжённый указателем из 12 пунктов, и фигурки людей, которые движутся ко входу в монастырь.

Центральная полоса изображает город: по всей протяжённости он представляет собой ряд шпилей и куполов, что должно указывать на множество святых мест (церквей, монастырей) и, следовательно, на святость этого места.

Верхняя полоса отсылает к небесному миру: холм (Голгофа) на изображении возвышается над городом и составляет центральный момент в чтении духовного листа. Указание на небесный мир подчёркивается присутствием Святых, которые стоят по сторонам Креста и „населяют небесный мир" (Св. Константин, Св. Фёдор, Св. Давид - слева, Св. Василий, Св. Константин - справа). Увеличенный масштаб этих персонажей делает очевидной их важность. Крест, вооружённый на холме за городом, порождает ассоциацию Ярославля со Святым градом – Иерусалимом.

В рассматриваемом духовном листе «Вид города Ярославля» внимание зрителя сосредоточено на главном, то есть на святости места, несмотря на то, что перед нами изображение города, а не собственно монастыря.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что духовный лист, хотя и не совпадает полностью с иконой, всё же сопоставим с нею. Как икона сразу передает приближающемуся к ней верующему всё сразу: образ, основы верования, символику, являясь окном в бесконечность, так и духовный лист общается читателю историю и Священное Писание, географическое изображение, основы верования, народные верования. Если способ передачи содержания в духовном листе и отличается от иконы, то, тем не менее, первое, что следует принимать во внимание, - это смысл. Народ, воспитанный в традиции иконописи, привыкший постигать глубину иконы, воспринимает духовный лист, позволяя изображению вовлечь себя внутрь духовной реальности. Мышление его „раскрывается" под воздействием изобразительного языка, типичного для духовных листов. Этот язык базируется на особой символической силе изображаемых объектов (например, гора, священные сооружения: монастыри, обители, ряд куполов), выбранных автором по функции, которую данные элементы выполняют в композиции изобразительного текста, передаваемого читателю, а не на основе географической, историче-

ской или вероучительной точности, которая в данном случае не входит в авторскую задачу. Важной является и связь между элементами, относящимися к различным областям (география, вера, история, быт и т.д.), которые предлагают читателю различные направления „прочтения" духовного листа, тесно переплетающиеся между собой.

Народная картинка не только характеризуется максимальной вовлечённостью зрителя - читателя, но и является синтетическим жанром. Синтетичность эта в высшей степени проявляется в связи между иконографическим и литературным текстами.

Примечания

1. Ровинский Д. А. Русские народные картинки СПб., 1881. Т. I– V.
2. Ровинский Д. А. Русские народные картинки. Атлас. СПб., 1881.
3. Хромов О. Р. Русская лубочная книга XVII-XIX вв. М., 1998.

Д.С. Пилипчук, В.Д. Панков

СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ И.А.ИЛЬИНА КАК ВЫРАЖЕНИЕ РУССКОГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО РЕНЕССАНСА НАЧАЛА XXI ВЕКА

В русской философской традиции понятие «религиозно-философский ренессанс» традиционно имеет множество значений. По мнению ряда исследователей, выражение «религиозно-философский ренессанс» принадлежит авторству философа Л. Лопатина[6, 187]. Часто используют сходные определения И.А.Ильин («русское Возрождение», «русский ренессанс»), Н.Бердяев («русский культурный ренессанс»), Георгий Флоровский («религиозно-философское пробуждение»).

Высказанная В. Соловьевым идея «свободной теософии», являлась, по его мнению, отправным моментом «религиозно-философского ренессанса»

[4, 553].Среди современных отечественных исследователей данного явления интересна точка зрения Н. Зернова, делающего попытку установить значение «русского религиозного ренессанса» в истории русской культуры. Явление «русского религиозного ренессанса», по его мнению, способствует:

- преодолению неприятия западной культурной парадигмы в русском обществе;

- распространению экуменических идей;

- восстановлению преемственности культуры московского и петербургского периодов;

- обогащению европейской культуры «дарами Руси» [6, 201].

Особого внимания заслуживает позиция Н. Бердяева, сделавшего попытку теоретического осмысления данного явления в работе «Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь». Н.Бердяев определяет истоки, откуда берет начало уникальное явление русского ренессанса: «Русский духовный ренессанс имел несколько истоков. Как это ни странно на первый взгляд, одним из его истоков был *русский марксизм конца 90-х годов прошлого века*. Русский марксизм 90-х годов сам уже был кризисом сознания русской интеллигенции. В русском марксизме, по мнению Н.Бердяева, было подвергнуто критике традиционное интеллигентское сознание второй половины XIX века, которое выразилось в народническом социализме. Марксизм имел более философские истоки, чем народничество. Марксизм по своему характеру располагал к построению широких и целостных историософских концепций, в нем были сильные мессианские элементы, для некоторых... марксизм был своеобразной теологией» [5, 344]. Другой исток культурного ренессанса, по Н.Бердяеву, - *литературно-эстетический*. В конце XIX в. в России произошла переоценка эстетических ценностей. Эта переоценка ценностей прежде всего выразилась в новой оценке русской литературы XIX века. Появился тип критики философской и даже религиозно-философской. Философ подчеркивает определяющее влияние на русское сознание творчества Достоевского и Толстого. Книга Д. Мережковского о Толстом и Досто-

евском, в которой он пытался по-своему раскрыть религиозный смысл творчества величайших русских гениев, выводит их за пределы искусства, литературы. «И это было характерно русское явление», - замечает Н.Бердяев[5, 367]. В 1902 - 1903 годах были организованы в Петербурге религиозно-философские собрания, на которых происходили встречи представителей русской культуры с иерархами Церкви. Среди участников этих собраний нужно отметить В. Розанова, Д. Мережковского, Н. Минского. На собраниях был поставлен целый ряд острых проблем нового религиозного сознания. Существовали также так называемые «среды Вячеслава Иванова» - литературные собрания в доме писателя В. Иванова. Третий источник философского ренессанса, по Н.Бердяеву, - *влияние на верхний слой русской культуры и литературы западного литературного модернизма, французских символистов, Ибсена, Р. Вагнера и особенно Ницше*. Он считает, что Ницше, преломленный сквозь призму русской действительности, был одним из вдохновителей русского ренессанса начала века, это, может быть, придало движению оттенок аморализма, и вместе с тем, поставило вопрос о роли личности и ее судьбе не в социальном, а в религиозном ключе. Еще один элемент, который был одним из источников русского ренессанса - *немецкая философия и русская религиозная философия XIX века*. «Шеллинг всегда был в значительной степени русским философом. Он имел еще огромное влияние на Вл.Соловьева. Шеллингианство вошло в русскую богословскую и религиозно-философскую мысль»[5, 370]. Выражением русского религиозно-философского ренессанса Н.Бердяев считает возврат к идеям не только Вл. Соловьева, но и Хомякова, называя последнего «модернистом, новатором и реформатором». Его учение о соборности не традиционное, «в него вошел по-русски и в православном духе преображенный европейский гуманизм»[5, 450].

В настоящее время вновь появился общественный интерес к «русской идее», вернулись труды и идеи выдающихся отечественных мыслителей начала XX века - властителей дум российского философского ренессанса

В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, Б. Вышеславцева, И. Ильина, Л. Карсавина, Н. Лосского, Г. Федотова, П. Сорокина, Е. Трубецкого и др. Возросший интерес к концепциям известных русских религиозных мыслителей можно обозначить новым этапом русского религиозно-философского ренессанса. **В беседе « Каковы сегодняшние вопросы философии? »**, в которой приняли участие ведущие современные философы *С. Гусейнов, главный редактор журнала «Вопросы философии» В. Лекторский, академик РАН, Ольга Зиновьева, вдова выдающегося русского философа А. Зиновьева,* говорилось о том, что в последнее время обращает на себя внимание вновь возникшая актуальность идей русских религиозных мыслителей, их жизненность для нашей эпохи. В.Лекторский замечает, что «есть необходимость выработки новых способов понимания, какого-то философского анализа... С конца 50-х годов у нас начался такой «философский ренессанс», замечательный, блестящий, который длился всю вторую половину XX века, и, что очень хорошо, это перешло в нынешнее время. Мы живем и продолжаем эту единую линию развития. Как это ни странно, именно в советские годы начался уже упомянутый «философский ренессанс», появились эти блестящие фигуры и, прежде всего, Зиновьев и Ильенков.»[9]

Современность оставленного нам своего рода духовного завещания представителей русского зарубежья привлекает сегодня к их трудам и мастиных ученых, и политических деятелей, и широкие общественные круги. Причины этого кроются в сходстве тех социально-политических и духовных потрясений, которые выпали на долю России в начале XX в. и в начале XXI в. В последнее время в духовном развитии народа наблюдается глубокий спад, в обществе во многом утрачены многие ориентиры. Все это подтверждает закономерность дискуссий вокруг «русской идеи», ставящей проблемы духовного бытия нации.

Русский религиозный мыслитель И. А. Ильин, имя которого стоит одним из первых в когорте русских философов - вдохновителей русского философского ренессанса, внес заметный вклад в традицию осмысления таких по-

нятий, как «демократия», «власть», «свобода», «справедливость», «русская идея», «правосознание», «государство», «русский национальный духовный характер», «тоталитаризм», и связанных с ними проблем. Рефлексия данных проблем весьма актуальна для современного и будущего государственного строительства России. Русская идея, для И.А.Ильина, «есть идея православного христианства», где закон и порядок сочетаются с моральными заповедями христианства [8, 135]. С точки зрения Ильина, здоровые национальные традиции нуждаются в возрождении в русском обществе. В их числе традиции: 1) обновленной религиозной веры, преодолевающей разрыв между научным знанием и верой. Главной целью должен быть нерасколотый, цельный человек; 2) патриотизма - духовного единения людей, их культурной принадлежности в чувстве любви к духу своей нации и укладу жизни; 3) чувства национального достоинства, веры в силы своего народа, 4) русской семьи: любовь, взаимное доверие, дисциплина, внутренняя свобода ее членов, жертвенность, справедливость, честь. 5) «русского национального рыцарства», слагающегося из честного служения Родине, ответственности и преданности, доброты и милосердия, воли и прямоты; 6) разделения сфер и органического согласования целей и усилий Церкви и государства в служении высшей цели – Делу Божию на земле. В то же время у Ильина нет идей об особой миссии русского народа среди других. «Идея духовного спасения прометеевских народов мессианским народом - есть идея иудаизма и римского католицизма, - а не идея иоанновского православия». Поэтому, по мнению Ильина, все русские силы должны быть направлены на «внутреннюю Россию» [7, 229]. Свобода, по Ильину, есть одно из главных качеств русского духа. В настоящее время возврат философского наследия И.А.Ильина инициирован на самом высоком уровне - при непосредственном участии высшей власти РФ. В каком ключе трактуется его наследие сегодня?

В издательстве «Академический проект» вышла новая книга известного русского философа и социолога, «неоевразийца», профессора МГУ Александра Дугина «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии». Гла-

вы посвященные «русской философии» носят «говорящие» названия: «**Петр Чаадаев**: философия как русофобская практика», «**Владимир Соловьев**: маргинал европейского дискурса», «**Иван Ильин**: русский патриотизм на прусский манер», «Советская философия как токсические отходы.»[3] По мнению Дугина, возможность возникновения русской философии блокирована дисгармоничным сочетанием европейского модерна с архаическими пластами русского народного мировосприятия. Время для национальной диктатуры по Ивану Ильину пришло - считает аналитический центр ветеранов КГБ [3, 56] Напрашивается решение, предложенное Александром Дугиным о введении в стране диктатуры. Он говорит: «Диктатура вводится тогда, когда традиционный политический уклад и имеющиеся легальные институты и инстанции не могут справиться в рамках обычной управленческой практики с остро стоящими историческими задачами. Теоретически идею национальной диктатуры для России наиболее полно обосновал в работе «Наши задачи» идеолог Белого дела в эмиграции, философ Иван Ильин. Предвидя «период неизбежного хаоса» после падения «тоталитарного коммунизма», он видел спасение именно в национальной диктатуре»[3,80].

Одной из особенностей русской философской мысли во все времена было то, что отмечает для своего времени и Н.Бердяев,- оторванность идейного багажа, накопленного философами как идейными вдохновителями своего времени от обыденной стороны русской действительности и ее реалий. «Разрыв между тем, что происходило на верхах русского культурного ренессанса и внизу, в широких слоях русской интеллигенции и в народных массах, был болезненный и ужасный. Русские люди того времени жили в разных этажах и даже в разных веках»[5,244].

Можно находить особый исторический путь России в кросскультурных различиях, якобы «особом менталитете» русского народа ,который не может обойтись «без твердой руки».В этом смысле философские спекуляции на творческом наследии И.Ильина чрезвычайно пришлись ко двору: любое изменение социальных условий всегда нуждается в теоретическом обоснова-

нии. «Мыслящая Россия с утра до вечера толкует о просвещенном консерватизме, которому предстоит положить конец либеральной эйфории», - пишет прозаик А.Мелихов в НГ по поводу появившегося недавно в прессе «консервативного манифеста» Н.Михалкова [10, 7]. Как оценить в таком случае подобный ренессанс?

По нашему мнению, само по себе явление пробудившегося интереса к философско-религиозной проблематике, в том числе к творчеству И.Ильина, безусловно достойно самой высокой оценки - думающая нация имеет множество преимуществ перед косными. С другой стороны, настораживает общественная репутация поборников подобного ренессанса: для русской культуры нашего времени вообще характерно некое смешение стилей - массового и «классического» в искусстве. Великий русский философ И.А.Ильин, несомненно, на волне возросшего в настоящее время интереса к его творчеству, все-таки не может быть воспринят так узко, как этого хотелось бы некоторым апологетам новой русской государственности. Для адекватного понимания этого сложного, подчас противоречивого философа необходимо не вырывая из контекста, глубоко и непредвзято изучить его наследие. Вспоминаются слова Н.А.Добролюбова из статьи «Когда же придет настоящий день?»: «Для нас важно не только то, что хотел сказать автор, но и то, что сказалось им, хотя бы непреднамеренно»[1, 188] .

Примечания

1. Добролюбов Н.А. Собр. соч. в 4 т.-т.1.М.: Просвещение,1977.-312с.
2. Дугин А.Г. Поп-культура и знаки времени. - СПб.:Амфора,2005.-495с.
3. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. - М.: Академический проект,2010.-360с.
4. Бердяев Н.А.Основная идея Вл.Соловьева. -М.: Библиотека «Вехи»,1989.-714с.
5. Бердяев Н.А.Судьба России. Сочинения. -М.: Эксмо-Пресс,1998.-735с.
6. Зернов Н.М.Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев.- СПб.:«Русская симфония» ,2010.-400с.
7. Ильин И.А. Собр.соч.: в 10т. Тт.2,6.- М.: Русская книга,1996.
8. Ильин И.А.О русском национализме: Сб.ст.- М.: Рос. Фонд Культуры,2007.-152с.
9. «Каковы сегодняшние вопросы философии?» // [Радиостанция «Говорит Москва», 23 марта 2008.](#)
10. Мелихов А. Можно ли с помощью манифестов обустроить Россию?: Монолог для Новой.-Нов. газ.,№124-125,08 нояб.2010.- с.7.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В РАЗВИТИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Развитие философского знания немислимо без исторического отношения к рассмотрению исследовательских проблем. В философии существо проблемы часто бывает неотделимо от его истории. Соотношение истории философии и самой философии могло становиться предметом дискуссий. История философии – история поиска ответов на основополагающие вопросы, история сомнения людей в правильности своих взглядов. Сомнение само по себе представляет ценность. Период конца 1990-х - начала 2000-х гг. лишь подтверждает ценность историко-философского знания. Особенно ярко значимость истории философии выражена в формулировке Ж. Делеза и Ф. Гваттари, при которой сама философия рассматривается как история, как процесс создания новых концептов [1, 14].

Безусловная значимость исторического подхода применительно к философии в целом, не всегда сопровождается аналогичным отношением в отдельных сферах. В историческом познании недостаточно внимательное отношение приводило к ряду кризисов. Рассмотрим это на примере стыка двух эпох – модерна и постмодерна. Мышление модерна сформировало четкие представления о требованиях к знанию. В познании необходимо было создать позицию стороннего (по отношению и к прошедшему, и к настоящему) наблюдателя. Цель – объективная реконструкция прошлого. На стыке эпох модерна и постмодерна М. М. Бахтиным была предложена диалогическая модель восприятия прошлого. Познание стало трактоваться как диалог с Другим [2, 354]. Примерно в этот же период Р. Дж. Коллингвуд сделал вывод о том, что в истории единственно существующим феноменом является история мысли, идей. Смена эпох в развитии философии подтвердила правоту такого положения для исторической эпистемологии.

Рассмотрим это на соотношении более «резкого» и более «мягкого» подходов. Концептуальной новизной отличается мышление Х. Уайта. До него

Ранке создал характеристику исторического мышления: выделил стадии выявления источников, изучения, классификации материала и описания. При рассмотрении творчества самого Ранке (а также Мишле, Токвиля, Буркхардта) Уайт пришел к выводу о существовании нескольких типов мышления, которые определяли историческое познание[3]. Х. Уайт выделил два этапа работы: исследование и написание. Новизна метода: принимать в качестве исходной точки не этап сбора источников, но этап создания текста. Автор пришел к выводу о том, что текст историка во многом не зависит от фактических данных. Работой исследователя, по мысли Х. Уайта, руководил созданный заранее комплекс представлений, который диктовал определенную композицию для конкретного произведения. Таким образом, сознание, тип мышления – фактор, который, по мысли Х. Уайта, определяет историческое познание. Следующим фактором является уровень исторического воображения. В XIX в. утвердились уровни: хроника, повествование, сюжетное доказательство, объяснительное доказательство, идеологическая импликация[4]. Итак, процесс исторического познания сводился к воображению, не оставляя места ни реальности, ни факту, ни научности. Нет «исторической реальности», нет факта. Достижение истины превращается в фикцию. Истину не открывают, истину формируют. Писатель и поэт создают особый мир, но не открывают никакой «истины». Подобный им философ и историк – не исследователь, но вольный художник.

«Мягкий» подход встречаем в работах Ф. Р. Анкерсмита. Истоки своего подхода он видит в аристотелевских представлениях[5, 106-107]. Автор противопоставляет две традиции: «Разделение предмета и объекта, которое так характерно для всей трансценденталистской и эпистемологической мысли со времен Декарта, у Аристотеля отсутствует. Если трансценденталистский субъект осваивает мир... в том смысле, что он преобразовывает мир в свете собственных представлений о нем, то восприятие, как оно понимается Аристотелем, имеет противоположную направленность,... сознание принимает форму объектов внешнего мира» [5, 105].

Результатом становится констатация неразрывной связи между объектом и сознанием познающего субъекта. Эта связь дополняется соединением в виде «образа» прошлого – потенциальности сознания, которая существует до начала процесса познания. Актуализация образа прошлого сознанием познающего субъекта возможна благодаря ностальгии. Она представляет собой континуум единства-различия личностного опыта субъекта и людей минувшего. Таким образом, воззрения Анкерсмита могут рассматриваться в качестве одного из переживаний платоновского представления о познании как припоминании. Ностальгия есть изначально данное. Различение настоящего и прошлого становится объектом познания, происходит подмена объектов. Ностальгия в качестве индивидуального переживания есть способ погружения в непрерывный поток истории.

Одной из основ для построения исторической эпистемологии постмодернизма послужило отрицание феномена внеположенности исторической действительности по отношению к познающему субъекту. Феномен, который ранее принимался в качестве объекта познания, превратился в интерпретацию. К ней стала сводиться вся познавательная деятельность. Феномен реконструкции трансформировался в процесс конструирования при помощи дискурсивной практики. От признания языковых практик основой познавательной деятельности (лингвистический поворот) до сведения исторической эпистемологии к области литературы – один шаг. Исследование исчезло. Остался процесс конструирования метафор.

История философии помогает дать ответ на вопрос о степени новаторства постмодернистского мышления. Постмодернизм сделал то главное, что необходимо было для развития мысли: подверг сомнению и радикальной критике прежние взгляды, выявил необходимость совершенствования теории, предложил собственные концепты, например, концепт погруженности человека в мир исторического. Конструкция взаимопереплетенности объекта и субъекта, единства прошедшего и сознания познающего субъекта обусловило новое отношение к историческому источнику и результату исследова-

ния. Цель – воссоздание прошлого «таким, каким оно было» отвергнуто. Ф. Р. Анкерсмит выражает это в таком образе: «Для модерниста свидетельство есть плита, которую он снимает, чтобы увидеть, что лежит под ней, для постмодерниста это – плита, на которую он ступает, чтобы двигаться к другим плитам»[5, 330]. На примере Ф. Р. Анкерсмита можно убедиться в том, что умеренный постмодернизм делал попытки самоидентификации в русле классической и модернистской философии.

Основным достижением периода постмодернизма стала свобода. Что можно подразумевать под этим? Важным для научного мышления является свобода от устаревающих методологий, от груза переставших работать правил, от стереотипов, которые в постнеклассическую эпоху превратились в препятствие для развития научной теории.

Несмотря на всю силу своих воззрений, постмодернизм не стал парадигмой. Уже в 2004 г. А. В. Бузгалин симптоматично назвал статью в журнале «Вопросы философии»: постмодернизм устарел. Настоящее время в развитии исторической эпистемологии представляется в качестве отдельного периода. У него нет определенных очертаний. Модернизм – достояние истории философии. Постмодернизм и в качестве отрицания, и в качестве продолжения в новых условиях традиций классики и модерна – также. Наступает ситуация «post-». На тупиковость созданной познавательной ситуации обращают и сами постмодернисты[6, 23]. В новой ситуации перед исследователем возникают прежние вопросы. К ним относятся такие, как проблема научной рациональности и ее специфика в постнеклассической науке, онтологический статус концепта «прошлое», проблемы времени и многих других. Важной является проблема соотношения философского, научного, этического, эстетического подходов в историописании. В 2005 г. Ф. Р. Анкерсмит предложил концепт «исторический опыт» в качестве одного из способов преодоления тупика. Несомненно, новая познавательная ситуация должна найти самоопределение, выдвинуть собственные концепты, которые уточнят контуры эпохи. Разрешение ситуации «post-», легализация дискурсов – вся эта и мно-

гая другая работа немислима без истории философии. Постнеклассический этап в истории философии для исторической эпистемологии должен быть маркирован собственными исследовательскими направлениями, созданием новых концептов, выявлением иных подходов. Особой задачей этого периода является формирование собственного понятийно-категориального аппарата. Таким образом, история философии как нельзя более актуальна для исторической эпистемологии нашего времени.

Примечания

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998.
2. Бахтин М. М. Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
3. White H. The historical imagination in nineteenth-century Europe. Baltimore, London, 1973. P. 135–162; 163–190; 191–229; 230–264.
4. Ibid. P. 54–58; 60–62; 69–79.
5. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003.
6. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. М., 2007.

А.Ф.Поручевская

РИТОРИКА В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Роль Платона (427 - 347 г.г. до н.э.) в становлении риторики можно рассматривать с разных точек зрения. Почти все платоновские произведения написаны в форме диалога - это допускает говорить о нем как о профессиональном риторе, работающем в жанре становления речей. Множество платоновских диалогов посвящено спору Сократа с софистами («Горгий», «Протагор», «Гиппий»). По оценкам специалистов, Платон опирался на действительные суждения реальных риторов. И это обстоятельство позволяет говорить о доксографической ценности платоновских диалогов, об их историко-литературоведческом, историко-философском значении. В целом, отношение Платона к риторам и софистам было мало уважительным, что наталкивает на идею подойти к платоновскому вкладу в развитие теории красноречия с

другой стороны. Платон, как известно, был философом деятельным. Он основал Академию, воспитывал учеников, разработал проект идеального государства. Вопросы ретрансляции культуры занимают не последнее место в платоновских работах. Именно от Платона идет традиция включения риторики в систему школьного образования. Главный персонаж платоновских диалогов Сократ - образец идеального педагога, философ, использующий систему воспитания, отличную и от поэтической, и от софистической. Если поэты приобщали к божественному началу при помощи безумного вдохновения (инспирации), а софисты - путем обсуждения проблем реальной жизни при непосредственном контакте с учеником, то Сократ, используя метод вопрошания, непринужденное словесное творчество, объединил божественную инспирацию поэтов и межличностные отношения софистов, и превзошел, таким образом, авторитет и тех, и других. В предложенной Платоном типологии воплощения душ философ стоит намного выше других людей. В «Федре» (248 d,e) сказано, что у всякой души есть III части: высшая - божественная и разумная; и II смертные - чувствующая (низшая) и инстинктивная (худшая). Каждой душе от рождения уготована склонность к определенному мировоззрению и определенная социальная роль. Таких ролей Платон выделяет девять: философ, царь, политик, врач, прорицатель, поэт, ремесленник, софист, тиран. Девять типов души образуют иерархию из трех триад. Первую триаду составляют люди с более развитой «божественной», разумной «частью» души: философ, царь, политик. Вторую триаду составили души, одаренные способностью восприятия и чувства: врач, прорицатель, поэт. И в третью триаду попали души с сильно развитыми инстинктами: ремесленник, софист, тиран. Таким образом, философ занял первое место в иерархии профессиональной ценности, поэт - шестое, а софист - аж восьмое. В диалоге «Софист» (267a - 268c) Платон дает такое определение софистики: «Творческое человеческое искусство, создающее призрачные отображения посредством многого, причем притворного подражания перед отдельным человеком». Риторика, согласно выработанному Платоном методу классификации искусств,

отличается от софистики лишь тем, что «призрачные отображения» создаются не «перед отдельным человеком», а «перед толпой». Хотя, в написанном по времени ранее «Горгий» (450c - 451d), риторика ставится в один ряд с арифметикой и астрономией (искусства, созидающие с помощью речей). В диалоге «Федр», созданном позднее «Горгия», но ранее «Софиста», Платон резко противопоставляет живое слово - написанному. При живом диалоге знание записывается в «душе» собеседника (276a), а чтение дает лишь мнимую мудрость. «...Ужасная особенность письменности: ... думаешь, будто (сочинения) говорят, как мыслящие существа, а если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда твердят одно и то же». (275e). Платону было угодно низвести софистов и риториков на низшие ступени человеческой деятельности; поэтов - на «средний этаж», в среду людей чувствующих; и только философов объявить разумными, несущими «божественный свет» мыслителями и воспитателями. В доплатоновских представлениях поэты всегда вдохновлялись свыше: поэт был либо собеседником Музы, либо ее учеником, либо ретранслятором, посредством которого божественное знание доходило до смертных. Платон же развивает эти взгляды. Отталкиваясь от традиционных представлений, что Муза исходит, откликаясь на зов смертного: «...мой гений подал мне обычное знамение, а оно всегда удерживает меня от того, что я собираюсь сделать, ... прежде чем я не искуплю некий свой проступок перед божеством» («Федр», 242 c), Платон приходит к разделению «божественного безумия» на 4 вида: «Божественную исступленность, нисходящую от четырех богов мы разделим на четыре вида: вдохновенное прорицание мы возвели к Аполлону; посвящение в таинство - к Дионису; творческую исступленность - к Музам; четвертый же вид - к Афродите и Эроту». К поэтическому и философскому творчеству имеют отношения два последних вида инспирации - мусическое и демоническое (Эрот - демон). Философа (диалектика и рационалиста) в ряду вдохновенных безумцев (пророков, поэтов) Платон впервые называет в диалоге «Федр». Начиная речь, Сократ говорит «что величайшие для нас блага

возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар». В заключительных словах утверждает, что мания превосходит здравомыслие даже в области философствования. Но Платон не просто приобщает философов к клану божественных безумцев (куда позднее войдут и политик, и законодатель - диалоги «Менон», «Политик» и др). Он вводит деление на «правую» и «левую» инспирации. Мусическая мания - ограничена возможностями человеческой природы. Новая, демоническая инспирация - выше, ибо демоны обладают возможностью предавать божественное - людям, а земное - богам. Назначение демонов «быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы». («Федр» 202 E). В процессе мусической инспирации божество нисходит к человеку, в демонической же инспирации человек стимулируется на восхождение к Богу. Инспирированный философ, в отличие от поэта, не лишается разума. Его, отдалившегося от земных интересов, большинство считает жертвой умопомрачения («Федр» , 249 d). Но философ выглядит безумным. Поэт - безумен на самом деле. Философ может разобраться и в той информации, что была инспирирована ему самому, и истолковать созданное поэтом. Но в большей степени они различаются по результатам своего труда: поэт создает произведение искусства, философ же творит себя. Художник, подражающий видимому миру, подобен человеку, водящему зеркалом в разные стороны, чтобы в нем отразился весь мир («Государство», 596 e). Философ - сам подобен зеркалу, в котором отражается Бог («Федр», 252 c, 255 a). Платоновский Сократ в состоянии инспирации добивается не столько сопереживания возвышенным образам (как то делают поэты), сколько непосредственного изменения самой жизни. Он - педагог нового типа, воплощение инспирации нового типа, воспитатель, работающий в разговорном жанре и признающий игровой характер своих рукописных сочинений («Федр», 277 e, 278 d). Платоновские диалоги, «запись Сократовских бесед», дают возможность читателю поупражняться в собственной мысли и сформулировать свой взгляд на вещи. Благодаря Платону риторика ока-

залась втянутой в поле зрения философских наук, и началось активное вычленение ее специфики. «Красноречие - мастер убеждения; в этом вся его сущность и вся забота» (Платон, Сочинения, Т. 1, стр. 265), но «красноречие - не искусство, а далекий от искусства навык» («Федр», 260 е). Теоретическая проблема состоит в том, что для хорошей речи необходимо: 1) знание того, о чем идет речь; 2) знание подобия и неподобия. «Подлинного искусства речи нельзя достигнуть, не познав истины, да и впредь будет невозможно». («Федр», 260 е). «Прежде всего, надо познать истину о любом предмете, о котором говоришь или пишешь»: - дать определение; - разделить на виды; «точно так же надо рассматривать природу души» (277 в). «К тем, кто умеет это делать, я обращаюсь до сих пор, ... называя их диалектиками» (266 в, с). Рассуждению и мысли способствует диалектика, возводящая многое к единой идее и разделяющая все на виды. Существующая риторика - низка (инстинктивна), Истинная риторика должна покоиться на совершенном знании человеческой души. Потому, она доступна лишь философу, который предпочитает обращаться к душам людей. Таким образом, Платон впервые: - сформулировал предмет и цель риторики, определил ее проблематику; - теоретически обосновал специфику риторической деятельности в отличие от других видов творчества; - указал на единый источник вдохновения ратора, поэта и философа, и разграничил результаты их труда по конечной цели (ритор желает убедить, и воздействует на инстинкты; поэт стремится к самовыражению, и затрагивает чувства аудитории; философ должен убедиться сам, и оперирует разумом). Платон ввел деление на «чистое» рассуждение - «диалектику» («искусство вести беседу, спор») и «Нечистое» - «риторику» («ораторское искусство»). Под диалектикой Платон понимал именно диалог, при помощи которого расчленяются и связываются понятия. Диалог в форме вопросов и ответов, ведущий к истинному определению понятий, к их классификации по родам; к знанию истинно сущего и относительно сущего. Риторика, как предельно низкий жанр человеческого творчества, не вызывала у Платона творческого энтузиазма.

**«ВСЕЛЕНСКИЙ ХРИСТИАНИН»:
ОСНОВНАЯ ИДЕЯ ФИЛОСОФСКОГО ТВОРЧЕСТВА
В.С.СОЛОВЬЕВА**

Можно ли выделить основную идею творчества В.С.Соловьева – это одна из тех идей, которые, по словам С.Н.Булгакова, подобны горным вершинам, «их белоснежные пики поднимаются перед нами все выше и выше, чем дальше мы от них отходим. По ним мы ориентируемся в пути, они всегда остаются перед нашими глазами» [1, 17] – это идея Богопознания. «Сознательное убеждение в том, - читаем мы в одном из писем В.С.Соловьева, - что настоящее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано... Сознавая необходимость преобразования, я тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено. Но самый важный вопрос: где средства?» [2, 87-88]

Н.О. Лосский, по мнению которого от системы В.С.Соловьева развилась в России обширная религиозно-философская литература, полагал, что основная задача последней состоит в построении православно-христианского мировоззрения, раскрывающего содержание и жизненную действенность главных догматов христианства [3,10]. Практически так определял задачу своего творчества и В.С.Соловьев: привести ум читателя к христианской религии и показать всю ее разумность, так как, по мнению философа, христианство еще не получило формы, адекватной его содержанию. Когда же христианство, писал он в письме к Е.К.Селевиной, явится просвещенным разумом, то необходимо сделается всеобщим убеждением [2, 89]. Состояние же религии в девятнадцатом веке, по мнению многих современников, могло вызвать только отрицательное к ней отношение. Религия перестала занимать господствующее положение в человеческой жизни, перестала быть духовным центром, а стала одним из многих инте-

ресов, увлечений, привычкой. Обращая внимание на жизнь европейского и русского общества, В.С.Соловьев не без основания говорил о царящих здесь «умственном и нравственном разладе и безначалии» [4, 33]. Невозможно уже найти какой-либо один определенный центр, которым бы определялась и вокруг которого бы сосредоточивалась человеческая жизнь. Различные интересы, теории и философские системы стремятся утвердить себя в качестве такого объединяющего начала: и гуманизм, и социализм, и позитивизм, и анархизм, и утилитаризм, и гегельянство, и т.д. В России как господствующее мировоззрение интеллигенции утверждаются позитивизм и народничество. Да здравствует наука - именно она должна дать ответы на все вопросы. Перед наукой преклоняются, ей безоговорочно доверяют, все стремятся исследовать ее методами, гуманитарному знанию пытаются придать форму естественнонаучного. Академическая среда: и профессора, и студенты исповедуют культ естественных наук, отношение же к гуманитарным наукам было просто презрительным, еще как-то терпели юриспруденцию; история же и филология вызывали крайне отрицательное отношение у многочисленных приверженцев позитивизма. Людей, учившихся на историко-филологическом факультете, считали либо недалекими, либо бездельниками - не иначе. Заниматься же философией было просто неприлично. Н.К.Никифоров, который был студентом Московского университета, когда Вл.С.Соловьев начал там читать курс лекций по философии, писал, вспоминая студенческие годы: «Сказать, занимаюсь философией, значило почти то же самое, что сознаться в занятии, например, порнографией» [5, 166]. Допускалось только учение Огюста Конта, других позитивистов, ну, еще утилитарианская школа, вся же остальная философия отвергалась как бесплодная и беспредметная. И В.С.Соловьев не избежал увлечения нигилизмом и материализмом. Однажды даже, как пишет один из его биографов В.Л.Величко, в пятнадцатилетнем возрасте, после беседы с единомышленниками он, вернувшись домой, сорвал со стены иконы и выбросил их в сад. Правда, этот период, по свидетельству близких ему лю-

дей, был непродолжительным, но довольно бурным. Л.М.Лопатин писал: «Была пора в его жизни, когда он был совершенным материалистом, - правда в очень юные годы, начиная лет с пятнадцати, - и считал за окончательную истину то самое, против чего впоследствии так энергично боролся. Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист шестидесятых годов» [6, 123].

Говоря об эволюции мировоззрения В.С.Соловьева, нельзя не вспомнить его письмо к Е.К.Романовой, известное всем исследователям творчества философа, написанное в девятнадцатилетнем возрасте, и свидетельствующее об окончании мучительных раздумий о вере, об итоге внутренней борьбы: «Конечно, не много нужно ума, - писал он, - чтобы отвергнуть эту веру (детскую, бессознательную) – я ее отрицал в тринадцать лет – конечно, человек сколь-нибудь рассуждающий уже не может верить так, как он верил, будучи ребенком; и если этот человек с умом поверхностным, то он так и останавливается на этом легком отрицании своей детской веры в полной уверенности, что сказки его няnek или школьные фразы катехизиса составляют настоящую религию, настоящее христианство. С другой стороны, мы знаем, что все великие мыслители – слава человечества – были истинно и глубоко верующие (атеистами же были пустые болтуны...) И хотя Бог один и тот же, но без сомнения та вера, к которой приводит много философии, есть уже не та, от которой удаляет немножко ума». И далее: «Многие останавливаются на такой свободе от всякого убеждения..., впоследствии они обыкновенно становятся практическими людьми или мошенниками. Те же, кто не способен к такой участи, стараются создавать новую систему убеждения на месте разрешенной, заменить верование разумным знанием». Так, от наивной веры человек переходит на ступень рассудочности; в своих раздумьях он обращается к положительной науке и к отвлеченной философии – но они не могут дать ему основания для жизни: первая «знает только внешнюю действительность, одни факты», вторая – «остается в области логической мысли, действительность, жизнь для нее не существует». Тогда насту-

пает страшное состояние отчаяния, но этот мрак есть начало света, потому что «когда человек принужден сказать: я ничто – он тем самым говорит: Бог есть все». Тогда все вопросы, которые разум ставил, но не мог разрешить, находят себе ответ в христианском учении, и «человек верует во Христа уже не потому только, что в нем получают свое удовлетворение все потребности сердца, но и потому, что им разрешаются все задачи ума, все требования знания. Вера слуха заменяется верой разума» [2, 73-75].

Существует непосредственная интуиция божественных предметов, но эти знания сами по себе еще не составляют полного знания о божественной реальности, «Такое знание, - утверждает философ, - достигается организацией религиозного опыта в цельную, логически связанную систему. Таким образом, кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии»[4, 63-64].

Оригинальна ли такая философия, не есть ли это лишь попытка воскресить средневековую схоластику? Ив.Сперанский, будучи современником В.С.Соловьева, в статье «Вл.Соловьев, как проповедник христианских идей, и отношение к нему светской и духовной печати» называет Соловьева продолжателем религиозного направления в философии, которое возникло и развилось на Западе. «Стремление обосновать такую религию, которая бы объединяла в себе нравственные, метафизические и научные потребности человека является в настоящее время одним из характеристических движений во всей Европе», [7, 80] - писал Л.Е.Оболенский в статье по поводу «Критики отвлеченных начал» В.С.Соловьева.

Встав окончательно на религиозную точку зрения, в атмосфере тотального господства позитивизма Вл.Соловьев выступает в защиту христианских идеалов, с призывом к христианской жизни, к мировому братству и вселенскому единению. Это в то время, когда религиозная тема была крайне непопулярной и обращение к ней вызывало, по меньшей мере, недоумение, а чаще всего резко отрицательный отклик. Религия все более почитается предрассудком, «достоянием» необразованных, непросвещен-

ных людей. «У нас христианство, вера не составляет мировоззрения; это - кодекс понятий, свойственных толпе, но недостойный человека развитого, и развитой человек не станет искать в нем ответа на высшие запросы духа. Ищут этих ответов в науке и, благоговей перед наукой, игнорируют религию, как будто бы наука и религия не совместимы одна с другой», [8, 17] - так писал Н.Барсов в статье о славянофилах.

Реакция же общественности на выступление В.С.Соловьева с призывом вернуться к христианским ценностям была бурной и далеко не однозначной. Весьма ценную в этом отношении статью оставил нам современник философа Ив. Сперанский. Последний отмечает, что с неподдельной радостью его встретили те, для кого дороги религиозные интересы. Так славянофилы встретили его с восхищением как продолжателя их идей: «Мы с искренним радостным сочувствием встретили первое выступление Вл.Соловьева на учено-литературном поприще... Одно уже то, что среди русского общества появился молодой человек, дерзающий открыто, безбоязненно проповедовать веру в Бога, Христа, церковь и все догматы христианские согласно с православным учением, одно уже это было своего рода «феноменом»... Но еще более значение придавали мы тому обстоятельству, что вера эта являлась не внушением только непосредственного чувства... проповедь эта выступила во всеоружии знания, строгой философской подготовки и блестящего диалектического таланта» [9, 177-178].

С интересом отнеслись к нему и богословы. Так Иванцов-Платонов, видный представитель богословской науки, писал: «От этого молодого, но замечательно даровитого и глубоко серьезного мыслителя мы всего более ожидаем в настоящее время проведения религиозных начал в философской области» [10, 163]. В примечании редакции журнала «Православное обозрение» к публикации седьмого «Чтения о Богочеловечестве» В.С.Соловьева читаем: «...мы, православные богословы, не можем не отнестись с живым сочувствием к такому направлению философии, которое не только поднимает общественную мысль в сферу высших духовных идей,

где философия и богословие ближайшим образом соприкасаются между собой, не только дает свободное с точки зрения самостоятельного философского мышления подтверждение основным христианским истинам, но и к разъяснению многих частных вопросов христианского богословия проливает много света...» [11, 223-224].

Но когда В.С.Соловьев переходит к практическим методам осуществления своих замыслов, и первым шагом призывает к объединению Церквей, тогда единодушное одобрение сменилось столь же единодушным порицанием. Тот же самый И.С.Аксаков, чуть ранее восхвалявший его, теперь обвиняет в крайнем западничестве, в антирусских и антиправославных мыслях: «...нашелся человек, который это самое отречение (от народной самобытности) возводит в патриотизм и освящает именем высшей религиозной истины...» [9, 181]. В.С.Соловьев же в открытом письме отвечает: «Я твердо знаю, что соединение церквей есть истинное святое дело, и что посильное служение этому святому делу не может отделить меня от Святой Руси» [12, 73]. Новые идеи В.С.Соловьева дали повод к заключению, что он переменял свои убеждения, и даже, принял католичество.

В 1891г. он прочитал реферат «Об упадке средневекового мирозерцания», где говорил о том, что средневековое мирозерцание, как на Западе, так и в России, не есть истинное христианство, а есть компромисс между христианством и язычеством и имеет характер двоеверия. После этого его обвиняют в антихристианских или мнимохристианских идеях. В.С.Соловьев отвечает, что свои убеждения он не изменил, а высказал их еще в первых произведениях.

С другой стороны, западники не успели порадоваться по поводу разрыва философа со своим прошлым, как вынуждены были вновь разочароваться в Соловьеве как приверженце мистицизма.

В какой-то мере итог такой противоречивой реакции общественности, можно подвести, воспользовавшись словами Т.Стоянова (Истомина К.Е.) по поводу выступления В.С.Соловьева в газете «Соловьев не отдает-

ся вполне латинству, и не сочувствует византизму, он хочет быть только «вселенским христианином». Он проповедует свой собственный догмат, свою истину «непрерывного боговоплощения»... Мы признаем его только своеобразным и, на наш взгляд, ошибочным теософом» [13, 748-750].

По мнению самого В.С.Соловьева, причина разногласий в его понимании христианства: «настоящая причина нападений на меня есть мое понимание христианства, как живого духа Христова, всеобъемлющего и ничем не связанного» [2, 204-208].

Справедливо замечает Э.Л.Радлов о нем, что «самые разнообразные направления и общественные течения с некоторым правом могли сказать: «он наш» [14, 18]. «Всем близкий, - писал Е.Н.Трубецкой, - он был, есть и остается до сих пор не понятым почти всеми. Одиночество этого мыслителя... объясняется не только глубиной, но и беспредельною широтою его воззрений» [15, 184-185].

Примечания

1. Булгаков С.Н. Природа в философии Вл.Соловьева // Соч., в 2-х т. – М., 1993.
2. Соловьев В.С. Письма, в 3-х тт. - СПб., 1909г. - Т.1.
3. Лосский Н. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии// Путь. - М., 1992г. - Янв., 1926. - № 2.
4. Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. – СПб., 1994.
5. Никифоров Н.К. Петербургское студенчество и В.С.Соловьев // Книга о Вл.Соловьеве. – М., 1991.
6. Лопатин Л.М. Философское мирозерцание В.С.Соловьева / Философские характеристики и речи. – М., 1911.
7. Оболенский Л.Е. Опыт построения научно-философской религии // Мысль, 1880.
8. Барсов Н. Новый метод в богословии. – СПб., 1880.
9. Аксаков И.С. Против нац. самоотречения и пантеистич. тенденций, высказывавшихся в ст. В.С.Соловьева / Соч., - Т.4.
10. Иванцов-Платонов А.М. Наука и религия // Православное обозрение. – 1879. – Сент. - Т.Ш.
11. Примечание редакции Православного обозрения к 7,8 Чтениям о Богочеловечестве В.С.Соловьева. - Там же. - Октябрь – Т.Ш.
12. Соловьев В. Любовь к народу и русский народный идеал / Национальный вопрос. – Вып.1.
13. Стоянов Т. Суждения Вл.Соловьева в римско-католической газете о православной церкви // Вера и разум. – 1886. – Кн.2.
14. Радлов Э.Л. Предисловие//В.Соловьев. Соч. в 9 т. – Т.9.
15. Трубецкой Е. Личность В.С.Соловьева/ Вл.С.Соловьев: pro et contra. - СПб., 2000

ПРОБЛЕМА БУДУЩЕГО В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ

Важнейшим условием развития общества является то, насколько человечество способно сформировать концепцию своего будущего. Еще на заре человеческой истории мыслители пытались создавать образы будущего через познание окружающего мира во всей его целостности и многообразии. Особое значение представления о будущем имели в переломные эпохи, когда разрушалась традиционная картина мира и открывались новые возможности общественного развития. Но на протяжении многих столетий эти представления не выходили за рамки пророчеств, предсказаний и различного рода мистификаций, ставших по существу первыми попытками ненаучного прогнозирования будущего. Пока наука не располагала техникой познания и преобразования материального мира, она объективно не могла реализовывать эту задачу. Лишь сравнительно недавно были разработаны научные методы и средства прогнозирования исторических перспектив человечества. Однако научная методология познания будущего до сих пор не сложилась, так как большинство научных методов остаются несовершенными и не дают исследователю уверенности в точности прогноза.

Большую ценность для исследования заявленной проблематики представляют положения, выдвинутые в культурно-исторических концепциях конца XIX - начале XX вв.

Из наследия этого периода особый интерес представляют исследования методологического характера, заложившие основы научного познания и прогнозирования культурно-исторических процессов в цивилизационном, общенаучном, социально-экономическом контексте, методологические предпосылки анализа, общества в целом.

Культурно-историческое пространство, будучи продуктом не столько постижения человеческого духа, сколько опыта, раскрывает прежде всего схемы изменения культуры во времени. Особую роль в культурно-историческом процессе играют ритм, закономерность, смысл в хаосе истори-

ческих событий. Временные циклы культуры неоднозначны. Время в культуре нельзя трактовать «как прямую линию, направленную из прошлого через настоящее в будущее. Напротив, всякому живому существу, точно так же как и общественной группе, приходится защищать своё настоящее, одновременно подвергаясь давлению со стороны прошлого и будущего» [1, 20].

Проблема будущего по-разному решается эволюционизмом Тайлора; прогрессивизмом (или, напротив, идеями духовного регресса культуры); моделью смены общественно-экономических формаций Маркса; циклическими (волновыми или маятниковыми) теориями культурного процесса (Аристотель. Полибий, Сым Цянь, Дж. Б. Вико, И. Гердер, Ф. Корнелиус, Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин); идеями «конца истории» (Ф.Фукуяма); разного рода стадияльными моделями социокультурной динамики (А.Тоффлер), предсказаниями столкновения цивилизаций (С.Хантингтон) и др. Примечательно, что мифы о предстоящем конце света неотъемлемая часть многих древних и современных культур[2] .

Многие философы, обращались, к анализу исторических закономерностей, осознавая свои собственные эпохи как кризисные (И. Фихте «Основные черты современной эпохи», К.Манхейм «Диагноз нашего времени», Р.Генон «Кризис современного мира», К.Ясперс «Духовная ситуация эпохи», Х.Ортега-и-Гассет собирался написать аналогичную работу - «Характер современной эпохи», Т. Кун в «Структуре научных революций») и рассматривали кризис как прелюдию смены господствующей парадигмы. Идеи катастрофизма получили мощную поддержку и в русской философии. Например, знаменитый русский философ В.Соловьев написал статью «Россия и Европа» (1888), а затем прочитал лекцию «О конце всемирной истории», что резко усилило в обществе представления о приближении всемирной катастрофы. Философ К.Леонтьев в брошюре «Наши новые христиане» утверждал, что «все должно погибнуть». Идеи катастрофизма стали общим местом в посткоммунистической России; установление диктатуры и приход к власти фашистов; крах науки и культуры; утрата русской национально-культурной

идентичности; захват России западным капиталом; депопуляция и возможная дезинтеграция страны и т.п. Чем катастрофичнее становятся эти суждения, тем более важным представляется понимание феномена культуры в контексте будущего цивилизации, включая Россию.

Познание феномена культуры происходило в различных теориях по-разному. В настоящее время существует не менее полутора сотен понятий культуры, отличающихся не только некоторыми деталями, но существом ее понимания [3, 14]. Интерес представляют трактовки, в которых нашел отражение системный характер культуры, ее понимание как целого. Рут Бенедикт в книге «Модели культуры» (1934) впервые говорит о культуре как об уникальной конфигурации внутрикультурных элементов, которые все объединены одной культурной темой (*этносом культуры*). Л.А.Уайт определил культуру как специфический класс явлений, наделенных символическим значением и присущих только человеческому сообществу. В своей «Концепции культурных систем» он рассматривает культуру как саморазвивающуюся систему, обуславливающую поведение человека и развитие социальных связей. П.Сорокин под культурной системой понимал взаимосвязанное единство норм, ценностей, идей, материальных предметов - культурных феноменов, которые могут иметь идеологическую, поведенческую, материальную или смешанную форму. Систематизацию структурных элементов культуры, пытались создать Б.Малиновский, К.Уисслер, Д.Аберле. М.Харрис, А.Гелен, и многие другие.

Особое место среди концепций «культурно-исторических типов» занимает теория Н.Я.Данилевского [4, 573], ставшая первым вариантом теории локальных цивилизаций. Ее главными достижениями стали критика европоцентристской установки и углубленная разработка проблематики типологии культур. Концепцию Данилевского оценили неоднозначно. Н.И.Кареев пришел к выводу, что в противоположность «громادному большинству» философов, истории, веривших в единый план развития человечества, отдельным моментам которого соответствовали истории отдельных народов,

Н.Я.Данилевский отрицает существование такого плана и утверждает существование «своеобразных планов исторического развития», т.е. культурно-исторических типов. Таким образом, на место одного одностороннего взгляда, для которого характерно «вытягивание» истории народов в одну линию, Н.Я.Данилевский выдвинул другой односторонний взгляд, в соответствии с которым, истории отдельных «культурных типов» представляются как параллельные линии, никогда не встречающиеся, нигде не соприкасающиеся, нигде не сливающиеся [5, 76]. Д.Чесноков, пришел к заключению, что теория Данилевского, претендующая «на создание новой, картины всемирной истории, фактически является повторением хорошо известной на Западе со времен Д.Вико концепции исторического круговорота» [6, 42].

В тоже время В.А. Грубин рассматривает теорию типов как оригинальную философско-историческую концепцию, поставившую проблемы, часть из которых «до сих пор широко дискутируются в западной социологии, этнографии, культурологии и отчетливо поляризуют теоретическое мышление исследователей, склонных к альтернативным решениям» [7, 129].

В.Ф.Пустарнаков отметил, что концепция Н.Я.Данилевского - «одна из наиболее ранних и сравнительно пространно разработанных разновидностей концепции «локальных цивилизаций», имеющей хождение до сих пор» [8, 118].

А.Тойнби настаивал на рассмотрении истории культуры как истории отдельных цивилизаций. Цивилизации рассматриваются им как часть универсума, в котором оригинальное и самобытное существует наряду со всеобщим, а история предстает в единстве пространства и времени, длительности и непрерывности. Тойнби называет 21 цивилизацию в истории существования человечества [9, 736]. Цикл существования цивилизации по А.Тойнби предполагает пять последовательных стадий: зарождение, становление, кризис, разложение, гибель. Каждая цивилизация представляет собой совокупность устойчивых территориальных, политических, религиозных характеристик.

В циклической модели П.А.Сорокина смена типов культур строится на основе выделения характерных для каждого типа представлений, о природе

реальности и метода её познания. Эти типы, представляют собой три фазы единого цикла; через них проходят четырнадцать основных сфер, совокупность которых характеризует социокультурную систему, культуру в целом. Эти сферы таковы: живопись, скульптура, архитектура; музыка, театр, литература, искусствознание; религия, философия, наука; естественнонаучные и технологические изобретения; этика и право; политика; семейные отношения; экономика; политические конфликты; религиозная активность; тип исторической личности; формы свободы; государственное управление; мировоззрение. В динамике каждой из них можно наблюдать три типичных стадии, после которых цикл начинается вновь: идеациональная с доминированием процессов познания, идеальная с доминированием идеологии, чувственная с доминированием чувственного переживания [10].

Циклическая концепция П.А. Сорокина в структурном аспекте может служить, моделью анализа сменяющихся друг друга культурных парадигм, а также прогнозирования возможной будущей культурной парадигмы по выделенным им сферам - элементам социокультурной системы.

Говоря о цикличности культурно-исторических процессов, О.Шпенглер в «Закате Европы», основываясь на древней духовной традиции, настаивает на 50-летних циклах в два поколения. Для Шпенглера время - это слово, которое намёком обозначает нечто непостижимое; время, душа, судьба, жизнь - это для синонимы, выражающие спонтанный порыв первофеномена к прохождению своего жизненного цикла и к выявлению своей формы, сюда же относится понятие ритма или такта, то есть некоей временной меры жизненного процесса [11, 132-153]. «Волновые» модели культурной динамики, связанные с дихотомией «иметь» и «быть», обнаружил Э. Фромм [12, 330]. Русские мыслители А.А.Богданов и В.И.Вернадский, западные мыслители Унамуну, Ортега-и-Гассет, Манхейм писали о смене поколений как о «пульсе жизни». Любая человеческая жизнь, по сути, лежит между жизнями предков и потомков, как бы переходя от одних к другим» [13, 259]. И в этом факте заключается неиз-

бежная необходимость перемен в структуре мира, что нашло отражение в различных философских моделях культуры (цивилизаций) [14].

Примечания

1. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М.: Лабиринт, 1994.
2. См.: Семченко А.Т. Современный апокалипсис. - М., 1989.
3. Солонин Ю.Н. Понятие культуры: методологические и онтологические проблемы ее сущности // Введение в культурологию. Курс лекций / Под ред. Ю.Н. Солонина, Е.Г. Соколова - СПб., 2003.
4. См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. - М.: Книга, 1991.
5. Кареев Н.И. Теория культурно-исторических типов // Кареев Н.И. Философия истории в русском культуре. СПб., 1912.
6. Чесноков Г.Д. Теория культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского. // Чесноков Г.Д. Современная западная философия истории. - Горький, 1972.
7. Пустарнаков В.Ф. Концепция «культурно-исторических типов» («локальных цивилизаций») Н.Я.Данилевского // Цивилизация и исторический процесс. - М., 1983.
8. Грубин В.А. Проблема общего и особенного в теории культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского // Вестник ЛГУ. 1973. Вып. 2, № 11.
9. См.: Тойнби А. Д. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991.
10. См.: Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. - СПб., 2000.
11. Аверинцев С.С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера. // Вопросы литературы. 1968. № 1,
12. См.: Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1990.
13. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды: Пер. с исп. / Сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. - М.: Издательство «Весь Мир», 1997.
14. Подробнее см.: Артановский С. Н., Историческое единство человечества и взаимное влияние культур, философско-методологический анализ современных зарубежных концепций. - Л., 1967.

Д.В. Суворов

О МИФОЛОГИИ ВОЕННЫХ УГРОЗ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Идеи – самые главные убийцы XX века.

Исайя Берлин

Мы по-прежнему оцениваем исторические и социокультурные феномены исключительно с позиций максимы «Бытие определяет сознание». Между тем сия максима уже давно не является аксиомой – хотя бы потому, что прямолинейное противопоставление материализма и идеализма можно смело считать философским анахронизмом. Уже не говоря о том, что реальная философская альтернативность сегодняшнего времени даёт право любому исследователю (и любому человеку вообще) изначальную свободу *философ-*

ского выбора – чем отечественные историки, увы, воспользоваться не спешат, предпочитая оставаться в рамках околomarксистской парадигмы. Между тем даже попытка слегка вырваться за пределы последней сразу даёт возможность исследователю *сразу* сделать ряд выводов совершенно нестандартного характера.

Напомним известное высказывание М. Бахтина. На вопрос, независимо ли бытие от нашего сознания (вопрос был задан в кондовые советские годы и выглядел по отношению к неоднократно репрессированному философу явно провокаторским), мыслитель ответил: «Да, независимо; но когда включается наше сознание, возникает *надбытие*». Т. е., сознание активно и вполне в состоянии изменить бытие – вопреки традиционной максиме.

Следует вспомнить слова Э. Кассирера: «Не историей народа определяется его мифология, а наоборот: мифологией определяется его история – или, скорее, она не определяется, а *она есть его судьба*, его с самого начала выпавший жребий... Народ есть его мифология, которая обладает над ним внутренней властью, и реальность, которой проявляет себя... Миф оказывается своеобразной *изначальной формой жизни*» (все курсивы принадлежат Э. Кассиреру – Д.С.) [5, 59].

Что следует из приведённой мысли? Прежде всего – то, что идейная составляющая исторического и социокультурного процесса автономна и в состоянии самостоятельно воздействовать на чисто материальные процессы. «Явления культуры самостоятельны, они не всегда вписываются в общий процесс, – писал Д. Лихачев. – Они свободны, и как свободные легко воспринимают и творчески перерабатывают чужое, стороннее или просто старое» [2, 15]. Слова русского учёного-гуманитария прямо перекликаются с вердиктом А. Л. Крёбера: «Культура представляет собой... гибкую и подвижную сущность; она может впитывать элементы и целые комплексы элементов из других культур, может возобновлять свой рост после, казалось бы, неминуемого упадка, трансформировать имеющиеся и продуцировать новые культурные модели» [1, 5]. Напомним, что, согласно определению Ю. М.

Лотмана, культура – это «совокупность всей ненаследственной информации, способов её хранения и организации» [3, 9] (т. е., по преимуществу духовный феномен; такое определение неоднократно корректировалось в сторону большего внимания к материальным процессам – например, у Э. Маркаряна, но даже в этом случае лотмановское определение никогда и никем не дезавуировалось!). К тому же, если вспомнить парадоксальное высказывание Ж. Деррида «*Внетекстовых реальностей не существует*» [5, 178] (т. е., всё в мире есть прежде всего информация!), определение культуры Ю. Лотмана приобретает дополнительную глубину и объёмность.

Итак, идеи живут самостоятельной жизнью, не сводясь к «надстроечному» озвучиванию бытийных феноменов. Вернее сказать – *идеи тоже есть бытие*, и в таком качестве они совершенно материальны (именно этот момент и имел в виду И. Берлин, высказывая ту максиму, которая открывает данную статью в качестве эпиграфа). Это относится и к историко-культурной мифологии как составной части исторического процесса.

Надо сказать, что у исторического мифа может быть настолько вызывающе самостоятельная (и даже предельно «материализованная») жизнь, что она может не только совершенно не совпадать с исторической фактологией (этот парадокс сейчас прекрасно известен), но и с той идейной основой, которая и породила данную мифологию.

Проблема, в свете всего вышесказанного, звучит так: не могут ли чисто идеальные сущности (конкретно, мифы и идеологические штампы) формировать материальную сущность в области военно-геополитической? Проще говоря, вопрос можно поставить иначе: все ли военные угрозы, стоявшие и стоящие перед той или иной страной (и нашей Родиной в том числе) имели и имеют под собой реальную основу – или же они могут возникать сперва в головах участников будущих конфликтов и только потом обрастают плотью и кровью? В конфликтологии, кстати, такой вариант развития событий хорошо известен и описан М. Дейчем под названием «ложного конфликта» – в таком объективные предпосылки конфликта отсутствуют: конфликт «виртуа-

лен», то есть существует только в голове конфликтующего, в силу ошибок восприятия и понимания ситуации [4, 115-116].

С точки зрения чистой теории ответ на поставленный вопрос очевиден: перефразируя Бахтина, сознание по определению способно создавать надбытие. А что говорит нам на этот счёт историческая практика? Самый поверхностный анализ мировой и российской истории показывает картину ошеломляющую, шокирующую: огромный процент военных угроз (и, как следствие, военных конфликтов) в разные времена и на разных широтах возникали и формировались вполне «по Дейчу» – носили чисто виртуальный характер, возникая не из-за каких-либо реальных причин, а вследствие различных идейно-мифологических симулякров. Более того: стороны, в реальности бывшие наступательной, агрессивной стороной в конфликте, на уровне осмысления происходящего практически *всегда* ощущают потерпевшей стороной именно себя (т. е., военная угроза – всегда *нам*, а не *от нас!*). В конфликтологии данная ситуация также отлично известна и описана: неотъемлемая черта *каждого* конфликта – так называемая «*спираль защиты и нападения*» (по Дж. Ходжсон и Нейлу Рэкхему). Её суть в том, что агрессию одного участника конфликта против другого последний (противоположная сторона) воспринимает как сигнал к защите, и эта защита, в свою очередь, воспринимается первым участником уже как агрессия против себя (и, соответственно, свои действия – как защиту) [4, 114-115]. Второй конфликтант реагирует так же, и конфликт превращается в лавинообразно нарастающую спираль эскалации (где каждый виток этой спирали захватывает всё большие и большие «площади»). Причём оба участника фактически нападают друг на друга, и при этом оба искренне убеждены, что обороняются.

Можно даже, с известной долей допущения, сформулировать следующую посылку: таких военных угроз в истории человечества – *большинство* (к России это относится в особенности). Таковы вообще любые вооружённые и политические конфликты, в которых забылся первоначальный (самый первый) инцидент-толчок и которые приобрели инерционное течение. Это

опять-таки для конфликтологов – секрет полишинеля; согласно классификации Л. Коузера, существует следующая типология конфликтов:

- **предметные** (реалистические) – происходят «по поводу» (возможно, субъективному), направлены на преодоление причин конфликта;

- **беспредметные** (нереалистические) – абсолютно подсознательны, причина забылась, конфликт становится самоцелью. Особенность: предметные конфликты имеют тенденцию *спонтанно* переходить в беспредметные!

С такой системы отсчёта *любой* конфликт, приобретший характер беспредметного (а это, напомним, каждый конфликт, который не удалось потушить в ближайшие 3-4 дня!) выходит из-под контроля и начинает диктовать участникам собственные правила игры, когда все фигуранты рассматривают друг друга исключительно в качестве «исторического врага» [4, 115].

О чём это говорит? Об одной очень серьёзной вещи: когда сегодня обсуждаются те или иные военно-политические угрозы, якобы имеющие место быть вокруг России, необходимо сразу ставить вопрос: реальны ли эти угрозы, имеют ли они какие-то объективные (политические, экономические или иные) причины или же они – результат инерции застарелых (возможно, даже исчерпанных или угасших) конфликтов либо сформировались в воспалённом воображении определённых (возможно, заинтересованных) кругов? Как видно, вопрос сей – отнюдь не праздный, поскольку прецеденты подобного рода (как было показано выше) в нашем Отечестве давно стали системой...

И ещё один принципиальный момент. В психологии и конфликтологии известна так называемая теорема К.Томаса: «**Если ситуация воспринимается как реальная, она реальна и по последствиям**» [4, 113]. Т. е., если некий индивид полагает, что его безопасности угрожает бородавка на носу алжирского бея (прошу прощения за цитату из Гоголя), то он будет бороться против этой бородавки со всей страстью, как боролся бы за свою жизнь или свой дом. Для него абсурдизма ситуации существовать не будет, ибо он – повторюсь – воспринимает данную ситуацию как полную объективную. При таком положении дел спокойно может состояться конфликтная ситуация

стопроцентно виртуального характера, которая будет всеми восприниматься как имеющая объективные истоки (как псевдореальная) и на основании именно такого восприятия будут приниматься управленческие (в том числе стратегические военно-политические) решения! Вот это и есть самая главная военная угроза нашей стране – примеров того, как власть придержащие принимали катастрофические решения на основе заведомо ложных, сформированных на основе искажённой перцепции представлений о себе и мире, более чем достаточно.

Таким образом, мы видим, как самое поверхностное обращение к гносеологическому инструментарию, самое элементарное подключение простейших герменевтических технологий к анализу предельно конкретизированной политической реальности способно кардинально скорректировать восприятие последней и существенно повлиять на её оценку и прогностику. В этом и состоит научный смысл философских методик в историческом познании.

Примечания

1. Крёбер А. Л. Избранное: Природа культуры. – М., 2004.
2. Лихачёв Д. Раздумья о России. - М., 1999.
3. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре / Ю. М. Лотман. - СПб., 1994.
4. Суворов Д. В. Основы делового общения. – Екатеринбург, 2004.
5. Хрестоматия по истории философии. Западная философия. От Шопенгауэра до Дерриды : в 3 ч. Ч. 2 / отв. ред. Л. А. Микешина. – М.: ВЛАДОС, 1997.

А.В. Туркулец

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЦЕСС: ПОИСК ОСНОВАНИЙ

Историческое развитие философской мысли представляет собой весьма сложный, многоуровневый и противоречивый процесс. Проблема заключается также в том, что содержание и направленность процесса развития философской мысли могут быть интерпретированы только после того, как будет более или менее адекватно определён предмет самой философии, её специфика. А здесь, как известно, нет и видимо в принципе не может быть однозначных мнений и «простых решений». Одна из особенностей философской профессиональной работы заключается в том, что приходится всякий раз

возвращаться к началам, истокам, к «первому крику». При исследовании истории собственной «профессии» философ как бы заново рождается и вновь проходит необходимые этапы личностного становления. Этот постоянный круговорот в метафорическом смысле подобен индийской сансаре или возрождающемуся из пепла фениксу.

В своих отношениях к истории, прошлому мы как исторические субъекты можем исходить как минимум из четырех вариантов.

1) *Рецептивно-апологетический*. Полное, всеобъемлющее принятие истории, её абсолютной догматики и авторитета. История поработает человека, который, подчиняясь её требованиям, способен лишь подражать ей, копировать те или иные исторические формы. Наглядный образ истории здесь – музей, антикварная лавка.

2) *Нигилистический*. Тотальное неприятие, отрицание исторического опыта, накопленного наследия. Главная задача, как она видится субъекту, – это захват, расчистка плацдарма с целью наступления на будущее. Здесь не история подавляет, а человек завоёвывает историю, ведя с ней постоянную борьбу с использованием запрещенных, провокационно-фальсификационных средств «исторического поражения». Здесь к месту вспомнить парафраз ницшеанской мысли о том, что историю могут вынести только сильные личности, слабых же она совершенно подавляет.

3) *Нормативно-оценочный*. Разнообразные типологии, классификации по шкалам «лучше-хуже», «прогрессивнее-регрессивнее», «выше-ниже» и т.д. Здесь происходит своеобразное анатомирование истории, рассечение живой ткани исторического процесса с целью изучения его структуры. Скальпелем в этом случае служат представления субъекта о так называемых общечеловеческих, вечных, непреходящих ценностях (трансцендентные идеалы).

4) *Рационально-преобразующий*. Главное – это понимание смысла исторических фактов, явлений, событий, процессов. Само это понимание определяется интересами и нуждами людей, живущих сегодня, сейчас. Здесь предполагается объяснение современности на основе знания прошлого и рас-

крытие прошлого с помощью достижений настоящего. Прошлое является таковым, поскольку оно целесообразно объяснимо. Происходит возвратно-поступательное движение, которое и составляет гарантию осмысленности исторических фактов, явлений, событий, процессов. Однако само это понимание возможно лишь в процессе преобразования или «создания» истории. Именно в преобразовании, конструировании, создании реальных условий, при которых только и возможны само историческое понимание и оценивание, сам выбор между описанными выше принципами отношения к истории, и проявляется сила субъективного фактора.

Самое распространённое истолкование исторического опыта связано с его функциональным определением. Выяснить функции исторического опыта – это значит понять, как история воздействует на современность, установить главные пути воздействия опыта на настоящее и будущее. Если стать на эту точку зрения, то можно выделить следующие основные функции исторического опыта.

1. *Воспитательно-обучающая.* Здесь подчеркивается, что необходимо «учиться у истории, на ошибках прошлого», «воспитывать подрастающее поколение на образцах-идеалах прошлых времен» и т.д.

2. *Критериальная.* Опыт рассматривается как кристаллизованное выражение социальной практики, которая, как известно, является критерием истины. Исторический опыт выступает здесь и как критерий сравнения развитости культур по отношению друг к другу.

3. *Эвристическая.* Здесь опыт интерпретируется как основное средство получения нового знания о событиях, явлениях, процессах современности, закономерностей развития общества.

4. *Функция социальной памяти.* Подчёркивается самостоятельное значение исторического опыта, которое не сводится только к выяснению закономерностей общественного развития или прогнозу его тенденций. Социальная память выражается в символической кодификации общественно значимых событий.

Данная точка зрения воспроизводится в разных модификациях на страницах журналов, газет, популярных изданий. Зачастую она является идеологическим основанием для тех или иных политических решений. Суть данного восприятия исторического опыта сводится к утверждению, что исторический опыт, в конечном счете, определяет движение общества от прошлого через настоящее к будущему. Влияние исторического опыта на современность бесспорно. Проблемы возникают тогда, когда эту бесспорность начинают абсолютизировать. Если всё в итоге определяется прошлым опытом, то, соответственно, нет и развития, есть только бесконечное повторение, воспроизводство уже накопленного. Если рассматривать историю только как бесконечный для самого рассматривающего субъекта процесс, то возможность того или иного исторического факта, явления, события может быть чисто случайной (принципиально непредсказуемой).

Таким образом, понятие «в конечном счете» означает «никогда», а проблема исторического опыта переводится в сферу иррационального описания тех или иных случаев, имевших место в истории. Сам выбор этих случаев не предполагает какого-либо рационального обсуждения, обоснования или тем более критики. Тем самым сложные вопросы изучения всего многообразия форм философско-исторического наследия и преемственности не получают своего дальнейшего развития.

Как мы видим, рассмотрение историко-философского процесса возможно под разными углами зрения. Одним из возможных вариантов может быть многоуровневый подход. Суть его в следующем: содержательно интерпретировать целостность философского творчества посредством выделения в нём относительно самостоятельных (но не альтернативных) аспектов. Такими аспектами (уровнями) могут быть концептуально-теоретический, личностно-именной, социально-практический, политико-идеологический и пр. Каждый из этих уровней в свою очередь также может разветвляться на ряд подуровней. Например, концептуально-теоретический может быть представлен следующими паттернами: категориальный, терминологический, методологический и пр.

Философы (и не только они конечно) так или иначе всё равно прописывают себя по тому или иному адресу, т.е. профессионально работают в большей степени на том или ином из выделенных уровней, лишь время от времени перемещаясь «с этажа на этаж». Таким образом, экзистенциально настроенный мыслитель будет обживать не все, но лишь некоторые уровни «философского дома», что вполне закономерно приведёт к специфическому развитию его философского творчества, уникальному преломлению историко-философского опыта. Политически ангажированный философ суть своего творчества усмотрит в защите или соответственно в ниспровержении существующего политического режима. Данное обстоятельство в свою очередь будет способствовать раскрытию многообразия философского творчества, его плюральной целостности.

При таком взгляде на историю философии существует ряд перспектив. Во-первых, процесс развития философского знания раскрывается в его более «полной версии», а не ограничивается узко-линейными оценками (например, европоцентризмом или западоцентризмом). Во-вторых, есть возможность увидеть скрытые от поверхностного взгляда взаимосвязи идей, переплетения концептуального и экзистенциального в развитии философии. Позитивным опытом такого рода исследований могут быть компаративистские проекты. В-третьих, появляется реальная возможность содержательного диалога (скорее даже полилога) различных традиций (что особенно важно в условиях формирования «многополярного мира»). В-четвёртых, исследования историко-философского процесса проводятся в двух взаимосвязанных направлениях: структурно-системном (статическом) и процессуальном (динамическом).

Любой подход при своих положительных сторонах имеет и определённые ограничения, из которых следует выделить следующие: 1) проблема периодизации истории философии как единого процесса развития; 2) аксиологическая диффузия исследовательских проектов; 3) некоторая эклектичность тематики философского творчества; 4) чрезмерно широкое толкование со-

держания философии (что может быть герменевтически оправдано); 5) перманентная диверсификация истории философии.

Данные трудности необходимо рассматривать как побуждение к дальнейшим методологическим поискам оснований историко-философского процесса.

Ю.В. Тырбах

ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ ВСЕЕДИНСТВА: ПРОБЛЕМЫ И УЗЛОВЫЕ ТОЧКИ ЭВОЛЮЦИИ, СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РЕНЕССАНСНЫХ И РУССКИХ СИСТЕМ

В исследовательской литературе понятие всеединства трактуется в слиянии двух аспектов: во-первых, как совокупность пантеистических и пантеистических концепций в истории философии, во-вторых, в качестве особой системы, стремящейся к реализации универсального синтетического мировоззрения, где часть и Целое тождественны и уравновешены в своей слиянности и обособлении [1, 117-134]. Идея всеединства выступает в историческом срезе как единая парадигма, философское насыщение которой в разные исторические периоды преобразуется в плане усиления ее монолитности, обогащения смыслового и структурного содержания.

Истоки философии всеединства усматриваются прежде всего в построениях античных авторов (начиная с милетцев и Гераклита, пифагорейцев, Эмпедокла, Анаксагора вплоть до платоновско-неоплатонической традиции Единого), которыми формируются основные методологические принципы последующих концепций всеединства: принцип всеобщей разумности, одушевленности, иерархичности, организменная модель мира, принцип аналогии (подобие макро- и микрокосма, уровней мироздания), эманации, цикличности и всеобщего развития (принцип диады и полярности, триадическая диалектика неоплатоников и пифагорейцев). В сочинениях этих мыслителей идея всеединства предстает как раскрытие разумно-гармоничной соразмер-

ности мироздания, пронизанного единством через принцип подобия. У платоников Единое как непроявленное непознаваемое начало бытийствует в эманации множественности форм и видов, выступая условием-законом их движения и развития.

В период средневековья тема Единого воплощается в теологических доктринах и принимает формы христианского монотеизма, креационизма и личностной трактовки единого Божества. Христианские богословы, рассматривая вопрос о божественной сущности и отношении Божества к миру, трансформируют античные представления об Абсолюте-Едином. С.В. Месяц, анализируя позицию великих греческих богословов IV в. св. Василия Великого, св. Григория Богослова, св. Григория Нисского в соотношении с неоплатонической традицией, утверждает, что «христианское Божество представляет собой единую природу, характеризующуюся признаками бесконечности, непостижимости, нетварности, неизменности и внепространственности, внутри которой выделяются три ипостаси, характеризующиеся отношением Отцовства, Сыновства и Святости» [2, 855]. При этом Троица Единый Бог христианского богословия соответствует сфере Ума или «единого-сущего» неоплатоников, поскольку основными характеристиками Божества являются следующие: Бог есть бесконечный Ум, мыслящий Сам Себя и все Свое творение, Он – «Сущий», т. е. подлинное бытие, Творец видимого мира.

Принципиальная модернизация и обогащение структурных концептов проблематики Единого происходит в период европейского Возрождения, когда перед философами открываются новые источники и возможность для широкой исследовательской работы. Ренессансные модели Единого Марсилио Фичино и Николая Кузанского, синтезирующие античные и средневековые доктрины, представляют философию всеединства как цельное мировоззрение в рамках своеобразной духовно-интеллектуальной парадигмы естественно-разумного Целого.

Флорентийский неоплатоник Марсилио Фичино создает учение о Едином в контексте мистической теологии, трехзвенная структура которой предпола-

ет проявление-объективацию Единого в трансцендентном (как единство ипостасей Разум-Истина-Благо), космологическом (как единство ступеней эманации – Бог, Ум, душа, природа, качество, материя), мистико-гносеологическом (как единство философского, религиозного, магического) планах.

Учение о Едином у Николая Кузанского предстает в качестве символическо-рациональной теологии, предполагающей триединство аспектов: представление о едином начале бытия (реализующемся на принципах полярности и триадической диалектики) и познания как совпадения противоположностей, взгляд на творение мира как циклически-последовательное свертывание-развертывание Единого из Неиного и гносеологическая позиция «ученого незнания» как путь духовного преображения и постижения высот бытия.

Концепции всеединства русских мыслителей В. С. Соловьева и С.Л. Франка, возникая на новом этапе существования предшествующей традиции всеединства и включая в себя ее опыт, в новых условиях ставят задачу глубокого обоснования метафизики, категории бытия как таковой, выявления единства онтологии и гносеологии. В соответствии с этим философия всеединства раскрывается мыслителями как органическое единство «усовершенных цельностей», составляющих «цельную жизнь» (Соловьев) и онтологическая гносеология, реализующая три уровня постижения абсолютной реальности: уровень предметного бытия, самобытия и Божества (Франк).

При этом В. С. Соловьев представляет всеединство как цельный организм, возникший из «положительного синтеза» всех аспектов проявленной реальности; С. Л. Франк отображает способы бытия-осознания в этом организме. Так, если Соловьев предлагает схему едино-цельного универсального синтеза, где всеединство достигается и создается, то в системе С. Л. Франка всеединство, во-первых, ориентировано на обретение единства и цельности человеческого духа, во-вторых, оно не столько ищется и строится, сколько осознается и воссоздается.

Совмещение принципов «всеединства» и «творения» является фундаментальной проблемой любой философии всеединства. А. Ф. Лосев показы-

вает решение этой проблемы философами, вскрывая ее диалектику как взаимодействие категорий бытия и сознания в контексте творения – творчества. Так, Соловьев этот процесс видит как самоотражение-определивание «единого»: «определенное бытие может быть первоначально только *актом самоопределения абсолютно-сущего*. Это есть акт саморазличения сущего на два полюса, из коих один выражает безусловное единство, а другой — все или множественность. Единство транслируется как триада «воля-представление-чувство», бытийно отражающая отношение ипостасей «Дух-Ум-Душа» [3, 95]. У С. Л. Франка «бытие как целое как бы творит самое себя», но «весь состав и все бытие мира опирается на нечто «сверхмирное»: мир, как «иное Бога, от Бога же и проистекает... самое это разделение существует в Боге» [4, 232].

В ренессансных концепциях всеединства Марсилио Фичино и Николая Кузанского Единое включено в мировую иерархию и отражается - ипостазировано в преобразуемой инаковости - у Фичино как триада «разум-истина-благо» [5, 30], у Николая Кузанского как «Бог (в своей абсолютной мощи) – разум – душа» (в бытии составляют триаду принципов «единство-равенство единства – связь» [6, 55-56]).

Сравнительный анализ концепций всеединства ренессансных и русских философов позволяет выделить в них общее и отличное. Сходные черты выражаются: в реализации творения как динамики планов триадической диалектики; в раскрытии форм общения с Абсолютным как совмещении принципов платонической (созерцание) и библейско-христианской (вслушивание – призывание) традиции; в осуществлении познания как воссоединения бытия; в идеалах разумности и цельности как характерных чертах всеединства.

Различия в значительной степени обусловлены традициями западного и восточного богословия и коренятся в следующем: воссоединение бытия в русской философии понимается как результат всеобщего преобразования и спасения, соборного сознания, в ренессансной – как итог индивидуально-личностного совершенствования; в русской философии шире масштабы и планы реализации всеединства, чем в ренессансной; в русской философии

позиция обожествления человека трактуется в плане его долга, ответственности за спасение и преобразование мира, в ренессансной она предполагает его право на господство и власть; русские философы познание рассматривают как живое общение с познаваемым, ренессансные расценивают его более как средство, с практических позиций. Раскроем данные тезисы подробнее.

В цельных концепциях всеединства согласуются понятия Единое, Абсолют, единство. Единое предстает в качестве сверхразумной производящей системы, предполагаемой вовне и проявляющей Все. Единство являет собой сам принцип Единого и утверждение его в онтологическом и гносеологическом планах. Абсолют выступает обозначением формы простого непроявляющегося бытия Единого, свободно от всех определений и определений («Самое Само» - А. Ф. Лосев).

Панентеистические концепции (пример которых могут составлять прежде всего системы Фичино, С. Л. Франка) представляют собой, по утверждению Ю. М. Романенко, «некий компромисс между креационизмом и эманационизмом» [7, 192]. Здесь присутствует схождение в синтез двух духовных традиций – библейской-христианской (образ божественного Слова-Воли) и платонической (эманационно-световой образ Единого). В ренессансных системах всеединства Марсилио Фичино и Николая Кузанского представлены обе традиции «общения с Единым»: магики-мистические практики и пение гимнов [8, 97-98] Фичино дополняются системой определения божественных имен-полей у Кузанского в акте «разворачивания Единого» [9, 306].

В концепциях всеединства русской философии В.С. Соловьева и С.Л. Франка эти традиции предстают в преодоленном варианте. С.Л. Франк пишет о «живой» встрече с Божеством, предполагая «созерцание» абсолютного вне словесно-логического бытия – трансцендировании «сквозь» мысль и слово к «металогическому (рационально-иррациональному) единству» - наслаждение самим его присутствием в нас и для нас» [4, 450]. «Созерцание» Единства у Соловьева также трактуется как восприятие божественного присутствия,

раскрывающееся во внутреннем духовно-нравственном опыте человека: в глубинах собственной души, в общении с другими, в молитве, труде во благо всех, творчестве.

Вместе с тем Соловьев критиковал платонизм за то, что он «застыл в созерцании». Взамен созерцанию Соловьев выдвигает принцип «собирая». «Собирание» всеединства в мире является главной целью исторического процесса, который разворачивается вслед за общекосмическим, подготавливающим рождение человека духовного» [10, 49].

Процесс познания является развертыванием воссоединяющей активности, в итоге которой устанавливается актуальное единство познающего и познаваемого. Эта позиция представлена и в возрожденческой философии Единого (достаточно обратиться к гносеологии и естественной магии Марсилио Фичино, например), являясь в определенной степени знаком философии всеединства вообще.

Вместе с тем сама мистическая теургия как восхождение к Первоединому мыслится В. С. Соловьевым в контексте тотального преобразования всех сторон действительности: физическое человечество, переходя в духовное, должно «усовершенствовать» каждый аспект своего существования.

Ренессансные мыслители, находясь в русле религиозно-этических идеалов поздней античности, - когда, по образному выражению Романенко, «умирали в одиночку», - не ставят проектов глобального преобразования социально-исторической реальности на началах божественного единства. Их проекты предполагают провозглашение принципов единства и равенства религиозных взглядов (М. Фичино, Н. Кузанский), идеи вечного мира (Н. Кузанский). На первом месте для этих мыслителей – идеал созерцательного образа жизни, уединенного мудреца.

В ренессансных моделях всеединства познавательная устремленность индивидуального человеческого существа рассматривается как самоценная, поскольку имеет основанием всеобщий разумный порядок бытия: «Разум, не причастный истине, не бытийствен» [5, 16].

Итак, различия русской философии всеединства и ренессансных концепций Единого объясняются прежде всего традициями, самой спецификой восточного и западного богословия. Во-первых, если западное богословие на первый план выдвигает сущность или природу Божества, превращая Лица во взаимосвязи внутри единой сущности, то русское Богословие, в известном смысле, ставит Лица перед и над Сущностью. Именно поэтому в русской философской мысли всеединства знание превращается в живое, диалогическое взаимодействие, со-бытие, а в западной – обоснованное и полное раскрытие в возможных пределах природы Божества (показать строй бытия как иерархию, ведущую наверх, четко выявить все отношения и связи Единого с миром, порядок его проявления в мире).

Во-вторых, для восточного богословия характерно представление об «ипостасной» природе человека. Космос мыслится в качестве «антропосферы» и спасается человеком. В ренессансной мысли о Едином космос является его воплощением, человек же как микрокосм в полной мере отражает божественно-космические законы, но не призван изменять их. В-третьих, признавая Бога - Личностного, - восточная богословская мысль детерминирует Его естество идеями не в умозрительном смысле, а в контексте «мыслей - волений» Бога. Тварное мыслится в его уникальности: идеи отождествляются у Соловьева с монадами как живыми существами – единство открывается в многообразии. У ренессансных мыслителей идеи как разумные формы бытия «вещей или явлений» «свернуто» содержат энергию «божественного света» (Н. Кузанский), проникнуты «божественным присутствием» (М. Фичино) - единая сущность скрыта в явлениях и должна прозреваться внутренним взором.

Примечания

1. Френч М. Трансцендентность и троичность / М. Френч // Вопросы философии. – 2003. – №11. – С. 117-134. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская Энциклопедия, 1983.
2. Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском Богословии IV века. // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М., 2005.
3. Соловьев, В. С. Чтения о Богочеловечестве / В. С. Соловьев. – СПб.: Азбука, 2000.
4. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.

5. Marsilio Ficinus. Cap.10 // Marsilio Ficinus. Theologia Platonica de immortalitate animorum. N.Y., 1975.
6. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Н. Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.1.
7. Романенко Ю.М. Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания./Ю.М. Романенко. – СПб.: Алетейя, 2003.
8. Ficinus Marsilio. Orphei hymnus in coelum / Marsilio Ficinus // Supplementum Ficinianum. – Florentiae, 1937. Vol. 1-2.
9. Кузанский, Николай. Игра в шар / Николай Кузанский // Собрание сочинений в 2-х т. Т.2. – М., Мысль. 1980.
10. Гайденок П. П. Человек и человечество в учении В. С. Соловьева // Вопросы философии. 1994. №6. С.49.

Л.Г. Федотова

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПЕРСОНАЛИЗМА В РОССИИ (ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КОНЦЕПЦИИ Г. ТЕЙХМЮЛЛЕРА)

Интерес к субъективности в философии был, есть и будет всегда. Исключительное место в ее обосновании занимают концепции персоналистической направленности. Многогранный, неоднородный русский персонализм не является исключением в этом плане. Рассмотрим, каковы истоки персоналистической традиции в России?

В 1871 году профессор Базельского университета Густав Тейхмюллер (1832 – 1888), соприкасавшийся с творчеством немецкого персоналиста Г. Лотце, был приглашен в Россию, на кафедру философии Дерптского (Юрьевского, Тартуского) университета, где и трудился на протяжении 20 лет.

Последователь Тейхмюллера, Алексей Александрович Козлов, подчеркивал, что идеи предшественника противостояли модным тогда (идеалистическим, материалистическим и позитивистским) направлениям своим доверием не к внешнему, а к внутреннему опыту, убеждением «в полном соприкосновении с сущим в сфере индивидуального бытия» [1, 527]. Тейхмюллер ставит вопрос об объяснении индивидуального бытия, в котором снимается противоречие между материальной и духовной субстанцией. Немецкий профессор не успел создать всеобъемлющую философскую систему, наметив лишь ее основные контуры.

Называя себя последователем Лейбница, философ не останавливается лишь на интерпретации учения своего великого соотечественника, в этом ему

помогают идеи Германа Лотце. Густав Тейхмюллер во многом расходится с Лейбницем, слова которого: «Нет... средств объяснить, как может монада претерпеть изменение в своем внутреннем существе от какого-либо другого творения...» «Монады вовсе не имеют окон...», - не укладываются в его новую систему [2, 413].

Из мысли о невозможности взаимодействия монад вытекает необходимость введения Лейбницем идеи предустановленной гармонии, которую дерптский профессор считает необоснованной. Отвергнув «предустановленную гармонию» Лейбница, он тут же встречается с проблемой взаимосвязи отдельных субстанций. Для преодоления возникшего препятствия философ помещает конечные индивидуальные сущности в лоно Бога, представляющего собой бесконечную субстанцию. Но в этом случае возникает теоретическое противоречие, которое бросается в глаза каждому исследователю творчества философа. На него обратил внимание И. Румер, рассматривавший пантеистические и теистические идеи в творчестве Тейхмюллера. Противоречие состоит в следующем: либо личность не является субстанцией и содержится в Боге как в высшей ипостаси, либо личность и есть субстанция, которая не содержится в бесконечной божественной сущности. Это можно объяснить тем, что включенность объекта в субстанцию обозначает отсутствие у него самого субстанциальности. «Беря в своем учении о Боге индивидуальное «Я» членом высшего целого, Тейхмюллер отнимает у него характер субстанциальности, на которой он так настаивает в других частях своей системы. Применяя, далее понятие субстанции к Божеству, Тейхмюллер приходит к тому же противоречию с другой стороны» [3, 80].

Хотя мыслитель стремился преодолеть пантеизм и теизм, часть его идей оказываются в рамках пантеизма, в то время как другая часть выражает теизм. Рассуждая о взаимоотношениях Бога и мира, Тейхмюллер предстает убежденным пантеистом [3, 88]. Пантеизм предполагает: отсутствие начального момента возникновения мира, который не возникает и не исчезает; бесконечность, бессознательность Бога, который не имеет желаний; «от-

ношение субстанциального единства» во взаимной связи бога и человека, «Бог и человек не два отличных друг от друга существа, а одно и то же существо, только на двух стадиях своего существования: человек, это – Бог, который сам себя ограничил» [3,98].

И в то же время «Тейхмюллер следует теистической традиции и мыслит Бога как всемогущее, всеблагое и всемогущее существо» [3, 88]. Теизм предполагает: момент начала творения мира всемогущим Богом; понимание Бога как самосознательного существа, обладающего функциями мышления и воли; различие человека и Бога как двух разных реальностей, внешних по отношению друг к другу [3, 98].

Критический анализ в работе Румера концепции Густава Тейхмюллера ничуть не умаляет значимость идей немецкого философа. В том то и дело, что дерптский профессор стремился к принципиально иному пониманию личного «я» в сравнении с традиционными концепциями. Он исходил не из субстанциальности Бога или мира, а из субстанциальности человеческого «я». Философ как бы меняет угол зрения, отступает от онтологической традиции. Стремится найти свой путь обоснования значимости отдельной личности. Исходный пункт философии Тейхмюллера, выдвигается им априорно и безусловно. Личное «я» воспринимает мир в его абсолютной ипостаси. Этот тезис вызывает критику Румера, с которой согласятся многие исследователи: «Содержание внутреннего опыта, ...уже субстанциализированное до всякого исследования, ...противится затем включению себя в ... высшее единство» [3, 87].

Тейхмюллер, считая себя последователем Лейбница, тем не менее, критически относился к мысли великого философа о бесконечном количестве субстанций. Лейбниц отмечал в «Монадологии», что «в наименьшей части материи существует целый мир творений, живых существ, животных, энтелехий, душ» [2, 425]. Для Тейхмюллера эта идея сомнительна, так как лишает субстанциальности отдельное человеческое «я». Бесконечное множество субъектов, встроенных друг в друга по принципу матрешки лишает субстанциальной определенности единичное существование личности. Тейхмюллер

находит середину между абсолютизацией абстрактных сущностей материализма и идеализма; устойчивыми, повторяющимися фактами позитивизма и бесконечно структурированным миром Лейбница. Дерпский профессор находит основание в бытии, понимаемом им как «непосредственное сознание субстанции самой себя, своих деятельностей и их содержания в их взаимном отношении и единстве», - писал А. А. Козлов [4, 668].

Таким образом, мыслитель поступает традиционно, исходя из универсальной категории бытия, но интерпретирует данное понятие оригинально. Тейхмюллер считает недопустимым признавать существование внешних вещей на основе наивного перспективизма, когда результаты психической деятельности выдаются за существование предметов внешнего мира, далее в результате абстрагирования сводятся к «бытию». Данное понятие дерптский профессор интерпретирует следующим образом. В бытии выделяются три области: 1) «реальное бытие» (деятельности), 2) «идеальное бытие» (содержание деятельностей), 3) «субстанциальное бытие», которое личность находит в своем существовании и называет своим «я». А. А. Козлов так поясняет тройное понимание бытия: «... «я»...составляет необходимую основу для соединения деятельностей с содержанием, например деятельности слушания с содержанием ее – звуками...Все это сливается в «я», которое обнимает собою все деятельности и все содержания» [4, 668].

Немецкий мыслитель заострил внимание на категории «субстанция», которую он интерпретирует как самотождественное «я». Таким образом, по Тейхмюллеру бытие выражается в осознании субстанцией самой себя, которое включает все деятельности с присущими им содержаниями. Дерптский философ акцентирует внимание на субстанциальности человеческого «я», подчеркивая его независимость от чьей-либо мысли. Личность вступает в общение, но при этом остается самотождественной. Помимо этого, Тейхмюллер считает, что «я» есть не просто сумма частей, в данном случае сумма деятельностей с их содержаниями, личность понимается им как фундаментальное единство.

Из 56 лет жизни 20 Густав Тейхмюллер трудился в России, именно здесь он создал свои наиболее значимые произведения по персонализму. В России у мыслителя появились последователи. Идеи философа были восприняты сначала в Дерптском университете, где сложилась Юрьевская философская школа, а затем опосредованно повлияли на творчество столичных философов.

Влияние Тейхмюллера на формирование персоналистической традиции в русской философии трудно переоценить, именно с него начинается персонализм в России.

Примечания

1. Козлов А. А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. – М., 1894.- Год V, кн. 4 (24).
2. Лейбниц Г.-В.Monadология /Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах: Т.1.- М.: Мысль, 1982.
3. Румер И. Пантеизм и теизм в философии Тейхмюллера. 1915, кн.126/1/, (II).
4. Козлов А. А. Густав Тейхмюллер //Вопросы философии и психологии. – М., 1894.- Год V, кн. 5 (25).

Б.Ф. Чалаби

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА О РОЛИ ВОСТОЧНЫХ ВЛИЯНИЙ В ФОРМИРОВАНИИ ГРЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ: ТРИ ПОЗИЦИИ

Историко-философская компаративистика между наиболее архаичными греческими доктринами и предфилософскими учениями Востока, несмотря на полуторавековую историю, остается полем для масштабных дискуссий. Ниже мы постараемся выделить три основные позиции, оформившиеся в процессе разработки данной темы в научном сообществе.

В середине XIX века вопрос о потенциальных восточных источниках греческой мысли приобрел новое звучание. Связано это было с успехами археологии и в ряде научных дисциплин (особенно в филологии). Дешифровка египетской иероглифики и различных видов клинописи позволила исследо-

вателям тех лет впервые увидеть параллели в греческих и восточных текстах. Пионером среди историков философии здесь стал А. Гладиш, признавший египетское влияние на пифагореизм наравне с орфическим. Некоторую известность (в т.ч. и в России) получили исследования английского историка философии П. Таннери. В 1902 г. в Санкт-Петербурге был издан перевод его труда «Первые шаги древнегреческой науки», один из параграфов которого был озаглавлен так: «Фалес заимствовал из Египта не только свои математические и астрономические знания, но равным образом и свою космологию». Ἀρχή Фалеса Таннери отождествил с египетской гелиопольской космогонией.

Однако эти попытки не носили систематический характер. Однако они инициировали рациональное осмысление противоположной позиции, отстаивавшей «монополию» греков на абстрактное мышление (ранее это считалось самоочевидным). Одним из идеологов защиты «исконности» греческой мысли стал Э. Целлер. Он пишет: «И если бы даже у них [восточных народов] можно было найти кое-что по философии, то уже трудность взаимного понимания полагала бы великие преграды перенесению этих учений к эллинам. С другой стороны, греческая философия носит всецело национальный характер; в ней, и именно у древнейших ее представителей, не обнаруживается ни одно из явлений, которые в других случаях всегда встречаются, когда народ заимствует свое знание из-за границы» [1, 33]. Спустя почти столетие ему вторил В. Гатри в своей фундаментальной «Истории греческой философии». Признавая значение восточной науки, Гатри, тем не менее, полностью отказывал египтянам и вавилонянам в способности задавать вопрос «почему?». «Жителей Египта и Месопотамии» - пишет он, - «...знание интересовало лишь постольку, поскольку служило практической пользе» [2, 34].

Данная позиция практически безраздельно господствовала до 60-х годов XX в. Однако вскоре начал развиваться другой подход, в котором античная философия стала восприниматься как плод взаимодействия эллинского мира с восточными цивилизациями.

В 1971 году английский филолог и историк М. Уэст опубликовал моно-

графию «Ранняя греческая философия и Восток», тщательно проанализировав доктрины мыслителей архаической Греции. Исторический статус первого из них (Ферекида) сомнителен. Тем не менее, позднейшая доксография приписывает ему знакомство с восточными доктринами – финикийской и египетской. Вечность ферекидовых богов (в целом не характерная для Греции) и теомахические сюжеты находят аналогии в Иране и Египте, а этимологические исследования имен божеств Заса и Офионея показывают их арамейское и тиренское происхождения. Также Уэст проследил восточные параллели в учениях милетцев, пифагорейцев, элеатов и атомистов. Результатом обстоятельного исследования стал вывод о существенном влиянии, оказанном на Грецию восточными державами (в первую очередь Ираном) в середине VI – начале V вв. до н.э. (эпоха персидских и лидийских завоеваний). В 1997 г. Уэст продолжил свою работу монографией «Восточная сторона Геликона», связав пантеоны из греческой эпической поэзии с шумеро-вавилонскими текстами.

Космогонии Гесиода тщательно разобраны в работах «Ранняя Греция» О. Мюррея и «Миф. Его значение и функции в древних и прочих культурах» Дж. Кирка. Если первый, опять же, обращается к теомахическим сюжетам, обращая внимание на явные сходства между гесиодовым Кроносом и хурритским Кумарби, то второй развивает проблематику Прометея. Во времена, когда люди и боги жили вместе, Прометей приготовил два жертвенных обеда: первый, из лучшего мяса, он спрятал в отвратительный бычий желудок, а второй, из одних костей, положил в любимый греками «сверкающий жир». Зевс (по незнанию) выбрал второй вариант, чем создал прецедент последующих жертвоприношений (богам в Греции отдавались кости). У этого сюжета, вероятно, есть восточный прототип – «с точностью до наоборот». Это – аккадский миф об Адапе. Адапа, провинившийся перед богом Ану герой, опасющийся расправы, получает совет от своего отца Эйя. Совет таков: явиться к Ану в траурных одеждах и отказаться от еды и питья – якобы как от несущих смерть. Но Эйя ошибся: Ану, простив Адапу, предложил ему еду и питье вечной жизни. Отказавшись (по отцовскому совету), Адапа не только

лишился возможности стать бессмертным, но и прогневил бога, изгнавшего его на землю. Эти мифы, помимо зеркальной друг другу структуры повествования, имеют и сходную смысловую нагрузку: существование некоего персонажа, делающего судьбоносный для мироздания выбор, окончательно разделяющего участи людей и богов [3, 228].

К означенной тенденции (выделяющей, но не абсолютизирующей восточные влияния на греческую культуру) примыкает и большинство отечественных исследователей. Среди них следует особенно выделить В.П. Яйленко (монографии «Архаическая Греция и Ближний Восток» описывает, среди прочего, восточное происхождение «Теогонии» Гесиода, финикийские корни культа Адониса и др.), М.Н. Вольф, (ее работа «Ранняя греческая философия и Древний Иран» посвящена сопоставлению иранской традиции с учениями орфиков (в особенности касательно космогоний) и натурфилософов). Исключительно интересны исследования А.В. Лебедева о связи египетской фиванской теологии с концепцией Фалеса, отраженные в статье «Демидург у Фалеса?», опирающиеся как на доксографические свидетельства, так и на анализ греческого и египетского языков.

Однако и признания существенного восточного влияния на формирование греческого мировоззрения, даже философии, некоторым ученым оказалось мало. В рамках третьей, наиболее радикальной концепции, развилась теория афро-азиатского происхождения эллинской культуры, изложенная в трехтомнике «Черная Афина». Его автор, М. Бернал, «разводит» господствовавшую до начала XIX в. «Древнюю» историографию с пришедшей ей на смену «Арийской». Последняя, выводящая историю греческого мира от индоевропейских поселенцев, признается им «расистской» и «шовинистической». Напротив, первая (включая в себя и сочинения древних доксографов – вплоть до Аристотеля) рассматривает греческую цивилизацию как результат колонизации Греции жителями Египта и стран Восточного Средиземноморья во втором тысячелетии до н.э. Своей задачей Бернал видит «восстановление справедливости» - возврат к «Древней историографии». В под-

тверждение он привлекает обширный материал – археологический, этнографический и лингвистический. Последний особенно важен: Бернал полагает, что от египетских слов произошло множество греческих понятий, в т.ч. абстрактных. Так, Σοφία («мудрость») происходит от египетского слова «себа» («учение»). Ряд связей автор обнаруживает и в религиозной сфере. В первую очередь это относится к переосмыслению роли Аполлона, который обычно признается божеством северного происхождения. Бернал считает его греческим вариантом Хора, при этом он опирается на свидетельства античных историков (в частности на Геродота, прямо говорящего об Аполлоне как о «переименованном» египетском боге).

Сходных отсылок в работе Бернала исключительно много, и бессмысленно пытаться рассмотреть их все. Достаточно отметить, что книга достаточно быстро обрела скандальную популярность (которую сам автор объясняет почти что «парадигмальным» значением своей концепции [4, 583]. Хотя ответ на критику и упреки в несистематичности (относящиеся как к фальсификации исторических фактов, так и к «надуманности» этимологических доказательств) был дан в специальной книге 2001 года, «Черная Афина» до сих пор остается исключительно дискуссионной. Интересен и тот факт, что сходная проблематика поднималась за 50 лет до Бернала: в 1954 г. Дж. Джеймс, первый чернокожий антиковед США, опубликовал книгу «Украденное наследие. Греческая философия – египетская философия», где изложил свою теорию о создании философии в Египте особой «ложей мудрецов». Впрочем, эта работа носила скорее политически ангажированный характер.

Примечания

1. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1996.
2. Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1962.
3. Kirk G.S. Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Cambridge, 1970.
4. Bernal M. Black Athena. Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 3. New Jersey, 2006.

РАЗДЕЛ 2

ЭТИКА КАК ПОИСК ПУТЕЙ ГАРМОНИЗАЦИИ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОЦИУМЕ

Авдеева И.А.

ЭТИЧЕСКАЯ ПРОПЕДЕВТИКА И ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: СПЕЦИФИКА И ПУТИ РЕАЛИЗАЦИИ

Этическая пропедевтика как предмет или как составляющий аспект других дисциплин имеет длительную историю развития. В ходе этой истории достаточно отчетливо сформировались определенные ориентиры, приоритетные направления и некоторые стойкие тенденции, многие из которых выдержали испытание временем и не потеряли актуальность для современного анализа.

Во все времена этическая пропедевтика ставила в качестве своей главной цели формирование у личности ученика нравственной основы его мыслей и поступков и понятия о долге, как стержне нравственной личности. По словам Демокрита, знания укрепляют в юношах стыд, а это та добродетель, которая формирует человека [1]. Эпикур также выделяет в философской пропедевтике вообще в качестве основного нравственно-этический аспект. На протяжении всего развития философии и этики в аспекте их прикладного и воспитательного значения эта проблема никогда не теряла своей актуальности.

Многие исследователи вопроса этико-философской пропедевтики солидарны в том, что этическая пропедевтика берет свое начало в античности, где этическая пропедевтика в русле общеполитической пропедевтики в качестве одной из прикладных задач рассматривала формирование у человека культуры диалогового общения, умения рассуждать, формировать свою собственную позицию и жизненные принципы. Классическим выражением этого является сократовский диалог (метод сократической беседы). Метод Сократа, по словам Гегеля, состоял, во-первых, в том, чтобы внушать людям недоверие к их собственным суждениям, и по мере возникающих сомнений заста-

вить людей искать в самих себе то, что является истинным знанием, т.е. знанием, по сути своей, нравственным... Таким образом утверждалось тождество полученного знания и добродетели.

Сократовский метод, как практическая форма обучения философии, никогда не терял своей актуальности. Например, в 1922 году немецким философом Л. Нельсоном была основана Философско-политическая академия, где сократовский метод рассматривался как главный принцип обучения. Этот метод занимал особое место в образовании преподавателей, и в последнее время он вновь возвращается в колледжи и школы Германии. Это не случайно для Европы: с тех пор как в политической культуре стал действовать запрет насилия, многие граждане становятся более внимательными и чувствительными не только к формам практического этикета, но и конструктивного диалога. К примеру, все большую популярность приобретает сейчас коммуникативная этика как особое направление в развитии этико-философской проблематики прикладного значения. Сила языковых форм становится необходимой, если наши пути к цели - не просто "говорение", а "прояснение жизненной формы мысли", формирование ориентиров дальнейшего развития всего человеческого сообщества.

Другая проблема состоит в том, что вопрос о нравственном воспитании в школе ставился и решался в истории педагогики не только с учетом педагогических возможностей школы, но и в зависимости от понимания содержания и функции предмета, состава и социальных задач философии в обучении и воспитании человека. Достаточно полное основание данная мысль получает у Канта в лекции "О педагогике" [3]. Что добродетели можно и должно учить, отмечает Кант, следует уже из того, что она не прирождена; стало быть, учение о добродетели есть доктрина. В этой мысли проявляются существенные расхождения с концепцией добродетели античности, говорящей о добродетели именно как о прирожденном знании, только нуждающемся в постоянном "воспоминании". Кант подчеркивает определяющее значение личностного выбора человека, который должен реализовываться в следовании долгу при лю-

бых обстоятельствах. При этом важно отметить, что "добродетели нельзя научиться только с помощью одних лишь представлений о долге путем увещаний, - отмечает Кант, - она должна культивироваться, стать предметом упражнения путем попыток побороть внутреннего врага в человеке» [3, 421-422].

Особую актуальность приобретает проблема этической пропедевтики и в России в свете последних тенденций в российском образовании. В средних школах повсеместно вводятся курсы этики. Однако проблема методов ее преподавания решается далеко не однозначно. Самым распространенным способом преподавания этики остается все же пропедевтика отнюдь не в сократовском и не в кантовском понимании этого слова, а как сокращенное изложение какой-либо науки в систематизированном виде, т.е. подготовительный, вводный курс в какую-либо науку, предшествующий более глубокому и детальному изучению соответствующей дисциплины. При этом проблемное и дискуссионное поле самой этики часто теряется, а сама этика склонна стать, скорее, морализаторством или нравоучением, нежели подлинно практической философией, что вряд ли принесет хорошие плоды.

Только посредством живого разговора, выявляющего природные склонности каждого из учеников, этика может и должна преподаваться. Прежде чем говорить самому, замечает Платон, нужно заставить говорить своих учеников путем планомерного ведения беседы и обращения к собеседнику с вопросами, на которые ожидается точно сформулированный ответ. Поэтому настоящее учение даже и в смысле первоначального приобретения знания есть некое творчество и научиться чему-либо, значит, добывать нечто из источников своего собственного сознания или души, иными словами - находить в себе самом. Реализацией такого метода изучения этики как практической философии могут быть не только аудиторные беседы, но и внеаудиторные занятия, что может быть особенно интересным для школьников среднего звена. Помимо сократической беседы есть другие методы побуждения учащихся к вступлению в диалог и самостоятельные рассуждения.

Например, учащимся в качестве внеаудиторной прогулки предлагается совершить путешествие по «карте морального знания», где каждый пункт, в котором происходит остановка, предлагает обсудить некую этическую проблему в форме той же беседы с элементами игры. Или методика кейс-стади с ориентацией на возраст. Это уже не просто метод сократической беседы, это нечто большее, а именно вовлечение в решение конкретной частной жизненной ситуации. Еще одним способом построения ситуации, располагающей к этико-философской рефлексии, является герменевтический путь построения беседы, когда уже не учитель задает вопрос, а самому учащемуся предлагается задать вопросы, которые у него возникают после прочтения текста (будь то текст письменный, вербальный, художественно-образный и т.д.) и самому же попытаться на них ответить. Таким образом, преподавание этики неразрывно связано с преподаванием в школе основ философской пропедевтики.

Конечно, мы отдаем себе отчет в том, что школа не могла и не может давать философское образование как специальное образование или как образование, даваемое в вузах. Это и не составляет задачу философской пропедевтики. Но поскольку учащиеся должны усваивать философские основы мировоззрения при изучении основ наук, в философской части курса обществознания (в советское время - курс обществоведения), а также других предметов, скажем эстетического цикла, философское образование школьников, т.е. приобретение определенной философской культуры мышления, - это факт, с которым необходимо считаться. Этическое размышление есть неотъемлемый элемент философской рефлексии, мыслительной культуры личности, главным показателем которой является умение анализировать и синтезировать многие вещи, не только собственное поведение.

Философская подготовка в современной школе получает завершение в курсе обществознания. Однако тенденция к включению философских знаний в содержание среднего образования, к расширению их объема вплоть до введения самостоятельных курсов философии, сформировалась еще в 80-90-е гг. Так, предлагалось введение синтетических курсов, обобщающих знания раз-

ных циклов дисциплин. Такие курсы включают знания типа общенаучных и по степени интеграции и обобщения научных представлений находятся между философией и конкретными науками, они могут включать и философские знания. Здесь можно назвать, например, и общую биологию, естествознание и обществоведение, и такие новые обобщающего характера дисциплины, которые вводятся в учебные планы школ Восточной Европы, например такие предметы, которые прямо выходят на философские знания: "Эстетика", "Общество и личность", "Основы нашего мировоззрения", "Этика" и др.

В современных условиях релятивизации нравственных идеалов и норм, моральной дезинтеграции общества, происходящим одновременно с процессами глобализации, тенденции ко все большей виртуализации повседневной реальности, недостаточность только просто просветительского подхода к курсам этики очевидна. В современном мире для того, чтобы быть нравственным человеку требуется напряженная рефлексивная работа по выработке самостоятельного суждения относительно конкретных нравственно нагруженных ситуаций, способность принимать ответственные решения в условиях конфликта противоречащих друг другу ценностей.

Таким образом, поскольку этическое образование в современной школе - это уже свершившийся факт, следовательно, его углубление и совершенствование становится социально-педагогической необходимостью. В свете этого самыми важными вопросами, на наш взгляд, являются вопросы методологии и дидактики.

Примечания

1. Материалисты древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. - М., 1955.
2. Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Работы разных лет в двух томах. Т.2. - М.: "Мысль", 1971.
3. Кант И. Собрание сочинений: В 8 Т. - М., 1994.

Н.М. Аверин

**ПРОБЛЕМЫ БУДУЩЕГО ЦИВИЛИЗАЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ
В.С. СОЛОВЬЕВА**

Многое в творческом наследии Соловьева связано с его пониманием будущего человечества, перспектив и возможностей современной цивилизации. Его по праву можно считать мыслителем, стоящим у истоков учения о ноосферном будущем человечества. Соловьев выдвигает мировоззренческий комплекс, связывающий в органическое целое человека, его трудовую деятельность и природу как объект приложения трудов и разума человека. Исторические перспективы человека неотделимы, в конечном счете, от его взаимоотношений с природой, со всем процессом мироустройства. Совершенство духовной сущности человека есть одновременно преобразование окружающей действительности – исторической и природной. Хотелось бы выделить, в частности, блок вопросов о взаимодействии человека и природы, где особенно ярко проявилось новаторство Соловьева, его роль основателя той проблематики, которая в XX стала именоваться философско-экологической. В. Соловьев решительно возвысил свой голос против идеи покорения природы, ее чисто утилитарного использования. Для Соловьева природа – живой, чувствующий организм, как он выразился, «овеществленная сущность мироздания». Потому природа – полноправный, деятельный субъект космогонического и исторического процесса, неотъемлемая часть человеческого бытия. В своей хозяйственной деятельности у человечества, по убеждению Соловьева, есть два пути: или своекорыстно эксплуатировать земную природу, или с любовью ее воспитывать. Первый путь изведен человеком – он принес определенную пользу умственному развитию людей, их материальному прогрессу, но главная цель остается недостигнутой: плоды, добытые насильем над природой, не приносят людям счастья, а сама природа подвергается в состояние истощения и разрушения.

Поэтому все взывает о необходимости перехода к иному типу отношения: жить и действовать в гармонии с природой. Борьба с природой, ее покорение должны остаться в прошлом, уступив место культивированию природы, «ухаживанию» за ней, оживлению в ней мертвого, одухотворению вещественного. «Без любви к природе для нее самой нельзя осуществлять нравственную

организацию материальной жизни». Сформулированная Соловьевым концепция воздержания как базового элемента социальной гармонии наряду с идеями возвышения человеческих потребностей, изменения ценностной ориентации труда, целей духовного развития личности включает и задачу сбережения и одухотворения природы. Одним из первых в новейшей истории В. Соловьев заговорил о необходимости обосновать новый нравственный императив применительно к природе, указал на те угрозы, которые ожидают человечество, если оно по-прежнему будет хищнически эксплуатировать природу.

Актуальнее сегодня по-своему и размышления В. Соловьева о значении религии в исторической судьбе русского народа, в конечном итоге, всего человечества. Соловьев – религиозный, по преимуществу христианский мыслитель, религия для него тот мощный архимедов рычаг, с помощью которого можно направить ход всемирной истории в сторону окончательного торжества добра. Вместе с тем он занимал критическую позицию по отношению к историческому христианству, официальному российскому правлению и в значительной мере и к христианству западному.

Соловьев считал, что современное христианство, в частности русское православие, переживает кризис: оно погрузилось в догматическую застой, выдвинув на первый план обязательные догматы и послушание духовным властям, а царство Божие сделало придатком мирского царства. Официальное христианство, по его мнению, утратило ощущение живого Бога народной веры, заменив его отвлеченным Богом церковной методики. Поэтому такое христианство не способно исполнять свою изначальную миссию, завещанную его первооснователями; между церковью и народными массами возникло отчуждение.

В. Соловьев утверждал, что реальная церковь возвела в абсолют формальную, внешнюю организационно-иерархическую сторону религии. По его убеждению, «истинное, неподдельное христианство не есть ни догмат, ни иерархия, ни богослужение, ни мораль, и а животворящий дух Христов, реально, хотя невидимо, присутствующий в человечестве и действующий в нем чрез

сложные ступени духовного развития ...» Возродить этот дух Христов, во многом забытый в погоне за соблазнами мирского существования, вернуться к истокам христианства – таков, по мнению Соловьева, путь обновления христианства, путь создания христианства, по его словам, живого, социального, значимого. Прав или неправ Соловьев в своей критике, своем видении будущего христианства, - этот вопрос остается до сих пор открытым, но эти идеи создают основу дальнейших исканий на этом направлении общественной жизни.

Сверхзадача этики, всей философии Соловьева – внесение смысла в существование людей. Его исходная позиция такова: меркантилизм, погоня за вещественным богатством, забвение духовных целей, - все это стало доминировать в исторической эволюции и во многом обесценило как отдельную человеческую жизнь, так и коллективное бытие социума.

Выход состоит в том, чтобы напомнить человечеству о необходимости соответствовать своему подлинному предназначению. Нужно дать людям экзистенциальную альтернативу, показать иной смысл бытия, другие цели и идеалы, которые не сводятся только к удовлетворению утилитарных потребностей. И эти цели, по мысли Соловьева, должны возвышаться над привычной жизнью – только стремясь к возвышенной, грандиозной цели, живя и действуя на пределе своих жизненных ресурсов, человек развивается духовно, становится создателем добра в жизни. Свою задачу, задачу нравственной философии, Соловьев видел в том, чтобы основать идеальное сущее как реальное должное и этим укротить в человеке сознание безграничности своей способности совершенствоваться и совершенствовать окружающий мир.

Многие идеи и проекты Соловьева сущее за пределами современного научного познания и технического искусства, неосуществимы в условиях сегодняшнего разобщенного человечества. Но не будем спешить называть из утопией, несбыточной фантазией. У идей таких выдающихся мыслителей, как Вл. Соловьев, в мире особая миссия. Пусть они никогда не будут реализованы полностью или даже частично, но они выполняют важную историческую работу, прорывая узкий горизонт устоявшейся повседневности, откры-

вая новое видение стоящих перед человечеством проблем, альтернативных тому, что еще вчера казалось безысходным тупиком или вершиной совершенства. Они будоражат пытливые умы жаждой новизны, стремлением к переменам в жизни. Они работают на будущее.

Собственно говоря, все творчество В. Соловьева – это предупреждение человечеству о тех опасностях, которые несет с собой утилитарно ориентированная цивилизация. Нельзя ставить Маммона на место Бога – звучит из далекого теперь уже XIX в. призыв русского мыслителя, обращенный к новым поколениям землян. Нельзя предавать забвению духовно-нравственные приоритеты бытия в погоне за вещественным богатством. Возмездие истории, всего мироздания будет неотвратимым.

Е.В. Беляева

ЦЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ НРАВСТВЕННОСТИ В ПЕРИОД СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ: ПРИМЕР БЕЛАРУСИ И РОССИИ

Общность исторического прошлого и сходство социальных процессов в Беларуси и России позволяют составить представление о нравственных ориентациях жителей двух стран в период современных общественных трансформаций. На основании социологических данных можно сказать, что эти ориентации носят смешанный характер, сочетая в себе традиционные, современные и постмодерные представления при доминировании традиционных.

К традиционным нравственным установкам относится почитание старших, солидарность поколений, общность их ценностных ориентаций. Если исследования 1990-х годов показывали высокую степень конфликтности между поколениями [1, 94], то по мере социальной стабилизации молодые люди все чаще характеризовали отношения с родителями как партнерские [2, 93]. Матрица нравственных представлений нашего общества по-прежнему задается старшими поколениями. В вопросе о преемственности ценностей у различных поколений белорусское общество, в общем и целом, сохраняет

традиционные ориентации. Российские авторы в 2002 году также фиксировали «интегрирующие ценности – желание обоих поколений к равноправному диалогу; установлены и ценностные основания такого диалога – стремление к спокойной совести и душевному покою, экологическое сознание» [3, 102].

Функционирование другого принципа традиционной нравственности – коллективизма – в белорусском обществе обусловлено двумя обстоятельствами: сохранением элементов традиционного способа моральной регуляции и наследием советской идеологии. Невзирая на волны модернизации, а, возможно, и как реакция на них, в белорусском социуме воспроизводятся сообщества общинного типа, транслирующие архетипы традиционного сознания. Как показывают российские [4; 5] и белорусские [6, 33] данные, в ситуации социальной нестабильности наши общества тяготеют к восстановлению общинных структур во всех сферах социальной жизни. Наши соотечественники понимают коллективизм в духе «грамады» [7, 129], когда главной ценностью выступает не универсальный закон морали (общество модерна) и не согласование интересов (общество постмодерна), а теплые межличностные отношения с ближайшим окружением. И те, кто декларирует свой индивидуализм, являют собой тип индивидуалиста-конформиста. «Декларируемый индивидуализм в сочетании со склонностью к принятию тотальных социокультурных целостностей, в которых растворяется индивидуальность, на практике может обернуться своей противоположностью» [8, 70].

Российские исследования постсоветских трансформаций морали расходятся в оценке фактического бытования принципа коллективизма. Согласно одним данным 48,2% современных россиян «считают коллективизм одной из ведущих норм регулирования взаимоотношений в обществе» [9, 51], а 35–40% на деле привержены патриархально-коллективистской системе ценностей [10, 126]. «В начале третьего тысячелетия происходит постепенный возврат его [коллективизма] как необходимого принципа жизнедеятельности, предполагающего объединение людей из внутренних побуждений» [11, 61]. Другие же авторы высказываются весьма скептически: «Нет никаких серьез-

ных оснований считать, что коллективизм вообще является осознанной жизненной ценностью для большинства тех, кто декларирует благосклонное к нему отношение» [12, 103]. Расхождение в оценках происходит во многом из-за различия в методиках исследования данного феномена.

У белорусского народа локальные типы идентичности остаются доминирующими. Наблюдается недостаток социокультурных предпосылок для формирования системы нравственности модерна, несформированность гражданского общества, слабая приверженность общественным интересам. В России, как и в Беларуси, «осталось постоянным крайне отрицательное отношение к людям, посягающим на интересы человеческой личности.... , и более снисходительным, если не поощрительным, – к тем, кто посягает на государственные и общественные интересы» [10, 51].

В отношении российского общества иногда высказываются мнения о его нравственной деградации на основании данных о росте преступности, самоубийств, алкоголизма и нестабильности семьи [13], однако увеличение аналогичных показателей можно проследить и в самых развитых «обществах потребления» [14]. В то же время даже в 1990-е годы, которые воспринимаются общественным сознанием, как времена катастрофического падения нравов, система базовых ценностей россиян существенно не изменилась, ее ядром был «повседневный гуманизм»: «здесь сконцентрировались фундаментальные нравственные ценности – забота о детях и стариках, спокойная совесть, добро и правда» [15, 138]. «Ценности добра, свободы и достойного продолжения своего рода не подвержены влиянию перемен в обществе. Для 79% опрошенных эти ценности – основа интеграции» [3, 101]. Российские исследования 2001–2003 гг. показывают, что «острота и негативизм восприятия проблемы не подкрепляются данными о действительно катастрофическом состоянии морально-нравственных установок россиян» [16, 89].

Аналогично и белорусские данные показывают, что нравственный кризис 1990-х постепенно преодолевается [17, 149]. Большинство опрошенной студенческой молодежи полагает, что нравственная ситуация в стране непло-

хая и, вероятно, будет улучшаться [18, 69]. Реализация проекта «Исследование европейских ценностей» в Беларуси свидетельствует: «тезис об устойчивости базовых ценностей и их высоком иммунитете к серьезным потрясениям можно считать правильным» [19, 19]. «Эти данные можно считать достаточными для того, чтобы опровергнуть имеющий место стереотип всеобщего морального кризиса постсоветского общества» [6, 41].

Таким образом, в белорусском и российском обществах базой для стабилизации и последующей модернизации оказываются традиционные ценности, трансформированные для решения актуальных задач.

Примечания

1. Данилов, А.Н. Молодежь кризисных лет: Иллюзии и новые надежды / А.Н. Данилов. – Минск: Харвест, 1999. – 319 с.
2. Яковук, Т.И. Динамика ценностных ориентаций белорусской молодежи периода системной трансформации общества / Т.И. Яковук. – Брест: БГТУ, 2003. – 234 с.
3. Гаврилюк, В.В., Динамика ценностных ориентаций в период социальной трансформации / В.В. Гаврилюк, Н.А. Трикоз // Социс. – 2002. – № 1. – С. 96–105.
4. Вахитов, Р.Р. Как мы выживали в 1990-е? Общинная самоорганизация россиян в эпоху либеральных реформ 1990-х гг. / Р.Р. Вахитов // Философия социальных коммуникаций. – 2009. – № 7. – С. 83–97.
5. Каарияйнен, К. Массовое сознание в переходный период / К. Каарияйнен // Трансформационные процессы в России и Восточной Европе и их отражение в массовом сознании: материалы междунар. симпоз., Москва, 24–25 мая 1996 г. / редкол.: М.К. Горшков и др. – М., 1996. – С. 20–34.
6. Титаренко, Л.Г. Национальная идентичность и социокультурные ценности населения в современном белорусском обществе / Л.Г. Титаренко. – Минск: РИВШ, 2006. – 144 с.
7. Бабосов, Е.М. Структурная трансформация образа жизни населения Беларуси в конце XX – начале XXI века / Е.М. Бабосов. – Минск: Право и экономика, 2005. – 230 с.
8. Студенческая молодежь Беларуси в мире современной культуры / С.В. Лапина [и др.]; Ред. совет: С.В. Лапина (предисл.) и др. – Брест: БГТУ, 2004. – 96 с.
9. Бойков, В.Э. Ценности и ориентиры общественного сознания россиян / В.Э. Бойков // Социологические исследования. – 2004. – № 7. – С. 46–52.
10. Кудрявцев, В.Н. Преступность и нравы переходного общества / В.Н. Кудрявцев. – М.: Гардарики, 2002. – 238 с.
11. Рассадина, Т.А. Нравственные ориентации жителей российской провинции / Т.А. Рассадина // Социологические исследования. – 2004. – № 7 – С. 52–61.
12. Кутковец, Т.А. Коллективизм: жизненная ценность или след ушедшей эпохи? / Т.А. Кутковец, И.М. Клямкин // Этика науки. Ведомости. Вып. 18 / Под ред. В.И. Бакштановского, Н.Н. Карнаухова. – Тюмень: НИИ ПЭ, 2001. – С. 83–105.
13. Юревич, А.В. Нравственное состояние современного российского общества / А.В. Юревич // Социс. – 2009. – № 10. – С. 70–79.
14. Сапожников, Е.И. Общество потребления в странах Запада / Е.И. Сапожников // Вопросы философии. – 2007. – № 10. – С. 53–63.

15. Динамика ценностей населения реформируемой России / Н.И. Лапин [и др.] ; Отв. ред. : Н.И. Лапин, Л.А. Беляева ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: Эдиториал УРСС, 1996. – 224 с.
16. Седова, Н.Н. Морально-нравственные ориентации и социальная активность / Н.Н. Седова // Социологические исследования. – 2004. – №8. – С. 88–94.
17. Титаренко, Л.Г. Ценностный мир современного белорусского общества: гендерный аспект / Л.Г. Титаренко. – Минск: Изд-во БГУ, 2004. – 205 с.
18. Беляева, Е.В. Взаимосвязь моральной самооценки и ценностных ориентаций студентов минских вузов / Е.В. Беляева // Философия и социальные науки. – 2009. – № 1/2. – С. 68–72.
19. Данилов, А.Н. Современное белорусское общество: динамика перемен и эволюция ценностей / А.Н. Данилов, Д.Г. Ротман // Ценностный мир современного человека: Беларусь в проекте «Исследование европейских ценностей» / под ред. Д.М. Булышко, А.Н. Данилова, Д.Г. Ротмана. – Минск, 2009. – С. 5–19.

С.Н. Глотова

**ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И ВОСПИТАНИЕ
ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ, МОЛОДЕЖИ:
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ОПЫТ, АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ, ПОИСК
ОРГАНИЗАЦИОННЫХ ФОРМ**

«Истинный показатель цивилизации – не уровень богатства и образования, не величина городов, не обилие урожая, а облик человека, воспитываемого страной»

Р.Эмерсон

Наверное, нет в России человека, которого не заботило бы будущее того поколения, которое сейчас называется подрастающим. Это будущее в существенной степени зависит от нас, от того, что мы сможем дать этим подросткам, чему мы их научим, и какие примеры им подадим. Мы, родители и учителя, должны обладать большим запасом гуманистической убежденности и педагогического мастерства, чтобы стать авторитетными духовно-нравственными наставниками юных, их совестью, мерилom гуманистического отношения к обществу, людям, к самому себе, чтобы разбудить лучшие чувства подростков, обогатить молодой разум, интересно и полезно организовать их духовно-нравственную жизнь.

И это особенно актуально в свете перемен, происходящих в общественном сознании и государственной политике, которые приняли характер

грандиозного снежного обвала. Российское общество переживает в настоящее время духовно-нравственный кризис. Российское государство лишилось официальной идеологии, общество – духовных и нравственных идеалов. Сведенными к минимуму оказались духовно-нравственные обучающие и воспитательные функции действующей системы образования.

Современная молодежь плохо понимает семантику таких важных человеческих ценностей, как мораль, нравственность, совесть, добродетель, духовность. При проведении ознакомительного письменного опроса с целью определения имеющегося багажа знаний, многие затруднились расшифровать предложенные термины, а у тех, кто ответил, встречались и такие формулировки:

«Совесть – это то, чего у нас нет»;

«Нравственность – это способность человека выражать свои личные нравы»;

«Духовные ценности – это иконы, молитвы, живые помощи».

Кто же за все это сегодня ответственен? Ответственны все, независимо от званий и положения, - поскольку все мы, вольно или невольно, являемся «сеятелями». И что мы сегодня сеем на поле человеческом – в души наших детей, - то и будем пожинать (и уже пожинаем). Именно поэтому обозначенная проблема – социальная. Однако она и педагогическая, поскольку именно педагог в первую очередь призван «сеять разумное, доброе, вечное».

Усилия системы образования должны быть направлены на преодоления кризиса, на то, чтобы обеспечивать устойчивость, толерантность не только социально-экономического, но и духовного развития. Необходимо остановить процесс вымирания государствообразующего русского народа, его нравственную деградацию. Нужно восстановить историческую память народа, в буквальном смысле слова, прийти в сознание, что значит – восстановить нравственные ориентиры, ценности культуры, веру. Одна из основных задач образования – обеспечить устойчивость нашей культуры, нашей цивилизации, иначе наша история не будет продолжаться.

В последние десятилетия всему мировому сообществу, включая Россию, в качестве универсального образца устройства государства и человека предлагается деидеологизированный либеральный стандарт, сущность которого заключается в приоритете земных интересов над нравственными и религиозными ценностями, а также над суверенитетом государств и патриотическими чувствами. Этот стандарт во многом определяет сегодня российскую образовательную политику. Традиционные основы воспитания и образования подменяются западными:

- христианские добродетели – общечеловеческими ценностями гуманизма;
- целомудрие, воздержание, самоограничение – вседозволенностью и удовлетворением своих потребностей;
- педагогика уважения старших и совместного труда – развитием творческой и эгоистической личности;
- любовь и самопожертвование – западной психологией самоутверждения.

Нетрадиционная для отечественной образовательной системы идеология, основанная на принципе толерантности ко всему и во всем, подчеркивает приоритет интеллектуального развития над нравственным. Изменяется традиционный смысл понятий «духовность», «нравственность», «добродетель», «любовь», «свобода» и т.п. Достаточно соединить два слова – Свобода и Любовь, чтобы получилось сочетание, которое христиане понимают как блуд, а современный мир – как одно из достижений демократии.

По словам патриарха московского и всея Руси Кирилла, «самой главной проблемой современного мира является утрата понятия о грехе». Сегодня принято увеличивать количество различных учреждений медико-социальной помощи молодежи по вопросам ранней беременности, бесплатного обеспечения средствами предохранения и т.п. И количество таких учреждений в будущем, если идти по такому пути, можно будет увеличивать до бесконечности. Социальные институты подобными действиями только

поощряют существующее положение вещей. И почему-то никто не задумывается, что такое положение просто неестественно, что это есть прямое следствие всего того, о чем говорилось выше. Но вместо того, чтобы с самого детства как зеницу ока беречь целомудрие, стыдливость, уважительное отношение к противоположному полу, понятие истинной дружбы, любви, - в школах и дома обеспокоены только тем, чтобы дать «средства предохранения» (как бы чего не вышло). Большого преступления против своих детей, их будущего нельзя и помыслить.

В связи с этим необходимо обратить самое пристальное внимание на все возможности телевидения, радио, школьных программ, программ учреждений дополнительного образования по духовно-нравственному просвещению родителей, подрастающего поколения, молодежи.

Человека воспитывает культура – совокупность форм, выработанных в русле основных традиций, определивших историческую жизнь народа. В формировании личности, кроме образовательных учреждений, важнейшую работу должны выполнять семья и Церковь.

Ну, а как же само подрастающее поколение смотрит на религию и изучение основ православия в учебных заведениях в качестве компонента духовно-нравственного воспитания молодежи?

«Народ без религии и веры все равно народ. Но если посмотреть с другой точки зрения, в чем-то я не права. Народ – означает объединение сел, городов. А если у человека нет веры, это не означает, что он не человек. Много таких людей, у которых нет веры. Да, сейчас мало верующих, да, сейчас вместо того, чтобы строить что-то культурно-развивающее или церкви и часовни, строят магазины. И как же людям становиться верующими, когда кругом одни магазины. Верующих людей должно быть больше, чтобы остановить все то плохое, что сейчас происходит. Вот, кажется, что еще чуть-чуть и кругом будет насилие и убийства... А это очень страшно...»

«Народ без религии – просто толпа людей, живущих только для себя и за себя. Народ – это что-то единое, целое. Как раз вера и собирает всех

вместе, делая сильнее, дружнее, добрее. Она дает силы людям для преодоления житейских трудностей и достижения поставленных целей. В наше время все меньше и меньше остается истинно верующих людей. Для большинства – религия не имеет особого значения. А что это значит? Мы можем превратиться в тех, кто просто занимает определенную территорию, но перестанем быть народом...»

«Я за то, чтобы в учебных заведениях вводились такие предметы и факультативы, как «Закон Божий» и «Основы религиоведения» в качестве компонента духовно-нравственного просвещения и воспитания, чтобы не допустить исчезновения веры из сердец людей, а именно молодежи, так как в основном среди них очень мало, хоть во что-нибудь верующих. С помощью таких занятий многие начнут лучше понимать себя и своих близких. Человеку дано Богом самое ценное – душа. Молодым людям нужно прививать духовность, чтобы они не стали бездушными монстрами...»

«Мне кажется, что подобные дисциплины уместны. Когда я жила в Таловой, там были такие предметы. Это очень интересно и познавательно. Молодые люди после таких уроков и посещения церкви чувствуют себя сильнее, увереннее, добрее. Очень интересно знать религии, философствовать, смотреть фильмы о добре и зле, и про то, что было раньше...»

Примечания

1. Емельянова Л.К. Духовно-нравственное воспитание будущего педагога в академической группе. Монография. - ГОУ ВПО «БГПИ», 2008.
2. Левчук Д.Г., Потаповская О.М. Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи России: комплексное решение проблемы. - Фонд духовной культуры и образования «Новая Русь»; изд. «Планета 2000».

В.В.Гридина

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ СТУДЕНТОВ В ПРОЦЕССЕ ОБУЧЕНИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЮ

В современном обществе, где рационализм и индивидуализм воспринимается за образец поведения, тема нравственности приобретает особое значение. В педагогической литературе обсуждаются проблемы, связанные с

нравственным воспитанием. Одним из решений воспитательных задач может являться нравственный потенциал предметов религиоведческого цикла. В нашей стране религиоведение только начинает развиваться после длительного перерыва. Получение знаний о религиях играет важную роль в становлении личности и ее нравственных качеств.

Религиоведение рассматривает теоретические проблемы истории, социологии, психологии и философии религии, вопросы вероучения древних, национальных и мировых религий, раскрывает роль религий в современных мировых общественно-политических процессах, а также основные тенденции межрелигиозных и межконфессиональных отношений.

Несмотря на непродолжительный период существования данной дисциплины в нашей стране, уже имеются определенные успехи в развитии этой молодой науки. Так, успешно функционируют научные сообщества религиоведов и педагогов, преподающих религиоведческие дисциплины. Среди них: Московское религиоведческое общество, Российское объединение исследователей религии, Центр Религиоведческих и Социальных исследований, Нижегородское религиоведческое общество, Российское сообщество преподавателей религиоведения.

Среди наиболее значимых духовно-нравственных качеств личности, которые могут быть сформированы с помощью религиоведения, отметим: воспитание патриотизма, знание и уважение национальной культуры и наследия предков, уважение прав и свобод личности, семейные ценности, воспитание религиозной и мировоззренческой толерантности, овладение навыками межкультурного и межконфессионального диалога, осознанный мировоззренческий выбор.

Религиозные ценности играют важнейшую роль в любой культуре. Особое внимание в преподавании курсов религиоведческой направленности должно быть уделено изучению отечественной религиозной традиции. Тысячелетняя история русского народа содержит богатейшее культурное и историческое наследие, во многом связанное с религиозным укладом (письмен-

ность, иконопись, литература, храмовая архитектура). В основе православной традиции лежат особенно актуальные сегодня понятия, связанные с патриотизмом - долг, любовь к Родине, верность, забота об окружающих, традиции, язык. Без уважения к прошлому своей страны невозможно нравственно-патриотическое воспитание молодого поколения. Воспитание патриотизма неразрывно связано с пониманием традиций чужих народов. Изучение обычаев, религиозных праздников и символов помогает понимать культуру других народов и ценить то наследие, которое оставили наши предки.

Изучение религий разных народов позволяет окунуться в мир религиозной литературы, полной нравственных принципов и поучений. Чтение и анализ христианских и хасидских притч, сказаний, буддийских джатак, исламских хадисов позволяет увидеть, что идеал нравственной личности строится на общих для всех религий и культур понятиях любви к Богу и ближним, добра, щедрости, благотворительности, помощи, уважения к старшим, честности.

Семья играет первостепенную роль в воспитании детей, в том числе в выборе религиозного воспитания. Девяностые годы прошлого столетия в нашей стране были отмечены спадом рождаемости, последствия которой наше общество продолжает наблюдать в наши дни. Истоки демографических проблем лежат в кризисе традиционной российской семьи. Неуверенность в завтрашнем дне, неготовность справляться с возникающими трудностями, стремление к карьерному росту заставляет молодое поколение откладывать рождение детей. Прагматическое мышление и недостаток знаний об окружающем мире привел к тому, что связь с традициями, в том числе религиозными оказалась утраченной. Современная молодежь оказалась неспособной объективно оценивать то общество, в котором ей предстоит жить. Религиоведение позволяет в некоторой степени удовлетворить интерес студентов к вопросам о семейной жизни через знакомство с традициями воспитания детей и отношениями в семье в разных религиях.

Самоопределение и осознанный выбор мировоззренческих установок – один из признаков зрелой личности. Посещение культовых мест знакомит

студентов с людьми, для которых их вера неразрывно связана с повседневной жизнью, а изучение нерелигиозного мировосприятия позволяет задуматься о том, «каково мое отношение к вере или неверию?», «из чего оно складывается?», «есть ли оно у меня или я никогда не задумывался об этом?». В конечном итоге религиозные дисциплины позволяют любому человеку найти ответы на самые важные в жизни вопросы о смысле жизни.

По завершении дисциплины проверяется уровень сформированности религиозных компетенций у студентов. Положительным итогом изучения религиоведения является повышение интереса к религиозным традициям различных народов, способность конструктивно взаимодействовать с окружающими людьми, независимо от их мировоззрения, умение анализировать и критически оценивать информацию, публикуемую в средствах массовой информации о религиях. Однако наиболее важным является тот воспитательный потенциал, который заложен в религиозных дисциплинах.

Гришаева Е.И.

ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ У ВЛАДИМИРА ЛОССКОГО И ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ V – VIII ВЕКОВ

Владимир Лосский в своей работе «Богословское понятие человеческой личности» указывает на то, что разработанного понятия человеческой личности практически не встречается у святых отцов, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Бога изложено чрезвычайно четко. Так как человек сотворен по образу и подобию Бога, Лосский считает возможным перенесение принципов и понятий богословия в антропологию. Целью данной статьи является рассмотрение того, насколько понятие человеческой личности, сформулированное Вл. Лосским отвечает богословским основаниям восточно-христианской традиции.

Лосский понимает личность как несводимость к природе. Одним из основных вопросов христологических споров V – VIII веков был вопрос об от-

ношении Личности Иисуса Христа и воспринятой им человеческой природы. Рассмотрим, не противоречит ли понимание личности у Лосского христологии отцов церкви V – VIII веков.

Флоровский описывает христологические споры, начавшиеся в V веке как «столкновение двух религиозно-антропологических идеалов» [1, 324]. Антиохийская богословская традиция была более антропоцентричной, в то время как александрийское богословие склонялось к антропологическому минимализму, стремилось растворить человека в Божестве. Исходя из этого, внутри этих школ по-разному понималось соотношение божественной и человеческой природ во Христе, и решался вопрос об ипостаси Христа.

Богословие Нестория развивалось внутри антиохийской традиции; у него не было самостоятельной богословской системы, он больше отстаивал взгляды своих учителей: Диодора Тарского и Феодора Мопсуэтского. Несторий полагал, что Христос, помимо божественной ипостаси Слова, обладал ещё и человеческой личностью. Несторий был последовательным аристотеликом: божественная и человеческая природа в Иисусе Христе имели собственные ипостаси, а человечество было настолько полно, что могло жить и развиваться самостоятельно. Флоровский отмечает, что «две природы для Нестория означало фактически два лица» [1, 330].

В Христе ипостаси Бога и человека действуют совместно: соединение «естественных лиц» Несторий описывает через «взаимное пользование образами». Несторий говорит, что Бог, воплотившись в человеке, принимает его лицо: «сделал его лицо своим собственным Лицом», «лицо человека становится своим (для Бога), и Он дает человеку Своё Лицо» [1, 330]. Несторий различает Христа как человека и вселившееся в него Слово; он определяет человеческую природу Христа как богоносную, а единство природ как единство развивающееся. Флоровский подчеркивает: «Несторий утверждает здесь нечто большее, чем только неслиянность природ, между которыми соответственно распределены определения, действия и свойства, - он подчеркивает различие субъектов до и после воплощения...» [1, 332].

Кирилл Александрийский выступил против Нестория; он был не согласен с тем, что Несторий воспринимал Христа как простого человека, который был соединен с Богом. Кирилл понимал Христа не как одного из святых, но как истинного Бога, воплотившегося и вочеловечившегося. Он говорит о Христе как об одном субъекте, об одной ипостаси. «Если един есть Господь наш Иисус Христос и едина вера в Него и едино крещение, то одно должно быть и Лицо у Него как у одного» [2, 71]. «Он ради нас и ради нашего спасения родился от жены, соединив с собою, в свою ипостась, естество человеческое, поэтому и говорится, что Он родился плотью...» [3, 145]. Различные свойства, которые Несторий приписывает божественной и человеческой ипостасям, Кирилл приписывает только двум природам, единым в одной ипостаси Иисуса Христа. Кирилл определяет образ соединения божественной природы с человеческой как ипостасный; этим он подчеркивает единство двух природ внутри одной ипостаси Христа. Соединение двух природ в одной ипостаси не умоляет ни божества, ни человечества Христа.

Таким образом, Кирилл говорит о двух естествах во Христе, соединенных неслитно и нераздельно, но об одном субъекте. Флоровский подчеркивает, что в богословии Кирилла «Бог Слово есть единственный действующий субъект в акте воплощения. Сам Логос родился человеком от жены» [1, 393].

Богословие Кирилла не дает ответа на вопрос, как может существовать природа, лишённая ипостаси. Понятие воипостазированной природы, введенное в богословский дискурс Леонтием Византийским, решает проблему, не прибегая к разделению между личностью и природой. Согласно Мейендорфу, предложенный Леонтием Византийским термин воипостазирования (*ἐνυπόστατος*) означал, что Слово восприняло не человеческую ипостась, а человеческую природу, общую для всех людей. Воипостасное, по сути, указывает на присутствие второй сущности внутри ипостаси. «Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное — сущность. Также ипостась определяет характеристическими свойствами лицо, а воипостасное означает то, что не является сопутствующим» [4, 125]. Согласно Леонтию, Боже-

ственная и человеческая природы во Христе соединены как две сущности внутри одной ипостаси Слова. Такая терминология позволяет говорить о составной (или сложной) ипостаси; сложной ипостасью Леонтий называет как человека, состоящего из души и тела, так и Христа, состоящего из божественно и человеческой природ.

Обращаясь к Халкидонскому догмату, Лосский подчеркивает необходимость различать понятия личности и природы: «различаем Личность, или Ипостась Сына, и Его природу, или Сущность: Личность которая не из двух природ (εκ δυο φύσιν), но в двух природах (εν δυο φύσεσιν)» [5, 651]. Личность не состоит из двух природ, т.е. не сводится к двум природам; Лосский понимает личность Христа не как состоящую из двух природ, но как выходящую за пределы этих природ.

Лосский понимает воспринятое Христом человечество как индивидуальную человеческую природу, не существовавшую ранее ни в какой ипостаси, как индивидуальную субстанцию. Лосский сближает воспринятую Христом человеческую природу со второй природой Аристотеля. Он подчеркивает её самостоятельное существование, наделяет её ипостасью, но разделяет понятие ипостаси человеческой природы и понятие Личности Христа.

Лосский поясняет, что «человеческую ипостась» во Христе он понимает не как самостоятельный субъект, а как индивидуальную человеческую субстанцию: «если говорить об Ипостаси Божественной (Ипостась означает здесь несводимость к природе, а ипостась человеческая – только индивидуальную человеческую субстанцию), то две, но в обоих случаях мы видим ту же несводимость личности к природе, поэтому и мы скажем: одна Ипостась, или Личность, во Христе» [5, 652].

Лосский, вслед за святыми отцами, признает невозможным учение Нестория о двух личностях во Христе. Согласно Лосскому, ошибка Нестория в том, что он отождествляет личность и воипостазированную человеческую природу во Христе. Сам Лосский подчеркивает, что у Христа есть полнота воспринятой человеческой природы, но нет человеческой личности.

Согласно отцам церкви V – VIII веков, хотя у Христа нет человеческой личности, природа человека воспринята Им во всей полноте. Божественная и человеческая природа существуют внутри одной Ипостаси Слова, а человеческая природа воипостазированна. У отцов церкви не встречается учения о воипостазированной человеческой природе Христа как индивидуальной субстанции. Наоборот, воипостазированная человеческая природа приобретает индивидуальное существование только в ипостаси Христа; неверно её понимать как нечто атомарное и самостоятельное.

Понимание Лосским воипостазированной природы внутри Христа как индивидуальной субстанции сближает его с понятием личности. На наш взгляд, Лосский искусственно различает понятие личности и индивидуальной природы, а его понимание человеческой природы во Христе как индивидуальной субстанции сближает его интерпретацию с учением Нестория.

Таким образом, христология отцов церкви V – VIII веков не дает нам основания для понимания личности как несводимости к природе, которое мы встречаем в работах Лосского.

Примечания

1. Флоровский, Г. / Г. Флоровский. Восточные отцы церкви. М.: АСТ издательство, 2005.
2. Кирилл Александрийский. / Восточные отцы и учителя Церкви V века. М.: Издательство МФТИ, 2000.
3. Деяния соборов. / Деяния соборов. Соч.: В 7 т. Т. 1. Казань, 1910.
4. Леонтий Византийский. Против Евтихия и Нестория. / Церковь и время. 2001. № 15.
5. Лосский, В. Н. / В. Н. Лосский. Боговидение. М.: АСТ издательство, 2006.

В.Н. Денисов

ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ

В настоящее время особенно возросло значение проблемы взаимодействия общества и природы. Еще совсем недавно окружающая нас природная среда многим казалась «неисчерпаемой кладовой», из которой люди могут черпать богатства, не задумываясь над тем, что когда-нибудь эти богатства могут прийти к концу. Сейчас не думать об этом уже нельзя. Угроза исчерпа-

ния сегодня нависла даже над такими ресурсами, являющимися условиями существования жизни на Земле, как воздух и вода.

В связи с этим перед человечеством как никогда остро встала проблема гармонизации своих взаимоотношений со средой своего обитания. Следует иметь в виду, что с экологическими затруднениями человечество встречалось и в прошлом. Однако современная экологическая ситуация не идет ни в какое сравнение с предыдущими экологическими осложнениями. Последние имели место лишь в локальных общностях и затрагивали лишь отдельные виды животных и растений. Современная экологическая проблема имеет глобальный масштаб. Неблагоприятные последствия производственной деятельности становятся источником опасности не для какого-то отдельного вида биологического мира, но для существования всего живого на Земле, и в первую очередь для самого человека.

Для решения экологической проблемы необходим целый комплекс как объективных (социально-экономические, научно-технические), так и субъективных (ценностно-мировоззренческие, этико-эстетические, организационные) предпосылок. Причем без соответствующих субъективных предпосылок многие научно-технические разработки, позволяющие преодолеть целый ряд проявлений экологического кризиса, могут остаться нереализованными.

Для гармонизации взаимодействия общества и природы требуется качественная перестройка технологии производства, создание такой принципиально новой технологии, которая базировалась бы на законах взаимодействия общества и природы и не наносила бы ущерба природной среде.

В этой связи следует отметить, что иногда высказываются суждения, что со временем естественную среду можно будет заменить искусственной средой, превратить биосферу в техносферу. Но каковы же будут последствия такой «технизации» среды обитания? Будет ли она способствовать физическому и духовно-нравственному совершенствованию человека? Коренная перестройка среды обитания неизбежно потребует, от человеческого организма мобилизации всех его адаптационных способностей. Однако несмотря на

способность человека существовать в разнообразной экологической среде его адаптационные возможности неограничены.

Необходимость перестройки естественной среды в техносферу не представляется неизбежной. Конечно, человек, общество постоянно преобразуют, и чем дальше, тем больше будут преобразовывать природу. И с этой точки зрения, предложения некоторых авторов на Западе (Л.Медоуз, Д.Форрестер и др.) сохранить первозданную природу путем прекращения наращивания промышленного производства и поддержания его в дальнейшем на одном и том же уровне, также представляются несостоятельными [1]. Вся история развития общества является историей изменения человеком окружающей природной среды.

Сложность проблемы оптимизации отношений человечества с природной средой состоит в том, что необходимо охранять природу в условиях ускоренного развития производства и вовлечения её в это производство. Приходится исходить из двух как будто бы несовместимых задач:

- 1) природа должна быть сохранена во имя жизни и процветания человечества,

- 2) процветание человечества немыслимо без интенсивного использования и преобразования природы. Явно несостоятельны, антинаучны и антигуманны надежды спасти природу, остановив общественное развитие. Однако, с другой стороны, для человечества равнозначно самоубийству и дальше наращивать темпы развития производства путем стихийного разграбления природных богатств и загрязнения окружающей среды промышленными отходами. Кажущаяся неразрешимость этого противоречия ставит в тупик некоторых теоретиков, порождая «экологический пессимизм» и «экологический финализм» [2].

Одним из важнейших условий решения экологической проблемы является совершенствование человека, формирование его экологического сознания как совокупности взглядов, знаний и убеждений, отражающих систему «общество-природа» и направленных на разумное и нравственное, гуманное отношение к ней. Дело заключается не только в широком распространении

естественнонаучных и социально-гуманитарных знаний, но и в существенном изменении ценностных стереотипов современного общества, радикальной трансформации всего комплекса мировоззренческих представлений людей. Речь идет о возникновении и воплощении в общественную практику такого образа мышления и поведения людей, который бы воплотился в экологизированном материальном производстве, в экологизированной науке, в экологической этике.

В сферу нравственных отношений, кроме традиционно рассматриваемых отношений «человек-человек», «человек-общество» необходимо включить и целый ряд аспектов отношений «человек-природа». Мораль должна вобрать в себя экологические регулятивы наряду с общественными детерминантами.

В прошлом, когда задача экологического воспитания не стояла так остро, обязанности людей по отношению к природе не занимали заметного места в этической теории, рассматривавшей обязанности человека по отношению к обществу, другим людям, самому себе. Сейчас, когда проблема взаимодействия общества с природой стала глобальной проблемой, от решения которой зависит будущее человечества, со всей очевидностью выявилась и зависимость её решения от социально-нравственных позиций людей, взаимодействующих с природой, экологический аспект приобрел важное значение в этической теории.

Обращение этики к экологии обусловлено в конечном счете тем, что экологические проблемы служат эмпирическим доказательством необходимости изменений, которые человечество должно произвести в себе самом. Связь гуманистических идеалов и экологизации сознания становится все более тесной. Природа сама по себе все-таки не имеет нравственного значения, объектом нравственной оценки и регулирования является не природа как таковая, а отношение людей к природе.

Обязанности человека по отношению к природе следует рассматривать как продолжение социальных обязанностей человека.

Поскольку природная среда является необходимым условием существования общества в целом и каждого из его членов, в отношении человека к природе не может не выражаться и его отношение к другим людям, живущим на одной планете – Земле. И, если какое-либо вмешательство в природный мир признается аморальным, то именно потому, что оно противоречит интересам общества, интересам других людей.

Новое экологическое сознание, новое нравственное отношение к природе формируется не на пустом месте. Оно опирается на те общечеловеческие ценности, которые были созданы на протяжении всей предшествующей истории. В число норм человеческой нравственности издавна входило требование бережного отношения к природе. Такое отношение к природе сложилось еще в первобытном обществе, когда только формировались простейшие, элементарные нормы человеческой нравственности. Известно, например, что многие первобытные племена выработали целую систему религиозных запретов, регулирующих отношение человека с природной средой.

Вместе с тем следует иметь в виду, что существует и другая позиция. В этом отношении характерны, например, взгляды известного врача, теолога и философа первой половины XX века А. Швейцера. В систему этических ценностей он включает всякую жизнь окружающей природной среды в целом. Принцип «благоговения перед жизнью» распространяется им на всю природу и выражен в следующем: «Самоотречение ради жизни из-за благоговения перед жизнью». Отсюда основным принципом нравственности объявляется признание ценности всякой жизни вообще. Поэтому нравственность, по Швейцеру, – не только закон, но и коренное условие существования и развития науки. «Благоговение перед жизнью должно стать, по мысли Швейцера, основой этического становления человечества, выработки норм универсальной этики» [3]. Уязвимым местом этической позиции Швейцера является недеференцированный подход к жизни, игнорирующий ее качественные уровни. Признавая благородство его позиции, мы должны учитывать, что благоговение перед жизнью не может быть слепым, ибо главной ценностью явля-

ется прежде всего ценность человеческой жизни, а значение всякой иной жизни соотносимо с интересами человека.

В заключение подчеркнем, что для того, чтобы существовать человек должен преобразовывать природу, изменять ее формы в целях удовлетворения своих постоянно растущих потребностей. Но сами потребности должны быть таким, чтобы с удовлетворением их природа не переставала бы быть объектом потребностей последующих поколений людей. Ценностное, нравственное отношение, к природной среде означает, следовательно, не вмешательство в биосферу, а сознательное, гармоническое сотрудничество с нею. Такое отношение предохраняет против двух крайностей – отношения к природе как к неприкасаемой святыне и от бездушного утилитаризма, ведущего к разрушению природы ради сиюминутных выгод.

Примечания

1. Николаева Л.Е. Аксиологические аспекты экологических проблем. – СПб., 2005.
2. Протасов Р.С. Философско-аксиологические основы экологической этики – Улан-Удэ, 2004.
3. Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973.

В.А. Дудышкин

ЭТИЧЕСКИЕ ИДЕИ А.И. ВВЕДЕНСКОГО

Введенский Александр Иванович (1856–1925) – русский философ, логик, психолог, «... родоначальник и наиболее последовательный русский неокантианец...» [1]; одна из ключевых фигур в отечественной философии второй половины XIX – начала XX века, самый крупный представитель критической философии в России своего времени. Критическая гносеология А.И. Введенского в ее логическом, социально-философском, этическом аспекте составляет цементирующую основу его научного мировоззрения.

Решение центральных философских проблем, таких как соотношение в гносеологии знания и веры, А.И. Введенский разрешал в плоскости кантовской трансцендентальной методологии с апелляцией, разумеется, к этике. Несмотря на то, что А.И. Введенский отвергал возможность научной метафизи-

ки, понимаемой им как познание истинного бытия, он признавал метафизику как предмет веры, имеющей, однако, не меньше оснований, чем наука.

Надо заметить, что с самого начала своего философского творчества мыслитель позиционирует себя последовательным сторонником как в целом критической философии И. Канта, так и его категорического императива в частности. Поэтому в теории познания А.И. Введенский выступает за разумный синтез в единое когнитивное орудие критического и некритического методов, базирующихся на твердых постулатах нравственного чувства и морального сознания, к которым он, вслед за немецким мыслителем, отнес бессмертие человеческого духа, его свободу воли и идею о бытии Бога. Другими словами, как справедливо отмечает Н.А. Дмитриева: «... философ, зная об ограниченных возможностях познания, просто не смешивает веру и знание, что позволяет ему быть верующим без ущерба для его научного исследования...» [3].

Действительно И. Кант предложил мировому философскому сообществу весьма оригинальную природу постижения метафизических сущностей, именно – моральную веру и нравственный долг. А сам нравственный закон И. Кант формулировал следующим образом: «Действуй по таким правилам, относительно которых ты можешь желать, чтоб они были всеобщими законами», или «...я всегда должен поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон» [4].

Категорический императив немецкого философа не совпадает с эмпирическими правилами счастья. Другими словами, нравственный закон, считал И. Кант, может быть только чистым плодом разума, предшествующим опыту и от него независимым (априорным). Это требование можно назвать совершенно формальным, никакого опытного содержания оно не предполагает. Но в то же время в нем высказывается вполне достаточное мерило человеческого поведения. В самом деле, все порочное и греховное оказывается с ним в явном разногласии. Нравственный закон И. Канта есть требование, вызываемое самой природой разума во всех разумных существах; именно потому он есть требо-

вание безусловное, не допускающее никаких ограничений. Мы сознаем его всецелую обязательность во всех случаях совершенно независимо от того, приятно нам его выполнение или нет. Нравственный закон есть абсолютное и решительное повеление разума, категорический императив, как его называл сам философ, – в отличие от условности правил эмпирических.

А.И. Введенский, солидаризируясь с И. Кантом, твердо был уверен, что нравственная деятельность состоит в осуществлении всеобщего, для всех пригодного, разумного закона, и она не имеет никакой связи со служением своему личному, случайному счастью. Вот почему ее целью не может быть отдельный человек с его субъективными чувственными наклонностями в разнообразных проявлениях его эгоизма, – а все люди, поскольку в них живет способность разумного действия.

Согласно воззрениям И. Канта, нравственный долг потому только и существует у людей, что человек всегда есть цель в себе. В своем окончательном виде категорический императив содержит ясно высказанное признание высшего, абсолютного достоинства человека. И в этом, по мнению немецкого мыслителя, единственная основа этики.

В самом деле, действие нравственно воистину лишь тогда, когда оно безусловно возбуждается одним уважением к нравственному закону во всеобщности его предписаний. И такое уважение вовсе не есть рабское подчинение закону: он не навязан нам извне, мы его сами себе поставили, мы в нем повинемся только собственной разумной воле. «Две вещи, – говорил И. Кант, – наполняют мою душу все возрастающим изумлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее останавливается на них мысль: звездное небо надо мной и нравственный закон во мне» [5].

Необходимо отметить, что этическое учение И. Канта, конечно же, не осталось незамеченным со стороны А.И. Введенского. Оно, будучи воспринято и взято практически без изменений, занимает особое место в его собственном научно-философском творчестве. Специальных трудов по этике А.И. Введенский не написал, но его нравственные воззрения находят свое

прямое отображение и являются неотъемлемой и характерной чертой почти всех его работ. Нравственная направляющая прослеживаются у А.И. Введенского на протяжении всего философского творчества, составляя ту цементирующую основу его гносеологии, при помощи которой он доказывает и обосновывает (разумеется, не в виде теоретически-доказанного знания, но в виде твердой и неопровержимой веры) существенные метафизические аспекты.

Да и саму метафизику, кстати сказать, философ предлагал строить в первую очередь на признании обязательности нравственного долга. Этот путь, непосредственно намеченный им уже в исследовании «О пределах и признаках одушевления» (1892 год), развивается затем в следующих статьях: «Условия позволительности веры в смысл жизни» (1896 год), «Спор о свободе воли перед судом критической философии» (1901 год).

А.И. Введенский искренне полагал, что чем выше стоит человек в умственном отношении, тем тщательнее отличает он нравственную обязанность от всякой другой. Чем выше развивается личность, тем сильнее у нее обособляется область чистой нравственности и в это время уже не возникает никаких сомнений в ее обязательности. «Напротив, обязанности нравственного долга доверяют тем сильнее, чем тщательнее отличают нравственное от всего того, что похоже на него, но еще не тождественно с ним: для доказательства достаточно сослаться на Канта, Фихте и др.; в чем только ни сомневались они, но не решались распространять своих сомнений на обязательность нравственного долга» [2].

Так, из всего многообразия мотивов метафизической веры А.И. Введенский вслед за И. Кантом выделял моральный мотив. Единственный из всех он обладает такими чертами, которые позволяют считать метафизические положения, обусловленные им, хоть и верой с точки зрения науки, но верой необходимой, общеобязательной с точки зрения мировоззренческих задач. С высоты моральной мотивации все остальные мотивы веры могут трактоваться только лишь как случайные, стихийно возникающие. Только

моральный мотив имеет характер общеобязательности.

Человек, нарушивший общечеловеческие нравственные законы, противопоставляет себя всему обществу в целом. Он преступает общеобязательный, общезначимый закон – закон нравственного долга. Следование долгу – главная характеристика нравственности, а нравственность – сущностная направляющая человека как личности, своего рода способ реализации его свободы. Чтобы усилить аргументы в пользу общеобязательности веры в нравственный долг А.И. Введенский прямо связывал осуществление его со смыслом человеческого существования, с его истинным предназначением, суть которого он усматривал в следовании к абсолютной цели – освобождению мира от негатива, зла.

Таким образом, моральный мотив принятия той или иной метафизической истины придает ей черты всеобщности и необходимости. Теоретические аргументы здесь бессильны. Но теоретическая недоказуемость и непроверяемость, тем не менее, не значит случайность. И здесь мыслитель указывал на нравственный аргумент в пользу решения метафизических вопросов. Он говорил о нравственном чувстве, которое является более сильным критерием достоверности, нежели любое предлагаемое наукой (казалось бы – надежное) доказательство: «Не ясно ли отсюда, что этот орган метафизического познания способен доставлять нам такие идеи, степень неоспоримости которых превосходит неоспоримость любого научного положения» [2, 115].

Другими словами, А.И. Введенский, исходя из требований нравственного долга, пришел к необходимости допущения существования в человеке некоего «метафизического органа». Тем самым А.И. Введенский по примеру И. Канта постоянно напоминал о том, что мы имеем полное право самовольно выйти на «поле веры», но не следует, забыв о закономерностях познания, декларировать и тиражировать все ее положения как истины теоретические, доказательные, словом, как знание.

Здесь нужно признать тот факт, что философ, всецело верный принципам критицизма, сохраняет гносеологическую отдаленность от попыток воз-

ведения мощных метафизических построений. Он преследует довольно скромную и не очень видимую, может быть, по своим результатам задачу. А именно – построение крепкого фундамента метафизики, понимая, что самое грандиозное строение без этих мер может оказаться весьма хрупким.

Примечания

1. Белов В.Н. Проблема рационального и иррационального в русском неокантианстве // Духовный континент русской философии. Саратов: Изд-во «Саратовский источник», 2009. С. 162.
2. Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики // Журнал Министерства народного просвещения. 1892. №№ 5-7. С. 113.
3. Дмитриева Н.А. Русское неокантианство. «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007. С. 133.
4. Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 2005. С. 66-67.
5. Лопатин Л.М. Нравственное учение Канта. Кант: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2005. С. 478.

Т.В. Евтеева

СВОБОДА В ПОНИМАНИИ А.И. ГЕРЦЕНА

Проблема свободы личности всегда волновала умы философов, политических деятелей, мыслителей. Личная свобода является приоритетной темой философии А.И. Герцена. В дальнейшем тема свободы расширяется и углубляется на протяжении всего творчества мыслителя. По сути дела все вопросы, которые рассматривал Александр Иванович – это углубление и вариация поставленной проблемы - свободной и гармоничной личности.

Свобода, как утверждает Герцен, одна из важнейших духовных характеристик человека. Только человек обладает свободой воли. Свобода, независимость, самоценность личности для Герцена нравственные постулаты, выражающие должное, что характерно для философии эпохи Просвещения. Он резко критикует те барьеры, которые мешают развитию свободной личности. С этой точки зрения человек сам может управлять своей судьбой и влиять на развитие общества. Отсюда следует, что понимание свободы юного Герцена связано с западноевропейским идеалом - верой в человека, человечество, вера в прогресс и безусловное поклонение свободе. Зеньковский В.В. отмечает:

«Герцен не отделял русского дела от задач Западной Европы: не будучи космополитом, горячо и глубоко любя родину, он любил в то же время и Запад – колыбель свободы» [1, 54].

Левицкий С.А. отмечает, что Герцен был, безусловно, самым блестящим литературным дарованием среди западников [2, 87]. Взгляды Герцена часто характеризуют как «русский европеизм» [3], что наиболее отвечает характеристике мировоззрения мыслителя. С этой точки зрения говорят о индивидуализме, что не учитывает широту и многогранность взглядов Герцена.

Интересен подход Р. Хестанова, который утверждает, что понимание свободы у Герцена связано с компромиссом двух противоположных представлений: «Романтического желания свободы и просвещенческого желания принадлежности» [4]. Взятые отдельно друг от друга они не могут решить главной задачи – реформирования личности и культуры.

Как утверждает Мартин Малиа: «...апокалистический тон герценовских деклараций – всего лишь словесная мишура... устремление к абсолютной свободе личности и анархизм как политическое выражение этого устремления оказались более жизнеспособны» [5, 132]. Понимание свободы в творчестве Герцена некоторые отечественные исследователи рассматривают с позиции экзистенциализма [6, 141-142]. Действительно, Герцен был одним из немногих, кто уже в середине XIX столетия, по сути, заговорил об одном из основных тезисов экзистенциализма, а именно: человек свободен «внутренне», на самом деле человек зависит не столько от каких-то внешних факторов, от окружающей среды, сколько от своих внутренних убеждений, от своего сознания и самосознания. По убеждению Герцена, «...свободный человек не может бежать, потому что он зависит только от своих убеждений и больше ни от чего; он имеет право оставаться или идти, вопрос может быть не о бегстве, а о том свободен ли человек или нет?» [7, 118].

Сопоставление русских самодержавных порядков, обрекающих личность на полное бесправие и порядков западноевропейских, более прогрессивных, занимают все мысли Герцена в 40-е годы. «Расстояние наше с Европой во

всем неизмеримо», имея в виду официально провозглашенные принципы «самодержавие, православие, народность», прямо утверждающие «что цель наша, слово эпохи – самодержавие» [8, 292]. Для самодержавия не имеет значение ни происхождение человека, ни его материальное состояние. Яркий пример тому жизненный опыт Герцена. На собственной судьбе он испытал, что для самодержавия не существует ценности личности, система бесправного рабства проникала во все слои общества. Его, сына вельможи и миллионера сажают в тюрьму и ссылают практически ни за что — за мнения, высказанные в узком кругу. Отсюда такое стремление выступить в защиту свободы личности как главной ценности человеческого бытия. Но как выразить эту свободу? Николаевские жандармы расправлялись не только что с попыткой протеста — с попыткой самостоятельной мысли. Что можно противопоставить гигантской отработанной машине самодержавия, на что - опереться, когда само появление мыслящего индивида можно считать чудом. «Мы пали, — записывал он в дневник, — под бременем века и страны, у нас будущности нет, из прошлого внесли любовь к людям и скептицизм» [8, 388].

А.И. Герцен приходит к мысли о роли слова на развитие общества. К свободе, по его мнению, ведет просвещение. Но как проникнет просвещение в Россию, где мысль и слово под запретом? Казалось бы, государство, на примере Петра 1, сможет реформировать общество и вовлечь Россию в общее культурно-европейское развитие. Но Герцен увидел антиномичность такого просвещения, ее парадоксальность, трагичность: «Плетью гонят нас к просвещению, плетью наказывают слишком образованных» [8, 398]. Просвещение предполагает свободу, а это для самодержавной России даже для привилегированных сословий было невозможно. Он утверждал, что невозможна свобода в условиях строго контроля и цензуры.

Современное положение личности находится в полном подчинении от государства, общества, народа, религии, формируя у большинства людей «психологию раба». Очень важно отметить, что Герцен не просто высмеивал «идолов» общественной жизни, а рационально аргументировал все «за» и

«против» их необходимого присутствия в человеческой жизни. Он призывал освободиться от такого унижительного положения «невольника». Человек должен избавиться от условностей и жить исходя из естественной склонности- стремления к независимости. Свобода, по мнению А.И. Герцена, является независимостью, способом реформирования личности; культуры и общества в целом. Она предполагает создание новых форм человеческой солидарности, в которых враждебная разобщённость людей и хаос общественных отношений будет преодолён.

Личная независимость, свобода голоса, преданность истине таковы главные характеристики человека с заглавной буквы. Он не должен быть последовательным, так как это порождает несвободу, его принадлежность к определенным устоям. И здесь он акцентирует внимание на особом типе «интеллектуальной свободе», которая возникает как результат аристократического образования. «Меньшинство» движет развитием общества, они являются приверженцами прогресса. Развитие свободного человека «обрекает» по словам Герцена, некоторых людей «на высокую должность *развивателей*» [9, 30] (курсив Герцена). Яркий пример образ Петра 1 и его роли в развитии России. «Развитое меньшинство, которое торжественно несется над головами других и передает из века в век свою мысль, свое стремление, до которого массам, кишащим внизу дела нет, дает блестящее свидетельство, до чего может развиваться человеческая натура, какое страшное богатство сил могут вызвать исключительные обстоятельства, но все это не относится к массам, ко всем» [7, 96]. Массы не дают возможности проявиться личной свободе, они ее боятся «надобен господин, чтоб не избаловаться, потому что они не доверяют себе» [7,124].

Свобода личности осуществляется в «действовании», то есть личность в процессе исторического развития не является лишь средством, орудием «духа человечества», каждый осуществляет свое дело [10, 86-87]. Каждая личность одолевает призвания по-своему, используя свободу, оставляет печать индивидуальности. Назначение философии не только дать истину, но и сделать его действия сознательными, способствовать тем самым «одействованию» им

знания. Герцен настаивает на свободе сегодняшней, свободе живущих людей с индивидуальными целями, их желаниями. В свободе, по мысли Герцена, заключена ее цель. Стремление человека переложить моральную ответственность с себя на нечто другое, например, на будущее или судьбу является одним из тяжелейших грехов человека.

Мыслитель определял все аспекты освобождения личности от рабства. Он резко критикует старую мораль, обращая внимание на необходимость полного освобождения личности от рабских форм мышления. Натура свободная не должна подчиняться прописной морали, не преклоняться перед государством, монархией, республикой, наукой, религией. Современная для Герцена мораль носит формально-христианский, огосударственный характер. Такая мораль искусственна, лицемерна, требует от человека покорности и жертв и очень схожа с религиозными претензиями. Однако религия обещает человеку, за его жертвы и страдания, счастливую загробную жизнь (мечта о рае), а мораль нет. «Мораль, которую нам проповедуют, стремится лишь к тому, чтобы уничтожить личность, сделать из индивида алгебраического человека, лишённого страстей», - писал Герцен в отрывке «Дуализм – это монархия» [11, 233]. «Старая мораль» негативно влияет на личность, так как своими правилами и законами заставляет подчиняться человека, делая тем самым из него «раба». Религия также как и мораль формирует в человеке раба. Она строго следит за исполнением норм и предписаний, что формирует в человеке религиозное смирение, покорность, служение государству, правительству. Для большинства людей характерно «рабское мышление».

Коллективные идеалы, такие как государство, монархия, республика, наука, религия заставляют человека «служить» другим, а не себе, что для Герцена недопустимо. Мыслитель развивает концепцию «разумного эгоизма» и «своеволия», «служение» себе как антитезу «служению» другим. Первоначально понятие эгоизм в философии Герцена трактуется неоднозначно. Так, в 30-е годы мыслитель видел в нем лишь отрицательное начало. Но уже к 40-м годам понятие эгоизм пересматривается и осмысливается как любовь

к себе, а все остальное должно вытекать из этой любви [12]. Следует, прежде всего, уважать и любить человека в себе самом, ценить и уважать собственное достоинство. «Эгоизм» и «своеволие», взятые в совокупности, в самом лучшем ракурсе выступают связующими звеньями в нравственном компоненте личности. «Вырвать у человека из груди его эгоизм – значит вырвать живое начало его, закваску, соль его личности...» [8, 97].

Интересен подход Герцена о соотношении свободы личности и науки. Р. Хестанов утверждает, что средством достижения искомой Герценом формы солидарности была наука, а идеальным ее прообразом — ученое сообщество, или «республика ученых», которую следовало принять как идеальную модель организации общества и распространить на все человечество. Он полагал, что с помощью науки желание индивидуальной свободы уже сегодня может быть частично осуществлено посредством освобождения индивида не только от иррациональных влияний авторитетов традиции, но и от диктатуры чувственности. Достижение индивидуальной свободы представлялось ему необходимой. Предпосылкой и переходным этапом к новому «гражданскому состоянию, к всечеловеческой солидарности. Второй необходимой предпосылкой было преодоление самоизоляции научного сообщества, его демократизация и экстенсивное его расширение вплоть до слияния со всем человечеством. Чтобы у масс возникло чувство принадлежности единому всечеловеческому сообществу, новый смысл человеческой солидарности — им необходимо усвоить философию. Именно с ней в этот период своего творчества Герцен был склонен связывать надежды и стратегические приоритеты цивилизованного человечества [13, 122-124]. Важным условием преодоления дистанции между массами и наукой является «развитие самомышления».

В 1850-1860-е годы у Герцена наступает кризис мировоззрения, связанный с разочарованием в просветительские идеалы Западной Европы. Мыслитель отвергает все современные ему формы цивилизации: демократию и республику, которые еще больше закабаляют человека, а католичество охраняет эти порядки. Здесь следует отметить, что, несмотря на резкую кри-

тику Западной Европы, она все-таки имеет преимущества перед Россией, где «ненависть и пренебрежение к свободе мысли, к праву, ко всем гарантиям, ко всей цивилизации» [8, 240].

Потрясенный мещанским типом цивилизации, формально провозглашенными идеалами республики, демократии Герцен пересматривает свое мировоззрение. Взамен монархической формы правления и недемократического политического режима Герцен предложил в теории «русского социализма» новую социальную республику, не унижающую человеческого достоинства. Он предложил автономную мораль (зависящую от человека), взамен религии, слепого поклонения какому-либо божеству – нравственность, которую свободный человек *создаёт* сам [7, 130]. Даже сама теория социализма возникает как проявление человеческой свободы, обусловленной его разумом и моралью. В социализме, указывал Герцен, главную роль должно сыграть умственное и нравственное развитие человека. Свобода для Герцена не только цель, но и средство. Свободу нельзя установить в одночасье, здесь необходимо развитие самой личности. Воспитание свободных убеждений необходимо проводить у большинства людей. Как было отмечено, Герцен противоречиво относился к «необразованному большинству». Он пишет: «между ними века, больше чем океаны, которые теперь переплывают так легко» [7, 68]. Тем самым он утверждает мысль, что и большинство вполне можно воспитать в духе свободы.

А.И. Герцен осознавал, что в обществе человек не может быть свободным, не обладая материальными ценностями. Только обладая собственностью человек, поистине становится свободным. Причем обладание политическими свободами недостаточно, поэтому необходимы преобразования в духе социалистических идей «Личности мало прав, ей надобно *обеспечение и воспитание*, чтобы воспользоваться ими» [14, 185]. Но частная собственность, обеспечивая свободу одного лица или меньшинства, обрекает остальную часть общества на отсутствие собственности вообще. Поэтому в качестве альтернативы выступает «русская община» или общественная собственность как фактор ре-

ализации свободы для всех членов общества. Действительно, по мысли Герцена, община с ее принципами общего, взаимной выручки и помощи – основа таких отношений. Здесь следует отметить, что община в том виде, в каком она существует в России, имеет противоречивое значение, так как одновременно подавляет личность и в то же время дает возможность ее развития.

Герцен ставил вопрос о соотношении личности и общества: «две принципиальные и сопряженные друг с другом задачи: реформировать личность и реформировать культуру» [15, 124]. Здесь следует искать некоторого равновесия между личностью и общества. Герцен понимает, что непомерная свобода личности может привести к чрезмерной ее самостоятельности. Необходимо определенное пространство, благодаря которому человек мог проявить свою независимость и внести свой вклад в развитие общества. Следует также отметить, что в теории «русского социализма» Герцен только пытался разрешить проблемы общества и личности, однако как указывает, сам мыслитель, все зависит от личности человека от его внутренних убеждений. И то, как осуществиться свобода человека зависит только от него самого.

Таким образом, отметим, что на протяжении всего жизненного пути А. И. Герцен изучал проблему личности и достижение ею свободы. По сути дела, все остальные проблемы касались одного вопроса как осуществить свободу в жизнь. Теория «русского социализма» мыслителя дает направление в решении поставленной проблемы: свободу можно осуществить посредством воспитания независимой и гармонично развитой личности. «Свобода лица – величайшее дело; на ней и *только на ней* может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом в народе» [7, 4].

Примечания

1. Зеньковский В.В. История русской философии. М., 1991.
2. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996.
3. Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ).- М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001.
4. Хестанов Р. Церковь и «республика ученых» // Логос. 1999. №2. С.111.
5. Малиа М. // Новое литературное обозрение. 2001. № 49. С. 132.

6. Машукова Е. Ю. Экзистенциальные размышления А. И. Герцена // Здравый смысл: Спец. вып.: Наука и гуманизм – планетарные ценности третьего тысячелетия: Тез. международ. науч. конф. СПб., 14-18 июня 2000 г. М., 2000. С-141-142.
7. Герцен А.И. Собрание сочинений в 30-ти томах / Ред. коллегия В.П. Волгин. М.: Издательство академии наук СССР, 1954. Т6.
8. Герцен А.И. Указ. соч. Т.2.
9. Герцен А.И. Указ. соч. Т.1.
10. Герцен А.И. Указ. соч. Т. 3.
11. Герцен А.И. Указ. соч. Т. 12.
12. Следует отметить, что в 1830 году Герцен видел в эгоизме лишь отрицательное начало, разъединяющее людей. В середине 1840 х годов такое мировоззрение перестраивается.
13. Хестанов Р. Александр Герцен: Импровизация против доктрины. М., 2001.
14. Герцен А.И. Указ. соч. Т. 19.
15. Герцен А.И. Указ. соч. Т. 20.

А.Е. Забавников

О ТЕХНИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ

Этические проблемы в технике стали возникать на рубеже последних двух столетий из-за достигшей в конце 19-го века огромных размеров машинной индустрии и, как следствие, из-за возникших в связи с этим проблем (социальных, экологических и др.) в обществе. Эти проблемы стали обязывать человека проводить критический анализ технического развития общества. Хотя еще ранее, в эпоху Просвещения, рассматривая историю техники, Руссо уже критически относился к науке и искусству, как не улучшающими человеческую нравственность. Позже отрицательную оценку машинному труду давал К. Маркс, указывая, что такой труд лишает человека удовольствия от мускульной работы рук.

Большая доля критики в адрес негативных проявлений техники содержалась и во взглядах у жившего позже философа-интуитивиста А. Бергсона. В работе "Два источника морали и религии" он пишет: "...Долгое время считалось, что индустриализм и механизация принесут счастье человеческому роду. Сегодня мы охотно отнесли бы на их счет бедствия, от которых мы страдаем. Говорят, что никогда человечество так не жаждало удовольствий, роскоши и богатства. Как будто неодолимая сила все более неистово

толкает его к удовлетворению его самых грубых желаний" [1, 316]. Эти проблемы о комфорте и роскоши "...по-видимому, стали главной заботой человечества. Когда мы видим, как развился дух изобретательства, как много изобретений служат применению достижений современной науки, как науку предназначают к бесконечному росту, то можно подумать, что бесконечный прогресс будет осуществляться в том же направлении" [1, 324]. Но в действительности получается так, что "...никогда удовлетворение, которое новые изобретения несут старым потребностям, не побуждает человечество ограничиться последними; появляются новые потребности, столь же настоятельные, все более и более многочисленные" [1, 324].

Но стремление к материальной сфере жизни у людей началось лишь с середины второго тысячелетия, а до этого, в средневековье, преобладал идеал аскетизма, поэтому, возможно, эти два противоположных разветвления являются частью "одной главной тенденции, которая таким образом смогла найти средство извлечь из самой себя, в количественном и качественном отношении, все, что она могла, и даже больше, чем она имела, продвигаясь обоими путями поочередно, перемещаясь в одном из направлений вместе со всем тем, что она вобрала в себя, продвигаясь по-другому. Существуют таким образом, колебание и прогресс, прогресс посредством колебания. И необходимо предвидеть, что после непрерывно возрастающего усложнения жизни наступит возврат к простоте" [1, 325].

Эти колебания не являются достоверным фактом, признает Бергсон, будущее человека все-таки зависит от него самого, и мы должны научиться управлять этими "чередующимися одержимостями". Человеческий дух изобретательства "чересчур много думал об излишнем". Но надо уметь всегда видеть главное. Когда много людей недоедают, мы начинаем понимать, что "...сельское хозяйство, которое кормит человека, должно господствовать над остальным, во всяком случае, оно должно быть первой заботой об индустрии" [1, 325-326,332-333].

Таким образом, затрагивается вопрос о приоритетах, т.е. индустрия

мало интересовалась значением потребностей, ради которых она и создавалась. А когда машину обвиняют в том, что она доводит рабочего до состояния машины, оскорбляет эстетическое чувство, то можно возразить, что эта же машина дает рабочему больше времени для отдыха, которое рабочий может направить на дополнительный досуг, на те же эстетические развлечения. Что касается однообразия выпускаемых товаров, то это - вопрос "экономии времени и трудовых затрат", а также роста "интеллектуальной культуры" [1, 334]. В итоге и в негативном отношении к технике отсутствие "фатализма" подает человеку надежду на лучшее будущее.

Отрицательное воздействие техники на жизнь человечества анализировал и наш соотечественник Николай Бердяев (1874-1948). Рассматривая советский период нашей истории, он делает вывод, что в результате неверного, одностороннего понимания изначально, может, и правильной ленинской идеи победить лень произошла американизация русских людей, выработка нового типа практика, у "...которого мечтательность перешла в дело, строительство, техника, бюрократ нового типа". И тут сказались особенности русской души, народные поверья получили новое направление. Русские крестьяне стали "...поклоняться машине как тотему. Техника не есть обыденное дело, прозаическое и столь привычное западным людям, у нас она превращается в мистику и связывается с планами почти космического переворота" [2, 116].

Причина негативного проявления технизации видится и в том, что наука о природе рассматривает ее как потенциальное средство для преобразовательной деятельности, как управляемую и организуемую материю. Эта наука, считает представитель франкфуртской школы неомарксизма Герберт Маркузе, "...развивается под знаком технологического а priori", и именно представление о природе как средстве "...предшествует всякой конкретной технической организации" [3, 202]. Когда техника становится универсальной формой материального производства, она определяет "... границы культуры в целом, она задает проект исторического целого - "мира". Технология обеспечивает также широкую "рационализацию несвободы человека и демон-

стрирует "техническую" невозможность автономии, невозможность определять свою жизнь самому". Технологическая рациональность скорее защищает, чем отрицает "...легитимность господства, и инструменталистский горизонт разума открывает путь рационально обоснованному тоталитарному обществу, освобождающая сила технологии - обращается в оковы освобождения, в инструментализацию человека" [3, 202,209].

Если темпы развития технологий будут те же, то символом грядущего постиндустриального общества будет, безусловно, компьютер. Если в индустриальном обществе центральными переменными были "труд" и "капитал", то в наступающем постиндустриальном обществе таковыми становятся "информация" и "знания". Технологические революции "...идеальны в своих основаниях, но их символами являются все же некие материально-вещные формы", и в постиндустриальном обществе эта вещь - компьютер; "...если электричество было основой трансформации общества конца XIX века, то компьютер, как аналитическая машина трансформирует общество второй половины XX века" [4, 333]. Электричество, будучи и источником света и энергии вообще, существенно расширило социальные связи между людьми; компьютер же как устройство обработки социальной информации становится уже инструментом управления обществом. Причем, эта информация растет одновременно с увеличением числа социальных связей.

Главная социально-политическая цель массового общества - управлять экономикой для достижения общественных целей. Компьютеры дают нам теперь возможность создавать детализированные модели экономики, но не ясно, какие модели нам нужны, ведь для любого общества главные решения - политические, которые не являются следствием экономических факторов. Мы не имеем достаточно убедительной теорию о том, каковы силы внутреннего сцепления социального механизма, но на примере развития технологии нам более ясен и процесс развития общества. Создавать модель возможно только для закрытых систем, но наше общество становится все более открытым и индетерминированным; споры людей относительно своих целей

обостряются. Социальные проблемы "...становятся все более прерогативой политической сферы и в меньшей - совокупного рынка, поэтому и уменьшаются наши возможности моделирования общества" [4, 333].

Как мы можем обнаружить, что даже у таких безоговорочных техницистов" как Д. Белл, появляются "минорные" тональности, когда дело заходит о конкретном воплощении своих технократических программ в реальность. Если Белл указывает на зависимость необходимых преобразований от политики, то О. Тоффлер, говорит о зависимости правительства от большого бизнеса [5, 270].

Но все же нельзя не признать, что двадцатый век – это время, когда человечество впервые может подумать о благосостоянии всех людей. В первую очередь, это благодаря универсальной электронной информационной сети, способной связать воедино всех людей, что и будет означать вступление общества в информационный век. Но т.к. мы имеем дело с явлением новым, неисследованным, то очень сложно ответить, "...потерпим ли мы катастрофу или взмоимся ввысь, двинемся ли мы в направлении все более богатой культуры или погрузимся в политическое безволие, экономический застой и социальный распад" [6, 344].

В настоящее время современная техника предлагает нам намного более значительные информационные и коммуникационные ресурсы, чем в любые другие периоды развития человечества, и которые настолько огромны, что наступающий этап развития цивилизации может иметь только одно название - "информационный век". Но ни одна из академических теорий не дает ясного ответа на вопрос, каков возможный сценарий развития информационного общества в ближайшие годы. Ближайший исторический пример - появление книгопечатания, но в отличие от книгопечатания, современные технологии воздействуют на общество незамедлительно. Они увеличивают темпы изменений не только и не столько тем, что сокращают период до своего воздействия на общество, а еще и тем, что систематически расширяют области своего воздействия - политические, экономические, культурные, "...вынуждают

нас немедленно делать выбор и оставляют у нас в запасе все меньше и меньше времени для исправления ошибок" [6, 345].

В таких условиях, конечно, имеются трудности для прогнозирования, но, тем не менее, все же заметна общая модель изменений, состоящих из трех стадий прогрессивного развития общества: 1) становление основных экономических отраслей по производству и распределению информации; 2) расширение информационных услуг для других отраслей промышленности; 3) создание широкой сети информационных средств на потребительском уровне.

Но, по сравнению с предшествующими поколениями, мы не упрощаем представления о сущности технического прогресса, и нам яснее видны противоречия, свойственные этому процессу:

- за технический прогресс неизменно приходится расплачиваться: давая что-то с одной стороны, он лишает нас чего-то с другой;
- технический прогресс всегда создает больше проблем, нежели решает; он заставляет нас смотреть на порождаемые им проблемы как на проблемы преимущественно технические и толкает нас к поиску технических решений для них;
- негативные последствия технологических новшеств неотделимы от позитивных; нельзя утверждать, что технология нейтральна, что она может применяться как во благо, так и во зло: добро и зло в данном случае приходят одновременно и нераздельно друг от друга;
- все технологические нововведения имеют непредвиденные последствия [6, 345,349,350].

В итоге мы смогли убедиться, что оптимистическая точка зрения не игнорирует, не отказывается признать проблемы, связанные с техникой. Негативные явления технизации признаются, но при этом существует твердая уверенность в положительном разрешении кризисных явлений, что и является основой технической этики.

Примечания

1. Бергсон А. Два источника морали и религии.- М.: "Канон", 1994.- 384 с.

2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М.: Наука, 1990. -224 с.
3. Маркузе Г. Одномерный человек.- М.: REFL-book,1994. -368 с.
4. Белл Д. Социальные рамки информационного общества. // Новая технократическая волна на Западе. - М., 1986. С. 330-342.
5. Тоффлер О. Будущее труда // Новая технократическая волна на Западе. - М., 1986. С. 250-275.
6. Дайзард У. Наступление информационного века // Новая технократическая волна на Западе. - М., 1986. С. 343-355.

А.Н. Задворнов

ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ТАТАРСКИХ И РУССКИХ ФИЛОСОФОВ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ДУХОВНОСТЬ НАРОДА

Булгаро-татарская общественно-философская мысль средневековья обращена на решение морально-этических проблем. В центре внимания находилась проблема человека, решаемая с гуманистических позиций. Этическую направленность можно увидеть в творчестве ряда средневековой булгаро-татарских мыслителей, например Кул Гали и Мауля Кули. В их работах звучат идеи гуманизма, верности долгу, справедливости, протест против тирании, мечты о справедливом общественном строе и правители.

Татарская философия большое внимание уделяла разработке теории идеального государства, теории совершенного человека. Основными чертами таких государства и человека признавались мудрость и справедливость управления, разумность и умеренность в поведении человека. В татарской философии в значительной степени присутствовали суфийские мотивы. Суфизм состоит во внутренним самосовершенствовании, по словам А. Курсави, в «очищении сердца от дурных нравов и мирских забот» [1,183]. Первостепенное значение здесь отводится практике зикра. Вступивший на путь тасаввуфа и занимающийся зикром, как разъясняет А. Курсави, должен строго придерживаться ограничений шариата, избегать чревоугодия, пустословия, стараться бодрствовать, в то же время не переусердствовать в аскетическом рвении. В первую очередь требуется усвоить учение о единости и познании. Исходя из арабо-мусульманской традиции, татарские философы выде-

ляют три вида божественного откровения: через Закон, через творение и через мари́фа – гнозис, которым соответствуют три человеческие возможности познания. Человек постигает Бога, изучая его заповеди. Далее премудрость божья (хикма) открывается ему в устройстве мироздания, явлениях природы, в самом человеке, природе его души. Только после усвоения всего этого он может перейти к высшей ступени познания Бога – мари́фа. Предельное волевое напряжение и духовная сосредоточенность венчаются просветлением. При этом А. Курсави очень осторожен в своем описании конечной цели мистика, он избегает таких терминов, как фана (исчезновение личного я) и бака (растворение в Боге), хотя они и проступают в контексте. Цель мистического пути (сулук) и предел ее – достижение особого состояния (хал) глубокой убежденности (йакин). Это понятие, по А. Курсави, включает два значения: знание, в котором отсутствует сомнение, и знание, которое охватывает всю душу. Возникает целостность, то есть состояние вне противоречий между вечным и временным. «Духовное видение созерцает единого творца, а разум, различающий мир множественного, окутывается божественным светом. Суфийи отличаются от всех остальных людей именно тем, что совмещают в себе оба типа убежденности и приобщаются к истинному таухиду» [2, 112]. Плодами истинного таухида являются состояния упования (таваккул), безропотное отношение к людям, самодостаточность (рида), полное приятие божественной воли, освобождение от власти инстинктов.

В целом татарские философы остаются на позициях ислама, полагая, что этическое сознание это прерогатива религии. Данный подход сочетается с развитым светским мировоззрением. Шариат, по мнению татарского мыслителя Ш. Культияси, должен заниматься проблемами вероисповедания, нравственного воспитания и регулирования взаимоотношений между людьми. Выяснение же природы действительности, исследование больших и малых тел в ней, их порядка, разрешение спорных проблем мироздания является уже задачей науки и человеческого разума.

Схожая позиция наблюдается и в русской философской мысли. Так, красной линией проходят представления об идеале целостности, достижимом через следование нравственно-религиозным нормам и ценностям. Целостная личность характеризуется сильным духом, потеря которого делает человека «одержимым или элементарными космическими теллурическими силами земли, расы, народа, пола, или элементарными социальными силами экономических интересов, денег, класса, социальной группы, партии» [3, 361].

Формирование целостности основано на нравственных свойствах, данных человеку природой. По мнению В.С. Соловьева, к таковым свойствам относится чувство стыда (первоначально - половой стыдливости), которое понимается как «естественный корень человеческой нравственности» [4, 51]. Чувство стыда не утилитарно, оно имеет «сверхживотное значение». Стыдясь, человек отделяет себя от того, чего стыдится, и в этом нравственном акте проявляется его самость. «Второе нравственное данное человеческой природы - жалость или симпатическое чувство, в котором выражается этическое отношение человека не к низшей природе (как в стыде), а к подобным ему живым существам» [4, 52]. В.С. Соловьев полагал, что жалость есть основа должных социальных отношений. Третье нравственное качество, данное человеку природой, - чувство благоговения или благочестия, представляющее собой должное отношение к высшим силам. На этом чувстве основана всякая религиозность, рассматриваемая в русской философии как единство инстинкта, души и духа. Указанное единство позволяет религиозному человеку сохранять целостность, быть «монолитом». Духовная слабость, расщепленность человека свидетельствуют о том, что его религиозность только возникает или, наоборот, разрушается и гибнет.

Цельность и единство «я» определяется способностью человека к устремленному внутрь созерцанию, которое «выбрасывается вовне в своей активности и объективируется, то есть отпадает от собственного существования» [3, 291]. Созерцание является условием нормальной душевной жизни человека, поскольку позволяет личности освободиться «от всякой предвзя-

тости, от всякой инородной тенденции, навязанной внешними задачами жизни» [5, 79]. Устремленность к собственному сознанию способствует формированию убеждений человека не на основе внешних побуждений, моды, «не ради остроумия или увлекательности прочитанной книги» [3, 291], а в соответствии с врожденными особенностями своей воли. Такие убеждения являются истинными двигателями жизни человека. Они позволяют направлять сплоченные духовные силы человека на перестройку действительности. По мнению М.О. Гершензона, цельность, возникающая из созерцания, еще не определяет религиозные, нравственные и политические убеждения человека, но выступает первым условием такого определения. Представленные взгляды вполне коррелируют с философскими позициями суфизма.

Татарская философия с момента своего возникновения основной своей задачей считала образование и воспитание человека, обосновывала разум человека как высшую добродетель. Впоследствии она приобрела характер просветительской философии, так как ориентировалась на просвещение народа, на преобразование общественных отношений на основе современных научных знаний. Все классики татарской философии: Г.Утыз-Имяни, Х.Фаизханов, А.Курсави, Ш.Марджани, К.Насыри, Ш.Культяси, являясь просветителями, не только пропагандировали знания, но и практическим образом распространяли их среди народа. Нового взлета просветительство достигло в философии джадидизма.

В русской философии отношение к просвещению имело существенные специфические черты, не наблюдаемые у татарских просветителей. Во-первых, полагалось, что истинное просвещение – это «христианское просвещение, развивающее и воспитывающее личность, а не случайное усвоение обрывков знания, употребляемых как средство агитации» [6, 226]. Истинное просвещение должно проистекать из религиозной культуры человека и общества.

Во-вторых, «просвещение к тому же не насаждается по произволу, как меняется форма одежды или вводится то или другое административное устройство. Его следовало не насаждать извне, а развивать изнутри. Ход его

был бы медленнее, но зато вернее и плодотворнее» [7, 225]. Нарушение этого принципа порождает воинствующее просвещение, которое обычно принимает форму воинствующего атеизма.

В-третьих, многие русские философы видели в просвещении разрушительные потенции, порождающие революционную динамику. Более того, ряд русских философов считали, что просвещение влечет за собой ослабление и даже разрушение нравственных основ личности. Так Н.Ф. Федоров отмечает, что «просвещение имеет целью освобождение от предрассудков, то и Чичиков, и Собакевич, Ноздревы и Коробочки - люди высокопросвещенные, которые не боялись торговать мертвыми душами» [8, 337]. В целом указанные обстоятельства свидетельствуют о том, что интенции и содержание просветительства в понимании русских и татарских философов имели существенные отличительные черты.

Таким образом, ориентированность на духовные, социально-этические ценности, стремление к истинным убеждениям и идеалу цельности являются характерными чертами татарской и русской религиозно-философской мысли. При этом этические установки татарских философов в эпоху просвещения нашли гармоничное отражение в основах духовной культуры татарского народа.

Примечания

1. Курсави, Абу-н-Наср Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-ибад) / Абу-н-Наср Курсави // сост. Г. Идиятуллина; под ред. Р.С. Хакимова и др. — Казань: Татар. кн. изд-во, 2005.
2. Юзеев, А.Н. Основные направления развития философской мысли татарского народа / А.Н. Юзеев, Д.В. Мухетдинов. — Казань: Медина, 2006.
3. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. — М.: Республика, 1994
4. Соловьев, В.С. Сочинения. В 2т. Т.1. / В.С. Соловьев. — М.: Мысль, 1990.
5. Гершензон, М.О. Творческое самосознание / М.О. Гершензон // Вехи. Из глубины: сб. ст. / сост. А.А. Яковлева. — М.: Правда, 1991.
6. Булгаков, С. Н. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов / С.Н. Булгаков. - СПб: Из-во РХГИ, 1997.
7. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо—Романскому / Н.Я. Данилевский. — СПб.: Глаголь, 1995.
8. Федоров, Н.Ф. Сочинения / Н.Ф. Федоров. — М.: Раритет, 1994.

ЦЕННОСТИ ЭТИКИ И ЮРИСПРУДЕНЦИИ

К основным фундаментальным вопросам этики учёные относят соотношения морали-права и личности-государства.

При развитии античной и средневековой юриспруденции наблюдается синкретическое единство этики и юриспруденции [1, 301-303]. Начиная со второй половины XIX в., когда происходило формирование юридического позитивизма, этика стала отделяться от правоведения [2, 5-11].

К подлинным юридическим ценностям традиционно относят права человека [1, 308], а этическим – нравственные идеалы и моральные нормы [13, 507,508,454].

Конец XX века ознаменовался объединением этики и юриспруденции, связанного с открытием в России четвёртое поколения прав – духовно-нравственных прав и свобод человека и гражданина, которые провозгласили и провозглашают духовные и нравственные ценности личности [4,12,14,19, 120-125].

Духовно-нравственные ценности человечества базируются на нормах морали (нравственности) и религии, которые затрагивают фактически все сферы жизнедеятельности человека (духовная и интеллектуальная) [18, 446].

К четвёртому поколению прав относятся право на жизнь, уважение духовного и нравственного достоинства человека, запрет пыток и бесчеловечного обращения, право на творчество, право выбора, свобода совести и вероисповедания, право на духовное образование и воспитание и др.

К духовно-нравственным правам и свободам относят также право человека на благоприятную окружающую среду (экологическое право), которое обеспечивает человеку реализацию всех его вышеперечисленных [14, 39-40]. Экологическое право неразрывно связано с правом человека на одухотворение природы и окружающего мира [10, 199-203].

Поле духовно-нравственных прав и свобод человека и гражданина выступают «золотое правило», а также этика ненасилия [3, 76;11, 23-32].

В этом году в России было провозглашено и введено в юридическую науку пятое поколение прав – Божественные права и свободы, основу которых составляют Любовь, информация и энергия [7, 47-49; 10, 199-203; 15, 87-92].

К пятому поколению прав относятся такие права, как право на Любовь, Вера и любовь к Богу, единство с Творцом, право на рождение в Любви, право на информацию и управление энергией, право на Сотворчество и совершенствование окружающего мира и другие права, которые вытекают из Любви и Божественной энергии.

В центре внимания современной юриспруденции находятся четвёртое и пятое поколение прав человека.

Россия, провозгласив Божественные и духовно-нравственные права и свободы человека, отнесла к главным общечеловеческим ценностям Любовь и Божественную информацию (энергию) [17, 373-377]. Как отмечает Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, указанные ценности не могут быть вне таких ценностей Святой Руси, как справедливость и праведность.

Как следует из преамбулы Конституции России, предки передали нам любовь к Отечеству, веру в добро и справедливость [21].

Основу морали (нравственности) составляет Любовь [16, 10-16]. Как высший, основополагающий закон жизни, Любовь является единственным нравственным законом человеческой и иной цивилизации [11, 23-32]. Человечество не может отступить от закона Любви, чтобы не деградировать в «нравственную порочность» [11, 23-32]. Как справедливо отмечает В.Б. Слёзин, «нравственность основывается на аксиомах, не подлежащих обсуждению, на аксиомах, данных свыше, от Бога» [13, 276].

Начиная с классического римского права до открытия четвёртого и пятого поколений прав человека, Любовь даже не относилась к ценностной категории. Это явилось одной из причин крушения государств и вымирания целых народов.

В дополнение к сказанному можно процитировать В.Б.Слёзина: «Основная трагедия теперешней Европы и вообще западной цивилизации – это

утрата истинной любви, любви к ближним, той любви, которая заложена в нас природой, которая есть даже у высших животных» [20, 84].

Примечания

1. Канке В.А. Современная этика: учебник. – М.: Издательство «Омега-Л». 2008.
2. Козлихин И.Ю. Позитивизм и естественное право // Государство и право. 2000. № 3.
3. Гусейнов А.А. Этика ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3. С.76.
4. Ивентьев С.И. Духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина//Актуальные проблемы права на современном этапе развития российской государственности: материалы Всероссийской научно-практической конференции (25-26 марта 2010г.). Ч.1.-Уфа: РИЦ БашГУ. 2010. С.94-97.
5. Ивентьев С.И. Духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина // Ежемесячный научный журнал «Дискуссия», № 2 февраль 2010г. С.92-93.
6. Ивентьев С.И. Духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина. Казань, ТИСБИ. 1999. 2 сентября. [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://iventev.narod.ru/>. С.5-6.
7. Ивентьев С.И. Четвёртое и пятое поколение прав человека//Гуманитарные науки: сборник научных трудов. Часть II. – Караганда: Издательство КарГУ. 2010. С.47-49.
8. Ивентьев С.И. Духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина. Выбор.//Система ценностей современного общества. Сборник материалов X Международной научно-практической конференции 3 марта 2010г. Часть 2/Под общ.ред.С.С.Чернова. – Новосибирск: Издательство «СИБПРИНТ». 2010. С.210-213.
9. Ивентьев С.И. Духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина. Воспитание//Современное образование в условиях реформирования: Инновации и перспективы: Материалы I Всероссийской научно-практической конференции 17 марта 2010/Под общ.ред.А.И.Таюрского. – Красноярск. Ч.3. 2010. С.229-331.
10. Ивентьев С.И. Классификация прав человека и гражданина//Казанская наука. – Казань: Изд-во Казанский Издательский Дом. 2010. № 3.
11. Ивентьев С.И. Религиозные и нравственные нормы//Нравственность и религия: сборник статей VII Всероссийской научно-практической конференции. – Пенза: Приволжский Дом знаний. 2010. С.23-32.
12. Ивентьев С.И. Вопросы духовно-нравственной безопасности//Актуальные проблемы экономики, социологии и прав в современных условиях. 5-я Международная научно-практическая конференция, 05-06 марта 2010/Международная академия финансовых технологий; отв.за выпуск А.Е.Медовой. – Пятигорск: Издательство МАФТ. 2010. С.250-252.
13. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М. 2009г.
14. Ивентьев С.И. Духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина. Экология // В мире научных открытий. 2010. № 4 (10). Часть 6. С.39-40.
15. Ивентьев С.И. Пятое поколение прав человека. Энергия Любви//Современность и психолого-педагогические науки. Современность и лингвистические науки. Современность и юриспруденция. Сборник материалов I Всероссийской научно-практической Интернет-конференции / Под общ.ред.В.С.Курчеева и Т.В.Сидориной. –Новосибирск: ЦПИ – Издательство СИБПРИНТ. 2010. С. 87-92.
16. Ивентьев С.И. Основа субъективного права: четвертое и пятое поколение прав человека//Система ценностей современного общества. Сборник материалов XII Международной научно-практической конференции/Под общ.ред.С.С.Чернова. – Новосибирск: Издательство НГТУ. 2010. С.10-16.
17. Ивентьев С.И. Общечеловеческие ценности: четвертое и пятое поколение прав человека// Там же. С.373-377.
18. Андреев Д.Л. Собрание сочинений. Т.2. М.: Московский рабочий: Присцельс, 1995 г.

19. Ивентьев С.И. Союз этики и юриспруденции//Казанская наука. – Казань: Изд-во Казанский Издательский Дом. 2010. № 7.
20. Слёзин В.Б. Геноцид белой расы. Кризис Европы. Как спастись, как преуспеть. – М.: АСТ; СПб.: Астрель-СПб. 2010.
21. Конституция Российской Федерации от 12 декабря 1993 года// Российская газета, 1993, 25 декабря.

А.А. Исаев

РОЛЬ ГУМАНИТАРНЫХ УЧЕБНЫХ ДИСЦИПЛИН В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ СОТРУДНИКОВ ОРГАНОВ ВНУТРЕННИХ ДЕЛ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Процесс гуманитаризации общественных явлений, связей и в целом общественной жизни закономерен и обусловлен многими объективными причинами. Человек – это не только биологический вид и не только существо разумное, он к тому же является существом, которое самим своим существованием призвано приносить красоту в мир, не разрушать его, а приумножать в нем прекрасное. «Красота спасет мир» – слова, сказанные великим русским писателем Ф.М. Достоевским, это не просто слова. Они должны стать девизом жизни человечества. К этому и призывает в своих произведениях Ф.М. Достоевский.

Во второй половине XX века, когда с особой остротой перед человечеством встали глобальные проблемы, угрожающие его существованию, человек все чаще и чаще задумывается над путями решения этих проблем. Они показали, что деятельность человечества приводит не только к созиданию, но и к разрушению. Красота же, никогда не приносила вред миру, природе и человечеству. Как писал В.С. Соловьев: «...Эстетически прекрасное должно вести к *реальному улучшению действительности*» [1, 703]. Поэтому стремление к прекрасному – это один из путей решения общечеловеческих, общемировых проблем. Гуманитаризация жизни общества призвана способствовать этому стремлению, помогая тем самым человечеству выживать и прогрессировать.

Сегодня гуманитарные науки заняли прочное место, как в среднем, так и в высшем профессиональном образовании. Не являются исключением и учебные заведения МВД России. Такие учебные дисциплины как «Филосо-

фия», «Профессиональная этика», «Эстетическая культура сотрудника органов внутренних дел» имеют своей задачей сформировать у курсанта и слушателя определенную систему мировоззренческих, нравственных и эстетических идеалов и принципов. Необходимость существования этой системы в сознании сотрудника органов внутренних дел обусловлена, прежде всего, спецификой его профессиональной деятельности. Об этом пишут авторы учебного пособия «Профессиональная этика сотрудников правоохранительных органов»: «Любая профессия предъявляет к людям, избравшим ее, определенные моральные требования. Однако есть особый круг профессий, в компетенции которых находится жизнь и судьба человека. Это врач, учитель, воин и сотрудник правоохранительных органов. Именно к ним общество всегда предъявляло более высокие нравственные критерии» [2, 5]. Такая завышенная требовательность общества к личности сотрудника ОВД предполагает наличие у него *целостной сложившейся* системы норм, оценок и принципов гуманитарного характера, а не хаотичного их набора. Насколько важным и сложным является путь обретения доверия и уважения общества к сотруднику говорит в своем Обращении к сотрудникам органов внутренних дел и военнослужащим внутренних войск МВД России Министр внутренних дел Российской Федерации Р.Г. Нургалиев: «Путь к уважению профессии сотрудника и воина, вниманию и поддержке государства может оказаться безнадежно долгим, если в сознании каждого из нас не будет понимания сложности современного периода развития общества, выработки собственной безупречной линии поведения на службе и в быту, осознания своего личного значения в деле служения гражданину, обществу и государству».

Задача системы профессионального образования МВД России – помочь будущим и ныне действующим сотрудникам ОВД достойно отвечать высоким требованиям, которые предъявляет к ним общество. Одним из приоритетных направлений в этой области является совершенствование боевой и физической подготовки сотрудника. Но вместе с тем не стоит забывать, что милиционер это не робот, не машина, очищающая общество от зла и насилия.

Это человек, постоянно общающийся с другими людьми. И не всегда эти люди – преступники, носители зла, нарушители общественных норм. В связи с этим авторы уже упоминавшегося выше пособия пишут: «Общение с гражданами также предполагает ряд особенностей. В каких только ситуациях не приходится бывать, с какими проблемами не приходится сталкиваться сотрудникам правоохранительных органов! Нередко от их решения при исполнении служебных обязанностей зависит судьба человека и его близких. Все это предполагает знание и понимание людей, а также способность сочувствовать чужой беде и горю» [2, 7].

Повседневно сталкиваясь с проявлениями жестокости, насилия, зла и несправедливости, сотрудник органов внутренних дел может прийти к мысли, что мир сам по себе жесток, и чтобы в нем выжить, также нужно быть жестоким. Противостоять таким мыслям помогут гуманитарные учебные дисциплины, преподаваемые в ВУЗах МВД России. Философия, способствующая выработке целостного мировоззрения, отвергает представление об односторонности окружающего человека мира. Мир многообразен, и в нем кроме зла есть место добру, красоте, сочувствию, любви, состраданию и т.п. Курс этики призван совершенствовать профессионально-нравственную культуру сотрудника ОВД, которая наряду с профессионально-правовой культурой является важной составляющей общей профессиональной культуры [3, 3]. Подтверждением этому стало утверждение Приказом Министра внутренних дел Российской Федерации № 1138 от 24 декабря 2008 года «Кодекса профессиональной этики сотрудника органов внутренних дел Российской Федерации». Практические ситуации, возникающие в правоприменительной деятельности, предполагают для своего разрешения не только хорошее знание законов, но и высокую нравственность: «Нравственная культура личности помогает поступать нравственно в традиционных ситуациях, а также благодаря творческим элементам сознания способствует принятию морального *решения* в проблемных ситуациях» [4, 222].

«Кодекс профессиональной этики сотрудника органов внутренних дел Российской Федерации» утверждает: «Высшим нравственным смыслом служебной деятельности сотрудника является защита человека, его жизни и здоровья, чести и личного достоинства, неотъемлемых прав и свобод» [5]. Отношение к человеку как к высшей ценности – это правило должно стать главным мотивом профессиональной этики юриста: «Наиболее общим принципом правовой этики можно считать признание самоценности человека, тогда как закон и его применение представляют лишь инструментальную ценность. Право основывается на презумпции невиновности, и обвиняемый считается правонарушителем только с того момента, когда его вина в соответствии с процессуально-правовыми нормами доказана судом» [4, 280].

В гармоничном единстве с курсом «Профессиональная этика» находится курс «Эстетическая культура сотрудника ОВД». Это связано с внутренним родством самих категорий «этическое» и «эстетическое»: «...Издавна в общественном и индивидуальном сознании нравственное и прекрасное мыслятся как некое органическое единство... Такое взаимопроникновение двух относительно самостоятельных понятий отражает важнейшую ценностную установку, выработанную исторически развивающимся общественным сознанием: с гуманистической точки зрения прекрасным является то, что нравственно, морально, что возвышает и облагораживает человека, а нравственное не может быть признано морально-добрым, если оно внутренне не связано с прекрасным» [4, 429].

В своей профессиональной деятельности сотрудник органов внутренних дел нередко сталкивается с ситуацией, когда подлинную сущность порока, пошлости, насилия маскируют внешней красотой формы, манер, слов. Поэтому умение отличить подлинную красоту от красоты мнимой очень важно для сотрудника. Эстетика, как наука о прекрасном, способствует выработке такого умения. Истинную природу красоты можно выявить через ее отношение к добру, то есть через установление ее собственно человеческого содержания. И в этом опять проявляется тесная взаимосвязь этики и эстетики.

Подвести итог всему вышеизложенному хотелось бы следующей цитатой: «Для достаточного, а тем более высокого уровня профессионализма на современном уровне необходим интеллект и должная гражданская и профессиональная нравственность. Они делают возможным участие правоохранительных органов в формировании социального и правового государства в России» [3, 90]. Все вышеперечисленные качества призваны сформировать у сотрудника органов внутренних дел гуманитарные дисциплины, преподаваемые в учебных заведениях МВД России.

Примечания

1. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Спор о справедливости: Сочинения. М., Харьков, 1999.
2. Профессиональная этика сотрудников правоохранительных органов. Учебное пособие / Под ред. А.В. Опалева и Г.В. Дубова. М., 1998.
3. Гранат Н.Л., Макуев Р.Х. Профессиональная культура в правоприменительной деятельности органов внутренних дел. Учебное пособие. М., 1994.
4. Словарь по этике. М., 1989.
5. Кодекс профессиональной этики сотрудника органов внутренних дел Российской Федерации. Гл 2. Ст. 4. п. 2.

Н.А. Калясина

МОРАЛЬНОЕ СОСТОЯНИЕ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА: СУБЪЕКТИВНОЕ МИРООЩУЩЕНИЕ¹¹⁹

В 20 веке состояние российского общества требовало последовательного соблюдения моральных и правовых норм, но отступление от них привело к возникновению ряда социальных проблем. В современном российском обществе обострилась социальная напряженность, определяется ситуация нравственного кризиса, общественной аморальности. Дмитриевская И.В. видит причину падения нравственности в утрате системной взаимосвязи между нравственным законом, волей и поступками. «Восстановление нравственного потенциала общества должно начинаться не с призывов к благородным поступкам, а с определения и формирования в общественном сознании поня-

¹¹⁹ НИР выполнена при финансовой поддержке Министерства образования и науки РФ в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 годы».

тия нравственного закона и его составляющих – понятия высшего блага и отношения личной воли к высшему благу [1, 17]. Только при создании политических, экономических, социальных условий для реализации этих принципов может повыситься роль норм морали в нашей стране.

В российской действительности, к сожалению, практически отсутствует единая для всех мораль, то есть культивируемые в людях обществом, государством, семьей высокие нравственные принципы, вследствие чего произошло образование «морали» различных социальных групп, слоев, пропагандирующих взаимоисключающие взгляды. Рыбаков В. предполагает, что «внутри любого общества существуют группы со своими представлениями о морально допустимом и морально недопустимом поведении» [2, 166], но Капустин Б.Г. опровергает его предположение, утверждая о снижении «способности социальных групп выступать субъектами волеполагания и «творцами истории» [3, 8].

Несоблюдение моральных норм у некоторых молодых людей стало не просто востребованным, а даже модным. Помимо наркотиков, алкоголизма, преступности большую роль здесь сыграло практически полное отсутствие воспитательной работы. Государство, по сути, утратило воспитательную функцию, оставило подрастающее поколение на произвол судьбы. Это можно списать на реалии нашей действительности, изменения в экономической ситуации, однако необходимо привитие единых для всех, вечных принципов морали и воспитательная работа с молодым поколением.

Россия занимает особое место среди других государств, и развитие нравственности в ней происходило так же особыми путями, отличными от других стран. Преступность в России развивалась этапно, что соответствует этапам развития этических представлений – в этом состоит суть позиции Н.Г. Иванова. Он обращает внимание на то, что «организованная преступность – дань, в частности, падению моральных принципов» [4, 22].

Уровень состояния морали в обществе указывает на меру развитости социальных отношений в государстве, чем выше моральный критерий при оценке

деяний людей, чем больше нравственных требований содержит право, действующее в государстве, тем более демократичным является данное государство.

В России мораль и право не имеют единой системы действия на общественные отношения, следствием этого является правовой беспредел, взрыв преступности, коррупция. Мораль в большинстве случаев запрещает действия вредные или обидны другим, а право относится безразлично ко многим вредным действиям, запрещает лишь часть из них.

Наличие пробелов в праве вызывает нередко негативные моральные оценки. Усилению противоречий между правом и моралью способствует сложность современной жизни, что подрывает авторитет нравственных норм. Немалое значение имеет и наличие в праве в определенном смысле антиморальных норм, которые помимо воли людей воздействуют на их сознание. Речь идет о назначении за определенные преступления смертной казни. С нравственной точки зрения смертная казнь антигуманна, ведь государство превращается в этом случае в убийцу. Тем не менее, многие высказываются за сохранение смертной казни. Официальная точка зрения по этому вопросу высказана В.В. Путиным, который категорически против восстановления смертной казни в России, так как она является не наказанием, а мстью.

Огромную роль в снижении уровня нравственности в обществе сыграло отсутствие эффективных механизмов реализации нормативно-правовых актов. В результате мы получаем неработающие законы, неурегулированные общественные отношения, неуважение к праву и к морали. Фактором, влияющим на невысокий уровень морали в обществе, является различный уровень нравственного сознания у людей, так как наряду с общими для всех моральными ценностями в жизни существуют и такие нравственные убеждения, которые присущи только определенным группам.

В связи с изменениями в государственной, общественной, политической, экономической, социальной и других сферах жизни страны произошло снижение уровня нравственных требований, предъявляемых к личности. По-

рядочность, добро, справедливость стали не востребуемыми в современной жизни. Это можно объяснить невозможностью достойного существования людей, придерживающихся в своем поведении указанных ценностей. Сегодня процветают обман, эгоцентризм и другие негативные черты характера человека. Нельзя говорить о том, что общество безвозвратно погрязло в безнравственности. Среди множества людей встречаются честные, порядочные, высоко нравственные личности. Но все же аморализм процветает на благодатной почве незрелых рыночных отношений. Происходит деформация нравственных и духовных ценностей. То, что раньше считалось правильным и моральным, сегодня осуждается. В свою очередь криминализация общества повлияла на падение морали в российском государстве. Появление теневой экономики, разгул коррупции практически во всех сферах деятельности людей свидетельствуют о бессилии российского права в осуществлении им регулятивных и защитительных функций. Граждане, потерявшие надежду добиться справедливости в суде, ищут другие, далеко не правовые выходы. И подчас убеждаются, что незаконным путем имеют шанс добиться, по сути, часто справедливого решения. Это подрывает доверие в престиж и силу закона, государственного правосудия. Отход от морали возникает в случае откровенной пристрастности или коррумпированности блюстителей правопорядка или участников судебного разбирательства. Например, «законы могут быть жестоки, аморальны, бездушны по отношению к отдельным категориям людей» [5, 15].

Реализация индивидуальных аспектов нравственных требований зависит от нравственной зрелости человека, прочности его моральных воззрений, социальной ориентированности его индивидуальных интересов. И здесь первостепенную роль играют моральные категории, которые имеют место в самых различных сферах общественной жизни, «это объективные свойства общественных связей, отношений» [6, 131].

В современных условиях жизни российского общества, проблемы исследования причин падения морали выдвигаются на передний план. В нашей стране характер становления, развития и функционирования морали очень

сложный. Страна в поиске наиболее адекватной отечественному духовному мироощущению концепции соотношения права и морали, поддержание состояния нравственности на определенном уровне.

Сегодня, к сожалению, мы не можем говорить ни о высоконравственных механизмах реализации права, ни о достаточном уровне морали. Российское право закрепило основные идеи гуманизма, справедливости, морали, демократизма, которые являются общепризнанными нормами. На первый взгляд может создаться впечатление, что российское право полностью соответствует нравственным требованиям, но закрепление нравственных принципов еще не означает их эффективной реализации. Суть проблемы заключается в том, чтобы наполнить реальным содержанием закрепленные в законодательстве права людей и соотнести их с той системой благ и с теми процессами, которые протекают в обществе.

Необходимо повысить культуру общества, обуздать произвол чиновников и средств массовой информации, прививать молодежи уважение к принципам нравственности, проводить в жизнь разного рода социальные программы. Для эффективного повышения авторитета нравственности в российском обществе отношения должны строиться на принципах законности, справедливости, уважения к личности, приоритета прав человека, а главное - необходимо стремление всех сделать это.

Примечания

1. Дмитриевская, И.В. Логические основания общечеловеческого в морали (По книге И. Канта «Критика практического разума» // Общечеловеческое в морали и современности. / Тезисы докладов межвузовской научной конференции (Иваново, 6-7 сентября 1990 год). - Иваново: Ивановский государственный университет, 1990.
2. Рыбаков, В. Мораль и право: день чудесный... // Звезда. - 1997. - № 4. - С. 166.
3. Политическая философия в России. Настоящее и будущее (материалы «круглого стола», проведенного журналом «Вопросы философии» совместно с факультетом политологии МГИМО и журналом «Полис») // Вопросы философии. - 2002. - № 4.
4. Иванов, Н.Г. Нравственность, безнравственность, преступность // Государство и право. - 1994. - № 11. - С. 22-27.
5. Букреев, В.И., Римская, И.Н. Этика права: от истоков этики и права до мировоззрения. - М.: Юрист, 2000. - 336 с. - С.15.
6. Бутенко, А.П., Миронов, А.В. Права человека, социальная справедливость и равенство // Социально-политический журнал. - 1998. - № 4. - С. 131.

К ВОПРОСУ О ПУТЯХ ПОСТИЖЕНИЯ СВОБОДЫ

Проблема свободы неизбежно встает перед каждым исследователем не только в философии, но и в любой гуманитарной науке вообще. Может ли человек делать что-либо сам? Если да, то важно понять, что именно он может делать. А если нет? Если ничего нельзя сделать самостоятельно, то существует ли человек? Таким образом проблема свободы в своем предельном обобщении предстает как проблема существования человека. Вряд ли кто-то будет оспаривать бытие человека как биологического существа, но вот доказать его самостоятельное духовное бытие совсем непросто.

Механистический материализм полагал, например, что сознание есть отражение природных процессов. В таком случае получается, что идеальное имеет подчиненное значение, следует за материальным. Свободы в таком случае нет и быть не может, как нет и единого человека, который независим от вещественных процессов. Человек или подчиняется проявлениям своей животной составляющей, или следует принципам и нормам социальной жизни. Казалось бы, очевидный вывод о зависимости человеческого поведения от биологических и социальных факторов полностью устраняет, однако, возможность человеческой свободы. Оговоримся сразу, что речь идет в данном случае о полной, абсолютной свободе. Почему об абсолютной? Да потому что без признания существования таковой всякая относительная свобода лишается своей сущности и становится просто словесным обозначением каких-либо совсем не свободных процессов.

Можно ли сказать, каким образом следует представлять абсолютную свободу? Нельзя. Какой же выход существует из создавшегося тупика? Очевидно, что только на пути диалогического синтеза, отказа от крайностей догматизма и релятивизма можно продвигаться вперед на пути познания абсолютной истины. Размышляя о свободе, едва ли стоит пытаться дать какое-то одно строгое, раз и навсегда законченное определение, по-

сколькo оно не в силах охватить все грани этого сложного понятия. На пути к постижению сущности свободы предстоит преодолеть еще немало трудностей. Следует обратить внимание и на противоречия в терминологии, которые затрудняют обнаружение подлинной сущности свободы. В истории философской мысли было немало примеров концепций свободы интуитивно весьма близких к принципиально верному решению проблемы. Но акцентирование внимания на разных сторонах и аспектах свободы, употребление одних и тех же понятий в разном смысловом контексте чрезвычайно затрудняет работу по созданию единой непротиворечивой теории свободы. Поэтому критика концепций свободы мыслителей прошлого и настоящего должна быть направлена, в первую очередь, на неправомерное употребление понятия свободы, затрудняющее его интерпретацию. Концептуальное богатство накопленных идей нуждается в тщательной проработке и верной интерпретации. Только после исследования множества существующих определений свободы, уточнения, конкретизации и применения новых понятий для характеристики того, что обозначалось как «свобода», можно подойти к точному определению сущности идеи свободы. Очевидно, что поле изучения свободы чрезвычайно обширно, оно предоставляет возможности исследований не только для философов, но и для представителей конкретных дисциплин. Задача состоит в том, чтобы наметить основные направления будущих исследований, не пытаясь «разрешить» проблему свободы по существу.

Как отмечено выше, мы не стремимся к строгому и окончательному определению свободы. Вместе с тем, существует насущная потребность в рабочей дефиниции. В качестве таковой предлагается следующая: свобода есть возможность самостоятельного творчески-позитивного выбора образа размышления и действия субъекта. Причем главная смысловая тяжесть лежит на слове «самостоятельный». Именно с пониманием самостоятельности, спонтанности и были связаны главные трудности при построении теорий свободы. При этом не следует, разумеется, забывать о том, что аб-

солютно самостоятельного в материальном мире нет ничего, в том числе и человеческих поступков. Задача научного исследования заключается в изучении тех отношений, в которых в различной степени проявляется творчески-позитивная самостоятельность личности, социальной общности, их свобода.

Очевидно, что, изучая эмпирические проявления свободы, исследователи склоняются к детерминизму. Действительно, отказ от последнего совершенно не приемлем для научного мышления, он означает крах научной интерпретации окружающего мира. Но детерминизм, к сожалению, толкуется некоторыми авторами в смысле кантовского «преддетерминизма». На Западе ныне также господствует упрощенное понимание детерминизма, сводящее его к признанию неизбежности всех без исключения событий (по существу это сведение содержания понятия к его трактовке механистическим материализмом в духе лапласовского детерминизма). Отрицая истинность подобного детерминизма, мы придерживаемся диалектического понимания данного понятия, которое не абсолютизирует ни роль необходимости, ни - случайности.

Помимо различий между разными биологическими видами, разными историческими эпохами в жизни человеческого общества существует дифференциация возможностей среди людей, живущих в одном и том же социуме. Объективно существует разный уровень развития интеллектуальных способностей, который обусловлен и биологическими причинами. Практически только достигший совершеннолетия и обладающий развитой способностью к мышлению представитель человеческого рода может быть квалифицирован как полноценный субъект свободы, способный пользоваться всем богатством предоставляемых данным обществом возможностей. Сам процесс формирования человеческой личности предстает в данном контексте как процесс расширения рамок свободы, ее континуума.

Ведь постижение окружающего мира происходит и путем интуитивных догадок, творческих озарений. Следует сказать, что понимание иррацио-

нального как в принципе не познаваемого не способно наполнить эту категорию реальным содержанием. Ведь если нечто вообще нельзя познать, то о нем нечего и сказать! Иная ситуация складывается в том случае, если иррациональным называется нечто познаваемое внелогическим путем, а также сам процесс такого познания. Ведь в сознании присутствуют как рациональный, так и иррациональный компоненты (если понимать сознание в широком смысле, как противоположность материи).

Понимание спонтанности поступка как негативного явления правомерно далеко не во всех случаях, вместе с тем, мы далеки и от того, чтобы оправдывать любое иррациональное действие субъекта. Весьма существенный момент заключается в последствиях выбора и соответствующего действия субъекта, а не только в характере этого выбора и действия.

Говоря о соотношении рационального и иррационального в контексте свободы, следует отметить, что нельзя забывать о диалектической взаимосвязи этих сторон. Рациональное постоянно переходит в иррациональное, «темный» спектр сознания переходит в «ясный», озаряясь светом логического мышления. Свобода человека основывается на противоречивом единстве диалектических сторон процесса познания.

В качестве примера сферы применения термина «контрсвобода» можно, по нашему мнению, привести решение о начале военных действий государством-агрессором. Как известно, в литературе для характеристики негативных действий социального субъекта широко используется понятие «произвол», однако в данном случае его применение не представляется уместным. Ведь понятие произвола скорее отражает не просто социально вредный и опасный характер действия, а имеет в виду отсутствие объективной обусловленности решения субъекта. Начало военных действий довольно редко является объективно недетерминированным и в большинстве случаев служит естественным продолжением отношений, сложившихся в мирное время.

Другим примером контрсвободы является тщательно спланированное и подготовленное преступление. Преступник вполне отдает себе отчет в характере своего действия, но сознательно и самостоятельно выбирает путь нарушения закона и элементарных норм человеческих отношений.

Поэтому именно рассмотрение свободы как ценности, как позитивного выбора следует признать наиболее перспективным. В отождествлении свободы и блага коренится ответ на один из наиболее острых философских вопросов.

А.В. Каримов

СВОБОДА И КУЛЬТУРА: ПРОБЛЕМА ДЕТЕРМИНАЦИИ

Приоритетным направлением изучения свободы является в настоящее время рассмотрение свободы в культуре. Культура образует мир ценностей, ценности же конституируют культуру. Мировоззренческие абсолюты занимают ведущее место в архитектонике культуры, потому что без базовых основоположений не могут существовать и другие ценности. Одним из таких мировоззренческих абсолютов и является свобода.

В сфере культуры свобода занимает особое место, которое определяется спецификой ценностного отношения к действительности. Свобода всегда ценность, всегда проявляется в реляционном взаимодействии человека с миром как природных объектов, так и миром идеального. Среди других ценностей культуры свобода выделяется своей принципиальной несводимостью к исключительно природной закономерности, своей противоположностью обыденности и рутине.

Вместе с тем, свобода не противостоит культурной традиции как таковой. Любая традиция несет в себе импульс изначально заложенной в ней свободы. В дальнейшем свобода претерпевает ряд трансформаций в ходе развития традиции, часто теряет свой изначальный посыл, заданный творцами этих правил поведения. Поэтому люди вновь стремятся к изменению заданных жестких рамок, творят новую реальность, вызывая, тем самым, к жизни новый рисунок общественного развития.

Неустранимость свободы из жизни человечества, однако, не является общепризнанной. Главным аргументом против атрибутивности свободы по отношению к культуре чаще всего называют признание всеобщей детерминации культурных событий природными процессами (а часто и экономикой, как в концепциях классического марксизма).

Следует заметить, что признание ведущей роли материальной стороны жизни общества в развитии культуры еще не обязательно отрицает свободу. Трудность в разрешении данного вопроса во многом терминологическая. С одной стороны, можно отождествлять свободу с полной недетерминированностью. Тогда окажется, что традиционный научный подход противоречит представлениям о существовании какой бы то ни было свободы. Ведь практически вся наука базируется на детерминизме.

Здесь следует указать на еще один интересный момент. Дело в том, что и трактовка понятия «детерминизм» тоже неоднозначна. Часто детерминизмом называют механистический его вариант, «лапласовский детерминизм». О других вариантах детерминизма как бы забывают. Отождествив лапласовский детерминизм с детерминизмом вообще, находят критические аргументы против данного вида детерминизма и объявляют о неоправданности детерминизма вообще. Тогда как вероятностный детерминизм, отнюдь не тождественный лапласовскому, основательной критике в современных исследованиях не подвергается. Дело в том, что как раз вероятностный детерминизм иногда называют индетерминизмом, тогда как на самом деле данные установки представляют собой противоположные подходы к анализу окружающего мира.

Индетерминизм утверждает наличие возможности событий без лежащих в их основе причин. Абсолютизируется случайность. Утверждается, что в принципе невозможно определять причину явлений. Последовательно проведенный такой принцип весьма трудно поддается критике, существуя как бы сам в себе. Однако на наш взгляд, очевидна его бесперспективность для научного познания в целом, в том числе и для познания культурных явлений.

Отказ от поиска причин противоречит всему строю научного мышления, превращает науку в простое описание фактов. В этом плане не стоит преувеличивать противоположность наук о природе и наук о культуре. Культура тоже является системным образованием, тоже имеет свои закономерности развития. То, что эти закономерности не всегда видны поверхностному наблюдателю, еще не отменяет наличия самих этих закономерностей. Отрицание причинности в сфере культуры приводит к теоретико-методологическому хаосу в культурологических исследованиях, претендующих на какую-либо степень теоретического обобщения.

Но не ущемляет ли признание всеобщности принципа детерминизма всеобщность принципа свободы? Ведь культура нередко рассматривается именно как принципиально недетерминируемая сфера. По нашему мнению, свобода не страдает от утверждения всеобщности детерминизма. Разрешая терминологические проблемы, следует признать свободу одной из форм детерминируемого действия. Тогда свобода не будет уже абсолютной случайностью и может подлежать научному изучению. Даже признавая, например, материальное производство ведущей стороной в развитии всех общественных форм, мы еще не отрицаем свободу. Просто свобода приобретает несколько другой вид, чем в концепциях индетерминизма.

Другой вопрос заключается в том, действительно ли культура детерминируется материальной сферой жизни общества. Представляется, что ответить на этот вопрос однозначно невозможно. Вряд ли после разработки марксистского учения об обществе возможно отрицать влияние экономических факторов на культурное развитие. Да и немарксистская современная экономическая западная мысль постоянно говорит о приоритете экономики в общественном развитии. Утверждения же о влиянии на культуру географических условий, климата, почвы и водоснабжения были сделаны еще в эпоху античности.

Однако попытки объяснить многообразие культурных явлений экономическим фактором или природными условиями еще ни разу не приводили к

успеху. Дело в том, что влияние данных факторов определяет лишь основные тенденции развития культуры, да и то не всегда. Культура имеет свои собственные механизмы функционирования и развития, которые и играют определяющую роль в ее динамике. В этом смысле, фактор свободы человека, которая, безусловно, более значительна, чем зачатки свободы в природе, проявляется в полной мере.

Признание полной детерминированности культуры потребностями материальной сферы жизнедеятельности общества, безусловно, ограничивает свободу, хотя и не уничтожает ее полностью, о чем говорилось выше. Но не следует впадать в противоположную крайность и пытаться всюду использовать концепцию культурного детерминизма, объясняя, например, особенности экономического развития исключительно характером культуры социума. Необходимо стремиться к равновесию объясняющей силы различных факторов, в конечном счете, это приведет к увеличению эвристического потенциала любой научной теории, как культурологической, так и, например, экономической.

Н.Н. Карпицкий

ЦЕННОСТИ ИСТОРИЧЕСКИХ КУЛЬТУР И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ

Подобно тому, как человек, свободно самоопределяясь к ценностям, будет понимать их иначе, чем другие люди, так и каждая культура по-своему раскрывает лежащую в ее основе систему ценностей, не совпадающую с системой ценностей других культур. Как полагает М. Шелер: «Одним из главных достижений этики новейшего времени является идея о том, что в мире существовала не одна, а разные "морали"» [1, 65]. Если в соответствии с трансцендентализмом признать, что ценности априорны, то вместе с этим приходится признать и то, что в основе каждой исторической культуры лежит своя априорная система, обуславливающая свою собственную систему ценностей. В частности, для представителей христианских культур абсолютной и безусловной ценностью является искупительная жертва Христа, в соответ-

ствии с которой понимается и личная ответственность перед Богом. Такого рода личной ответственности не знает ни индус, ни буддист, ни конфуцианец.

В европейской культурной традиции представляется самоочевидным, что грех совершенный осознанно более тяжек, чем совершенный по неведению. Это понимание связано с чувством личной ответственности за осознанно совершенный выбор. Однако, обратившись к древнему буддистскому произведению «Вопросы Милинды», можно встретить странное с точки зрения европейца утверждение о том, что грех по неведению более тяжек, чем осознанный грех. В беседе с царем Милиндой буддистский монах Нагасена сравнивает грех по неведению с тем, как человек, схватив предмет, обжигается не зная, что тот горяч [2, 119]. Ясно, что он обжегся бы значительно меньше, если бы был предупрежден заранее и смог бы взяться за него осторожнее. В данной понимании грех не связан с ответственностью перед другим; это лишь действие, ухудшающее личную карму человека, т.е. его внутреннее дело. В той мере, в какой человек понимает, что совершает грех, ему будет легче исправить ситуацию, если же он совершает грех по неведению, то не будет знать, как преодолеть его кармические последствия. Наличие столь различных систем морали и лежащих в их основании ценностей предполагает вопрос, насколько оправдано говорить о ценностях общечеловеческих и насколько это необходимо?

Все народы и культуры взаимодействуют между собой. Иногда это взаимодействие позитивно и ведет к материальному и духовному взаимообогащению, иногда же проявляется в агрессивных формах, вплоть до войн. Но если взаимодействие существует, то будет вполне оправданным поиск его общей ценностной основы. Необходимость же выявления общечеловеческих ценностей была определена самой жизнью, вернее, трагической историей XX века, включающей две мировые войны и геноцид. После победы над фашизмом встал вопрос, как быть с военными преступниками, которые поступали в соответствии с собственными убеждениями и законами своей страны? Ведь с общечеловеческой точки зрения они все равно оставались преступниками, и

как преступники были осуждены на Нюрнбергском процессе. Это предопределило принятие в 1948 году Всеобщей декларации прав человека, в основе которой лежит признание общечеловеческих ценностей.

Общечеловеческие ценности выявляются в самоопределении человека к общению, взаимопониманию, признанию самоценности другого человека независимо от каких-либо различий. Первейшей ценностью, без признания которой общение и взаимопонимание в принципе невозможны, является ценность человеческой жизни. Именно эта ценность определила первейшее право, заявленное во Всеобщей декларации прав человека – право на жизнь. Подтверждением общечеловеческого характера ценности жизни является вся история человечества. Как бы ни были разнообразны культуры и лежащие их в основе системы ценностей, однако никогда не существовало такой развивающейся человеческой культуры, которая отрицала бы ценность жизни. Даже в тех культурах, где, казалось бы, воспитывается равнодушное отношение к жизни, существуют и медицина, которая призвана защищать жизнь и здоровье от болезней, и система права, призванная защищать жизнь и достоинство человека от преступных посягательств.

Признание ценности жизни первейшей общечеловеческой ценностью предполагает признание и других, связанных с ней ценностей, в частности, ценности самореализации человека. При этом понимание, что есть человек и как он может реализовать себя в качестве человека, различно в разных культурах, но одно остается несомненным – человек должен раскрыть свою человеческую природу. В античности под этим понималось следование собственной разумной природе, в древней Индии – следование внутреннему долгу (дхарме), в китайской культуре – следование собственному дао, в нашей культуре это понимается как самореализация личности. Но возьмем позицию буддиста хинаяны, который полагает, что истинный смысл жизни состоит в покое – окончательном уходе в нирвану. Казалось бы, его позиция отвергает общечеловеческое понимание самоценности жизни. Однако и этот буддист безусловной ценностью признает то, что он родился человеком в буддист-

ской стране и, благодаря этому, встал на путь освобождения. Иначе говоря, он все равно признает самоценность специфического для человека пути самореализации как формы жизни, хотя относительно способа этой самореализации имеет особое мнение, определенное религиозной традицией. Таким образом, несмотря на различие в понимании систем ценностей, в них можно найти общечеловеческую основу, с которой согласятся все.

Общечеловеческим может быть понимание не только позитивных ценностей, но и негативных. История показывает, что, несмотря на различие в понимании того, что считать преступлением и злом, на самом общем уровне люди сходятся в своем отношении к злу. Человек может оправдывать убийство в тех или иных обстоятельствах, но он не может не согласиться, что сама по себе смерть все равно остается злом. Конечно, на протяжении истории и отдельные люди, и государства в целом творили бесчисленные злодеяния, но они вынуждены были так или иначе это оправдывать, в то время как добрые дела ни в каких оправданиях не нуждались. Мысль о том, что у людей есть общее понимание зла, может оказаться странной, если вспомнить, насколько кровавой была история человечества. Люди постоянно выбирают зло и очень часто осознанно его совершают, а пропагандистские машины многих государств сеют вражду между людьми и оправдывают войны. Однако есть общечеловеческая основа для понимания зла, и она заключается в том, что самоопределение ко злу разрушает личность. Люди могут по-разному поступать в различных ситуациях, иногда совершая порочные поступки. Всякий порок тормозит развитие личности, и существует предел порочности, прейдя который личность начинает деградировать.

Сказанное верно и в отношении исторически возникающих культур. Если какое-либо сообщество или народ в целом выстраивает отношения на негативных ценностях, то развитие неизбежно сменяется деградацией. Это можно наблюдать на конкретных исторических примерах. На протяжении истории периодически возникали идеологии, в соответствии с которыми окружающий мир объявлялся злом. Чаще всего они носили религиозный ха-

рактар, утверждая, что материальный мир сотворен злым богом, но могли принимать форму и общественно-политических движений. В основе этих идеологий лежит дуалистическая идея о том, что зло также изначально, как и добро. Попадая под власть такой идеологии, человек обрекался на бесконечную вражду со всем, что считал воплощением изначального зла – с другими людьми, с собственной природой, с миром в целом. В состоянии этой бесконечной вражды любые проблемы он объяснял наличием внешнего врага. Переставая понимать себя и других, он неизбежно начинал деградировать как личность. История показала, что ни одно сообщество, восприняв дуалистическую идеологию добра и зла, не создало ничего плодотворного, а воспринявшие ее государства были обречены на распад. Несмотря на все культурные и религиозные различия между людьми, например, между христианскими и мусульманскими народами, их отношение к дуалистическим идеологиям было в равной степени однозначно негативным. Таким образом, сама история показала, что абсолютизация зла является негативной ценностью в общечеловеческом понимании.

Из сказанного можно сделать вывод: общечеловеческие ценности являются в свободном самоопределении человека к взаимопониманию и общению с другими людьми.

Примечания

1. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. – 231 с.
2. Вопросы Милинды: Пер. с пали А.В. Парибка. – М.: Наука, ГРВЛ, 1989.

Т.Г. Лобова

РУССКАЯ ДУША КАК ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ОСНОВАНИЯ «РУССКОГО КОСМОСА»

Русская идея, а вместе с ней и Русская душа, как сердцевина первой, совсем недавно были предметом серьезных дискуссий и обсуждений. Однако для большинства наших современников названные темы до сих пор остаются чем-то надуманным, ирреальным. Одновременно не усвоенными остаются

уроки собственной истории, говорящие о том, с чем нам необходимо определиться и разобраться, чтобы знать, куда и зачем идти дальше. Все это показывает, что многое, о чем было сказано русскими философами конца XIX – начала XX века, обращавшимся к проблеме самосознания и оснований русской культуры, не осмысленно до сих пор.

История есть эмпирия, в которой раскрывается потенциальное бытие – *душа или «психический субстрат»* (Вяч. Иванов) определенного народа/этноса. Исторические события, ход истории - это непосредственно осуществление того, что обладает внутренней сущностью (становиться может лишь то, что *есть*). Тогда урок истории состоит в обращении к сущности, лежащей в основе конкретного уникального существования, и его осознании, осмыслении. Одним из возможных уроков истории, требующих особого внимания, поскольку связан он с национальным самосознанием, нам представляется опыт коммунизма на русской почве.

Не стоит забывать, что «с одной стороны русский коммунизм есть явление мировое и национальное, с другой стороны – явление русское и социальное». Это значит, коммунизм не был явлением случайным, поверхностно воспринятым, но вот *насколько он был органичен* русской душе? Что она искала в коммунизме, почему так сильно была увлечена им?

Необъятные пространства, окружающие русского человека, формируют и русскую душу: она сама есть нечто *всеобъятное*, стремящаяся к *всеобъятному*. Но для русского человека проблематично самостоятельно *овладеть* пространством, *организовать его* в особую целостность. В роли такой организующей тотальной силы выступило *государство*. Потому русская душа добровольно принимает государственную власть, воспринимая ее лишь как «внешний, а не внутренний принцип» (Н.А. Бердяев). При этом государственная власть принимается и понимается символически, а не эмпирически, ее природа всегда *освящается*. Следствие освящения - сакрализация власти. «Русское Царство» собирается и оформляется под символикой *мессианской идеи* (Н.А. Бердяев), а в качестве идентификации принадлежности к нему вы-

ступает не «внешний» формально-структурный критерий, а исповедание православной веры. Позже, подобное мы найдем и в отношении к Советскому государству. При этом царь или глава государства всегда воспринимаются как истинные и единственные спасители своего народа. Но более всего власть безусловно принимают и терпят, поскольку она, занимаясь земным мироустройством (плохо ли, хорошо ли), дает возможность русской душе быть свободной от земных забот. Она буквально жаждет и принимает *силу*, которая может справиться с земным/повседневным обустройством. Такое положение дел лишней раз обнаруживает *женственную* природу русской души (Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, И.А. Ильин, Г.П. Федотов).

Женственная природа русской души проявляется как «неоформленная пассивность», захваченная необъятным, ищущая «господина» и согласная на его «господство над собой». Именно в силу своей неорганизованности, она «не умеет решиться и выбрать путь на перекрестке дорог» (Вяч. Иванов). Это обстоятельство проясняет, что взаимодействие русской души и государственной власти носит характер отношений «мужчины» и «женщины». Если «муж» от «*vis*» - *сила*, то, что организует, устанавливает, оформляет, это своеобразная «рабочая сила жизни» (П. Астафьев), то женщина - «*mollis*» - мягкая, слабая (мягкость есть следствие отсутствия жесткой формы). Благодаря ей (мягкости) можно преодолевать разного рода границы (отсюда символ женского – *вода*). «Женственность» есть «*переход*» (П. Астафьев), а именно «переход» из «области телесной жизни в духовную». «Переходность» объясняет «устремленностью к трансцендентному», которому русская душа безусловно доверяет и доверяется, отдается без остатка...как спасающему от собственной несобранности. Все земное она воспринимается как некий переходный «момент». Потому остается «свободна» от всего мирского, несовершенного *сейчас* (помним о непривязанности к эмпирии русского человека, легкости принятия аскетического способа жизни), поскольку вдохновлена будущим, в котором мирское уже преображено и совершенно. Такая направленность на *трансцендентное* (будущее ли, божественное ли) оказа-

лась свойственна и русским нигилистам, и русским марксистам. Вместе с тем, желая безусловного/абсолютного как последнего и окончательного, русская душа обращена и ко *всему* миру, и к любой его *части*. Максимальным проявлением этой обращенности становится Человечество и все сферы его жизнедеятельности (безотносительно внутренних, культурных, исторических, политических различий). Отсюда идея, носящая универсальный, всечеловеческий характер будет замечена русской душой, она не сможет не привлечь последнюю.

Интерес к социализму и подобного рода учениям может быть объяснен желанием устроить и, таким образом, преобразить эту *здесь и сейчас* бытовую неустроенность, эту «русскую жизнь с ее обстоятельствами», придать ей форму «священной общности». Сам социализм у русских «в основе первоначальной своей – женственен; и есть только расширение «русской жалости», «сострадания к несчастным, бедным, неимущим» (В.В. Розанов). Социализм мил и пригож русской душе, в нем она находит возможность своего осуществления, внося в него «мистическую теплоту» коллективно-родового (соборного) начала – противоположенного началу личному/личностному (имеющего мужскую природу). Русская душа с поразительной легкостью и безболезненно для себя способна отказаться от последнего, принося его в жертву, во благо ВСЕ-общего... (примеров чего мы находим в истории большое множество).

Интерес и преданность ко всякого рода идеям социального характера так же обусловлены поиском и жаждой правды жизни/«жизненной правды». Правда, в которую *верят* (не подвергая никакому сомнению), есть проявление все того же *женского*. Тогда *постижение истины* есть проявление *мужского*: мужчина непременно хочет знать, женщина довольствуется верой. Все, что относится к преображению жизни завораживает ее и не вызывает критических оценок. Русская душа, выразителями которой в свое время были русские интеллигенты, не была склонна к критическому восприятию западных социальных учений. Напротив, восприятие последних было догматично и от того

не было замечено их расхождение с реалиями действительной русской жизни. Это усугублялось странной верой русской интеллигенции в некую «теургическую мистику русского народа» («власть земли»). Народ не знали, о нем складывали миф. Позже марксизм (его представители – разночинцы) «разложил понятие народа, как целостного организма, на классы с противоположными интересами» (Н.А. Бердяев). Произошло отождествление русского народа с пролетариатом. Народ-крестьянство объединили с народом-пролетариатом, хотя Маркс, считал крестьянство мелко-буржуазным, реакционным классом. Так жизнь была подменена идеей жизни..., идеей увлекшей своей трансцендентностью, столь желанной для русской души.

Говоря об опыте марксизма на русской почве, можно говорить о своеобразном *искушении* («искус»/«искусить» - от «кусить»/«кусок» (*слав.*)), иначе, нарушить/ разрушить целостность. В латинском языке корневая основа слова восходит к «острый»/«режущий»/«лезвие», что ведет к «искалеченности», «искаженности» целого). Искушение - это *испытание идеей* будущего, при забвении того, во имя чего это будущее должно свершиться – правды жизни, носителем которой был русский крестьянин, а не пролетариат. Бесспорно, русская душа самими обстоятельствами жизни, исторической ситуацией вынуждена была на что-то решиться. Марксизм порастил/*искусил* своей конкретностью и решительной устремленностью в организованное будущее (что есть *мужское/мужественное*), по которому томила *женственная* русская душа. Преодолеть же искушение русская душа могла, отыскав мужское «в своей духовной глубине». Но, к сожалению, «мы увлекаемся у *них* «своим», не найдя в «грустной действительности на родине» со-ответственного *идеалу* своей души» (В.В. Розанов).

А между тем, мужественный лик русской души, хранится в непроявленном и неизвестном творческом потенциале русского православия «равно закрытом и от интеллигенции, и от народа» (Вяч. Иванов). Отечественные философы, проясняя основы русской культуры, русского православия (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, о. П. Флоренский, Г.

Федотов и др.) говорят о Христе, как Сверх - личностном начале, объемлющем собой и духовную, и материальную жизнь. Для них принципиально, что христианство - «религия личности», и здесь **личность – ЗАДАНИЕ**. С этим заданием русская душа не справлялась/ется: личное понималось как недостойное. В то время как вне личности невозможна вера в «богоподобие и богосродство» человека. В такой вере источник всякого преображения, но начало его – сама человеческая личность и только потом мир, в том числе и социальный. Эту внутреннюю для себя задачу русская душа подменяет задачей внешней (устройство мира), а потому не достигает желаемой цели.

С.М. Марков

ЭТИЧЕСКИЕ ПРАВИЛА МЕДИАЦИИ (АЛЬТЕРНАТИВНЫХ МЕТОДОВ РАЗРЕШЕНИЯ КОНФЛИКТОВ)

Медиация относится к альтернативным методам разрешения конфликтов, среди которых можно выделить переговоры, посредничество, третейский суд или арбитраж, мировой суд, товарищеский суд или суд чести, мини-суд (что-то вроде корпоративного суда), частный трибунал, омбудсмен, самозащита и др. Альтернативные методы – это целая система государственных и негосударственных методов, с помощью которых урегулируются конфликты (споры). В зарубежной практике совокупность этих методов называют «альтернативными формами разрешения правовых конфликтов, или Alternative Dispute Resolution (ADR) [1], а в российской и украинской – «альтернативным разрешением споров» (АРС) [2]. Ядром всех альтернативных методов выступает медиация (*mediation*), или посредничество, малоизвестная российской общественности.

Данная тема в последнее время становится весьма актуальной для тех, кто занимается теорией и практикой разрешения конфликтов (споров). 14 мая 2010 года депутаты Государственной Думы одобрили в первом чтении президентский закон о медиации.

Законопроект предусматривает, что граждане и представители бизнеса могут обращаться к мировым посредникам за помощью в урегулировании гражданских, трудовых и семейных споров, но не затрагивает административные и налоговые споры. Президентский проект не делает процедуру медиации обязательной – обращение к посреднику станет возможным только по соглашению самих спорящих сторон. Административные и налоговые дела медиация пока не затронет: в пояснительной записке к проекту сказано, что мировой опыт призывает в этой сфере к «чрезвычайной осторожности». Думается, что внедрение медиации в российскую правовую систему и гражданское общество – это дело времени и вопрос чести креативно мыслящих юристов. И мы попытаемся своими исследованиями этот процесс ускорить.

В настоящее время медиация получила широкое распространение во многих странах мира в виде профессионального содействия третьей стороны в поисках компромиссного соглашения как на международной арене, так и в обыкновенной бытовой сфере. Для многих, особенно россиян, медиация представляет собой совершенно новое явление. Так, на территории российского Дальнего Востока, и в частности в Хабаровске, медиация в узком смысле слова не применяется. Вместе с тем медиация применяется в сопредельных странах – Китае, Южной Корее, Японии. К сожалению, сегодня многие юристы, социологи, да и психологи, знакомы с медиацией лишь на поверхностном уровне, а термин иностранного происхождения «медиация» путают с «медитацией». Мы считаем, что неизвестная для россиян медиация может оказать гражданскому обществу значимую помощь в урегулировании конфликтов, в первую очередь, через различного рода мировые соглашения, примирения и выступить катализатором реформирования громадной и неповоротливой российской судебной системы посредством освобождения от несвойственных ей функций. Но для этого надо определить её суверенитет и отличие от других альтернативных методов разрешения споров, а в этическом плане – разработать профессиональный кодекс чести для медиаторов.

Сегодня медиация легко адаптировалась к христианской и мусульманской культуре; её приняли в буддийской религии и конфуцианстве. Все религии мира (мусульманство, христианство, буддизм, конфуцианство) признают медиацию как таковую, лишь называя её разными словами. В настоящее время медиация как альтернативный, т.е. внесудебный, метод разрешения конфликтов общепризнанна в Германии, Великобритании, Франции, Испании, Италии, Бельгии, Австралии, Японии, Новой Зеландии, Канаде и других странах, а кое-где законодательно закреплена [4, 5, 6, 7, 8]. Международное (официальное) признание медиации, видимо, надо отсчитывать с 2000 года. В этом году медиация становится фактом Международного права и международных отношений. В качестве примера можно привести законодательное закрепление медиации в международном праве в виде Модельного закона о международных коммерческих примирительных процедурах (Model Law on International Commercial Conciliation, или UNICITRAL) и принятие 2 июня 2004 года в Брюсселе (Бельгия) Европейского кодекса правил поведения для медиаторов, рекомендованного для стран ЕС («European Code of Conduct for Mediators»). В Лондоне в настоящее время работает «Центр эффективного разрешения споров (Centre for Effective Dispute Resolution, или CEDR), в который входят юристы, специалисты по коммерческим спорам, медиаторы. При CEDR аккредитованы 5 дневные учебные курсы по медиации по программе «Advanced training for mediations». Так, в мае 2010 года проведены учебные занятия (лекции, семинары, тренинги) по программе «Игры разума в медиации, психологии и коммерческих делах» (см. более подробную информацию на сайте CEDR www.cedr.com).

Сфера применения медиации. В принципе, медиация применяется при урегулировании всех конфликтов, которые возможно разрешить путём переговоров с участием третьей стороны: от семейно-бытовых до международных. Но наиболее эффективно медиация действует в семейно-бытовых конфликтах, воспитательно-образовательной среде, в корпоративных и межкорпоративных спорах, в финансовой и банковской среде, в индустрии ту-

ризма и отдыха, в мелком и среднем бизнесе, в сфере международного права, в межкультурной коммуникации. Особый интерес представляет использование медиации через урегулирование конфликтов посредством омбудсменов по правам человека и ребёнка и дипломатии. Медиация малоэффективна в сфере уголовного правосудия, за исключением ювенальной юстиции по преступлениям, совершаемым малолетними и несовершеннолетними, а также в случаях, когда конфликт принимает откровенно ярко выраженный негативный характер или затяжные формы.

Перспективы. Практика её использования в дальнем и ближнем зарубежье показывает, что эффективность медиации резко повышается в тех странах, где она законодательно закреплена и конфликтологи-медиаторы действуют в рамках Кодекса чести. В этом случае нейтральное и беспристрастное содействие в урегулировании споров третьей стороной становится профессиональной деятельностью, лицензируемой государственными органами, а сама профессия медиаторов сертифицируется.

Цель и основные принципы медиации. Цель медиации – добровольное, конфиденциальное, конструктивное содействие в урегулировании конфликта (спора) через переговоры с участием третьей стороны (медиатора). При этом важно подчеркнуть, медиатор – нейтральный посредник, выполняющий роль профессионального помощника-консультанта. Медиатор – помощник-консультант (арбитр), но не судья-администратор, тем более не регулировщик конфликтной ситуации. Он создаёт условия для взаимоприемлемого разрешения конфликта (спора), но не разрешает конфликт, тем более в чью-либо пользу. Медиатор помогает найти справедливые нормы для будущего разрешения конфликта. Медиация – примирительная процедура, целью которой является достижение мирового соглашения или сохранение, по крайней мере, деловых отношений

Основополагающие принципы медиации. 1. Добровольность. Медиация возможна лишь в том случае, если конфликтующие (спорящие) добровольно обратились к посреднику-медиатору, без принуждения, тем более без

исковых претензий. «Принуждение к согласию» к медиации не подходит. 2. Конфликтующие согласны а) уважать суверенитет друг друга, б) сесть за стол переговоров без предварительных условий, в) изначально признают авторитет выбранного посредника (медиатора). 3. Нейтральность. Медиатор отказывается использовать дозволенные и недозволенные приёмы воздействия, в том числе, административные и силовые. И, наконец, медиатор отказывается от роли судьи; медиатор – не судья, а помощник-консультант. 4. Равноправие и суверенитет участников медиации, вплоть до свободного выхода из-за стола переговоров без каких-либо последствий для всех её участников, тем более правовых. 5. Конфиденциальность. Все участники медиации, в первую очередь это касается медиатора, гарантируют конфиденциальность всего того, что происходило за столом переговоров, за исключением специально оговоренной и утверждённой всеми открытой информации.

Роль (функции) медиатора. Медиатор одновременно выступает в роли психолога, менеджера, юриста, дипломата, но как нейтральное, беспристрастное, тем не менее, авторитетное для переговорщиков лицо. Он организует рациональные и иррациональные коммуникации между переговорщиками, создаёт психологически комфортную атмосферу для переговоров. Медиатор – вырабатывает и оценивает альтернативные варианты. В обязанности медиатора входит этическая оценка, фильтрация, переработка и снабжение переговорщиков всей полезной для конструктивных переговоров информацией. Однако вопрос о снабжении переговорщиков юридической информацией по существу дискуссионных проблем на сегодняшний день остаётся нерешённым. Дело в том, что по своей сути медиация – не юридическое решение проблем, т.е. внесудебное. Ещё раз напомним, медиатор – посредник, и его роль определяется нейтральной позицией ко всем участникам переговоров. Если медиатор юрист, то на первый план в своей работе он выдвигает решение проблемы по справедливости. Русский философ И. Ильин в своей книге «Путь духовного обновления» более полувека тому назад как бы сформулировал нравственное кредо посредника-медиатора: «Надо научиться

извлекать из каждого закона то, что в нём *верно и справедливо*. Надо сделать так, чтобы *дух владел буквою* и чтобы буква (закона – прим. С.М.) не заедала дух. Надо отыскивать в каждом законе скрытую в нём правду и ей отдавать первенство над остальным. *В каждом законе надо как бы разбудить заснувшую в нём справедливость*. В каждом законе надо уметь найти то, что может одобрить правовая совесть человека; и это, найденное, надо делать руководящим началом» [3, 320]. Сказано верно и по существу.

Примечания

1. Штепан П. Альтернативные способы разрешения споров. См.: сайт «Клиническое юридическое образование» (www.lawclinic.ru/library.phtml=m=1&p=12).
2. Богатина Ю. Г. Альтернативные способы разрешения споров // Арбитражная практика. – 2006. – № 6. – С. 90 – 96.
3. Ильин. И. Путь духовного обновления. Гл. 8. О правосознании / Почему мы верим в Россию: сочинения / И. А. Ильин. – М.: Эксмо, 2008. – С. 123 – 375.
4. Besemer Christoff (Бессемер К.). Mediation in der Praxis. Erfahrung aus den USA («Практика медиации. Опыт США»). – Baden, 1996.
5. Agardy, Peter (Агарди П.). Mediation and the insolvency practitioner (*Медиация и специалисты по банкротству*). In: Insolvency Law Journal. Thomson Reuters. – 2009. – Vol. 17. – №3, September. – С. 135 – 146.
6. Carnevale P.J., Pruittm D.G. Negotiation and Mediation («Переговоры и медиация»). In: Annual Review of Psychology, 1992. – №. 43. – С. 531 – 582;
7. Breidenbach, S. Mediation. Struktur, Chancen und Risiken von Vermittlung im Konflikt («Медиация. Структура, шансы и риски посредничества в конфликте»). – Köln, 1995.
8. Mähler G., Georg H. Mediation in der Praxis (Практика медиации). In: Familiendynamik («Динамика семьи»). Jahrgang, 1992. – № 17. – С. 247 – 372.

А.Н. Марченко

СВОБОДА В КОНТЕКСТЕ ОГРАНИЧИВАЮЩИХ ЕЕ ВОЗМОЖНЫХ ВИДОВ ЗАВИСИМОСТИ

Историческое развитие общества в целом сопровождается расширением рамок свободы личности. Проблема свободы всегда была и есть в центре внимания. Уровень достижения свободы отражается в уровне цивилизованности и демократичности современного общества, его общекультурном развитии. Ясно, что в отсталых странах бедность и произвол властей ограничивают достижение человеком свободы. Социально-культурные условия являются препятствием к реализации своей индивидуальности и, таким образом,

к проявлению личной автономии. Достижение подлинной свободы возможно лишь при модернизации всего комплекса объективных условий жизни людей. Однако, даже живя в современном демократичном обществе, человек может и не заметить, как им манипулируют, из чего возникает обманное чувство свободы. Одни могут обладать неограниченной властью и легко уходить от ответственности, что уже не будет являться свободными поступками, а будет относиться к разряду «своеволия», а другие, сами того не замечая, будут действовать как марионетки. Т.е, говоря о правах человека, о том, что ему надо предоставить возможности для самореализации, проявления самобытности, не следует забывать о нормах морали и правовых законах. Следовательно, свобода не может быть абсолютна, она всегда относительна.

Ясперс говорил, что существование есть самоутверждение свободной личности, но «может возникнуть мысль, что вся история человека – лишь тщетная попытка быть свободным» [6, 417-418].

«Представим, что индивид достиг максимальной или абсолютной свободы в мире. Став таким свободным, человек начнет понимать, что его свобода обернулась беспредельным одиночеством... Устранив все формы зависимости, индивид в конце концов остается наедине со своей индивидуальной «самостью». Исчезает природа, общество... Исчезают многочисленные узы, которые хотя и ограничивали свободу человека, но зато делали его близким определенному кругу людей, связывали его с определенными вещами. «Человек свободен» – «это значит, он одинок» [1, 441].

Даже если предположить, что внутренняя свобода проявления своей индивидуальности безгранична, то о внешней свободе мы так сказать не можем. Свободный человек принимает решения по собственной воле. Однако эти решения и сама свободная деятельность человека должны согласоваться с волей и деятельностью других людей, групповыми и общественными интересами. Ведь каждый человек зависит от многих факторов и в том числе от социальных условий, общественной среды, в которой он живет, людей, с которыми общается и взаимодействует. Свою свободу человек реализует в дея-

тельности. Эта деятельность направлена на самого себя и на окружающих человека людей и не должна ущемлять их права и свободу. В результате такой социализации на психологическом уровне формируются мотивы, вторичные потребности, темперамент, характер человека, а также его субъективное представление о самом себе.

Таким образом, и пределы свободы зависят от многих факторов: от физиологических задатков человека, от того, насколько он покорил природу и насколько он продвинулся в познании мира, а также от степени воздействия на него процессов социализации. Социализация накладывает на человека обязательства, связанные с чувством необходимости и ответственности. Следовательно, можно выделить следующие виды зависимости свободы человека: зависимость от природы, от познания, от общества и непосредственно от другого человека. Пределы личной автономии ограничены свободой другого человека настолько, насколько личная свобода не мешает и не вредит другому человеку. Существует мнение, что свобода одного человека в некоторых случаях оборачивается несвободой для других. Следовательно, пределы свободы одного человека зависят от уровня несвободы другого человека. Отдельно взятому индивиду, как правило, сама жизнь подсказывает, что свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого человека, и он вынужден это учитывать.

Свободно, в соответствии с собственной волей, принимая решение, становясь на определенную сторону, выбирая путь и т.п., человек должен принять на себя и ответственность за эти действия перед своей совестью, другими людьми, обществом и государством. Следовательно, свобода предполагает ответственность, а ответственность выступает условием свободы. Предпочитая добро или зло, человек должен принять адекватную реакцию окружающих и в отношении самого себя.

Свобода неразрывно связана с уровнем нравственного воспитания человека – это его нравственное побуждение, веление, требование. Человек по-настоящему свободный не только преодолевает различные препятствия на сво-

ем пути, избранными им способами, не идущими в противовес общественным нормам, но и сознательно ограничивает определенные порывы, которые могут обернуться несвободой для других, могут ущемить чужую свободу. А это в свою очередь приводит к ограничению его личной свободы.

Свобода начинается именно там, где я сознательно ограничиваю себя. Еще Спиноза говорил, что, предаваясь своим страстям и влечениям, человек отдает себя в рабство своим инстинктам. Таким образом, отказываясь от излишеств в еде, человек побеждает инстинкт. Он освобождает себя от жадности, эгоизма, сочувствуя другому и помогая ему. Если он признает право другого человека на собственное мнение, тем самым он устраняет собственную ограниченность... Инстинктивная зависимость от первичных потребностей изначально сдерживает человеческие порывы к волевым свободным действиям. Зачастую свобода ассоциируется с простором, безграничным пространством, легкостью, непринужденностью и желанием оспорить или возразить общественным устоям и нормам. Но, даже, удаляясь от общества, становясь отшельником, отказываясь от всех стереотипов навязанных обществом, человек не обретает абсолютную свободу. Внешне он лишит себя только одного из видов зависимостей: зависимости от общества. Все же остальные останутся. Но человек, оставшись наедине с самим собой, вероятно, может почувствовать себя внутренне свободнее. Рамки его внутренней автономии расширятся. Степень ответственности и необходимости снизится.

Постигая смысл жизни, находящийся внутри, задумываясь о смысле собственного существования, человек с помощью силы воли движется к внутренней свободе, которая заключается в совершенствовании своей человеческой природы.

Таким образом, вопрос свободы – это вопрос о самосознании, включая образ собственного Я, самооценку и самоуважение, от чего во многом зависят уровень притязаний и реальное индивидуальное поведение. Свобода – это качество или состояние быть свободным: т.е. отсутствие необходимости, принуждения, или ограничения в выборе или действии; освобождение от

рабства или сдержанности или от власти другого; независимость – качество или состояние быть освобожденным обычно от чего-то тягостного.

Свобода – власть или условие действия без принуждения. Свобода может подразумевать общее или умеренное отсутствие сдержанности или просто непонимание того, что значит быть незаконно стесненным. Свобода может иметь значение выражения власти делать выбор или избавление от ограничения или принуждения [8, 458].

Зачастую свободный выбор сталкивается или определяется общественными нормами, чувством ответственности перед дальнейшей судьбой. Но свобода состоит не в независимости от общества, не во вседозволенности, а в реальной возможности свободно реализовывать свои индивидуальные способности и доказывать свою точку зрения в соответствии с основными интересами общества [7].

Тягчайшие испытания, выпавшие на долю людей в XX столетии, подтвердили справедливость утверждений, что нравственность – не просто средство общественного регулирования индивидуального поведения. Она еще и средство духовно-персонального выживания самого индивида. Там, где нет свободно выбранных нравственных обязанностей (пусть самых элементарных), начинается общая деградация человека, особенно быстрая, когда он становится добычей преступного окружения или преступного режима. Сплошь и рядом она оказывается прологом к самоуничтожению.

Отсюда следует, что границы свободы расширяются в зависимости от уровня развития силы воли человека, его способности сказать себе «нет». Тем самым человек освобождает себя от инстинктивной зависимости. Но вместе с тем, в стесненных обстоятельствах стремясь проявить и развить свою индивидуальность, человек закрепляет личную автономию.

Примечания

1. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1999.
2. Всемирная энциклопедия. Философия. Москва: АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. (С.Ю. Солодовников.)
3. Кравченко С.А. Социологический энциклопедический русско-английский словарь. М., 2004.

4. Популярный энциклопедический словарь. М., 2001.
5. Философский словарь под ред. Ф.В. Константинова. Т.1., М., 1960.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.. 1991 – С. 417,418.
7. Philosophie und Natur-Wissenschaften, Berlin, 1983.
8. Webster's New Collegiate Dictionary. Springfield, Massachusetts, U.S.A., 1998.

С.Ф. Махрачев

Н.Ф. ФЕДОРОВ – ТЕОРЕТИК МУЗЕЙНОГО ДЕЛА

Николай Федорович Федоров вошел в историю русской философии в первую очередь как один из ярчайших основоположников «русского космизма» - учения об активной роли человека в эволюции Вселенной. Его идеи о «регуляции природы», внесении в нее «воли и разума» стали предвестником теории В.И. Вернадского о ноосфере. Учение Федорова – по сути, проект изменения, как мира, так и человека. Регуляция природы, согласно этому учению, станет качественно новой ступенью эволюции человечества. Но сферу действий и влияния идей мыслителя нельзя ограничивать космической философией. Николай Федорович внес неоценимый вклад в развитие отечественного музееведения.

Судьба Н.Ф. Федорова связана с Тамбовщиной. Но о раннем его жизненном этапе, документальных источников мало, что породило немало биографических загадок, а также содействовало созданию образа «святого», «старца», «учителя», «Московского Сократа». Николай Федорович родился 7 июня 1929 г. в с. Ключи Елатомского уезда Тамбовской губернии. Его отцом был князь Павел Иванович Гагарин, матерью – дворянская девица Елизавета Ивановна. Факт незаконнорожденности оказал значительное влияние на формирование характера и взглядов будущего мыслителя.

Н.Ф. Федоров получил хорошее для своего времени образование. Вместе с братом Александром сначала они три года учились в приходском училище. В 1836 г. вместе поступают в Шацкое уездное училище. С 1842 по 1849 г. обучаются в Тамбовской гимназии, где закончили полный гимназический курс. Считается, что это лучшее время Тамбовской гимназии, когда ее директором был

Трояновский. В августе 1849 г. братья поступили в Ришельевский лицей в Одессе: Александр на физико-математическое отделение, Николай – на камеральное. На камеральном отделении производилась подготовка специалистов по естественным и хозяйственным наукам. Для всех отделений был установлен трехлетний срок обучения. На втором году обучения братья оставили учебу по материальным соображениям.

Трудовая деятельность Федорова связана с училищем, библиотекой, музеем. В качестве жизненного кредо мыслитель выбирает полный аскетизм и целомудрие. Всегда жил один, отдавая всего себя работе мысли и слова, ученикам, посетителям библиотеки музея, всем нуждавшимся в нем. Философ не был женоненавистником. Он лелеял высочайшее представление о миссии женщины как «дочери человеческой», одновременно обнажал суть культа женщины как идола общества.

Николай Федорович по своей сути был педагогом-новатором. Важным он видел активное участие самих учащихся в процессе познания. Учебники не считал основной формой обучения, заменял их общей программой, планом, а собственно материал знаний добывался учителем вместе с учениками из непосредственного изучения родного края, его географических особенностей, растительного и животного мира, из его истории, запечатленной в местных памятниках, из наблюдений за природными явлениями. Предлагал ввести в школу предмет «Краеведение», что и было сделано 100 лет спустя.

После работы в училищах и Чертковской библиотеке Федоров 27 ноября 1874 г. поступает на службу в библиотеку Румянцевского музея. Период службы в Румянцевском музее был самой значительной в жизни мыслителя, когда его духовный и нравственный облик отлился окончательно, и достигло ясности и зрелости его учение. Николай Федорович знал содержание всех книг Румянцевского музея. Предложил создать в библиотеке выставочный зал. Первым составил систематический каталог книг, хранившихся в Румянцевском музее. В музее Федоров работает до 1903 г., а в 1903 г. уходит из жизни.

Проблемы музея Н.Ф. Федоров начинает рассматривать в воронежской

газете «Дон» [1]. Воронежские статьи явились рабочим материалом для построения его уникальной теории, в которой было изложено законченное представление философа о музее, его смысле и назначении, ставшей составной частью итоговой труда его жизни «Философии общего дела».

Впервые музей в воронежских статьях рассматривается Н.Ф. Федоровым как универсальный социальный институт, в котором не соединяются механически, а собираются воедино, как в храме, хранилище, научная обсерватория и лаборатория, школа и библиотека. Одно не может существовать без другого, каждое взаимно дополняет друг друга и служит главному – воскресению прошлого и душ отошедших, которым принадлежали частицы этого прошлого, восстановление его во всей целостности. Музей – это своеобразный светский вариант храма. Федоров предлагает следующее определение музея: «Музей есть последний остаток культа предков: он – особый вид этого культа, который изгоняется из религии..., восстанавливается в виде музеев» [2, 67].

«Музей, его смысл и назначение» [3] является первой в России теоретической работой раскрывающей социальное назначение музея. Федоров первым выдвинул идею «живого» музея, в котором указывал на важное значение проведения выставок и экскурсий, так как их роль в конце девятнадцатого века была явно занижена. В его понимании: «музей есть собрание всего отжившего, мертвого, негодного для употребления: но именно потому-то он и есть надежда века, ибо существование музея показывает, что нет дел конечных.. Для музея самая смерть не конец, а только начало... Для музея нет ничего безнадежного, «отпетого», что оживить и воскресить невозможно» [3, 296]. Подобное рассуждение особенно актуально сегодня, когда музеи столкнулись с конкуренцией со стороны компьютерных технологий, средств массовой информации и индустрии досуга. Музей сегодня необходим как для формирования нравственно ориентированного молодого поколения, так и для работы с взрослым населением.

Музей у Федорова понимается самым широким образом: это все то, что хранит материальную память прошлого. В конечном итоге вся определенная

деятельность человечества есть уже реальный или потенциальный экспонат такого музея. Ведь сегодняшний день уже завтра становится прошлым фактом памяти, сдается в архив истории. Под определенным углом весь мир выглядит гигантским, все пополняемым музеем. Такой угол зрения может быть определен как угол зрения памяти, которая в идеале должна стремиться к удержанию всего.

Музей у Федорова – это, по существу, грандиозное предприятие собирания, хранения, изучения всех остатков прошлого, всех малейших отпечатков умерших людей на их днях, вещах, документах, дневниках, преданиях, книгах, произведениях искусства. Речь идет о тотальной консервации памяти, причем в идеале четко индивидуализированной. Музей как место собирания былого, как орган вещественной памяти прошлого никоим образом не может быть отвлеченным познанием или исследованием, ставящим целью критику, обличение или суд кем бы то ни было. Музей, по Федорову, должен одушевить познание сыновним чувством, дать ему направление в качестве «отеческого дела».

Важным является, по мнению Федорова, использование музея в педагогическом процессе. Вся система образования должна быть приспособлена для обучения в стенах музея. На начальном этапе обучения человек ходит в школу, соединенную с музеем в одно целое. Так происходит непосредственное знакомство и начальное познание заложенного в музее интеллектуального и духовного потенциала. «Школа – музей служит для объединения учебного и ученого, то есть воспитания и знания» [3, 302]. В цепочке школа – музей есть еще одно звено – храм. Это не только архитектурное здание, - это духовный университет, начало применения нравственности и знания.

Николай Федорович Федоров внес неоценимый вклад в развитие отечественного музееведения. Поэтому уже второе столетие отечественные музейные работники регулярно обращаются к трудам Н.Ф. Федорова. Творческое наследие мыслителя обязательно рассматривается в процессе подготовки музейных специалистов.

Примечания

1. Федоров Н.Ф. и его воронежское окружение (1894-1901): статьи, письма, воспоминания, хроники пребывания в Воронеже. Воронеж 1998.; Котлярова И.В. Формирование и развитие музеев воронежского края в региональном культурном контексте (вторая половина XIX – первая треть XX вв.): Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 2006.
2. Федоров Н.Ф. и его воронежское окружение (1894-1901): статьи, письма, воспоминания, хроники пребывания в Воронеже. Воронеж, 1998.
3. Федоров Н.Ф. Из философского наследия (Музей и культура). М., 1995.

Д. А. Миронов

М. Я. МУДРОВ – ОСНОВОПОЛОЖНИК ТРАДИЦИИ МЕДИЦИНСКОЙ ЭТИКИ В РОССИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Основоположник отечественной терапии М. Я. Мудров (1776-1831) был широко известен в свое время как знаменитый московский врач. Кроме того, именно ему принадлежит честь восстановления медицинского факультета Московского университета после пожара и разграбления в 1812 году. Его усилиями была создана клиническая база — Клинический институт; пять раз факультет избирал его своим деканом.

Первые переводы на русский язык произведений Гиппократов («Клятва», «Закон», «Афоризмы») появились в печатном виде лишь в 1840 году. Но двумя десятилетиями ранее идеи Гиппократов популяризировал на медицинском факультете Московского университета М. Я. Мудров. Область его интересов фокусируется на врачебной этике и целиком базируется на этике Гиппократов, тексты которого он переводил и интерпретировал. В таком объеме интерес к этической проблематике в медицине до него никто не проявлял.

В своем сочинении «Слово о благочестии и нравственных качествах гиппократова врача» Мудров поднимает важные вопросы этики как общего, так и частного характера. К общим вопросам можно отнести размышления об этическом и гносеологическом взаимоотношениях в медицине. «Кто захочет приобрести познания в Медицине, тот должен иметь следующих вождей: способность природы, ученость, место удобное для учения, воспитание от юности, тщательность и время» [1, 14]. Он упоминает о социальной роли медицины: «Надобно, чтобы врач приобрел себе некоторую людскость» [1, 25]. По-

дробно и развернуто освещает он знаменитый фрагмент Гиппократов о том, что врач-философ подобен Богу. «Почему Медицину нужно соединить с мудростью; ибо врач любомудрый подобен Богу. Все, что нужно для Мудрости: презрение богатства, целомудрие и стыдливость, умеренность в одежде, важность, рассудок, приветливость, чистоплотность, разговор короткий, познание полезных вещей для жизни и нужных очистительных лекарств, удаления от суеверия, достоинство божественное. Наипаче свет Боговедения должен озарять его душу; ибо во многих немощах и припадках Медицина с благоговением должна обращаться к Богу. Ибо врачи власти Божией уступают. Медицина не имеет собственных сил. Врачи многое предпринимают, но паче превозмогает Бог» [1, 24-25]. Медицина видится Мудрову как наука, которая объединяет в себе одновременно нравственность и мудрость, и одно немислимо без другого. При этом мудрость и нравственность понимаются не как результат поучения, но как индивидуальный опыт самопознания человеком самого себя перед лицом Бога. «Гиппократ говорил здесь о нравственной мудрости, а не об умственной философии, о мудрости благочестия и страха Божия, а не о мудрованиях школьных бредней, кои по его словам не приносят никакой пользы и исчезают как призраки при свете истинной мудрости» [1, 30]. Мудров развивает положение Гиппократов и расширяет его от простого пожелания до своеобразного «морального закона» каждого врача. Такие правила и должны составить отдельный свод законов для врачей, они вменялись бы им вместе с клятвой Гиппократов. Так заходит разговор о врачебной этике.

Положение этики Гиппократов об уважении к больному в устах М. Я. Мудрова звучит так: «Начав с любви к ближнему, я должен бы внушить вам все прочее, проистекающее из одной врачебной добродетели, а именно услужливость, готовность к помощи во всякое время, и днем и ночью, приветливость, привлекающую к себе и робких и смелых, милосердие к чувствительным и бедным» [2, 110]. Он также подчеркивает важнейшие для врача качества — доброе отношение к другому человеку, любовь и бескорыстие.

«Иногда лечи даром на счет будущей благодарности, или, как говорится: не из барыша, была бы слава хороша» [2, 111].

В нескольких местах своего «Слова о способе учить и учиться медицине практической» Мудров говорит о врачебной тайне: «Хранение тайны и скрытность при болезнях предосудительных; молчание о виденных или слышанных семейных беспорядках... Язык твой, сей малый, но дерзкий уд, обуздай на глаголы неподобные и на словеса лукавствия». В отношении подхода к безнадежным больным у него имеется несколько несовпадающих друг с другом высказываний. В «Слове о благочестии и нравственных качествах гиппократова врача» говорится: «Многое от больного надобно скрывать, всегда входить к нему с веселым, внушительным лицом..., но не открывать настоящего положения болезни и будущего оной исхода...». В «Слове о способе учить и учиться медицине практической» (где преимущественно и высказываются этические воззрения) написано следующее: «Обещать исцеление в болезни неизлечимой есть знак или незнающего или бесчестного врача» [2, 111]. Данное противоречие обнажает тонкую грань между уважением со стороны врача моральной автономии личности и врачебной тайной, которая затрагивает интересы межколлегиальных отношений врачей. Озвученные Мудровым положения приобрели огромную актуальность в современной медицине.

Также много внимания уделяет М. Я. Мудров теме отношения врача к своей профессии. У медиков широко распространен его афоризм: «Во врачебном искусстве нет врача, окончившего свою профессию. Афоризм актуален и по сей день. Говоря современным языком, он отражает идею необходимости постоянной переподготовки медицинских кадров и постдипломного образования. Основным знаменателем успешного овладения медицинской профессией, по Мудрову, является завоевание доверия больного. «Теперь ты испытал болезнь и знаешь больного; но ведай, что и больной тебя испытал и знает, каков ты. Из сего ты заключить можешь, какое нужно терпение, благоразумие и напряжение ума при постели больного, дабы выиграть всю его доверенность и любовь к себе, а сие для врача всего важнее» [2, 112].

М. Я. Мудров — переводчик и последовательный популяризатор этической доктрины Гиппократов. Его система этических представлений укоренена в религиозном сознании и предполагает веру в Бога. Нравственность есть результат веры, благочестия и страха. Начиная с античности, врач наделен природой и Богом особыми полномочиями, чтобы достойно выполнять свою миссию. Нравственность врача есть мерило его отношений с Богом, которые врач переносит в свою деятельность. Однако возникает некоторое противоречие: индивидуальная нравственность в медицине неизбежно перерастает саму себя, поскольку медицина, находясь в области социальных взаимоотношений, нуждается в собственной этической системе. С появлением широкого университетского медицинского образования в России возникает проблема медицинской этики для врачей. Заслуга Мудрова в данном вопросе неизмерима, поскольку именно он осветил проблему необходимости врачебной этики и сформулировал ряд ее положений, не утративших актуальности и сегодня. Заимствовав гиппократовы этические представления в форме моральных предписаний и советов, он расширяет их до сферы социума и показывает необходимость переформулирования их в цельную моральную доктрину медицины. Таким образом, прерывается длительная традиция кастовости врачей. С повышением качества медицинского образования и медицинской культуры в обществе медицина «открывается» обществу проблемой поиска своих этических оснований. В факте такой открытости усматриваются черты развивающейся секуляризации общественного сознания.

В своих размышлениях М. Я. Мудров затронул не только вопросы врачебной этики и деонтологии в медицине, но и проблему этических оснований самой медицины. Его высказывания о медицине противоречивы: он попеременно исходит из представления о медицине то как об искусстве, то как о науке. Реалии первой четверти XIX века показывают, что медицине можно обучать, и она может быть самостоятельной наукой. В то же время многовековая традиция передает представления о медицине как об искусстве, а искусство не может быть сведено в моральном отношении к конкретным пред-

писаниям и долгу. Появление такого разрыва в представлениях о статусе медицины свидетельствует о появлении секулярной установки в медицинской среде — смещение вектора проблемного поля медицины от религиозного к светскому. Комплекс этической проблематики медицины, поднятый М. Я. Мудровым, заложил новые этические основы профессии врача.

Примечания

1. Мудров М.Я. Слово о благочестии и нравственных качествах гиппократова врача. - М., 1814.
2. Введение в биоэтику: учебное пособие / Отв. ред. Б. Г. Юдин. - М., 1998.

А.А. Михайлова

ПОВЕДЕНИЕ ПЕРСОНАЖЕЙ В КЕЛЬЕ СТАРЦА ЗОСИМЫ КАК ПОКАЗАТЕЛЬ ИХ НРАВСТВЕННОГО ОБЛИКА В РОМАНЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ»

Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» ставит перед читателем широкий спектр проблем, большая часть из которых затрагивает духовно-нравственные вопросы. Среди них можно выделить вопрос соблюдения этических норм.

«В чужой монастырь со своим уставом не ходят» [1,37], - напоминает при входе в скит Федор Павлович Карамазов известную поговорку, говорящую о том, что следует принимать правила посещаемого места и уважать традиции других людей. С этим мудрым изречением как будто согласны все спутники Федора Павловича. Сами зная о своей несдержанности, неоднозначных отношениях и, тем не менее, понимая, к какому почтенному человеку идут, гости монастыря «все дали слово вести себя здесь порядочно...» [1,36]. Получается, они собираются прикрыться маской приличия. Однако такого испытания старшие посетители не выдерживают, сразу же обнаруживается их двуличное поведение. Федор Павлович выказывает показное благочестие, пускаясь класть большие кресты перед иконами у скитских врат, а параллель-

но входит в роль шута и пытается съязвить, примеряя к монахам свой образ мысли: «Значит, все же лазеечка к барыням-то из скита проведена» [1,37]. Старику Карамазову приятно вымарать своей грязью целомудренный образ жизни монахов, чтобы и самому выглядеть на этом фоне лучше или уж не так отвратительно. Он настолько поглощён заботами о материальном благополучии, что не видит иной, духовной, стороны бытия, которая и составляет основу жизни обители. Полный собственного достоинства Миусов стыдится поведения своего спутника и пытается оправдаться: «...я вот с ним боюсь входить к порядочным людям» [1,37], а тем временем внутри у него кипит негодование и на старика Карамазова, и на монахов. То есть, сам того не сознавая, он тоже играет роль чрезвычайно воспитанного, просвещенного человека.

Не случайно повествователь останавливается на сцене приветствия старца. По церковному обычаю у духовного лица, имеющего священнический сан, положено брать благословение, и так поступают присутствующие иеромонахи и сам старец. Чем выражают любовь и уважение друг к другу. Но первый намеренный жест вошедших светских посетителей выказывает их предубеждение против насельников монастыря. Заранее планируя уважить этот обычай из элементарной вежливости, Миусов при виде взаимных поклонов и лобызания монахов еще больше раздражается. По себе судя, он думает, что все это лишь лицемерные знаки внимания. Он немедленно меняет свое решение: отдает лишь вежливый поклон, внешне соблюдая правила светского этикета и в то же время как бы выказывая этим свою гордость и пренебрежение. Так же поступил и Федор Павлович, «на этот раз как обезьяна совершенно передразнив Миусова» [1,39] – то есть совершил новый шутовской выпад, который мог быть направлен не только против спутника, но и против монахов, чье мнение для него не столь авторитетно. Иван Карамазов «раскланялся очень важно и вежливо, но тоже держа руки по швам» [1,39] – этот жест говорит об уважении, но все-таки о воздержании от принятия здешних норм. Такое поведение даже смутило юношу Калгатина до того, что он сам забыл поприветствовать хозяина кельи, а Алешу Карамазова повергло в стыд.

Однако старец не показал ни малейшего неудовольствия или же обиды, не стал принуждать к исполнению церковного обычая, а сам пошел навстречу, ответив гостям тоже простым поклоном.

Болтовня, поддразнивание отрекомендовавшегося шутом Федора Павловича и нетерпеливые замечания, даже бешенство Миусова – эта сцена была в высшей степени непочтительной к месту и насельникам скита, а потому вызвала недоумение и удивление у остальных присутствующих. Ведь ранее «многие из «высших» даже лиц и даже из ученых, мало того, некоторые из вольнодумных даже лиц, приходившие или по любопытству, или по иному поводу, входя в келью... ставили себе в первейшую обязанность, все до единого, глубочайшую почтительность и деликатность во все время свидания» [1,43]. Наблюдая за поведением Федора Павловича, старец Зосима верно заметил: «...Не стыдитесь столь самого себя, ибо от сего лишь все и выходит» [1,44]. И тот согласился с этим утверждением: «Вы меня... как бы насквозь прочкнули и внутри прочли» [1,44]. За личиной шутовства, за этой привычкой бывшего приживальщика старик Карамазов скрывает чувство стыда, «комплекс малоценности» [2,216] и, можно добавить, негодования оттого, что он унижен, неравен другим членам общества. Его самолюбие ущемлено, а потому его защитная реакция – отторжение себя от этого общества и пощечина ему в виде хамского поведения.

Видя мудрость, верность суждений старца и удивляясь серьезному вниманию к себе, Федор Павлович «подскочил и... быстро чмокнул старца в худенькую его руку» [1,45]. Такой жест символизирует признание этим персонажем высоты и превосходства отца Зосимы над другими людьми и над ним самим. Однако хотя Фёдор Павлович укрепляется в уважении к отцу Зосиме, он и в его присутствии не стесняется устроить ссору и бесцеремонно обнаружить свое истинное душевное состояние, взгляды, мысли.

В числе неверующих посетителей монастырской кельи и средний сын Фёдора Павловича Иван. Образованный и светски учтивый, он ведет себя сдержанно и даже смиренно. Перед старцем он не пытается прятать свои

взгляды, наоборот, серьёзно, открыто говорит о них, внимательно и вдумчиво слушает слова старца. Можно заключить, что Иван Федорович – человек высокой культуры, не лишенный нравственного чувства, с благородным сердцем. Это подтверждает старец Зосима: «...благодарите Творца, что дал вам сердце высшее...» [1,73]. Несмотря на то, что Иван – атеист, он принимает отца Зосиму как мудрого, опытного человека. Не случайно Иван молча встал и взял у него благословение, удивив этим поступком всех присутствующих. Это тоже признание интеллектуального достоинства и проницательности старца и знак большого уважения к нему.

Более всех открыт и честен на этой семейной сходке Дмитрий Карамзов. Хотя душа его отягощена пороками и страстями, она чужда двуличия. Дмитрий с глубоким почтением относится к старцу, видя в нем человека особенного, близкого к Богу. Дмитрий единственный при входе просит благословения у хозяина кельи. Его слова и действия искренни, он не играет роли, как Фёдор Павлович, не пытается скрыть презрения, как Миусов. Обращаясь к старцу, Дмитрий прямо говорит: «... преподобный отец...не знаю, как вас именовать...» [1,74]. Молодой человек ссылается на свою необразованность, извиняясь за возможное неправильное обращение, боясь невольно обидеть старца. Пользуясь тем, что Митя способен с легкостью поддаться охватившему его чувству, Федор Павлович нарочно выводит его из себя, а сам играет роль оскорбленного отца и доводит ситуацию до скандала. Финальный жест – земной поклон старца Дмитрию – шокировал всех присутствующих. Дмитрий в ужасе выбежал из кельи – значит, понял, что старец предвидел нечто страшное в его судьбе. Остальные, уходя, от смущения даже не попрощались с хозяином. Только иеромонахи опять подошли под благословение. Несмотря на то, что они тоже были встревожены этим выплеснувшимся потоком враждебных чувств и порочных склонностей, а также переживали за состояние больного старца, это не нарушило их самообладания.

Присутствующие в келье молодые люди почти все время почтительно молчали, их участие в общем разговоре выражалось лишь внутренним и ми-

микой. Так, Алеша не вмешивался в происходящее как простой послушник, но он то готов был заплакать и стоял, понуриив голову, то у него сильно билось сердце. Он переживал и за свое семейство, и за любимого им старца. Михаил Ракитин стоял неподвижно, но «внимательно вглядываясь и вслушиваясь, хотя и опустив глаза. Но по оживленному румянцу на его щеках Алеша догадался, что и Ракитин взволнован...» [1,68]. Таким образом, становится заметно, что этот человек очень заинтересован разговором и запоминает его с какой-то своей целью. Как позже выяснится, за внешней скромностью и почтительностью этот юноша свое неверие и истинные устремления, то есть это человек двуличный. В продолжение всей встречи лишь Калганов, осуждая неподобающее поведение отца и сына Карамазовых, вслед за отцом Иосифом осмелился произнести два слова.

Старец же терпеливо, сохраняя спокойствие, созерцал эти бурные сцены привыкших жить страстями мирян; так же, как и других грешников, которые приходили с покаянным чувством, он покрыл их любовью. Он не обличал их пороки, не выгнал из кельи при их безнравственном поведении, а рассуждал на их темы, отвечал на их вопросы, говорил на их языке.

Итак, никакая светская вежливость и образованность не помогли гостям отца Зосимы – они даже против воли показали свой настоящий нравственный облик. Произошло это именно в монастырских стенах, где постоянно совершается покаянное откровение тайн и присутствует стремление к чистоте, освобождению от греховных наклонностей души.

Таким образом, старец как персонаж с высоким уровнем авторитета становится в романе неким индикатором, высветляющим моральное состояние общества. Причем относительно образа этого добродетельного человека не только обнаруживаются людские пороки, но и предлагается путь, освобождающий от них. Однако встречного движения к старцу так и не последовало, герои романа предпочли остаться при своих взглядах. Хотя даже при таких обстоятельствах встреча со старцем оставила след в сердцах посетителей, а его образ стал для них примером духовно-нравственной высоты.

Примечания

1. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы: В 2 т. Т. 1. М.: Советская Россия. 1987. – 352 с.
2. Лосский Н. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова. 1953. – 408 с.

Е.Ф. Мосин

ПРАВОВАЯ ПОЗИЦИЯ КОНСТИТУЦИОННОГО СУДА РФ В ВОПРОСЕ О НАЛОГОВОМ ОГРАНИЧЕНИИ ПРАВА СОБСТВЕННОСТИ В СВЕТЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Конституционный Суд РФ, чье толкование Конституции РФ является, согласно ст. 106 Федерального конституционного закона от 21.07.1994 № 1-ФКЗ «О Конституционном Суде Российской Федерации», официальным и обязательным для всех представительных, исполнительных и судебных органов государственной власти, органов местного самоуправления, учреждений, организаций, должностных лиц, граждан и их объединений, неоднократно рассматривал вопрос ограничения права собственности конституционной обязанностью платить законно установленные налоги – постановления от 17.12.1996 № 20-П, от 12.10.1998 № 24-П, от 14.07.2005 № 9-П, от 28.02.2006 № 2-П, от 17.03.2009 № 5-П и др.

Следуемая из этих актов суть правовой позиции Конституционного суда РФ в вопросе о налоговом ограничении права собственности сводится к следующему:

- налоги являются необходимым условием существования государства и представляют собой основанную на законе денежную форму отчуждения собственности в целях обеспечения расходов публичной власти, осуществляемого на началах обязательности, безвозвратности, индивидуальной безвозмездности;

- Конституция РФ обязывает каждого платить законно установленные налоги и сборы и эта конституционная обязанность имеет особый, а именно публично-правовой, а не частно-правовой (гражданско-правовой), характер,

что обусловлено публично-правовой природой государства и государственной власти;

- в обязанности налогоплательщиков платить налоги воплощен публичный интерес всех членов общества и поэтому государство вправе и обязано принимать меры по регулированию налоговых правоотношений в целях защиты прав и законных интересов не только налогоплательщиков, но и других членов общества;

- право частной собственности не принадлежит к таким правам, которые не подлежат ограничению ни при каких условиях, однако как сама возможность введения федеральным законом ограничений данного права, так и их характер определяются законодателем не произвольно, а в соответствии с Конституцией РФ, согласно которой права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства;

- Конституция РФ предусматривает разграничение имущества, которым налогоплательщик не может распоряжаться по своему усмотрению, поскольку оно в виде определенной денежной суммы подлежит взносу в бюджет (так как иначе были бы нарушены права и охраняемые законом интересы других лиц, а также государства), и имущества, находящегося в частной собственности, гарантии которой предусмотрены статьей 35 Конституции РФ, поэтому взыскание налога не может расцениваться как произвольное лишение собственника его имущества, ибо оно представляет собой законное изъятие части имущества, вытекающее из конституционной публично-правовой обязанности;

- поскольку взимание налогов связано с вторжением государства в право собственности, имущественные права, свободу предпринимательской деятельности и тем самым - в сферу основных прав и свобод, регулирование налоговых отношений должно осуществляться так, чтобы было гарантировано равное исполнение обязанностей налогоплательщиками и не создавались

бы условия для нарушения их конституционных прав, а также прав и законных интересов других лиц;

- если, осуществляя налоговый контроль, налоговые органы руководствуются целями и мотивами, противоречащими действующему правопорядку, налоговый контроль может превратиться из необходимого инструмента налоговой политики в инструмент подавления экономической самостоятельности и инициативы, чрезмерного ограничения свободы предпринимательства и права собственности;

- принудительное изъятие имущества в виде сумм налога и иных платежей, осуществленное в ненадлежащей процедуре, нарушает судебные гарантии защиты права собственности, закрепленного Конституцией РФ.

Эта позиция, изложенная выше с использованием формулировок, заимствованных из постановлений Конституционного Суда РФ, полностью соответствует духу и сути позиции, занимаемой Гегелем в вопросе о налоговом ограничении права частной собственности.

Праву собственности Гегель придавал исключительно большое значение, указывая, что «в государствах нового времени обеспечение собственности – это ось, вокруг которой вращается все законодательство и с которой так или иначе соотносятся большей частью права граждан» [2, 225-226]. Вместе с тем, утверждая, что «право собственности – высокое право, оно священно» [4, 394], и что «лишь в собственности лицо выступает как разум» [3, 101], Гегель оговаривал, что право собственности «при этом остается очень подчиненным, оно может и должно нарушаться. Государство требует уплаты налогов, это требование сводится к тому, чтобы каждый отдавал часть своей собственности; тем самым государство лишает граждан части их собственности... Право свято, но, с другой стороны, оно есть и наличное бытие свободы и в качестве особенности нечто, что должно быть подчинено. Государство и есть это подчинение права, подчинение прав друг другу, подчинение, которое само есть правовое. Поэтому налоги не нарушают права собственности, и требование налогов не есть нечто неправоное. Право государства выше права отдельного

человека на его собственность и личность» [4, 394-395]. И как проблема: «Было бы важно установить, в какой мере правом собственности следует жертвовать ради установления стабильной формы республики» [2, 226].

Налоговый нигилизм – распространенное явление во все эпохи; эпоха Гегеля и современная российская – не исключение в этом плане. Позиция Конституционного Суда РФ по этой проблеме соответствует позиции Гегеля в его «Философии права» [3, 229]: «... большинство людей рассматривают требование уплаты налогов как нарушение их особенности, как нечто им враждебное, препятствующее осуществлению их цели; однако сколь истинным это им ни кажется, особенность цели не может быть удовлетворена без всеобщего, и страна, в которой не платили бы налогов, не способна была бы отличаться и усилением особенности».

Обращая внимание на интерес налогоплательщика в уплате налога, Гегель, вместе с тем, указывал и на то, что налоги не должны превращаться в инструмент подавления экономической самостоятельности налогоплательщиков, чрезмерного ограничения их права собственности: «Налоги, пошлины, и т.д., которые составляют для меня обязанность, мне не возвращают, но зато я обретаю обеспеченность моей собственности и бесконечное множество других преимуществ; они составляют мое право. То, что я совершаю, бесконечно отличается, правда, по своему качеству от того, что я получаю. Если эта ценность становится неравной, не остается тождественной, то в отношениях возникает надлом, они становятся неистинными» [4, 423]. И еще он же на эту тему: «Везде должна внедряться налоговая систем, налог может казаться незначительным: от всех понемногу, но везде. Если она непомерно велика в какой-либо отрасли, то эту отрасль оставляют: пьют меньше вина, если на него наложены высокие налоги. Для всего нужно найти вид суррогата, в противном случае начинается нужда. Но эта необходимость тоже обращается против себя самой. Издержки по взиманию налогов становятся все значительнее, затруднения и недовольство все больше, так как пользование во всем затруднено и связано с наличием слишком многих моментов [1, 345].

Соответственно, «налоги, на которые дают свое согласие сословия, не следует рассматривать как дар, преподнесенный государству; они утверждаются на благо самим утвердившим их» [3, 342].

Более детальное сопоставление высказываний Гегеля по вопросу о налоговом ограничении права собственности с вышеописанной позицией Конституционного Суда РФ показывает, что в той мере, в какой Гегель высказался по этому вопросу, его позиция близка современным воззрениям на налогообложение (за исключением явно неадекватному современности взгляду Гегеля на роль налогов в социальном обеспечении бедной части населения: «Наилучшим средством является предоставить бедняков их судьбе и примириться с тем, что они нищенствуют»[4, 457]).

Примечания

1. Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х т. Т. 1. М., 1970.
2. Гегель Г.В.Ф. Исторические этюды // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х т. Т. 1. М., 1970.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
4. Приложение (новые источники по «Философии права») / Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.

З.М. Мухамедова, Д.Р. Расулов

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И ВОСПИТАНИЕ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ В УЗБЕКИСТАНЕ

Кардинальные изменения в постсоветском обществе сказались на трансформации ценностных ориентаций современной молодежи Узбекистана. Большое внимание уделено воспитанию гармонично развитого поколения, формированию молодого человека в духе активной, разносторонне развитой и полноценной личности.

Вопросы национально-духовного возрождения, воспитания молодежи в духе - высокой нравственности и всесторонне развитых людей поставлены в Узбекистане на уровень государственной политики [1]. Благородную работу в деле воспитания физически и духовно совершенного подрастающего поколения, в воспитании учащейся молодежи преданной Родине, высококонрав-

ственной и просвещенной, добросовестно относящейся к труду осуществляют фонды «Махалля», «Камолот», «Соглом авлод учун», «Нуроний», «Улугбек», «Умид». Государственная политика охватывает практически все стороны жизни и вопросы молодежи волнующие ее.

Поддержка развития молодежи осуществляется на законодательном уровне. Этому способствуют законы Республики Узбекистан «Об основах государственной молодежной политики в Республике Узбекистан», «Об образовании», «Об охране здоровья граждан», «О Национальной программе по подготовке кадров», «О физической культуре и спорте», «О гарантиях прав ребенка», «О занятости населения», «О негосударственных некоммерческих организациях» и многие другие. Проводятся мероприятия, направленные на активизацию участия молодежи страны в общественно-политической, экономической, культурной и законодательной сферах жизни. Присоединение Узбекистана к международным конвенциям и договорам, защищающим права и интересы детей, свидетельствует о том, что деятельность государства в вопросах молодежи, ее развития и воспитания поставлена на высокий уровень. Приоритетность, необходимость особого внимания к этим вопросам со стороны государства выразилось в объявлении 2010 года – Годом гармонично развитого поколения [2]. Успешная реализация молодежной политики находится в прямой зависимости от координации деятельности различных ведомств, учреждений, правительственных структур и общественных организаций на основе единых государственных взглядов на социально-экономическое, духовное и психофизиологическое развитие молодежи [3]. Государственная программа Года молодежи, в частности, была направлена на совершенствование правовой базы, улучшение системы образования и подготовки кадров, формирование у молодежи твердых убеждений и взглядов и стремления к здоровому образу жизни, решение вопросов трудоустройства выпускников и отслуживших в армии, выявление талантов и способностей у детей, моральную и материальную поддержку молодых семей.

Глава государства в книге «Высокая духовность - непобедимая сила» отметил, что воспитание здоровой и всесторонне развитой молодежи, укрепление семьи - духовной крепости, обеспечивающей вечность жизни, преемственность поколений являются условием построения прочного будущего страны и процветания ее народа. Совершенствование человеческого общества предполагает гармонизацию личности, возможного лишь на основе широкого взгляда на образование, его гуманизации. Сегодня расширяются границы знания, снимаются различного рода запреты на информацию, осуществляется включение в мировую интеллектуальную культуру. Приметы этого сложного процесса - в обращении к национальным истокам, традициям, в появлении, формировании и стандартизации обновленных и целого ряда новых дисциплин таких, как: идея национальной независимости, основы духовности и просветительства, история Узбекистана, религиоведение, философия и методология науки и др.

Программа курса «Основы духовности и просветительства» с 2003 года расширилась за счет включения в ее составную часть курса религиоведения. Русскому понятию «духовность» в узбекском языке соответствует «маънавият», которое имеет очень емкое и многогранное значение, ибо оно развивалось на протяжении нескольких исторических эпох. На его формирование как понятия оказали свое влияние исламская философия, богословие — калам, позже суфизм. В советский период содержание понятия «маънавият» (как и русского понятия «духовность») еще более расширилось, обогатилось и приобрело светский смысл, в отличие от религиозного в предыдущие эпохи.

В обыденной жизни «маънавият» и «духовность» чаще употребляются для обозначения продуктов умственной деятельности человека и общества (так называемой духовной культуры), непосредственно не связанных с материальным производством, а также для обозначения нравственных, религиозных норм, взглядов, убеждений и практики. «Маънавият» — эквивалент «духовности», но не калька. В русском языке, как и в других за-

падных, слово «духовность» имеет единый корень — «дух». Согласно иудейским и христианским традициям, «дух» имеет два значения: 1) бессмертие, вечная жизнь; 2) дыхание.

Алишер Навои в своем гениальном творении «Язык птиц», в аллегорической форме излагает основы суфийской философии. Он прибегает к понятию «рухоният» (духовность). «Рухоният» — проявление у человека подлинных человеческих свойств. Русским понятиям «дух» и «духовность» близки по семантике и словообразовательной форме «рух» и «рухоният». В «Языке птиц» у Алишера Навои мы также встречаем употребление термина «маънавият» как синонима суфийского учения. В последствии «маънавият» стало обозначать не суфийское учение, а отношение человека к миру, его творческие способности, научные, философские, нравственные, художественные, религиозные взгляды — в широком смысле его интеллектуальный и эмоциональный мир и волю. Таким образом, «маънавият» и «маънави» толкуются как внутренний духовный мир человека или же все относящееся к нему как противоположное материальному. В толковом словаре узбекского языка вторым значением «маънави» является «нравственное».

Нравственно - гуманистические тенденции и нормы, духовный мир человека нашли свое отражение в древнем источнике «Авеста», в трудах великих ученых Средней Азии: Ал - Фараби, Абу - Райхан ал - Беруни, Ибн Сины, Алишера Навои и др.

Обращаясь к осмыслению истории развития духовности, смены образовательных парадигм в нашем регионе, выделим Туркестанскую джадидскую модель образования. Она выделяется в силу ее формирования (в контексте исторического, образовательного, философского и других особенностей) отличающих ее от всех предыдущих и последующих моделей на территории Узбекистана, тем, что это был первый проект перехода в своей основе к классической европейской модели образования.

Модель образования должна базироваться на идее интегративного гуманизма, который как основополагающий интегративный принцип совре-

менного социально - гуманитарного знания пересматривает классические представления о содержании, основных этапах эволюции гуманизма и его альтернативах на рубеже XX - XXI столетий. Эти принципы ориентируют образование на исключение из него технократизма и отчуждения человека от самого себя, своей сущности [4].

С гуманизацией связываются процессы и принципы не только экологического императива, но, прежде всего, этического императива, который рассматривается как более широкое понятие, вмещающее в себя и экологический императив. Этический и культурный плюрализм, толерантность, интернациональный характер, уважительное отношение к сосуществованию различных точек зрения по ключевым проблемам жизни общества, семьи, образования, воспитания, а не столкновение по каким - бы то ни было признакам: национальным, расовым, религиозным, культурным - вот кредо современной морали, утверждающейся в современном мире, в глобальной этике. Это кредо особенно дорого и актуально для Узбекистана, в котором исторически сложилось интернациональное, многоконфессиональное, светское государство. Вот почему со дня провозглашения независимости в Узбекистане особое внимание уделяется вопросам духовности, нравственности, возрождению культурно-исторических ценностей, формированию активной гражданской позиции в сознании нашей молодежи.

Примечания

1. Во внедрении этой политики в реальную жизнь большое значение сыграли указы, работы, выступления Президента Республики Узбекистан и постановления Кабинета Министров об образовании в республике общественного центра "Духовность и просвещение" ("Маънавият ва маърифат", 1994г.) и дальнейшем совершенствовании его деятельности.
2. Каримов И.А. Конституция Узбекистана – прочный фундамент нашего продвижения на пути демократического развития и формирования гражданского общества. Доклад на торжественном собрании, посвященном 17-летию Конституции Республики Узбекистан, 8 декабря 2009 г. «Народное слово».
3. 29 февраля 2008 года Президентом И.А.Каримовым было подписано постановление «О Государственной программе «Год молодежи».
4. Мухамедова З.М. Философско-методологические основания гуманизации образования в Республике Узбекистан. Автореф. дис...д - ра. филос. наук. Т. 2007.

ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ В «ТРАНСГУМАНИЗМ-ТЕХНОЛОГИЯХ» НА ПРИМЕРЕ НАНОТЕХНОЛОГИЙ XXI ВЕКА

Проблема трансгуманизма сегодня одна из наиболее дискутируемых среди ученых, публицистов, писателей, психологов, политиков и простых людей по всему миру.

Трансгуманизм – это рациональное, основанное на осмыслении достижений и перспектив науки, мировоззрение, которое признает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий с целью ликвидировать страдания, старение и смерть и значительно усилить физические, умственные и психологические возможности человека. Одним из направлений «трансгуманизм-технологий» являются нанотехнологии.

Этических проблем, возникающих с развитием нанотехнологий, более чем достаточно. В конкретном преломлении это проблемы такого плана как, контроль над временем личного существования и уход из жизни по собственному желанию. Этот аспект человеческого существования с точки зрения идеологов трансгуманизма должен быть подчинён не природе, а технологии. Как пишет Воронин А., проректор Волгоградского Государственного Университета по информатизации, доктор физико-математических наук, профессор: «Провозглашается право человека на смерть по его выбору времени ухода из жизни. Но право на смерть не провозглашается даже в наиболее либеральном этическом тексте, таком как «Всеобщая декларация прав человека» [3].

Центральным этическим вопросом, связанным с развитием нанотехнологии, является вопрос о том, что составляет собственно человеческий способ бытия и каковы те границы, выйдя за которые технологически мы перестанем быть тем, чем являемся с физиологической и морально-этической точек зрения. Поиск границ человечности и человеческого является важной социально-философской проблемой.

В свое время Мартин Хайдеггер, затронув проблему Бытия, также столкнулся с темой гуманизма. Пытаясь дать ответ на вопрос о собственно человеческом в человеке, Хайдеггер называет человека пастухом Бытия, а значит и хранителем: «Для человека, однако, остается вопрос, сбудется ли он, осуществится ли его существо так, чтобы отвечать этому событию; ибо соразмерно последнему он призван, как экзистирующий хранить истину бытия. Человек - пастух бытия» [9].

Трансгуманизм как этическая доктрина технологической направленности снова ставит перед собой и перед нами этот вопрос. Речь идёт о смене этической парадигмы, в которой нанотехнология оказывается одной из определяющих категорий.

Развитие нанотехнологии ведёт к возникновению новых реалий жизни. Эти реалии с необходимостью ставят новые этические вопросы. Например, мощный процесс патентирования открытий в нанотехнологии заставляет задуматься об отношении ограничения патентами применения новых лекарств. А ведь это напрямую связано со здоровьем многих людей, о чем пишет куратор сетевых программ Калининградского филиала Государственного центра современного искусства Булатов Д.: «При изучении данных ситуаций, возникает вопрос, должны ли (а если да, то когда) здоровье и польза ставиться выше патентов и других ограничений. Если нанотехнология начнет предлагать лекарства от рака или даже позволит создать универсальные антивирусы, данные вопросы станут первостепенными» [2].

Вопрос вновь оказывается в плоскости нравственных ориентаций: что есть жизнь - божественный дар или эволюционный процесс? Нанотехнология, во многом являясь ценностно-ориентированной на механистический рационализм близкий по духу к Декарту, девальвирует такую ценность как трепетное отношение к жизни. Жизнь более не божественный и неизменный дар. Как пишет доктор технических наук, профессор Токийского Университета Наоя Кобаяси: «Передовые технологии ДНК-анализа, разработанные такими компаниями, как Anymetrix и Agilent, не только помогают найти ге-

нетические отпечатки пальцев болезни, но и потенциально позволяют наблюдать за здоровым плодом или отслеживать индивидуальную предрасположенность к болезни. Подобная информация, очевидно, заинтересует промышленные компании, а это может вновь разжечь споры насчет аборт, а также насчет права на неразглашение личной генетической информации. Вскоре геновая инженерия, пока дошедшая до уровня растений, станет возможной по отношению к человеку, и тут встанет вопрос, насколько мы можем себя «подправить» [7]. И это уже реальность.

Следуя рационалистическому духу Нового Времени нанотехнология выбирает положение, что научные исследования - более надежный путь к истине, чем религиозная вера. Природа должна быть подчинена интересам развивающихся человеческих потребностей. Более того, можно и нужно создавать искусственную природу. Поэтому природа в её изначальности, как и жизнь, более не являются приоритетными критериями в человеческом выборе.

Вроде бы априори коллективная безопасность более важна, чем индивидуальная свобода. Тогда как трансгуманизм в истолковании философа, футуриста, одного из основателей этого движения Макса Мора, провозглашает приоритет индивидуальной свободы и человеческого достоинства. Но развитие нанотехнологий ограничит индивидуальную свободу граждан, в той форме, в которой она существует в современном обществе. Это произойдет в связи с новыми возможностями контроля над гражданами, которые «любезно» предоставит нанотехнология. А это значит, что ценность приоритета коллективного над индивидуальным получит реальное усиление, если под коллективным понимать доминирующий интерес.

Очередной этической проблемой становится то, что отделение человечности от физического бытия человека в трансгуманизме фактически является продолжением классической философской проблемы – о сущности человека. Уже Аристотель в своих произведениях «Никомахова этика» и «Метафизика» предложил нам такое определение человека: «Человек – это, конечно, источник поступков, а решение относится к тому, что он сам осуществляет в поступках,

поступки же совершаются ради чего-то другого» [1]. В трансгуманизме же прямое утверждение, что источник человеческого в человеке искусственен по своей природе и, следовательно, всякий «естественный» интеллект на самом деле «искусственен», становится одним из основополагающих тезисов. Это разделение совершенно обесценивает физического человека, отделяя от него человечность как некую положительную природу. Поэтому главным в людях является их нравственная деятельность, а не их физическая природа. А значит, любой киборг способный быть разумным и человеческим обладает ценностью большей, чем безнравственный человек. Форма же существования человечности совершенно безразлична, даже если это камень.

Таким образом, рассмотрение отношения технологии и этики приводит к выводу, что этические положения, препятствующие, научно-техническому прогрессу чаще трансформируются, нежели остаются неизменными. Подтверждение этой точки зрения можно найти в статье А.А. Воронина, где на примерах достижений современной генетики показано драматическое столкновение развивающейся технологии и морали. Этика трансгуманизма, как и этика качества жизни оказывается в рамках функционалистской парадигмы. Тезис о необходимости технологического преобразования природы человека скрыто содержит предпосылку несводимости человечности к физической природе по аналогии с безразличным отношением информации к её материальному носителю.

Примечания

1. Аристотель. Никомахова этика / Сочинения: В 4-х т. Т. 4. - М.: Мысль, 1983.- 830 с.
2. Булатов Д. Патент на жизнь // Компьютерра. - 2003. № 36.(511)
3. Воронин А. А. Техника и мораль // Вопросы философии. - 2004. № 10.
4. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. - Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. - 752с.
5. Кант И. Критика чистого разума / Сочинения: В 7-и т. Т. 3 / Ред. Т.И. Ойзерман. - М.: Мысль. 1964. - 799с.
6. Карасёв М.В. Математические технологии на рубеже нанореволюции. // Вестник Российской Академии Наук. - 2006. - том 76, № 1.
7. Кобаяси Н. Введение в нанотехнологию.- М.: Бином. Лаборатория знаний, 2005. - 134с.

8. Соловьёв М. Нанотехнология - ключ к бессмертию и свободе // Компьютерра. - 1997. - № 41.
9. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. - М.: Республика, 1993. - 447с.

А.А. Пальшин

ФЕНОМЕН СУБЛИМАЦИИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Термин «сублимация» вошел в философский лексикон. Под сублимацией подразумевают переориентацию с социально низших целей на социально высшие (возвышенные, духовные); прежде всего в сферах религии, искусства, философии [7, 54]. Если западные философы основывались на сублимации потребностей (З. Фрейд [8], Н. Гартман, М. Шелер), то у русских религиозных философов стояла проблема сублимации ценностей (В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев [1], Б.П. Вышеславцев).

З. Фрейд под сублимацией подразумевал влечение, которое в той или иной степени переключено на несексуальную цель и направлено на социально значимые объекты. Можно сказать и иначе. Сублимация есть трансформация сексуальных влечений в социально приемлемую форму. М. Шелер выделяет «сверхсублимацию», которая является «чрезмерной интеллектуализацией», свойственной современной культуре и вызывающая у человека разрушительные наклонности [9].

Если у З. Фрейда присутствует сублимация Эроса посредством идей, при помощи идеального бытия ценностей, то Шелер рассуждает так, как если бы свободы не существовало. У него человек знает только аффекты и ценности, для него не существует проблемы сублимации свободы. Иное представление у Гартмана. Проблема свободы занимает важную часть его этики. У него бессознательно присутствует проблема сублимации произвола, абсолютного выбора, а сублимации Эроса отсутствует. Человек противостоит не только природе, но и самому Богу в абсолютной свободе своего произвола: он не связан законами природы, законами нравственными [2].

Русская традиция в философии предлагает трактовать сублимацию как процесс духовного преображения и «обожения» личности, где обращение к бессознательному есть движению к Абсолюту (Богу) - «свободная зависимость», без которой человек оказывается «закованным в самом себе» [2]. То есть человек одновременно является богоподобным существом и стремится к богоподобию как к поставленной цели путем синергии и обожения. Идея богоподобия выступает у Вышеславцева одним из важнейших способов реального осуществления сублимации, то есть возвышения человеческого сознания и подсознания [3, 552].

Таким образом, предметом сублимации (вознесение души к ценностям) могут быть лишь сами объективные ценности: процесс сублимации происходит не через прямое воздействие воли, а через воображение. Воображение и воля есть разные категории. Воля направлена на цель, воображение - на ценность (духовную).

Воображение всегда побеждает, ибо воображение есть орган, выраженный в душе через образы фантазии, которая может быть как творческой, так и разрушительной силой, то есть в зависимости от направленности воображения на высшие или низшие, положительные (креативные) или отрицательные (деструктивные) ценности. С одной стороны, это усиление могущества человека, проявляющееся в стремительном научно-техническом прогрессе, росте культуры (добро). С другой стороны, мы наблюдаем рост кризиса человечности, распространение деструктивных и самодеструктивных проявлений, поклонение бездуховности и животным инстинктам, что ставит под сомнение саму возможность существования человека как вида (зло).

Воображение есть уже начало воплощения ценности в бытии. Лишь ценности, обладающие характером призыва, а не запрета, способны сублимировать душу, то есть направить ее силы на служение высшим целям. В случае пассивной зависимости «низменные» чувства внушаются другим.

В литературе и философии второй половины XX века авторы показывают образ героя - индивида, который является примером для всего общества

(учитель в пьесе «Доживем до понедельника, или Подсвечник Чаадаева», путевой обходчик Едигей в романе «И дольше века длится день» и и.д.). В романе «Печальный детектив» герой стремится познать высшую ценность с помощью книг. Одновременно происходит конфликт ценностей, когда мораль теряет очевидность, не может поддерживаться силой традиции, и люди начинают проявлять свою волю («запретную»). Человек утрачивает связь со своими корнями, отчуждается от общества (повесть «Каратели» А. Адамовича) и друг от друга. Все это показывают произведения «деревенской прозы» 1960-1980-х годов: человек вне общества одинок; совесть теряется; индивидуализм и тщеславие превалирует; происходят извращение традиционной нравственности и неисправимые искажения национального характера [4].

Иначе говоря, отчуждаясь от духовных ценностей человек де-сублимирует [9], то есть сам ограничивает деятельность постижения идей (преграждает путь к интеллекту). Между тем, де-сублимация повсюду, поскольку это то же, что и де-рефлексия (рефлексивно рожденная страсть к примитивному). А чтобы это влечение не возникло, необходимо работать и получать от этого удовольствие. Человек должен находиться в рабочем состоянии, поскольку, когда он заканчивает один этап работы, ему немедленно необходимо приступить к другому, потому что его работа - «бегство от отдыха» [5]. Интеллигенция как рефлексующая часть общества всегда гораздо эффективнее в условиях сублимации, которая характеризуется заменой и перемещением исходной цели и объекта влечения, нежели в условиях реактивного (однотипного) явления, направленного в одну сторону.

Свобода художника как личности усматривается в различной направленности, устремленные на различные высоты пирамиды ценностей, где направленность зависит от степени (притягательности) переживаний ценностей (низкая или высокая). Это, прежде всего, требует самоопределения, требует сублимации низших влечений ради служения высшим ценностям, поэтому мировоззренческая целостность интеллигенции должна быть краеугольным камнем русского этического идеализма, поскольку это переход к

«новому нравственному мирозерцанию», переход духовному, соборному. Понять смысл сублимации можно и на религиозном (мистическом) уровне - на основе религиозного оправдания добра, религиозного осмысления нравственности, где нравственное добро получает свой конечный смысл. Об этом писали поэты «тихой лирики» (Н. Рубцов, Ю. П. Кузнецов и др.).

Таким образом, сублимация может выступать как «механизм защиты» [6], с помощью которого люди могут достигать духовного просвещения, используя свою энергию в повседневной деятельности.

Роль феномена сублимации в обществе, в развитии личности заключается в том, что тот, кто знает как достичь высшей ценности, знает проблемы морали и нравственности, способен управлять реальностью и смотреть на действительность с трезвой ясностью, с целостным мировоззрением, тем самым видеть и возможные пути перехода. Все это есть сублимация творческого духовного человека (интеллекта), направленная на высокие цели, поскольку «все творчество, вся культура и вся религия есть «сублимация», берущая направление на то, что открывается как высшая ценность: где ваша высшая ценность, там и ваш Эрос» (В.П. Вышеславцев). Феномен сублимации способствует повышению эффективности индивидуальной и групповой деятельности, в интересах формирования индивидуального мировоззрения и новых смыслов человеческого бытия.

Примечания

1. Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. - 383 с.
2. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. - 153 с.
3. Кецкало Н. М. Эволюция проблемы личности в истории философской мысли // Вестник МГТУ, том 9, №4, 2006. - С. 547-555.
4. Новожеева И. В. «Междомки», «обсевки», «архаровцы»: образ человека, оторвавшегося от родной среды в деревенской прозе 1960-80-х годов // КубГАУ. – 2006. - №24 (8). С. 1-15. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ej.kubagro.ru/2006/08/pdf/53.pdf>
5. Райх В. Анализ характера: Пер. с англ. Е. Поле. — М: Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. - 528 с.

6. Тарт Ч. Пробуждение преодоление препятствий к осуществлению возможностей человека. - М.: Издательство Трансперсонального Института, 1997. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://poznaisbya.com/psylib/books/tartc01/txt13.htm>
7. Философия: Учебное пособие для высших учебных заведений (Издание 6-е, переработанное и дополненное). - Ростов н/Д: «Феникс», 2003. - 576 с. (Серия «Высшая школа»).
8. Фрейд З. Введение в психоанализ. - СПб.: «Алетейя» СПб, 1999.
9. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://max-scheler.philosophy.pu.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=18&Itemid=37

Е. Э. Рахова

ОБ ЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Происхождение и становление отечественной нравственной традиции, как и всей русской культуры, связано с Православием. Воспринятое от православной Византии, а не от западной цивилизации, христианство на Руси утвердило евангельские нравственные основания жизни народа. Сменявшие друг друга в течение тысячелетия сорок пять поколений русских людей старались жить по божественным заповедям Христа, воспитывать детей в любви к Богу и ближним. Об этом свидетельствуют многочисленные памятники отечественной культуры.

Если в таком контексте ставить задачу исследования отечественной этической мысли, то неверно было бы связывать ее только с «философскими» XIX-XX веками. В России существует богатая святоотеческая нравственно-аскетическая традиция, наследующая многовековой опыт восточного православного христианства. Известно, что вскоре по Крещении на Руси стали переводиться и распространяться в рукописях творения древнехристианских и византийских святых отцов. В этих творениях подвижников православия заключен спасительный опыт духовно-нравственной жизни. Он был воспринят и осмыслен многими русскими духовными писателями и проповедниками.

Православное понимание человека и его нравственной жизни теоцентрично. Человек рассматривается не сам по себе в его естественных основаниях, как это характерно для светской и атеистической литературы, но как сотво-

ренный Богом «по образу и подобию» Самого Творца, как неразрывно связанный с Ним. Нравственный характер бытия человека обусловлен всеобщим нравственным законом, положенным в основу всего тварного мироздания волей Всеблагого Бога, Который есть Любовь. Наделенный по сотворении свободной волей человек способен к нравственной жизни – к различению добра и зла и естественному стремлению к Богу как источнику всякого добра. Нравственно-аскетический идеал христоцентричен, по слову Христа: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною». [1] Он предлагает подвижничество и призывает к нему. И не случайно, что наиболее глубоко духовно-нравственные темы разрабатывались теми исследователями, которые сами опытно проходили путь христианского подвига.

Церковный писатель XII века святитель Кирилл Туровский, подвижник и столпник, «русский Златоуст», один из лучших древнерусских проповедников, в своих многочисленных проповедях старался раскрыть таинственный духовно-нравственный смысл евангельских повествований, призывая жить по святым заповедям Божиим.

Преподобный Нил Сорский, живший в XV в., был основателем на Русии скитского жития. Содержанием созданного им скитского устава служит сокровенная духовная жизнь. Он подробно исследовал развитие греха в человеческой душе, много писал о необходимости и путях борьбы подвижника со своими греховными помыслами и страстями.

Духовный облик преподобного Максима Грека связан с афонской монашеской традицией начала XVI века. Максим Грек часто и настойчиво призывал наших соотечественников к исполнению словом и делом Божественных спасительных заповедей. Он обращал внимание слушателей на главнейшие страсти, которыми бывает борима всякая человеческая душа - сластолюбие, славолюбие и сребролюбие и показывал, что последствия их весьма пагубны, что они, подобно кровожадным зверям, буквально пожирают человеческие души.

Подвижник XVII в. святитель Димитрий Ростовский составил многотомный труд «Жития святых», где он на многих примерах жизненного подвига

христиан разных веков раскрыл нравственно-аскетические основания спасительной жизни. Современник Дмитрия Ростовского святитель Иоанн Гобольский свою книгу «Илиотропион» посвятил теме Божественного Промысла и необходимости сообразования человеческой воли с волей Божественной. В ней он писал, что все в мире, даже по виду злое (кроме греха), происходит по воле Божией. Начало зла есть грех. Причина греха есть лживость или своеволие горделивого грешника; наказания же, будучи горькими последствиями своей причины, происходят по воле Божией, как причине не греха, но исправления или уничтожения его. Бог же из каждого зла творит добро.

Много учил о добродетельной христианской жизни выдающийся духовный писатель и подвижник XVIII века святитель Тихон Задонский. Он говорил: «Ко Христу приходим не ногами, но сердцем, не пременением места, но пременением воли и нравов в лучшее» [2, 605].

Усилиями преподобного Паисия Величковского, составившего из переводов собранных на святой горе Афон святоотеческих нравственно-аскетических текстов свод «Добротолюбия», возродились в России XVIII века древние устои подвижнической иноческой жизни. Наследуя начинания и переводческие труды преп. Паисия Величковского, оптинские монахи возродили в России важнейшую святоотеческую традицию старчества. Духовно-нравственными наставлениями преподобных отцов Макария, Амвросия Оптинских пользовались в том числе многие выдающиеся деятели русской культуры XIX века.

Выдающимися исследователями и наследниками святоотеческой нравственно-аскетической традиции в XIX веке были святители Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник. В своих многочисленных сочинениях они подробно и доступно изложили сокровенный духовно-нравственный опыт подвижников благочестия православной восточной церкви. Согласно святителю Игнатию Брянчанинову, очень важно для нравственной жизни человека видение своей греховной поврежденности. Иначе христианин может остаться навсегда в духовной слепоте, питая в себе свои греховные страсти. Подвиж-

ническая жизнь начинается с исполнения евангельских заповедей, отречения от своей воли ради следования спасительной Божественной воле. Подвиг вводит человека «в истинное Богопознание и самопознание, в истинную любовь к себе и ближнему, к Богу, в общение с Богом, которое развивается тем обильнее, чем усерднее и точнее исполняются евангельские заповеди».[3, 331] Церковные таинства и личный подвиг непременно должны сочетаться друг с другом.

Святитель Феофан Затворник перевел на русский язык корпус «Добротолубия», написал целый ряд значительных нравственно-аскетических сочинений, преподавал в Санкт-Петербургской Духовной Академии курс нравственного богословия. Особенно подобно он исследовал внутреннее духовно-нравственное делание, борьбу с греховными страстями, воспитание христианских добродетелей.

В XX веке выдающиеся русские подвижники о. Иоанн Кронштадтский и преподобный Силуан Афонский в ряде сочинений раскрыли свой духовно-нравственный опыт. Это опыт святости и богопознания. Он поразительно сходен у христианских подвижников разных веков и народов, и в этом согласии является его истинность. Из этого опыта видно, что целью подвижнической деятельности не является просто высокая христианская нравственность как таковая, ибо не она сама по себе спасает, но она является условием спасения, обожения человека. Обожение же есть дело Божие, а не человеческое. Одними человеческими усилиями невозможно взойти на высоту святости и блаженства. Но Богом сообщается спасающая благодать при условии свободного произволения человека, что выражается на языке православного учения как синергия или соработничество Бога и человека.

В XIX веке в русских духовных школах стал преподаваться курс нравственного богословия, которое оформилось в отдельную научную дисциплину. Такие курсы, рассматривающие содержание христианской нравственной жизни, суть аскетизма, проблемы сообразования свободного подвига человека с действием Божественной благодати разрабатывались и читались святыми

телем Иннокентием Пензенским, профессорами протопресвитером И.Л. Янышевым, М.А. Олесницким, П.П. Пономаревым, С.М. Зариным и др.

В это же время, но практически независимо от нравственного богословия, зарождается и развивается русская философия, многие русские писатели и философы разрабатывают нравственные темы, пишут этические произведения. Достаточно назвать имена Ф.М. Достоевского, Л.М. Лопатина, В.С. Соловьева и др. Это значительное по объему творчество складывалось в противовес широко распространяющейся эмпирической этике, вырабатывало аргументы в защиту возвышенной христианской нравственности. И этот опыт создания религиозной нравственной философии и критики этического эмпиризма оказался очень значимым. Об этом свидетельствует С.Н. Булгаков в цикле своих статей в сборнике «От марксизма к идеализму», показывая этическую несостоятельность преодоленного им марксизма.

Огромное большинство стоящих перед нашим обществом проблем нуждаются в нравственном переосмыслении, и потому так актуально и важно сегодня обращение к православной святоотеческой нравственно-аскетической традиции и русской нравственной философии.

Примечания

1. Мф. 16, 24; Лк. 9, 23.
2. Тихон Задонский, свт. Сокровище духовное, от мира собираемое. М.: Правило веры, 2003.
3. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты: В 2 тт. Минск: Лучи Софии, 2001. Т. 2.

М.В. Ретина, П.Г. Сизов

ОТ ЭТИЧЕСКИХ УНИВЕРСАЛИЙ К ПРАКТИКЕ И ОБРАТНО: ЭТИКА ВЫЯВЛЕНИЯ ОБМАНА

Сегодня, область прикладной этики видится весьма перспективной и привлекательной для философов. Это безусловно связано с отказом от категорического универсалистского подхода, который признает существование лишь общих этических норм. Современные отечественные исследования показывают нам, что этика, развиваясь в различных регионах, замкнутых клас-

сах или в современных условиях глобализации, имеет свои неповторимые особенности, гетерогенную структуру [1].

Сложность этого подхода в том, чтобы показать, что мы не впадаем в релятивизм, не признаем абсолютность субъективизма этики, а лишь показываем взаимодействие идеального мира универсалий и реальной жизни, практики.

В связи с этим данной работой мы убиваем сразу двух зайцев. С одной стороны показываем, что частное, специализированное проявление морали не противоречит этическим универсалиям. Это сделано на конкретном примере, и потому второй составляющей этой работы является вклад в освоение открытого поля прикладной этики современности.

Здесь будет рассматриваться профессиональная этика, которая является весьма не маловажной частью прикладной этики. Класс профессионалов, обсуждаемой здесь профессии, в этическом плане, только формируется, а потому необходимость обозначить этические проблемы, возникающие на практике, встает весьма остро.

В конце XX века на западе начала обрисовываться новая наука, занимающаяся распознаванием лжи на основе вербальных и невербальных источниках информации. Предтечей данной науки стали исследования в области кинесики – науке о жестах и языке тела. Создателем данной науки можно считать Р. Бирдвистела, который в своей монографии «Введение в кинесику: аннотированная система записи движений рук и тела», вышедшей в свет в 1952 году, собрал многолетние исследования ученых и дал определения важнейшим понятиям в этой области, а также предложил сам термин «кинесика».

Безусловно, на протяжении веков ученые уделяли внимание жестам, но в качестве незначительной составляющей какой-либо науки, сам язык тела до нового времени не был удостоен самостоятельной дисциплины. В античности жестам придавали значение в связи с ораторским искусством. А культуру средних веков называют культурой жеста. Жесты играли важную роль в общении людей: каждое сословие имело свое жестикультивное поведение – движения и положения человеческого тела определяли социальный статус.

Символ, как основной составляющий мировоззрения средневекового человека, проявлялся так же и через жест. Во время позднего Ренессанса у многих людей того времени появился философский и практический интерес к жестам, вот некоторые из них: Джованни Бонифацио, Джованни Батиста дела Порта и Френсис Бэкон. Последний утверждает: «как язык говорит нечто уху, так и рука говорит нечто глазу»[2, с.22]. Первым исследованием по невербальным средствам коммуникации можно считать книгу Чарльза Дарвина «Выражение эмоций у людей и у животных», опубликованную в 1872 году. Трудно переоценить влияние данной книги на последующих исследователей первой половины XX века.

В области кинесики на сегодняшний день существуют две точки зрения на природу невербальной коммуникации. Первая отстаивает полную детерминацию всех жестов социально-культурными условиями (т.е. средства невербальной коммуникации обуславливаются и закрепляются рамками социальной среды). Этой точки зрения придерживаются: Рэй Бирдвистел, Маргарет Мид, Эдвард Холл и другие. Вторая группа ученых утверждает, что существуют некие врожденные универсальные способы выражения невербальных сигналов для разных культур, в связи с биологическими особенностями поведения людей, закрепившихся в ходе эволюции; при этом не отрицается влияние социально-культурного контекста на проявление универсалий, называемых правилами демонстрации. Данная точка зрения подтверждается рядом экспериментов и исследований. Вот некоторые ее представители: Пол Экман, Сильван Томкинс, Кэрролл Изард, Уолли Фризен.

В основе вышеуказанной науки, которую можно условно назвать «теорией лжи» (так как это еще формирующаяся наука, как на западе, так и в нашей стране, - у нее нет точного названия) лежат исследования ученых, придерживающихся второй точки зрения, доказывающих универсальность выражения эмоций на лице, в голосе, в изменениях ЦНС. Опираясь на универсальные проявления эмоций, специалисты в данной области могут распо-

знать скрываемые или поддельные эмоции, а значит, могут получить информацию, свидетельствующую об утаивании или обмане.

Большой интерес к становящейся науке неувидителен. Люди веками пытались найти способ узнать правду. Правду получали в шаманских практиках, обращаясь к богам, долгое время правда добывалась в пытках. С развитием права, правду стали получать изоощренной системой допросов со своими уловками. Появление детектора лжи серьезно изменяет форму взаимодействия человека доискивающегося правды – верификатора [3, 18] и подозреваемого. Данная же наука дает возможность простому человеку, опираясь на научные знания, выявлять обман или искренность собеседника, распознавать его чувства, и это все без каких-либо дополнительных приспособлений и мистического откровения.

Появление верификаторов основывающихся на новой науке, открывает принципиально иные аспекты взаимодействия с подозреваемым. Ответственность за открывшуюся правду или за ложное обвинение целиком оказывается на плечах верификатора, профессионала своего дела. С этого момента мы попадаем в поле этических противоречий, в поле в котором и вынуждены будут существовать эти профессионалы.

С чем же им придется сталкиваться на деле. Лгущий человек, в контексте всего общества, нарушает порядок обуславливающий гармонию этой структуры. Он нарушает общественный порядок, космическую гармонию, если мы говорим об универсуме. Тогда благородная роль верификатора заключается в восстановлении этого равновесия. Но на деле не все оказывается так просто. Существуют различные области жизни социума, в которых обман легитимен или оправдан и подразумевается. Мы можем обманывать, играя в покер, утаивать информацию при приеме на работу, убеждать ребенка в существовании Деда Мороза, не договаривать что-то при приеме на работу. Именно поэтому мы не можем свести работу профессионала лишь к раскрытию правды. Тут появляется первая заповедь верификатора: не навреди. Заповедь врачей, ученых, всех от кого зависят другие люди - не навредить рас-

крытием правды. В связи с оговоренным аспектом, верификатор не может бездумно, как машина, просто обнародовать ложь. Потому на него ложится та же ответственность, что лежит на плечах лжеца. Человек этой профессии наделен властью проникать в сокровенное, выявлять его, обходя волю других людей. В этом плане верификатор наделен огромной властью входить без стука в личное пространство человека.

Стоит отметить ещё один важный момент. По сути, язык тела, наша мимика были созданы природой, что бы другой человек мог считывать с них информацию. И на первый взгляд, наука, которая учит получать и правильно интерпретировать эту информацию, не покушается на личное пространство. Такая наука должна лишь способствовать лучшему пониманию другого человека. Но при помощи мимики и жестов человек часто пытается скрыть свои настоящие чувства. Оградить свое личное пространство. Потому выявляя обман, мы совершаем бесцеремонное вторжение в личную жизнь, оправдать которое можно лишь благородной целью. Целью, которая преследует общее благо, потому в крайних случаях жертвует частным. И верификатор должен четко осознавать, что не всегда работает на общее благо, поскольку, жертвуя скрываемой информацией, а заодно человеком, скрывающим её, он поступает моральными ценностями.

Здесь обозначены только самые общие аспекты морального выбора человека, который решается овладеть профессией верификатора. Но уже отсюда видно, что эта специфическая мораль хоть и относится к этическим универсалиям, все же должна преломлять, а во многом и развивать их, при столкновении с практикой. Причем видно, что в данной профессии даже простой отказ от пыток, стал существенным шагом в становлении профессиональной морали.

Прикладная этика, как соотнесение каждодневного выбора с универсалиями, как философия, воплощенная в жизнь, актуальна сегодня как никогда. В условиях ускорения жизни общества, такая этика дает надежную основу в принятии решений, избавляя нашу жизнь от произвола в самом негативном

его смысле. Более того, прикладная этика является активной силой в становлении новой социальности. В нынешних условиях, мы с полной уверенностью можем возложить на прикладную этику свои самые смелые надежды.

Примечания

1. Бакштановский В. И., Согомонов Л. И. Профессиональная этика: социологические ракурсы // Социологические исследования. 2005. № 8.
2. Бэкон Ф. Advancement of learning - Public Domain Books, 2004.
3. Пол Э. Психология лжи. СПб.: Питер, 2010.

Ф.Ф.Саетгалиева

СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ РОССИЯН

Вот уже почти два десятилетия как Россия вступила на путь рыночных отношений. Рыночная экономика предполагает наличие особой духовной основы, адекватной трудовой этики. Духовной основой рыночной экономики западных стран служит протестантская религия, провозглашающая труд важнейшей ценностью, священным долгом перед Богом, обществом и самим собой. В протестантизме материальное благополучие и преуспевание считается свидетельством угодности Богу, а бедность рассматривается как заслуженная кара за грехи.

Наша страна начала переход к рынку, опираясь на российско-советскую трудовую этику, характерными чертами которой являются: периферийное место хозяйственного успеха в системе ценностей; отсутствие культуры регулярного, кропотливого повседневного труда; слабые элементы утилитаризма, прагматизма, состязательности; не склонность к лидерству, усредненность, психология «маленького человека»; низкая степень трудовой активности; скромность запросов как элемент нравственного идеала; иждивенчество, порождаемое государственным патернализмом.

Как видно, российско-советская трудовая этика носит ярко выраженный антирыночный характер. И как бы мы искренне не желали, провозгласив демократические реформы, тут же начать работать и жить по-новому, инер-

ция национальной истории и культуры будут еще долго влиять на выбор путей и способов осуществления хозяйственной деятельности.

Вместе с тем нельзя не признать, что в результате проводимой на протяжении последних двадцати лет мощной прокапиталистической пропаганды появился слой людей, стремящихся к высокому заработку, ценящих надежную, интересную работу, стремящихся чего-то достичь в жизни. А это уже признаки новой для нас трудовой этики.

В целом же трудовая этика современной России представляет собой противоречивое сочетание двух типов трудовой этики: традиционной российско-советской (потребительской, минималистской) и современной (буржуазной, максималистской). Нередко противоречие трудовых ценностей присутствует даже в мировоззрении отдельного человека. Нет единства в восприятии трудовых ценностей между элитными слоями и рядовыми гражданами, людьми старшего поколения и молодежью. Одни ищут надежных, устойчивых связей с организацией, обеспечивающей интересную работу и хороший заработок; другие же хотят комфортной «непыльной» работы, при этом за данное место не держатся и высокого заработка не ждут.

Имеются различия в моделях трудового поведения с точки зрения географического расположения регионов. Так, по типу экономической занятости и доминирующему типу трудовой мотивации М.Малютин выделяет следующие регионы [1]:

1. *Постиндустриальные анклавы (Москва-Питер)*. Жители этого региона, и особенно молодежь до 35 лет, демонстрируют новый тип трудового поведения.

2. *«Островки» нового типа трудовых мотиваций в городах-миллионниках (Нижегород, Самара, Екатеринбург, Красноярск)*.

3. *Регионы с развитым товарным сельским хозяйством (юг центрального Черноземья, Дон и Кубань со Ставрополем, юг западной Сибири)*.

4. *Регионы РФ, где административно доминирует этнически нерусское население, сильно отличаются друг от друга: а) Башкирия и Татария -*

типичная индустриально-аграрная зона высокого уровня развития; б) *Мордовия-Мари-Чувашия* - регион «глухой депрессии»; в) для большей части *северного Кавказа* характерны огромное перенаселение, отсутствие работы в республиках и высокая степень напряженности; г) большая часть *Бурятии, Коми и Якутии* - сегодня зона затяжной промышленной депрессии, а на нескольких успешных промышленных гигантах работает преимущественно русское население; д) в *Хакасии* происходит в принципе то же самое, только очень невелика доля хакасов среди населения.

Если судить по данным социологических исследований, то говорить о неизменности русского характера все же не приходится. По мнению В.Магуна, за годы реформ наиболее важными для многих россиян стали четыре ценности: 1)хороший заработок, 2) надежность работы, 3)ее интересность, 4) возможность чего-то достичь. В результате трудовые ценности россиян сегодня практически идентичны ценностям граждан стран «большой семерки»[2].

Однако сохраняются серьезные различия. Так, возможность проявить инициативу ценят 24% россиян и 54% жителей G7, ответственную работу - 20% в России и 53% в «семерке», соответствие работы способностям - 34% против 61%. Но, пожалуй, самое главное, что возможность чего-либо достичь ценят только 44% россиян против 67% граждан «семерки» При этом россияне готовы много трудиться: 82% против 62% в «большой семерке». Российскую модель трудового поведения, в основе которого лежит стремление усердно и стабильно трудиться ради высокого заработка В.Магун называет безынициативным капитализмом [2].

В целом ситуацию в области трудовой этики в современной России нельзя признать благополучной. Упадок трудовой этики является составной частью общей нравственно-психологической деградации общества, что подтверждается данными социологического опроса, проведенного в марте 2010 года в рамках исследовательского проекта «Опора России» и Фонда свт. Спиридона Тримифунтского.

Опрос проводился среди жителей 120 населенных пунктов (крупных, средних и малых городов, сел) 35 регионов всех федеральных округов. Это было первое исследование, посвященное роли духовности в предпринимательской и трудовой сферах деятельности человека. Опрашиваемые должны были принять решение о том, как они поступят в тех или иных нарочито утрированных и непростых ситуациях. В качестве мысленного эксперимента респондентам было предложено: *украсть, отомстить и разорить ближнего, поучаствовать в афере, пожертвовать благополучием ближнего ради себя, проявить крайний эгоизм и забыть о великодушии даже к близким родственникам.*

Увы, среди участников опроса оказалось немало людей, готовых идти на неблагоприятные поступки из корыстных побуждений [3]. Между тем известно, что суть профессиональной деятельности бизнеса заключается в том, чтобы приумножать богатство, делать деньги – «без ущерба для души своей и не во вред другим».

Сегодня России крайне необходима нравственная революция. Учитывая, что доступность и размер оплаты труда определяют моральный климат в обществе, начинать нравственную революцию следует именно с реформы заработной платы. Достойный уровень зарплаты должен соответствовать профессионализму и квалификации работников и, конечно, связан с производительностью труда. Необходимо разработать и последовательно применять антиалкогольные законы, которые помогут справиться с упадком трудовой этики в стране. Основой новой трудовой идеологии (и входящей в ее состав трудовой этики) скорее всего, станут интересы и благополучие отдельного, частного человека и его семьи (в противоположность благу коллектива и других социальных общностей) и реванш «материальных» аспектов труда (в противоположность содержательным и «духовным»).

Ценностью должен стать труд планомерный и систематический, предполагающий индивидуальную инициативу, четкую мотивацию и строгую специализацию (профессию). Только такого качества труд и санкционирован в системе предпринимательства как обществу угодная деятельность.

Примечания

1. Малютин М. Трудовая этика современных русских // Журнал «Золотой Лев» № 113-114 - издание русской консервативной мысли [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.zlev.ru/113/113_22.htm, свободный.

2. Мифология русского характера: как изменились трудовые ценности россиян // Интернет-журнал Point.Ru Общество: Жизнь. 9 Ноября 2006, Россия, социология [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://news.mail.ru/society/1192105/>, свободный.

3. Нравственность и предпринимательство // ЦВ № 5 (426) март 2010 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.e-vestnik.ru/rubric/9/1298>, свободный.

Н.Ю. Сугатова

ЛИ КАК ОДНА ИЗ ЦЕНТРАЛЬНЫХ КАТЕГОРИЙ КОНФУЦИАНСТВА

礼 (Ли) - обычай, обряд, ритуал, правила, церемонии. В более общем смысле Ли - любая деятельность, направленная на сохранение устоев общества, нормы и образцы общественно достойного поведения. Термин Ли первоначально означал "приносить в жертву", но впоследствии приобрел значения "порядок", "устройство". Теперь он обычно переводится как "правила", "церемония", "ритуал" или "приличия". Первоначально применение понятия Ли ограничивалось сферой церемониальных ритуалов религиозного характера. Впоследствии сфера его применения расширилась и распространилась на разного рода церемонии, считавшиеся обязательными при дворе правителей. В конечном же итоге термин Ли стал обозначать вообще все кодифицированные нормы, правила и обычаи, особенно те из них, что касались межличностных отношений. Впервые описание этой категории встречается в трудах китайских мыслителей. Ли рассматривалось как один из пяти принципов праведного человека, сформулированных Конфуцием (551 г. до н.э. – 479 г. до н.э.). Действие существовавших, по их представлению, в универсуме норм конфуцианцы распространяли на человеческое общество. От человека они требовали, прежде всего, поведения и действий, соответствующих этим нормам, а потому заслуживающих быть квалифицированными как "естественные". Иными словами, иерархический характер отношений между

объектами универсума конфуцианцы рассматривали как модель для социальной иерархии человеческого общества.

Многие ученые рассматривают Ли как источник развития китайской нации, движущую силу в развитии китайской цивилизации. С древних времен существовали различные трактовки этого понятия, которые встречаются в «Трактате о небе», «Рассуждениях о совести», «Учение об аскетизме», «Ритуале жертвоприношения», различных религиозных учениях, рассуждениях о традициях и обычаях и т.д.. Поскольку Ли является одним из основных понятий конфуцианства, то рассмотрение этой категории следует начать с основателя учения Конфуция и его последователей Мэнцзы и Сюньцзы.

Ли является одной из основных категорий в учении Конфуция, Некоторые исследователи полагают, что Ли выступает «ядром конфуцианства», «учение Конфуция - учение о Ли». Известный китайский исследователь наследия Конфуция Ян Боцзюнь в своих комментариях к «Луньюй» («Суждения и беседы Конфуция») отметил, что в тексте более семидесяти раз упоминается Ли, что подчеркивает особый интерес автора к этой категории. Рассуждения Конфуция об общественных идеалах, представлениях о справедливости, педагогические принципы всё неразрывно связано с Ли. Однако в трудах Конфуция нет четкого определения Ли, не раскрываются источники возникновения этой категории. Также отсутствует подробное описание её значимости, функций, что значительно осложнило исследование Ли последующими поколениями.

Согласно текстам «Цзочжуань», «Запискам о Ли» и другим классическим произведениям, Конфуций настаивал на том, что Ли берет начало в учении о законах Неба. В «Цзочжуань» записано «Ли повинуетя Небу, а Небо – высший принцип бытия» [1]. Эта мысль нашла выражение и в других трудах Конфуция.

Небо - основное понятие древней китайской философии. По мнению Ян Боцзюнь, в представлении Конфуция Небо – это и небесное пространство, и верховное божество, и законы природы, и естественность

бытия. Мысль о том, что Небо – высший принцип бытия воплощает идею о принципах праведного человека и является основанием для становления личности. Ли появилось на основе природных законов и принципов естественности бытия. Ли и есть Небо, Ли и Небо едины. Ли – это подарок Неба, это сущность всего существующего во Вселенной. Однако следует отметить не твердую веру Конфуция в веления Неба. Он говорил: «Благородный человек подвержен трем родам благоговейного трепета: перед велением Неба, большим человеком и словом мудреца». Одновременно с отнесением Ли к законам природы и естественного бытия, Конфуций отмечал мистицизм и божественность этого явления.

Понятие Ли в конфуцианстве было не просто теоретически осмыслено и обосновано, но и стало высшим символом ритуализированной этики, превратилось в емкую характеристику правильного общественного устройства и необходимого поведения человека. Цель Конфуция была именно в том, чтобы побудить людей к необходимости осознанного соблюдения общепринятых норм и, главное, осознать, что без них нет и не может быть хорошо организованного и стабильного общества.

В научных кругах полагают, что Мэнцзы (ок. 372 – 289 г.г. до н.э.) дополнил и развил учение Конфуция о благородном человеке. Действительно, принципы человеколюбия и гуманности, выдвинутые Мэнцзы строятся на учении о Ли. Мэнцзы рассмотрел гуманность как сущностную характеристику Ли. Важнейшим вкладом Мэнцзы в китайскую философию стало учение о «доброй природе» (син шань) человека. Истолковывая «доброту» как изначальное свойство человеческой природы, Мэнцзы не только развивал, но и ревизовал взгляды Конфуция, который связывал понятие доброты (шань) с высшей категорией человеческого существования.

Радикально универсализировав «должную справедливость» (и), трактуя ее как важнейший духообразующий и даже психосоматический фактор, определяющий «дорогу (лу) человека», Мэнцзы соединил эту категорию с центральной у Конфуция «гуманностью» (жэнь) в качестве основных харак-

теристик, отличающих людей от животных, а данную пару в свою очередь развернул в понятийную структуру «четырех начал» (сы дуань): «гуманности – должной справедливости – благопристойности – разумности» (жэнь и личжи), ставшую основой конфуцианского осмысления всего человеческого существования. У Конфуция гуманность представлялась специфическим атрибутом «благородного мужа» (цзюнь цзы), не присущим «ничтожному человеку» (сяо жэнь), а уже у его ближайших последователей, и прежде всего у Мэнцзы, она стала не только долгом правителя, но и универсальным началом человеческой личности и отношений между людьми.

Позже ученики Конфуция в «Записках о Ли», Сыма Цянь в «Исторических записках», Чжэн Цяо в «Рассуждении о сокровенном смысле шести канонических книг» и другие мыслители выступали за то, что основа Ли – человеческие взаимоотношения, Ли рождается в сердце человека.

Противоположной учению о «доброй природе человека» стало учение Сюньцзы (ок. 313 – 238 г.г. до н.э.) о «злой природе человека». Сюньцзы в книге «Син э» («Зло (человеческой) природы») доказывал положение «Природа человека зла, а доброе в нем — навывк», ссылаясь на то, что человеку от рождения присущи желания и стремления, прежде всего любовь к пользе-выгоде и плотские страсти, губящие благопристойность. Правила же благопристойности были установлены в обществе древними мудрецами для обуздания злой природы человека и являются источником «культуры» (вэнь), которая выделяет человечество в соотношении с небом и землей и составляет главный предмет учения Сюньцзы, представляющего собой «философию культуры».

По мнению Сюньцзы, главным средством, позволяющим изменить природу человека, является воспитание в рамках Ли. Ли – это основной принцип сохранения общественного порядка и течения привычного образа жизни, это норма, гармонизирующая взаимоотношения между людьми.

Китайские мыслители с успехом разрабатывали моральную теорию человеческих действий, которая интеллектуально санкционировала систему ис-

конных ритуалов, обрядов и обычаев в качестве необходимого и достаточного регулятора жизни в обществе.

Примечания

1. Прежде всего, император принимает волю Неба (мандат на царство), которая регламентирует все, начиная от управления народом до похоронных ритуалов и церемоний, связанных с рождением. Как мышшь обладает своим телом, человек не может существовать без Ли, человеку не соблюдающему принципы Ли грозит скорая смерть. Ли неизменное начало всего, определяющее порядок проведения траурной церемонии, ритуалов жертвоприношения, восшествия на престол, правила ношения одежды, свадебной церемонии, провозглашения императора и др.
2. Китайская философия: Энциклопедический словарь / гл. ред. М. Л. Титаренко. - М.: Мысль, 1994. - 573 с.
3. Кобзев А. И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры [Электронный ресурс]// Синология.Ру: Философия Китая. - Режим доступа: <http://www.synologia.ru>.
4. Лю Цин, Чжэн Дайю. Культура китайского церемониала/ Цин Лю, Дайю Чжэн. – Пекин: издательство Шиши, 2009.- 437с.
5. Чжан Цзыхуэй. Рассуждения о церемониальной культуре/ Цзыхуэй Чжан. – Шанхай: издательство Сюэлинь, 2008. – 321 с.
6. Тюрин А.Ю. Концепция человека в древнем Китае [Электронный ресурс]//Электронная библиотека.- Режим доступа: <http://bookz.ru/authors/turin-au/kitai-1/1-kitai-1.html>

К.В. Сусаков

МОРАЛЬ В СВЕТЕ РАЗУМА

Начало новой эры в истории Европы знаменуется появлением рационалистического мировоззрения, легшего в основу не только современной науки, но и социальных, политических систем, в том числе морали, морали индивидуализма: личной автономии и личной ответственности. Центр тяжести переносится на индивидуальную личность, с особыми требованиями к разуму и сознательности индивидуума, как основы благополучной жизнедеятельности общества.

Философия морали, или философия действия, практическая философия, это наиболее заметная область философии, поскольку есть теория человеческой деятельности, и имеет непосредственное значение для практики. Самая востребованная из всех практических истин – это истина о жизни. Человеческую деятельность определяет возможность целеполагания, т.е. результат, к которому стремятся и которого желают достигнуть. Удовлетворе-

ние желания субъективно воспринимается как благо. Но проблемное поле философии морали составляет скорее обратное - отсутствие блага в области практической деятельности человека.

Конечно, человек и без философии может поступать морально. Предполагается, что человеку, как разумному существу, естественно присуща и мораль. Первая задача философии - "твердые основы" морали. Если следовать канонам рационализма - твердую основу дает методическое мышление. Человеческая деятельность имеет бесконечное разнообразие форм, каждая из которых определяется своей особой целью и представляет особое благо. Но то, что *представляется* благом в каждом частном случае, часто перестает быть таковым в общем случае: частное благо относительно, что хорошо в одних условиях, то в других условиях может приобрести обратное значение. Жизненный опыт постоянно демонстрирует противоречивый характер целей и ценностей эмпирической действительности. В результате: человек приходит к разрыву между желанием и действительностью, когда удовлетворение желания приносит не благо, а наоборот несчастье. Отсюда следует необходимость определить истинную ценность собственных действий, а обществу обрести средство поддержания порядка и гармонии интересов. В общем виде эту проблему можно сформулировать как проблема всеобщности и непротиворечивости блага.

Имеется два известных решения этой проблемы, использующие противоположные подходы. В первом – исходное значение имеет общество, интересы сохранения целостности и благополучия общества, поэтому здесь моральным критерием выступает долг, или "императивный моральный закон", который представляет собой "максиму", т. е. в конечном счете, общее согласие в том, как необходимо поступать, и, следовательно, значимость его обусловлена обществом в целом. И мораль предстает как система норм, вытекающих из морального закона, благо индивида здесь определяется благом общества. Понятие долга дает каждому возможность четко определить значение собственной деятельности по отношению к деятельности других. Но сле-

дование долгу не делает автоматически человека счастливым, поскольку не гарантирует совпадения с внутренними мотивами поведения. Содержательно долг остается относительным и условным понятием.

Второй путь заключает в себе выход за пределы всякой эмпирии вообще: поиск абсолютно безусловного блага, блага самого по себе, т. е. метафизического начала морали. Условием моральности здесь становится познание, и осознание абсолютного блага каждым индивидуумом. Мотивом деятельности становится не просто желание конкретного блага, а высшая цель, которая поднимает человека и делает независимым от конкретных условий бытия. Внутреннее моральное совершенствование способствует не только индивидуальной блаженной жизни, но она не противоречит и общественному благу в целом. Познание блага самого по себе представляется естественным путем к основам морали. Но этот путь имеет свои известные затруднения: благо само по себе есть некая "идея", т. е. некая реальность, существующая отдельно, сама по себе и не имеет конкретного, действительного содержания, поэтому не может быть реализована в конкретной практической деятельности [1, 61]. На этом настаивает позитивная этика: мораль, благо должны иметь позитивное содержание. В непосредственном жизненном опыте благо тоже дано в виде своих явлений, каждое конкретное проявление блага имеет строго определенную собственную цель, устойчивая связь этих явлений есть законы – дальше этого обобщения позитивизм не идет. Высшей точкой обобщения и высшей целью является благо общества (государства). Развитие цивилизации – такова конечная цель морали [2, 55].

Р. Декарт разрабатывает метод, на основе которого строится этика разума: этика ясно представленного и осознанного Блага. Метод обоснованности Декарта строится на известной аксиоме: субстанцию (т. е. нечто существующее само по себе) нельзя изначально постичь лишь на том основании, что она – существующая вещь, ибо непосредственно она не дана. Однако мы легко постигаем субстанцию по какому-либо ее атрибуту [3, 119]. Важно то, что мы можем благодаря разуму познавать субстанцию независимо от кон-

кретных проявлений, т. е. конкретных наглядных представлений. Благо само по себе доступно разуму непосредственно. Разум становится судьей и основанием морали. Разум дает первую важнейшую возможность: возможность понять, что чувственный мир, в котором мы живем, есть призрачный мир, ослепляющий нас и вводящий в обман. Это первое предположение ведет нас к следующему понятию – достоверности, а точнее к проблеме достоверности. Достоверно то, в чем мы никогда не можем усомниться. А таковым является только то, достоверность чего не требуется доказывать, что ясно непосредственно, само по себе. Эта ясность и непосредственность восприятия есть то, что Декарт назвал "естественным светом разума". Ясно и непосредственно воспринимаемое, по Декарту, это вечные истины – то, что пребывает в нашем уме и именуется общим понятием, или аксиомой [3, 117]. Естественный свет дает основу для мысли, уверенность в том, что она может идти из самой себя, опираясь на аксиоматическую посылку, как в математике.

С помощью естественного света разум обнаруживает в себе вечные истины, немислимость которых невозможна, которые, следовательно, определяют характер самого мышления. Но отсюда следует, что сам разум не является источником вечных истин, и что этот источник находится вне разума. Отсюда делается важнейший переход к объективности. Объективным основанием является то, что выше разума, и не нуждающееся в разуме – бесконечное совершенство, Бог. Разум только воспринимает (*perceptio intellectus*) вечные истины, в частности идею блага, принципы морали. Отсюда, способ познания заключается в следующем: "Поскольку Бог – единственная истинная причина всего, что есть и что может быть, совершенно ясно, что мы изберем наилучший путь философствования, если попытаемся вывести объяснение вещей, созданных Богом, из познания его самого, дабы таким образом достичь совершеннейшего знания – знания следствий на основе причин" [3, 107]. Таким образом мы получаем и абсолютные основания морали.

Познание Бога делает нас и нашу жизнь более совершенной. Совершенство же есть свобода, которая есть предел и совершенство разума. Таким

образом, познание с необходимостью ведет человека к свободе. Отсюда всем хорошо известный постулат этического рационализма: свобода – это осознанная необходимость. Но это законченная формула. Исходный же смысл свободы состоит в том, что кроме мышления (*meditatio*), мы имеем способность принимать что-либо или отклонять, утверждать или отрицать, что и выражается в душе в операции суждения. Эта необусловленная и свободная способность как полагать, так и отрицать есть воля или свобода выбора (*libertas arbitrii*). Воля, согласно Декарту, тоже относится к мышлению: "Нам присущи два модуса мышления – восприятие разума (*perceptio intellectus*) и действие воли (*operatio voluntatis*)" [3, 110]. Свободу, таким образом, мы имеем благодаря действию воли. Свобода воли представляет собой высшее совершенство человека. Свободная воля это – высшая ценность, что дана человеку Богом, благодаря воле человек является образом подобным Богу. Именно в своей свободе человек чувствует себя в наибольшей степени человеком и наиболее близким Богу: "главным образом по этой способности я и узнаю в себе подобие Божие". [4, 183] Это богоподобие воли определяет ее как безусловную величину, как не имеющую пределов, безграничную, в отличие от ума, который ограничен сферой познанного. "По опыту знаю, – говорит Декарт, - что в действительности она не имеет никаких границ. Причем (и это кажется мне особенно значительным) только одна воля столь совершенна и столь велика, что я не могу (как по отношению к другим вещам) представить ее себе еще более совершенной и более огромной, чем сейчас" [4].

Но уже здесь замечается некое противоречие между двумя сферами мышления – волей и разумом. Воля по своей сути "иррациональна". Благодаря своей безграничности она выводит за пределы разума. Воля противоположна необходимости, в том числе и логической мысли, необходимой связи причин и следствий.

Получается так, что эта совершенная, подобная божественной, воля, при попытке своего действия, становится первопричиной греха! Причина зла – заблуждение, которое есть результат искажающего действия воли, когда

нарушается ясность и последовательность ума. Вообще, картезианская теория заблуждения весьма близка богословскому учению о грехопадении. Воля, утверждая безгранично свою свободу, выводит за рамки необходимого и самого Творца, делает его лишним и, в конечном счете, противопоставляется ему [5]. С точки зрения богословия это недопустимо. С точки зрения Декарта – противозаконно, поскольку это есть безграничное утверждение ограниченного субъекта. В силу своей неограниченности воля простирается как на познанное, так и на непознанное, как на сферу, освещенную разумом, так и на не освещенную им. В силу своей свободы она может и утверждать, и отрицать как ту, так и другую. Но если она утверждает или отрицает независимо от ясного и отчетливого познания, то она поступает неосновательно, и потому заблуждается в каждом случае, независимо от того, какое суждение она утверждает или отрицает.

Таким образом, источник заблуждения и греха все-таки несовершенство человека. По словам Декарта, человек располагается где-то между Богом и ничем, или между высшим бытием и небытием. Человек создан высшим бытием, но имеет в себе и часть небытия, иначе говоря, человек не есть высшее бытие и ему недостает весьма многих вещей (практически платоническое рассуждение). Человек конечен в своем существовании и имеет ограниченный ум: существует много такого, что-либо совсем не доступно его пониманию, либо доступно лишь неясно и неотчетливо. Следовательно, сущность ошибки – не какая-то специальная особенность поведения, а недостаток способности суждения. "Если бы я всегда умел сразу разглядеть истину и благо, то мне никогда не пришлось бы обдумывать никаких вариантов, взвешивать то, что нужно рассудить или выбрать, и, таким образом, я мог бы быть абсолютно свободным..." [5, 184].

Конкретно заблуждение существует в виде предрассудков. Когда мы выносим суждения произвольно, а не согласно разуму, либо о вещах, о которых имеем неясные и нечеткие представления. Такие искаженные представления возникают тогда, когда разум подвергается воздействию тела, внешних

вещей и, соответствующих им, чувственных представлений – "аффектов". Освободиться от предрассудков значит освободиться от влияния внешних вещей. И здесь мы вновь возвращаемся к разуму, ясно и отчетливо представляющему сами идеи, независимо от внешних вещей. Воля, ведомая разумом, ведет к истинной свободе. Никакая внешняя сила не толкает нас к предлагаемым разумом вещам. "Чтобы быть свободным, мне совсем не нужно выбирать сразу обе возможности" (утверждение или отрицание). Наоборот, чем больше я склоняюсь к одной из них потому, что сам ясно вижу в ней нечто верное и благое, тем более свободно я выбираю эту возможность [5]. "Наша воля стремиться к какой-нибудь цели или избегает ее в зависимости от того, представляет ли ее наш разум хорошей или дурной. Поэтому достаточно хорошо судить, чтобы хорошо поступать, и судить, возможно, лучше, чтобы поступать как можно лучше, то есть приобрести все добродетели и вместе с тем все доступные нам блага. Когда люди уверены в этом, они не могут не быть довольными" [6, 88].

Итак, разум делает нас свободными от внешних вещей, что представляет собой истинное благо. Но мы обретем еще большую свободу и, следовательно, спокойствие духа, если поймем еще одно. Внешний мир также независим от нас, как и мы от него. И притязания нашей воли на него также будут бессмысленными. "Но поскольку, по мере того как мы познаем Бога, мы постигаем столь необъятное его могущество, что нам кажется нечестивым предполагать, будто мы можем когда-либо совершить то, чего он ранее не предопределил сам..." Таким образом, мы понимаем, что в мире царит необходимость, а не случайность и что мы не можем совершенно произвольно влиять на него. В силу ограниченности нашего разума, нам не известно бесчисленное количество причин деяний, совершаемых Богом. Естественно нам не доступно и понимание конечной цели Бога. Поэтому "мы легко можем запутаться в великих затруднениях, если будем пытаться согласовать это божественное предопределение со свободой нашего выбора и одновременно постичь то и другое" [7, 113].

Попытка влиять на судьбу означала бы сопротивление воле Бога. А это – бессмысленное и аморальное занятие. Таким образом, у Декарта мы находим решение извечной моральной проблемы согласования свободы и необходимости: осмысленная воля обращает необходимость в добродетель [6, 87].

Примечания

1. Аристотель. Никомахова этика. I 4, 1096 b 20 // Соч. Т. 4.
2. Аристотель. Никомахова этика. I 1, 1094 b 7-9 // Соч. Т. 4.
3. Р. Декарт. Первоначала философии. // Соч. Калининград: "Янтарный сказ".
4. Р. Декарт. Размышления о первой философии. // Разыскание истины. СПб.: Азбука, 2000.
5. Маритен Ж. Декарт, или Ангел во плоти. // Избранное. М., 2004.
6. Р. Декарт. Рассуждение о методе. // Разыскание истины. СПб.: Азбука, 2000.
7. Р. Декарт. Первоначала философии. // Соч. Калининград: "Янтарный сказ".

С.М. Фролова

МОРАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Кризис современного общества нельзя оценивать только как последствия экономического и политического процессов. Сегодня становится совершенно очевидным, что утрата традиций, падение нравов, изменение морального облика нашего социума играет значимую, если не решающую роль в решении вопроса стабильности и нормального функционирования всех структур современного общества.

Любое общество держится на эмпирически обоснованных и рационально оцениваемых на протяжении длительного времени морально-эстетических нормах и правилах. Именно они, на наш взгляд, обеспечивают фундаментальную устойчивость и способствуют нормальному функционированию общества, накладывая отпечаток на наше повседневное бытие.

Повседневное бытие, в данном случае, мы предлагаем рассматривать как опыт совместного жития людей, включающий в себя многообразие ситуаций, с которыми сталкивается в жизни каждый субъект. Особенность повседневности в том, что она способна воспринять любое явление цивилизации, как общественную и индивидуальную необходимость. Ведь основы любого

обыденного явления, любой социальной действительности обусловлены временной, культурной, а так же информационной и коммуникативной потребностями социума.

Необходимо отметить, что в последнее время такие элементы повседневности как коммуникация и информация заняли лидирующие позиции в современном обществе, это позволяет влиять на наше повседневное восприятие действительности. Такое влияние обусловлено, прежде всего, доступностью и спецификой коммуникативно-информационной системы, которая, во-первых, позволяет подавать информацию в удобной *для вещающего* форме и системе, во-вторых, задействует огромное разнообразие приемов передач: Интернет, радио, телевидение и др. Все это привело к тому, что информационные потоки, кроме того, что стали служить оправданием деятельности человека, научились управлять социальными процессами. Некоторые исследователи заявляют о том, что информация уподобилась идолу, сила коммуникации сегодня не в знании, а в «создании привлекательных образов» [1, 17], позволяющих изменить определенные стереотипы мышления, и даже оказать влияние на наши моральные предпочтения.

Измененные стереотипы становятся основой в формировании новых форм общения, меняя смысл традиционных ценностей, влияя на моральные устои общества. Ведь нормы морали не выработаны спонтанно, и не просчитаны наперед моральными кодексами. Они сформированы в процессе повседневной жизни человека и всего общества, как нормы, необходимые для регуляции поведенческих предпочтений в которых закладывается стереотип поведения, принятый определенным обществом. Поэтому если меняется направление интересов общества, то неизбежно и изменение его моральных норм.

Об изменении моральных устоев в обществе свидетельствуют такие явления, которые ранее либо не присутствовали вообще, либо встречались крайне редко. Например, в советский период случаи наркомании и суицида в нашей повседневности были единичными и всегда оценивались обществом крайне негативно. Увеличение же числа повторяемости этих негативных

проявлений свидетельствуют не только о сбое в моральных устоях, но и о более серьезных проблемах общества, к которым некоторые представители социума оказались не готовы.

Человек пытается выразить протест против происходящих изменений, выбирая для него такие формы, которые противоречат традиционным морально-нравственным ценностям общества, так как выход за рамки моральных норм, всегда обращает на себя внимание представителей социума, помогая выделиться из общей массы. Такими формами протеста являются бродяжничество, алкоголизм, наркомания и др. При этом необходимо отметить, что наркотические средства известны человеку с незапамятных времен, но такой массовости употребления как сейчас не наблюдалась никогда. Не исключено, что к такому результату, приводит «устойчивость традиции разъединения... «внутреннего» мира человека и его внешней явленности» [2, 56], когда утрачивается культура телесности и здоровья и расширяется пространство для девиантного поведения. Таким образом, причины наркомании так же следует искать в нереализованности планов, в ослаблении норм морали, смещении авторитетов для подражания, а так же отрицание опыта старшего поколения.

Ушло в небытие время, когда старшего представителя рода почитали как мудрейшего и опытного наставника, способного быть полезным для общества. Отношение, сложившееся в нашей повседневности к людям пенсионного возраста наглядно демонстрирует, что они давно утратили авторитет наставников.

Отработанная ранее система передачи опыта молодому поколению забыта, чему способствовали как стагнация промышленного производства, так и убеждение в том, что «то» поколение уже ничему не сможет научить, в силу его возрастных, интеллектуальных и иных особенностей. При этом мы забываем о том, что жизнь не может быть сведена только к рутинным заботам о хлебе и крове, человеку необходимы иные, духовные ценности. Поэтому, если бы мы считали для себя нормой проявлять уважение и благодарность за то,

что сделано старшим поколением, то наверняка, им, нам и будущим поколениям гораздо легче воспринимался неизбежный для всех возрастной кризис.

Страх быть невостребованным в обществе в силу возрастных особенностей приводит к тому, что в нашей повседневности появляется «неестественный культ молодости», который «вводит в состояние наркотического опьянения огромное количество людей самого разного возраста, видящий в них альфу и омегу отношения как к себе, так и жизни, ради которого оказываются готовыми на все» [3, 454-455]. Такое трепетное отношение к телу преобладает над необходимостью заботы о его внутреннем содержании, да и зачем? Сейчас приоритеты совершенно в ином. Ухоженное тело, как и красивый наряд, приносят дивиденды в профессиональной и личной жизни куда более ощутимые, чем богатый внутренний мир. Таким образом, происходит смещение моральных ценностей в сторону первенства экономической прибыли, и обладания возможностью «иметь».

Получение прибыли – еще одно доминирующее явление современной повседневности. Современный немецкий философ Бенно Хюбнер, считает, что сегодня никто уже не назовет больным человека, сознание которого ориентировано только на потребление и жажду денег»[4, 259]. Наоборот, смещение моральных устоев приводит к непониманию того, кто не поддерживает или не согласен с этой позицией.

Ранее человек мог свободно обходиться без тех вещей, которые сегодня стали просто необходимы. Согласно мнению Р. Генона, эта потребность создается искусственно для увеличения количества покупок, он отмечает, что общество осуждает тех людей, которые «заведомо согласны были бы меньше работать и скромнее жить, поскольку... не пребывающий в состоянии ажиотации и не производящий материальных предметов квалифицируется как "лентяй" и "бездельник"» [5, 108]. Тоффлер страсть к потребительству назвал «выбрасывающим обществом», приобретение только для того чтобы тут же выбросить в погоне за следующей новинкой, такое посвящение себя вещам, считает Д.В. Иванов, «ведет к действительному превращению отношений между людьми в

отношения между вещами» [1, 45], «экономика становится ареной современной жизни» – утверждает Ж. Бодрийяр [6, 52], а основной психологической потребностью Ф. Фукуяма называет «производство богатства» [7, 585].

Таким образом, стремление к призрачному «горизонту благ» свидетельствует об отчужденности любого общества от духовного производства, о его культурной ограниченности, духовной ущербности и моральной истощенности. При этом важно понимать, что никакую мораль невозможно установить с позиции теоретического уровня. Она берет свое начало на повседневном, обывательском уровне, задействуя опыт многих поколений.

В заключении хотелось бы отметить, что любое общество на протяжении всей истории человечества всегда имела недостатки, но при этом всегда несла в себе множество прекрасного и достойного. Также и современное общество наряду с негативными факторами несет в себе и позитивные начала – начала поиска, что является проявлением интереса к меняющейся жизни и обретением цели и движение к ней.

Примечания

1. Иванов Д.В. Виртуализация общества. Версия 2.0. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. – 224с.
2. Быховская И.М. Аксиология телесности и здоровье: сопряженность в культурологическом измерении // Психология телесности между душой и телом. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007.– 736.
3. Дорофеев Д.Ю. Суверенная и гетерогенная спонтанность: Философско-антропологический анализ. СПб.: Изд-во С. Петерб. Ун-та, 2007. – 671с.
4. Касавин И.Т., Щавелев С.П. Анализ повседневности. М.: Канон +, 2004. – 432с.
5. Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008. – 784с.
6. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: «Добросвет», «Издательство "КДУ"», 2009. – 387с.
7. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию: пер. с англ. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 730с.

Э.Д.Хафизов

НРАВСТВЕННО-ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ПУБЛИЦИСТИКЕ Г. Д. ГУРВИЧА ПЕРИОДА РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Трансформация мировоззренческих, культурных и социальных традиций, поиск новых форм самовыражения усиливают проблему сохранения культурной идентичности и национального самосознания россиян. В силу

названных причин представляется весьма актуальным обращение к духовно-му наследию русского зарубежья. В изгнании отечественные мыслители смогли создать оригинальные этические концепции, в которых, несмотря на «моральный утопизм», содержались программы нравственных действий, ключевые идеи которых актуальны и сегодня.

Проблемы абсолютного добра, свободы и справедливости, результаты поиска и анализа нравственных идеалов и критериев получили отражение в теологических, религиозных, космических и иных этических конструкциях. Их отличительной чертой стала морально-прикладная направленность: обоснование нравственности как конкретной «религии» добра, построение нравственных систем в различных областях жизнедеятельности и т. д. Большинство этических концепций имели религиозное содержание. В условиях крушения идеалов для многих интеллектуалов стал характерным поворот к христианскому мировоззрению. Одни перестали рассматривать православную церковь в качестве «оплота реакции и деспотизма». Другие – стали воспринимать любовь к оставленной Отчизне как выражение религиозных чувств. Для третьих – православие, соблюдение религиозных заповедей и предписаний начали ассоциироваться как духовная сопричастность к историческому прошлому и культуре Отечества. Поэтому не случайно духовные и нравственные искания мыслителей русского зарубежья, абсолютизовавшие в громадном своем большинстве ценности религиозного порядка, воплотились в многочисленных этических концепциях: «этика Богочеловечества» С. Н. Булгакова, «этика жертвенного действия» А. А. Мейера, «этика благодати как сублимация Абсолютного» Б. П. Вышеславцева, «этика восходящих ступеней добра» С. И. Гессена, «теологической этики любви» Н. О. Лосского, этика «христианского реализма» С. Л. Франка, парадоксальная этика Н. А. Бердяева, этика «поющего сердца» И. А. Ильина и др. В русском зарубежье этическая мысль, эволюционировав от «панэтического» мировоззрения, приобрела некую автономию.

Стремлением конкретизации индивидуальности в её отношении к Абсолюту стала концепция «авто-теургической этики» Г. Д. Гурвича. Его исследо-

вания характеризуются методологическим плюрализмом. Он полагал, что действительность не может быть познана во всей своей специфике, а только воспринимается в отдельно взятом аспекте. Поэтому в исследовательской практике представляется особо важным интуитивное постижение, которое должно дополняться иными методами анализа. Для него социальное познание предстает одним из основных путей постижения Абсолютного. В восприятии ученого социальная реальность образуется многоуровневой совокупностью различных форм общения, которые связаны друг с другом и направлены на реализацию идеала справедливости. Он особо подчеркивал равноценность общества и «каждого входящего в него сочлена», при гармоническом сочетании «единства и множества, целого и его составных элементов, сохраняющих свою самостоятельность» [1, 299]. Единство образуется наличием общих ценностей. Социальность (общение) предстает способом и формой существования человека в обществе.

В своих публикациях Г. Д. Гурвич предстает противником индивидуализма и приверженцем рассмотрения общества как интегрированного сообщества, в которой реализуются трансперсональные ценности. Основу морали, по его мнению, образуют системы ценностей, проистекающие из коллективных идей. Моральные предписания обращены непосредственно к индивиду. В своем действии они опираются на внутренние мотивы поведения. Для него было очевиден тот факт, что моральное сознание не является гармоническим целым, оно всегда противоречиво. «Нравственные обязанности, – указывал Г. Д. Гурвич, – порожденные разными эпохами и различными традициями, сталкиваются между собой внутри каждого морального сознания; вечно борются в нем разноречивые и эквивалентные обязанности ...» [2, 161].

Ключевые категории морали Г. Д. Гурвич рассматривает сквозь призму их гуманистического содержания, позволяющие гармонизовать синтез индивидуального и социального. Справедливость, по его мнению, расположена на границе двух систем ценностей – трансцендентальной (трансперсональной) и имманентной (эмпирической). Сложности её соотносительной соразмерности

обуславливают определенные трудности в определении критериев проявления. В его понимании свобода есть «подчинение собственной разумно-нравственной сущности – *volonte' generale* (совокупная воля – Х.Э.), представляющей совесть индивида, обращенную на общежитие» [3, 399]. Нравственное достоинство, по его мнению, имеет универсальный характер.

Нормативная этика, по мнению Г. Д. Гурвича, изначально основанная на «моральном антропоморфизме», исходит из неизменности и тождества нравственности и социальных устоев. «Моральные доктрины, – подчеркивал ученый, – претендуют сразу познавать и предписывать, они смешивают суждения о бытии и долженствовании ... Никакая индукция, будь она биологической, психологической или социологической, не может привести к установлению критериев поведения» [4, 72].

В своих рассуждениях о перспективах развития науки этики Г. Д. Гурвич приходит к выводу о необходимости анализа многообразия проявления норм нравственности в социальной практике. Для него новая дисциплина («учение о непосредственном моральном опыте»), сочетающая этические знания и социологические методы познания, способна выявить специфику нравственных отношений и нравственных ценностей. Он полагал, что этика и социологическая наука о нравах дополняют друг друга, подчеркивая, что «учение о специфичности морального опыта дает науке о нравах точный критерий для отличия «моральных фактов» от всех других, а наука о нравах поставяет этике конкретный материал о разнообразии «данных» морального опыта, о всевозможных моральных актах и символах их вдохновляющих, материал, без которого теоретическая этика превращается в рассуждение в пустоте». [2, 160]

Религиозно-метафизические воззрения Г. Д. Гурвича в систематизированном виде нашли отражение в статье «Религия и этика». В ней он подверг критическому анализу способы решения проблемы соотношения этики и религии: гетерономию, теономию и автономию. Свою позицию он обозначил как «авто-теургия». В его трактовке авто-теургия как «учение о самостоятельном участии человечества через свое независимое нравственное действие

в Божественном творчестве» имеет своей целью обоснование полной самостоятельности и значимости нравственности «как особого качества в мире, постигаемого и раскрывающегося лишь в творческом усилии воли и напряжении действия» [2, 163]. Неразрывное единство нравственности и Абсолюта ученый обосновывал тем, что «нравственное действие непосредственно устремлено к Абсолюту и связано с ним. Божественное наличествует в нравственном акте, как его предел, как завершение бесконечности, раскрывающейся в нравственном делании». Причем акты познавательной, нравственной и эстетической деятельности «только подводят к Абсолютному, но не в состоянии раскрыть его Божественной содержательности». Истина, добро и красота являются необходимыми началами в приближении Богу. Действительность, согласно ученому, продолжает твориться Богом. Призвание человека состоит в соучастии в процессе Божественного творчества. Соучастие, согласно Г. Д. Гурвичу, достигается через «волезрение», понимаемое как состояние человеческого духа, при котором «эмпирическая воля человека возвышается до непосредственного видения творческого потока, не как объекта знания», а как совокупности воли и действия [5, 276]. «Личность, – отмечал Г. Д. Гурвич, – сознает себя и порождает себя через свое самодеятельное соучастие в соборном творчестве духовного потока, устремленного в своей целостности к Абсолютному» [5, 278]. Его восхождение к свободе и творчеству «может совершиться только через осуществление каждым своего особого своеобразного нравственного призвания» [5, 280].

Таким образом, согласно Г. Д. Гурвичу, индивидуализация и атомизация социальной практики, рационализация и прагматизация духовной сферы, характерные для буржуазного общества, разъединяют и разобщают людей. Добро, справедливость, свобода и иные гуманистические ценности, подкрепленные верой в Бога, при самореализации творческих способностей личности, гармонизируют отношения в обществе, позволяют преодолеть аморализм и сохранить веру в добро и человека.

Примечания

1. Гурвич Г. Д. Философия права Гуго Гроция и современная теория международного права // Сборник русского института в Праге. – Прага, 1923.
2. Гурвич Г. Д. Социологическое наследие Л. Леви-Брюля // Русские записки. – Париж. 1939. № 18.
3. Гурвич Г. Д. Н. Н. Алексеев. Основы философии права // Современные записки. 1924. Кн. XXI.
4. Гурвич Г. Д. Идея неотъемлемых прав лица в политической доктрине XVII–XVIII века // Труды русских ученых за границей. Сборник академической группы в Берлине. – Берлин, 1922.
5. Гурвич Г.Д. Этика и религия // Современные записки. 1926. Кн. XXIX.

Т.И. Чупахина

ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЕ ИДЕИ П.И. ЧАЙКОВСКОГО

Проблематика постижения и анализа философии музыки Чайковского сложен тем, что сам предмет, противоречив и уникален, поскольку в русском искусстве мы встречаем мысль, напряженную эмоционально до предела, при этом вербальные способы выражения отсутствуют.

Создавая свои произведения, П.И. Чайковский стремился к «горным вершинам», прежде всего, творя самого себя, придавая смысл жизни. Духовный путь русского композитора был основан на неявном знании. Философско-эстетические идеи: *Истина, Добро, Красота, Гармония* как непреходящие вечные ценности, – были вовлечены в философскую концепцию композитора-классика. Эту художественную концепцию мы называем «*Гимном Человеку, Гимном Любви*».

Русский композитор считал, что искусство играет преобразующую роль в жизни человека. Эта роль была для Чайковского связана, прежде всего, с мечтой о прекрасном и идеальном мире. Главной добродетелью в искусстве П.И. Чайковский усматривал в самореализации человека, развитии им способности любви ко всем живым существам и переживание единства с миром. Любовь, – по мнению П.И. Чайковского, – есть огромная жизнеутверждающая, творящая сила, способная возвысить и облагородить человека. В основе морали, по мнению художника, лежит благая воля, которая и есть любовь. Всякая мораль, основанная на чем-либо, кроме любви не есть истинная мораль, ибо она безнрав-

ственна в своем корне. Чайковский считал, что Любовь предполагает как любящего, так и любимого в нерушимом единстве. О такой любви рассказывают его оперные страницы «Евгения Онегина», «Мазепы», «Пиковой дамы», «Орлеанской девы», «Иоланты», «Чародейки».

Вызывает уважение и религиозные искания Чайковского, который считал, что любая религия говорит об одном и том же, поскольку основная истина всех религий, независимо от страны или расы, одна и та же – делай другим то, что ты просишь у Бога; относись к каждой трудности, с которой ты сталкиваешься, как к удачной возможности развить свою силу ума и закалить себя [1, 261, 485]. Подобный духовный поиск художника нашел свой выход в написании «Всенощной». Известно, что Чайковский серьезно увлекаясь древними церковными песнопениями, создал ряд замечательных духовных произведений. Эта работа, пишет Н.В. Туманина, привела его к убеждению в том, ему дорога не религия, но красота церковного обряда, связи его с исконной русской стариной. Он роняет замечания о том, что «молитва нужна не Богу, а человеку. Самая главная мысль композитора заключается в следующих словах: «Искусство есть, по-моему, необходимая потребность для человечества. Вне же своей музыкальной сферы я способен служить для блага своего ближнего» [1, 485]. В христианстве П.И. Чайковского привлекала нравственная чистота. Евангельский образ Христа виделся Композитору как живой и реальный. Написание художником крупных духовных композиций – «Литургии» «Всенощного бдения» – результат напряженных усилий, мировоззренческих, религиозных поисков и глубоких размышлений о смысле бытия, о вере во Христа. Его религиозный опыт был связан с интуитивным постижением мира как целого, а отсюда прямой выход на веру.

Еще одна, не менее важная черта философской мысли Чайковского, органическое соединение правды и истины, правды чувства и правды творческого действия. Тема Правды не раз актуализировались философией в трудах русских мыслителей. Русская душа, – по словам Н.А. Бердяева, – сгорает в пламенном искании правды, абсолютной, божественной правды... Она вечно печалует о

горе и страдании народа и всего мира [2, 25]. Музыкальной иллюстрацией к сказанному, можно привести пример из творческого наследия П.И. Чайковского. Камерные жанры, особенно песня-романс, вбирающие у него черты драматических монологов («Слеза дрожит», «Не верь, мой друг», «Ни слова, о друг мой», «На нивы желтые», «Ночь», «Снова как прежде один», «Средь мрачных дней»), дневниковой «записи-высказывания» («Благославляю вас, леса», «Отчего», «Я ли в поле, да не травушкой была», «Средь шумного бала», «Примиренье»), правдиво обнажая чувства лирического героя без прикрас, с богатой гаммой душевных переживаний. Эта музыка близка и понятно с первого знакомства, поскольку в ней заключены не только правдивость и глубина, но и достаточно демократичный музыкальный язык, вбирающий в себя народные истоки. Подобная новаторская направленность ярко отражена в знаменитом высказывании самого художника: «Я ищущу интимной, но сильной драмы, основанной на конфликте положений, мною испытанных или виденных, могущих задеть меня за живое» [1, 440]. Как следует из слов художника – основной темой творчества является борьба. Борьба с внешним злом, которое противостоит человеку во внешнем мире и внутренним, порождающим вечный душевный конфликт с самим собой, подчас отрицание себя. Субъективное и объективное, личное и внеличное неотрывны в творчестве художника.

Лирика Чайковского являлась особой формой постижения мира. Испытывая вечную «тоску по вечному идеалу» художник обращался то к философии, то к религии, то к искусству. Как отмечает Ю.В. Келдыш: «Художник, характеризовавший себя сам как «человек страстно любящий жизнь» и столь же страстно ненавидящий смерть, не мог принять и разделить философское учение, утверждавшее, что только переход к небытию, самоуничтожение служит избавлением от мира зла» [4, 95]. Рассуждая об эстетических предпочтениях П.И. Чайковского, можно выделить, пожалуй, два принципа: 1) демократичность, убежденность в том, что искусство должно духовно обогащать человека и вести его к новым горизонтам; 2) безусловная правда жизни. Главным в искусстве Чайковский усматривал не внешнее напыщенное,

правдоподобие, имеющее порой искаженные формы, но глубину постижения и узнавания смысла вещей, не находящихся на поверхности, порой скрытых от беглого взгляда. «В художнике, – писал П.И. Чайковский, – безусловная правда, не в банальном протокольном смысле, а в высшем, открывающем нам какие-то невидимые горизонты, какие-то недостижимые сферы, куда только музыка способна проникать...» [5, 75].

Против абстрактно-теоретического философствования и односторонних рационалистических концептов, русский мыслитель предложил свою *философию жизни*, опирающуюся на главный исходный принцип – приоритет практического начала, примат жизни, превалирование конкретной реальной практики по отношению к человеческому разуму, отвлеченным рассуждениям. И если западная философия и музыкальная культура стремилась к предельному рационализму и созданию рая на земле, то русская мысль и отечественная музыка всегда тяготела к духовности, «горным высотам» к Божьему идеалу, конкретизируя ценность личной жизни, ее бытие. И поэтому философию П.И. Чайковского, поднимавшую вопросы, связанные со смыслом бытия, можно так же с успехом назвать *философией жизни*. Подобную философию мы намерены понимать буквально, а не как философское направление, распространенное в Европе в конце XIX – начала XX вв. (Ф.Ницше, Г.Зиммель). Критически оценивая ницшеанскую «философию жизни» русская мысль отдавала предпочтение естественной разумности и цельности российской культуры. И если Ф. Ницше отрицал Бога, говоря: «Бога нет. Бог мертв!». То русская философия, на которой базировалось мировоззрение Чайковского, напротив, опиралась на любовь к Богу и его истины, на любовь ко всем, кто любит Бога.

Сравнивая эти две философии (западную и русскую), мы находим принципиальные различия и разные подходы к способу самого философствования. Так, духовное по разумению Ф.Ницше, является лишь «надстройкой над истинным фундаментом» – жизнью тела, как непосредственным воплощением природной воли. Напротив, у русских мыслителей, к коим мы при-

числяем Чайковского, был главный спасающий якорь – духовность, которую не брал в поле своего умозрения немецкий философ. Считая, что духовные состояния лишь следствия и символика физическим. Фундаментальной чертой философского мышления композитора является, на наш взгляд, глубокий и своеобразный, органически, а не индивидуалистически ориентированный антропологизм. В философии Чайковского исключительно важным считается единство веры и разума. В силу синтетического и символического мышления в русской мыслительной традиции онтология плавно перетекает в антропологию и наоборот. Основной идеей в философии русского классика становится идея богочеловечества, что ведет к пониманию христианства не только как к данности, но и как задания, обращенного к человеческой свободе и активности, направленных на соединение в богодействии двух природ – Божественной и человеческой.

Художественное мировоззрение П.И. Чайковского со всей определенностью указывает на генетическую связь с русской философией, с теми процессами, которые происходили в ноосфере русской музыкальной культуры второй половины XIX – начала XX вв. Доказательством сказанного могут служить все музыкальное наследие композитора, являющиеся примером истинной философии жизни, отраженной в звуках.

Примечания

1. Туманина Н.В. Чайковский. Великий мастер. – М: Изд-во «Музыка», 1968.– 485с.
2. Бердяев Н.А. Судьба России. Изд-во: «АСТ». – М., 2007. – 332с.
3. Чайковский П.И. Полн. собр. соч. Лит. Произведения и переписка, т. 7. – М.: «Музыка», 1962, С.440. – 561с.
4. История русской музыки: В 10-ти т. – М.: «Музыка», 1994. – Т.9: Конец XIX – начало XX века / Ю.В. Келдыш, М.П. Рахмонова, Л.З. Корабельникова, А.М. Соколова // Соколова А.М. А.Н. Лядов. – 450с.
5. Чайковский П.И. Полн. собр. соч. Лит. Произведения и переписка. – М., 1965.Т.14.

Л.А. Швачкина

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ РОССИИ XXI ВЕКА

Проблема формирования и изменения ценностного мира человека становится актуальной в условиях глобальных процессов модернизации и индивидуализации, которые приобрели масштабный социальный характер и в современной России.

Исследователь ценностных изменений на Западе и в России доктор философских наук В.Г. Федотова называет либерализм фактором сходных ценностных изменений в России и на Западе. С единственной разницей лишь в том, что на Западе он был вызван технологической, а в России политическими революциями, глобализацией посредством распространения идей товарного мира через неолиберализм и массовую культуру, в частности, американскую, как часть «мягкой мощи» США в условиях отсутствия собственной [1, 23].

Далее В.Г. Федотова делает еще более серьезный вывод: «...вместо автономного и массового индивида возникает неукорененный индивид (на наш взгляд, с помощью СМИ превращаемый в массового неукорененного индивида), не имеющий связи ни с прошлым, ни со структурами индустриальной эпохи, индивид, находящийся в ситуации потери норм и ценностей (аномии) и изоляции» [1, 4]. Кроме того, она указывает на то, что основная черта индивидуализированного массового общества – индивидуализация без производства индивидуальности, личности, формирование эгоистического индивида, думающего только о себе самом.

Кроме того что меняется сущность самого человека, колоссальные изменения происходят и в содержании базовых ценностей его окружающих. По словам философа В.В. Миронова, происходит «резкое увеличение скорости разрушения старых ценностей, сжатие временных рамок этого процесса, что не позволяет новым символам и знакам адаптироваться к традиционной системе ценностей» [2, 37]. Духовная и душевная пустота, экзистенциальный вакуум стали вдохновляющими источниками, формирующими даже новый эстетический вкус, новое искусство а, следовательно, и новую культуру. Тема одиночества, отчаяния, самоубийства, наркотиков у наших современников звучит намного чаще, чем тема любви.

Что же явилось причинами ее формирующими? Возможно их несколько. Но одна из основных - то, что традиционные этические ценности под воздействием процессов модернизации потеряли свое нравственно-гуманистическое содержание. Такие понятия как любовь, дружба, сострадание, честь и т.д. стали рассматриваться через призму товарно-денежных отношений. Сегодня, в большинстве случаев, дружеские отношения все чаще складываются по принципу отношения человека к вещи – «использовал-выбросил». Что касается такого светлого нравственно-эстетического чувства как любовь, то в современном общества она обесценилась как в прямом, так и в переносном смысле. Нравственные ценности сегодняшней культуры пропагандируют мораль поклонения силе, наживе, одобряют враждебность, награждают за нее, а в какой-то мере, и обучают агрессивному поведению. Доктор философских наук Золотухина-Аболина Е.В. называет это «социальным научением» [3, 186].

В современной культуре происходит постоянное подхлестывание эгоистических желаний человека массовым искусством, рекламой, модой, хотя большинство людей эти желания не могут удовлетворить. Но путем систематического и целенаправленного идейно-психологического воздействия на потребительские запросы посредством рекламы, через регулятивный механизм моды удается стимулировать массовый спрос на те или иные предметы и услуги, число и разнообразие которых в современном обществе превосходит все возможные пределы.

Одна из ценностей современной культуры – умение нравиться другим, внимание к формам самопрезентации «Я», стереотипность поведения, посещение знаковых кафе, салонов красоты, одежда из бутика и т.д. В то время как реальное «Я» остается невостребованным.

Культура формирует образец некоего идеального «Я» (не случайно сегодня, так много пишут и говорят об имидже) на поддержание которого уходят физические, материальные и интеллектуальные силы человека. В то время как ценность реального личностного «Я» остается невостребованной.

Ценности общества ориентированные на индивидуализм способствуют развитию не коллективных, а следовательно гармоничных и сбалансированных, а личностных установок, и соответственно, могут привести к дезинтеграции общества.

Нравственно-ценностный хаос настолько пронизал все и вся, что социолог П. Штомпка в своей статье «Социальное изменение как травма» [4] пишет о том, что в сферу гуманитарных и социальных наук внедряется новая парадигма - парадигма травмы. Она состоит в исследовании негативных, дисфункциональных последствий, происшедших в результате важного социального изменения. Как следствие, нарушается привычный образ жизни, действий, меняются модели человеческого поведения и мышления.

Важное значение сегодня имеет морально-этический фактор девиантного поведения, который выражается в низком морально-нравственном уровне общества, его бездуховности, психологии вещизма и отчуждения личности. Деградация морально-этических ценностей, а следовательно, падение нравов находят выражение в массовой алкоголизации, распространении наркомании и продажной любви, взрыве насилия и правонарушения.

Неадекватность оценки собственного поведения усиливается еще и тем, что для современной культуры характерно противоречие между ценностями общепринятых моральных норм и поведением в условиях рыночных отношений. Подлинно этический поступок не должен преследовать никакой личной выгоды. Это благо для всех. В то время как весь бизнес, напротив, построен на максимализации личной выгоды. В связи с этим, традиционные культурные и нравственные ценности потеряли свое нравственно-гуманистическое содержание.

Иногда, «уходя» от доминирующей культуры, человек начинает вырабатывать варианты альтернативного поведения, которое проявляется в создании разного рода субкультур, уходе в религиозные секты, преступные группировки и т.д. Ярким примером может являться молодежная субкультура с ее

неформальными молодежными объединениями. По ценностям, нормам, стилю жизни и т.п. она существенно отличается от «материнской» культуры.

Данный факт усугубляется еще и тем, что усиливаются процессы социальной мобильности, миграции населения в межконтинентальных масштабах, смешения национальных культур. Нас интересуют опосредованные последствия этого явления, а именно – «неэкономическая цена» перемещения, в нашем понимании – культурная цена. Этот термин был введен исследователем миграционных процессов М. Тапиносом. Под последней, он понимал потери, которые несет мигрант при разрыве или затруднении связей со своей естественной культурной и языковой средой, семьей и т.п. В современном мире культурные последствия данных процессов действительно велики. Семья, друзья и сообщества людей становятся все более разобщенными. Часто то, что прежде составляло смысл жизни, круг общения вынужденно исчезают. Последствием этого, с одной стороны, является эмоциональная и социальная изоляция, сложности психологической адаптации, проблема обретения социальной идентичности в новой культуре, а с другой - данная ситуация еще более усугубляет выбор человеком нравственных и культурных норм, «наведения мостов» между ценностями, усвоенными на родине и в новом окружении. Как результат – человек часто не способен реализовать себя в новом обществе из страха, что он не вписывается в ситуацию. В этом явлении находит свое выражение и феномен культурного одиночества, что приводит к состоянию пространственной и временной маргинальности. Как считает Т.В. Мишаткина [5], преодолеть ее практически невозможно. Точнее это зависит от моральной терпимости человека, способности изжить в себе морально-психологический фактор отчуждения, а иногда и враждебности по отношению к окружающим.

Возможно, один из путей решения данного морального состояния общества - более активная пропаганда непреходящих религиозных ценностей – милосердия, любви, сострадания, добросердечия и др.

Примечания

1. Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России // Вопросы философии. 2005. №3. – с. 23.
2. Миронов В.В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры // Вопросы философии. 2006. №2. – С.37.
3. Золотухина-Аболина Е.В. Современная этика: история и проблемы. Учебник для вузов. - Ростов н/Д., 1998.
4. Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социс. 2001. №1.
5. Этика: Учеб. пособие / Под ред. Т.В. Мишаткиной, Я.С. Яскевич. – Мн., 2002.

С.А. Шлюндт

ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОМ СОЦИУМЕ

Мало кто задумывается о системе жизненных ценностей, а ведь это вопрос вопросов. Зачастую мы даже не представляем, насколько человеку важно понять, что является для него главным. Именно система ценностей определяет, куда направить усилия, что поставить во главу угла в каждый момент времени, какой путь выбрать на жизненном перекрёстке и т. д. Нарушение системы ценностей создаёт наибольшие трудности в жизни человека. Психологическая практика показала, что если жизненные ценности установлены неверно, то человек имеет множество проблем, как бы возникающих на ровном месте. И действительно, достаточно человеку выстроить свою систему ценностей, сделать её более верной, то есть соответствующей истине, как в жизни начинают происходить удивительные изменения в лучшую сторону. Конечно, система ценностей, как и всё в жизни, зависит от состояния сознания. Как мы думаем, так мы и живём. Для кого-то в системе ценностей существует только набор конкретных, материальных вещей: еда, одежда, жильё, деньги. Для другого это вообще не является существенным, он живёт только духовными ценностями. И сравнивать верность взглядов одного или другого нет смысла, каждый живёт в соответствии со своим сознанием.

В любом случае в системе человеческих ценностей нравственность занимает совершенно особое место. Моральное сознание детерминирует поведение людей и их взаимоотношения — межличностные, групповые, социальные. Нравственный критерий применим в качестве оценочного основания ко всем областям человеческой деятельности.

Так, глубокие изменения в хозяйственной деятельности, наметившиеся в конце XIX века поставили перед человечеством во второй половине XX столетия проблему с которой оно никогда раньше не сталкивалось. Производственная деятельность достигла такого уровня, что стала негативно сказываться на биогеохимическом состоянии биосферы в целом и отдельных ее компонентах.

Масштабы воздействия человека на окружающую природную среду в настоящее время превысили адаптационные возможности биосферы. В результате антропогенных воздействий во многих регионах нашей планеты нарушилось естественное функционирование природных экосистем, ухудшилось качество атмосферного воздуха и природных поверхностных вод, повысились заболеваемость и смертность людей.

В XX веке человек стал главным действующим началом в преобразовании окружающей природной среды, которая служит условием и средством жизни человека, пространственным пределом для размещения объектов промышленности, сельского, коммунального хозяйства, а также других объектов культурно-бытового назначения.

Осваивая и используя богатства природы для удовлетворения своих материальных и духовных потребностей, человек не всегда учитывает последствия результатов своей производственной и хозяйственной деятельности, выражающейся в ухудшении качества естественной среды обитания.

Различным аспектам экологической безопасности посвящено достаточно большое количество публикаций как прикладной, узковедомственной направленности, так и анализирующих данную проблему в рамках системного кризиса, характерного для цивилизации в целом [1]. Тревога по поводу настоящих и грядущих экологических бед отражается не только в научных публикациях. Изучение общественного мнения показывает, что в самых широких слоях населения растет озабоченность проблемами окружающей среды [1]. Вместе с тем в других публикациях отмечается отсутствие у человека экологически ориентированных форм поведения и даже, напротив, стремление к активному уничтожению природной среды [2]. Антиэкологические

формы поведения человека связываются с преобладанием ценностей технологической цивилизации, базирующейся на императиве неограниченного прогресса и исходящей из парадигмы антропоцентризма. Данный тип цивилизации воспринимает природную среду как условие существования человеческого сообщества и ориентирован на потребление ресурсов природы.

Осознание достаточно мрачных перспектив развития человеческого общества при условии сохранения нынешних форм природопользования стимулирует разработку иных моделей взаимодействия цивилизации с окружающей средой. Достаточно широко идет обсуждение новых путей развития цивилизации на страницах академических изданий [2], где формулируются иные, проэкологические ценности, которые выступают не просто альтернативой ценностям технологической цивилизации, но прежде всего условием сохранения человечества в целом. Процесс внедрения новой системы экологических ценностей в структуры общественного сознания происходит медленнее.

Кроме того, в основе провозглашения необходимости природоохранных мероприятий могут лежать различные ценностные ориентации. С одной стороны, природная среда, понимаемая в качестве ресурса для развития экономики и промышленности, выступает как нечто вторичное и подчиненное по отношению к социокультурному развитию общества. Охрана природной среды в этом смысле аналогична рациональному природопользованию и необходима постольку, поскольку обеспечивает развитие человеческого общества. С другой стороны, возможно понимание природной среды как обладающей ценностью вне зависимости от ее включенности в социокультурную реальность. В данном случае термин «охрана окружающей среды», предполагающий понимание природы как условия развития человеческой активности, по сути, замещается иной системой отношений природы и человеческого сообщества, в которой природная среда обладает самоценностью независимо от ее значимости для социокультурной реальности.

Именно поэтому большой интерес представляет изучение экологического сознания человека, его отношения к окружающей среде, мотивов про-

экологического поведения. Психологические исследования данной проблемы показывают существование неоднозначного отношения к природной среде. В этой связи возникает необходимость целенаправленного воспитательного и обучающего воздействия на структуры массового сознания с целью формирования как экологических ценностей, так и соответствующих форм поведения. Вместе с тем проблема экологического обучения изначально несет в себе противоречие. Человек, как известно, является носителем не только психологических, но и социальных качеств. При этом выполнение социальной роли может входить в противоречие с ценностями носителя данной роли. Можно быть самым активным «другом природы» во вне рабочее время и одновременно, подчиняясь логике производственного процесса, наносить экологический ущерб.

В этих условиях экологическое сознание становится комплексным образом осмысления экологической ситуации, определителем путей решения экологических проблем. Обыденное экологическое сознание, существовавшее от начала истории человечества, оказалось неспособным найти пути решения экологических проблем, ибо оно не способно на выявление глубинных причинно-следственных связей, взаимообуславливаемости явлений, в то время как экологическая проблематика требует научно-философского осмысления. Экологическое сознание призвано выработать идеальные формы социоприродного взаимодействия, в которых деятельность человека и развитие природной среды будут сосуществовать на гармоничной основе. Выстраивание и систематизация экологического сознания как грани мировоззрения, способность экологического сознания отвечать на вновь возникающие обстоятельства, связанные с экологическими проблемами — необходимое условие преобразования порядка социального бытия в его сообразующуюся с окружающим миром форму. Экологическое сознание выделяет экологические проблемы как предмет социальной заботы, акцентирует внимание на них, способствует формированию экологических ценностей. Для понимания истоков экологических проблем, не только материально-практических,

но и идеологических, для дальнейшего поиска путей их решения необходимо выстраивание развернутой и систематизированной картины взаимодействия человека и природы, отражающей последовательность уровней этого взаимодействия, выявление характера их соподчинения, влияния элементов одних уровней на элементы других. Только при этом условии можно найти способы для состыкования и творческого взаимовлияния для сотрудничества, если можно так сказать, разных сфер экологического взаимодействия, а соответственно и скоординировать весь комплекс мер, принимаемых обществом для урегулирования экологического кризиса. Экологическое сознание, по большому счету, становится ныне путем осмысления судеб культуры и формирования экологических ценностей современного общества в целом.

Примечания

1. Васильева Н.А. Пути и формы достижения ноосферной цивилизованности // Обществ. науки и современность. 1996. № 1. С. 123 - 130.
2. Делокартов К. Мировоззренческие основания современной цивилизации и ее глобальный кризис // Обществ. науки и современность. 1994. № 2. С. 89 - 98.

А.И. Юдин

ТЕОРИЯ БОРЬБЫ ЗА ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ Н. К. МИХАЙЛОВСКОГО

Обоснование теории личности Михайловским было включено в более широкий контекст его теории борьбы за индивидуальность. Понятие индивида было сформулировано Михайловским на уровне органицизма. Это понятие имело методологическое значение. Индивид, по мнению мыслителя, есть некоторое целое, неделимое, которое вступает в противоречие с более высокой целостностью – обществом. Таким образом, формулируется противоречие человека как целого с более высокой, стоящей над ним целостностью – обществом.

Суть теории борьбы за индивидуальность заключалась в том, что человек поглощен более высокой целостностью – семьей, группой, государством. В силу этого он должен стремиться к развитию своей целостности, стремиться «расширить свою формулу жизни, вводит в нее все новые и новые элемен-

ты, обнимать все больший и больший круг наслаждений, а следовательно, и деятельности» [1, 532].

Почему надо бороться за индивидуальность? Потому что, с точки зрения мыслителя, объективное развитие общества разрушает ее, точнее в результате экономического разделения труда, из разносторонне развитой человеческая индивидуальность превращается в односторонне развитую. Развитие общества как целого разрушает индивидуальность как целое.

Если с уровня органицизма подняться на социальный уровень, то важнейшей проблемой творчества Михайловского была проблема взаимодействия личности и общества. Перед мыслителем стояла дилемма: либо общество побеждает (поглощает) личность как высшая индивидуальность поглощает низшую, либо личность преобразует общество в соответствии со своим идеалом.

Теория борьбы за индивидуальность была для мыслителя идейным принципом, методологией концепции исторического развития, путем реализации идеала в действительность. Характерно, что именно с точки зрения своей теории борьбы за индивидуальность Михайловский оценивал борьбу партий, социальных групп, классов, ставя проблему: «Действительно ли и насколько и при каких условиях интересы национальные или какой-нибудь другой группы, политической, экономической, родственной и т.д., совпадают с интересами личности» [1, 475]. Поэтому для выяснения позиции партии, группы, класса, «нужна, следовательно, прежде всего, проверка отношений различных общественных индивидуальностей и индивидуальности человеческой» [1, 475].

В основе борьбы за индивидуальность лежит стремление человека к счастью. В чем суть счастья? В реализации материальных потребностей человека? «Дело психологии показать, какова степень счастья, даваемая удачным сосредоточением рублей и роскошью. Дело социологии – выяснить отношение этих явлений к жизни общества» [1, 443]. По мнению мыслителя, на пути к все более большому удовлетворению материальных потребностей, на пути к богатству «счастья нет; его нет даже для осыпанных дарами – они гонятся за счастьем с таким же успехом, с каким ребенок гонится за своей тенью» [1, 444].

Счастье человека лежит на пути многостороннего развития личности. Отсюда обращение мыслителя к русской крестьянской поземельной общине, поскольку в ней есть «сочетания не капиталов с капиталами, а людей с людьми, личностей с личностями; что отдельные члены их пользуются выгодами сочетания сил сообразно своим потребностям, а не вкладам» [1, 445]. В то же время как капиталистическая система «целиком отдавала личность на жертву системе наибольшего производства» [1, 172].

Проблема для мыслителя состояла в том, способствуют ли общественные формы многостороннему развитию личности? Если счастье, являющееся критерием и целью прогресса, заключается в многостороннем развитии личности, а не в стремлении к богатству, то развитие материального производства в обществе не может быть критерием прогресса. Проблема прогресса заключается «в выяснении различных форм общежития к судьбам личности» [1, 173]. Поэтому анализ общественных форм необходим не с точки зрения их экономической эффективности, а с точки зрения создания необходимых условий для счастья человека, поскольку счастье лежит не в области экономики, а в многостороннем развитии личности.

В понятие личность мыслитель вкладывал конкретно-историческое содержание. Понятие «личность», «народ», «человечество» отождествляются с интересами тех или иных социальных групп и классов, которые в тот или иной исторический период выдвигаются на первый план. В силу конкретно-исторических особенностей развития России XIX века на первый план в до-реформенный и послереформенный период выступали интересы крестьянства. Поэтому, по мнению Михайловского, в России понятия личности и мужика в известной степени отождествлялись.

Мыслитель полагал, что в качестве критерия, выражающего общеродовую сущность человека, нужно «выбрать центром теоретических исследований и практических забот такой общественный элемент, интересы которого никоим образом не могли бы встать в противоречие с интересами личности. Таким элементом оказался труд, собственная целесообразная, полезная дея-

тельность личности, или, говоря конкретно, совокупность трудящихся классов общества, народ» [2, 139]. В труде личность действительно реализует себя наиболее полным образом, в труде нет никаких привилегий, нет никакой односторонности. Таким образом, понятие личность Михайловский отождествлял с человеком труда, рабочим, крестьянином, трудящимся народом.

Отличительная черта эпохи 70–80-х годов XIX века заключалась в демократизации общества, в формировании в общественном сознании идеи равенства всех людей. Михайловский обосновывал эту идею, отталкиваясь от общеродовой сущности человека, анализируя понятие человека в его конкретно-историческом преломлении. В этом его огромная заслуга.

Именно человек труда, угнетенный капиталистической эксплуатацией, превращенный экономическим разделением труда, в живое орудие труда, в придаток машины, должен стать многосторонне развитой личностью. Как мыслил Михайловский многосторонне развитую личность? Это «профан», идеальный тип, широко развитый, интересующийся многими областями жизни, науки, искусства. Ему чужд идеал узкого специалиста, чужд также идеал дилетанта. «Фигура профана является лучшей иллюстрацией к теории Михайловского, к теории прогресса, борьбы за индивидуальность и т.д.: идеальный политронный тип, высокий и по типу и по степени развития, борющийся за свою индивидуальность во имя блага реальной личности – вот что такое профан, живое воплощение мировоззрения Михайловского в одном типе» [3, 175], – писал Иванов-Разумник.

Почему мыслитель отдавал предпочтение идеальному типу? Практический тип приспособливается к среде, а идеальный тип приспособливает среду в соответствии со своим идеалом. «Так или иначе, но идеальный тип отказывается от роли как почтовой лошади, так и фельдъегеря, и личный свой интерес укладывает ни в ту или другую наличную общественную систему, а в общественный идеал – в такой именно идеал, где личность свята и неприкосновенна» [4, 459], – писал Михайловский.

Основной мотивацией практической деятельности для идеального типа выступала нравственно-этическая. Нравственность являлась средством формирования личности. Личность в мировоззрении мыслителя была критерием совершенства общественных форм, классовых движений, государственного устройства, если во всех политических вопросах сделать центром интересы не государства, а личности, но «она составит тот центр, из которого рассеются во все стороны лучи правды и осветят вам значение того или другого общественного союза» [4, 460]. Тот общественный идеал более совершенен, который в большей степени способствует развитию личности. Не случайно Михайловского называли титаном индивидуализма.

Примечания

1. Михайловский Н.К. Соч. СПб., 1896. Т. 1.
2. Михайловский Н.К. Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т. 7.
3. Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. 2-е изд. СПб., 1908. Т. 2.
4. Михайловский Н.К. Соч. СПб., 1897. Т. 4.

Об авторах

Авдеева Ирина Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина (г. Тамбов)

Аверин Николай Михайлович, кандидат философских наук, профессор кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина (г. Тамбов)

Беляева Елена Валериевна, кандидат философских наук, Белорусский государственный университет, доцент кафедры философии культуры БГУ (Республика Беларусь, г. Минск)

Ваньков Денис Сергеевич, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, студент (г. Тамбов)

Глотова Светлана Николаевна, ОГОУ СПО «Борисоглебский индустриальный техникум», преподаватель гуманитарных дисциплин (г. Борисоглебск)

Голдобина Лидия Анатольевна, кандидат философских наук (г. Ульяновск)

Гридина Вера Валерьевна, Самарский государственный технический университет, аспирант (г. Самара)

Гришаева Екатерина Ивановна, Уральский государственный университет им. Горького, аспирант (г. Нижний Тагил)

Денисов Владимир Николаевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина (г. Тамбов)

Дмитриева Нина Анатольевна, доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета (г. Москва)

Дудышкин Владимир Алексеевич, кандидат философских наук, старший преподаватель, Тамбовский государственный технический университет (г. Тамбов)

Евтеева Татьяна Владимировна, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, аспирант (г. Тамбов)

Ершова Марьяна Анатольевна, кандидат философских наук, доцент (г. Екатеринбург)

Забавников Алексей Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина (г. Тамбов)

Загородников Вячеслав Алексеевич, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, соискатель (г. Тамбов)

Загорская Наталия Степановна, кандидат социологических наук, Белорусский государственный педагогический университет имени Максима Танка, доцент (г. Минск)

Задворнов Андрей Николаевич, кандидат философских наук, Елабужский государственный педагогический университет, доцент (г. Елабуга)

Ивентьев Сергей Иванович, начальник юридического отдела, ООО «РАФФ+» (г. Казань)

Исаев Андрей Анатольевич, кандидат философских наук, ФГОУ ВПО Уфимский юридический институт МВД России, доцент (г. Уфа)

Калясина Наталья Александровна, кандидат философских наук (г. Иваново)

Карелина Екатерина Владимировна, кандидат философских наук (г. Красноярск)

Каримов Александр Владиславович, кандидат философских наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, доцент (г. Тамбов)

Каримов Владислав Александрович, кандидат философских наук, профессор кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина (г. Тамбов)

Карпицкий Николай Николаевич, доктор философских наук, Сибирский государственный медицинский университет Росздрава, доцент (г. Томск)

Клюйков Роман Сергеевич, металлургический комбинат «Азовсталь» (г. Мариуполь, Украина)

Клюйков Сергей Федорович, Приазовский государственный технический университет (г. Мариуполь, Украина)

Коротких Вячеслав Иванович, доктор философских наук, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина (г. Елец)

Костяев Сергей Николаевич, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, преподаватель (г. Тамбов)

Лобанов Сергей Анатольевич, ТОГОУ СПО «Политехнический колледж», преподаватель истории и экономики (г. Тамбов)

Лобанова Яна Сергеевна, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, аспирант (г. Тамбов)

Лобова Татьяна Геннадьевна, кандидат философских наук, Омская государственная медицинская академия, доцент (г. Омск)

Марков Сергей Михайлович, кандидат философских наук, Дальневосточный государственный университет, доцент (г. Владивосток)

Марченко Анна Николаевна, Ростовский государственный университет путей сообщения, аспирант (г. Ростов-на-Дону)

Махрачев Сергей Федорович, кандидат исторических наук, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, доцент (г. Тамбов)

Медведев Николай Владимирович, доктор философских наук, зав. кафедрой философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина (г. Тамбов)

Миронов Данила Андреевич, кандидат философских наук (г. Санкт-Петербург)

Михайлова Александра Анатольевна, редакция газеты «Тамбовский курьер», корректор (г. Тамбов)

Мосин Евгений Федорович, кандидат технических наук, Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов, доцент (г. Санкт-Петербург)

Мухамедова Замира Мухамеджановна, доктор философских наук, Ташкентский автомобильный институт, профессор (г. Ташкент)

Мухина Анна Ивановна, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики, аспирант (г. Новосибирск)

Новиков Дмитрий Михайлович, Тюменская государственная академия культуры, искусств и социальных технологий, аспирант (г. Тюмень)

Одинцов Евгений Владимирович, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, студент (г. Тамбов)

Омельченко Надежда Валерьевна (г. Чита)

Пальшин Андрей Александрович, Байкальский государственный университет экономики и права, аспирант (г. Иркутск)

Панков Виктор Дмитриевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина (г. Тамбов)

Пилипчук Дмитрий Сергеевич, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, студент (г. Тамбов)

Подлевских Леонтий Геннадьевич, кандидат исторических наук (г. Киров)

Поручевская Ариана Федоровна, Южный Федеральный Университет (г. Ростов-на-Дону)

Пронина Татьяна Сергеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина (г. Тамбов)

Расулов Дагар Расулович, кандидат философских наук, Ташкентский автомобильный институт, доцент (г. Ташкент)

Рахова Елена Эдуардовна, кандидат философских наук, Российский государственный профессионально-педагогический университет, доцент (г. Екатеринбург)

Репина Мария Викторовна, Уральский государственный университет им. А. М. Горького, студент (г. Екатеринбург)

Саегалиева Фануза Фангаровна, кандидат философских наук, Казанский государственный аграрный университет, доцент (г. Казань)

Саяпин Владислав Олегович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина (г. Тамбов)

Сизов Павел Геннадьевич, Уральский государственный университет им. А. М. Горького, студент (г. Екатеринбург)

Суворов Дмитрий Владимирович, кандидат культурологии, Гуманитарный Универси-

тет, доцент (г. Екатеринбург)

Сугатова Наталья Юрьевна, Читинский государственный университет, преподаватель (г. Чита)

Сусаков Константин Валерьевич, Московский новый юридический университет (Тамбовский филиал), преподаватель (г. Тамбов)

Туркулец Алексей Владимирович, доктор философский наук, доцент (г. Хабаровск)

Тырбах Юлия Владимировна, кандидат философских наук, Нижегородский военный институт инженерных войск, доцент (г. Нижний Новгород)

Федотова Людмила Григорьевна, кандидат философских наук, Курская Государственная сельскохозяйственная академия, доцент (г. Курск)

Фролова Светлана Михайловна, кандидат философских наук (г. Саратов)

Хафизов Энгель Диньярович, кандидат исторических наук, Уфимский юридический институт МВД России, доцент (г. Уфа)

Чалаби Башир Фахедович, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, студент (г. Москва)

Чупахина Татьяна Ивановна, доцент (г. Омск)

Швачкина Людмила Александровна, кандидат философских наук, Южно-Российский государственный университет экономики и сервиса, доцент (г. Шахты)

Шлюндт Светлана Александровна, кандидат географических наук, Уральский государственный педагогический университет, доцент (г. Екатеринбург)

Юдин Александр Ильич, доктор философских наук, Тамбовский государственный технический университет, профессор (г. Тамбов)