

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«ЛИПЕЦКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

**ПРИНЦИП ЦЕЛОСТНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ:
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПРАКТИКИ**

Сборник статей и тезисов докладов
всероссийской научной конференции
с международным участием

17-18 ноября 2016 года, г. Липецк

Липецк - 2016

УДК 1(06)
ББК Ю.я 43
П76

*Подготовлено при поддержке РГНФ, грант № 16-33-48501
«Принцип целостности в современной философии:
теоретико-методологические основания и исследовательские практики»*

П76 Принцип целостности в современной философии: теоретико-методологические основания и исследовательские практики [Текст]: Сборник статей и тезисов докладов всероссийской научной конференции с международным участием, 17-18 ноября 2016 года, г. Липецк / Науч. редакторы: д-р филос. наук, проф. И.П. Полякова, канд. филос. наук, доц. А.А. Линченко. - Липецк: НОУ ВО «ЛЭГИ», 2016. - 284 с.

ISBN 978-5-9908435-2-3

Сборник статей и тезисов посвящен рассмотрению актуальных проблем использования категории «целостность» в пространстве философского, социального и гуманитарного знания. Категория «целостность» анализируется в контексте широкого круга проблем онтологической, гносеологической, антропологической, аксиологической и социально-философской направленности. Отдельные работы посвящены исследованию методологического значения категории «целостность» в экономическом, социологическом, политологическом и историческом аспектах.

Для философов, специалистов по социально-гуманитарным наукам и всех тех, кому интересны проблемы изучения категории «целостность».

Научные редакторы:

Полякова И.П., д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии ЛГТУ

Линченко А.А., канд. филос. наук, доц. кафедры философии ЛГТУ

ISBN 978-5-9908435-2-3

© Липецкий государственный технический университет, 2016

© Дизайн обложки. Ю.Ю. Горшковой, 2016

Уважаемый читатель!

Вы держите в руках сборник конференции, посвященной проблемам изучения целостности в современной философии и социально-гуманитарном знании. Данная конференция является уже пятой конференцией, объединившей представителей различных областей социально-гуманитарного знания в деле поисков современного понимания принципа целостности как важного методологического инструмента философского и научного исследования.

Трансформация роли и значения философского знания в условиях современного общества, кризис европоцентризма и множественность различных культур философствования актуализируют исследования роли принципа целостности как методологического инструмента современного философствования. Конференция призвана обозначить основополагающие подходы к выявлению и использованию методологии целостного подхода и его границ в философском познании, проанализировать специфику применения методологии целостности в основных направлениях философского поиска.

Огромная заслуга в организации четырех предшествовавших конференций принадлежала Леониду Павловичу Станкевичу, доктору философских наук, профессору, заведующему кафедрой философии Липецкого государственного технического университета на протяжении 35 лет. Именно он на кафедре был идейным вдохновителем многолетних дискуссий по проблемам целостности. Благодаря деятельности Леонида Павловича на кафедре сложился круг аспирантов, докторантов, преподавателей, сделавших исследования по целостности и системности предметом своего научного интереса. Он вырастил и выучил целую плеяду талантливых учеников, ныне самостоятельных ученых, под его руководством защитили диссертации 22 кандидата и 1 доктор наук. На протяжении многих лет Леонид Павлович являлся членом Российского Философского Общества и председателем Липецкого филиала РФО; занимал должность председателя липецкого филиала Межрегиональной Детской Общественной Организации «Философия - Детям». Леонид Павлович всегда был душой кафедры, факультета, его часто называли «совестью Университета». Это был человек, к которому всегда можно было обратиться за советом и который отдавал всего себя окружающим людям. В декабре 2013 года Леонид Павлович ушел из жизни, передав эстафету своим ученикам.

Организаторы конференции благодарят всех участников и авторов статей и тезисов за интерес, проявленный к конференции, а также выражают глубокую благодарность Российскому Гуманитарному Научному Фонду, руководству Администрации Липецкой области и Липецкого государственного технического университета, без поддержки которых эта конференция не смогла бы состояться.

СЕКЦИЯ 1. ЦЕЛОСТНЫЙ ПОДХОД КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП СОВРЕМЕННОЙ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Теоретико-методологические основания применения принципа целостности в современных исследованиях

*Сыров В.Н., д-р филос. наук, проф. кафедры онтологии,
теории познания и социальной философии
философского факультета и кафедры истории Древнего мира
и Средних Веков и методологии истории
исторического факультета Томского государственного университета,
(г. Томск)*

*Работа выполнена при поддержке РФНФ, грант № 15-33-01003: «Концептуальные основания
политики памяти и перспективы постнациональной идентичности»*

Аннотация. В статье рассматриваются теоретико-методологические основания применения принципа целостности в современных исследованиях. Автор показывает, что целостный подход более правильно трактовать как расширение контекста исследования того или иного объекта в ситуации, когда мы имеем дело с несколькими версиями интерпретации этого объекта, каждая из которых представляется весомой и не может просто отрицаться как фальсификация.

Ключевые слова: целостность, философия целостности, релятивизм

Abstract. The article discusses the theoretical and methodological bases of application of the principle of integrity in modern research. The author shows that a holistic approach is more acceptable to treat as an extension to the context of the study of an object in a situation when we have to deal with several versions of the interpretation of this object, each of which is weighty and can not simply be denied as a falsification.

Key words: integrity, integrity, philosophy, relativism

Полагаем прежде всего, что если речь идет об исследованиях в области наук, то применение принципа целостности относится к компетенции науки, а не философии. Иначе говоря, его применение не может являться априори установленным нормативным требованием, привносимым в научное исследование извне (из философии) или изнутри (из самой науки). Оно может быть лишь следствием решения конкретной задачи, а применение принципа целостности будет определяться необходимостью его использования для решения данной задачи.

То же самое касается тезиса о необходимости создания целостных картин социальной реальности (общей теории общества) или исторического процесса. Современные постклассические (или релятивистские, конструктивистские) представления отнюдь не ведут к отрицанию возможности построения общей социальной теории или теории, притязающей на постижение сущности современного общества или общества как такового. Более того, релятивизм не означает ее неполноты и недостроенности. Даже в релятивистском и конструктивистском горизонте общая теория общества или исторического процесса вполне возможна и даже необходима. Она может быть достаточно полна и исчерпывающа.

Все дело в надлежащем понимании принципов ее построения и функционирования. Если стоять на позициях конструктивизма и релятивизма, то ее наличие будет определяться не способностью адекватно отразить всю полноту социальной реальности (поскольку конструктивизм отрицает ценность введения самой идеи объективной реальности как референта тех или иных описаний), а эффективностью ее применения. Это означает, во-первых, что сама необходимость построения такой общей теории будет обуславливаться востребованностью для решения тех или иных конкретных практических или познавательных задач. Во-вторых, это означает, что такая теория не может претендовать на статус окончательного решения или последнего и окончательного слова. Любая концепция подобного рода призвана решать насущные проблемы и поэтому вполне может и даже должна быть пересмотрена в свете возникновения новых актуальных проблем.

Соответственно встает вопрос о понимании сути самого принципа целостности. Очевидно, конечно, что он не может быть притязанием на возможность схватывания всей полноты свойств изучаемого объекта. Природа познания, как мы ее сегодня понимаем, заключается в отделении существенных признаков от несущественных. Далее. Целостный подход также не может быть механическим (или эклектическим) соединением некоторого количества подходов с убеждением, что именно этот путь обеспечит искомую полноту создаваемой картины. Нельзя совместить, к примеру, формационный и цивилизационный подходы к пониманию исторического процесса. Подходы подобного рода могут лишь исключать друг друга.

Вполне правомерен вопрос о сходстве целостного и системного подходов. Резонно предположить, что системный подход предполагает рассмотреть исследуемый объект как упорядоченный комплекс необходимых взаимосвязей и взаимозависимостей или как часть такого комплекса. Вполне возможно, что такими же будут требования к целостному подходу.

Но представляется, что как тот, так и другой не могут выступать самостоятельными целями исследования. Скорее их следует представлять приемлемыми инструментами решения тех или иных задач. Даже если бы вопрос стоял о создании целостной картины как цели исследования, то все равно выбор между различными версиями таких картин в качестве аргумента требовал бы демонстрацию способности той или иной версии лучше решать какие-либо насущные задачи.

Тогда мы могли бы предположить следующее. Целостный подход приемлемее трактовать как расширение контекста исследования того или иного объекта в ситуации, когда мы имеем дело с несколькими версиями интерпретации этого объекта, каждая из которых представляется весомой и не может просто отрицаться как фальсификация. Например, те или иные военные действия могут трактоваться как проявления мужества и героизма с приведением убедительных свидетельств. Но эти же действия могут трактоваться как выражение частных и корыстных интересов с приведением столь же убедительных свидетельств. В такой ситуации невозможно отрицание одной версии в пользу другой. Тогда вариантом решения следует предполагать создание версии с более широким контекстом, в которые непротиворечиво могли бы войти обе интерпретации. Опять-таки широта контекста зависит от того, насколько предложенная версия в состоянии непротиворечиво соединить конкурирующие интерпретации.

Логика целостности в концептуальной научно-философской системе «онтологического символизма»

*Гореликов Л.А., д-р филос. наук, профессор, академик
Ноосферной общественной академии наук
(Украина, г. Кривой Рог)*

Аннотация. В тезисах анализируются теоретико-методологические основания научно-философской системы «онтологического символизма».

Ключевые слова: целостность, онтологический символизм, ноосфера

Abstract. The thesis analyzes the theoretical and methodological base of scientific and philosophical system "ontological symbolism".

Keywords: целостность, онтологический символизм, ноосфера

Главной особенностью современной эпохи в развитии человечества является универсализация социальных процессов и превращение мирового сообщества в глобальный социум, живущий по всеобщим законам социально-исторической необходимости и выражающий сознательные усилия людских масс в претворении желанного будущего. Как продукт целенаправленной деятельности людей глобальный социум возникает после Второй мировой войны в процессе политико-правовой консолидации стран победившей коалиции в надгосударственных структурах ООН с целью разумного управления ходом развития современного человеческого сообщества в направлении его интеграции на базе высших гуманистических ценностей. В качестве особого этапа развития человечества он утвердился на исторической арене после крушения мировой социалистической системы, определившего возвышение в мировом сообществе стран западной этнокультурной традиции как интеллектуального лидера всей современной цивилизации.

Историческая жизнь глобального социума разворачивается как взаимодействие духовно-практических потенциалов народов Восточной и Западной, Южной и Северной цивилизаций и направляется универсальным ритмом развития всего мироздания. В этих условиях судьба как всего человечества, так и каждой локальной цивилизации будет зависеть от степени соответствия субъективных установок практической деятельности людских масс объективным тенденциям в генезисе мировой целостности. Катастрофическое обострение в наступившем столетии глобальных противоречий, угрожающих будущему человечества безумием термоядерной войны, свидетельствует о неадекватности используемых социальных стратегий уровню сложности решаемых ныне задач, о несоответствии потенциалов современной общественной мысли объективным законам развития Вселенной. Становление глобального социума как единого общественного организма предполагает утверждение в управлении социальными процессами максимально целостной концепции исторического прогресса, отформатированной в соответствии с логикой развития мироздания.

В свете этой принципиальной установки необходимо прежде всего целостно, интегрально перенастроить научно-философский интеллект мирового сообщества, ставший в XX столетии законодателем социальной практики. Системный генезис природного бытия в органическом единстве с историей общества - такова объективная основа формирования глобального социума. Действительным подтвержде-

нием продуктивности научно-философского познания мировой целостности должно стать выявление универсальных законов ее темпоральной динамики. Сегодня наступает «кульминационный момент» в развитии человечества, раздвоенный по историческим возможностям в противоположности созидательных потенциалов научно-философского разума и безумия новой мировой войны.

Идейной основой практического самоутверждения в жизненном пространстве глобального социума русского народа как нравственного ядра северной цивилизации должен стать подлинно всемирный научно-философский интеллект, способный предложить человечеству логически единую и универсальную по предметному содержанию картину мировой целостности. Концептуальным выражением стремления русского разума к постижению глобальных структур мироздания стало идейное сопряжение в лоне отечественной интеллектуальной традиции фактов научного опыта и логики философского мышления на основе моделирования ноосферных зависимостей окружающей действительности, соединяющих энергию жизни глобального социума с разумным смыслом вселенского бытия. С утверждением на Земле Человека Разумного, подчеркивает основоположник отечественной традиции ноосферного мышления, ее биосфера «перешла или вернее, переходит в новое эволюционное состояние - в ноосферу, перерабатывается научной мыслью социального человечества» [1, с. 30]. Практическая цель подлинно «ноосферного» научно-философского мышления состоит сегодня в том, чтобы устранить локальность и фрагментарность в жизненных воззрениях современного социума, еще не преодолевшего в своей динамике ограниченность идейных установок уходящей эпохи «социально-корпоративного экстремизма» и «национального эгоизма», и предложить человечеству целостную картину мира в универсальном единстве физической, биотической, социально-исторической и духовно-личностной сфер бытия.

Генеральным логическим ориентиром реализации ноосферного мышления в практике современной общественной жизни служит, согласно В.И. Вернадскому, **принцип целостности**, выражающий всеобщую суть разумной организации социального бытия как гармоничного сочетания своих основных частей в их внутреннем единстве. «Исторический процесс на наших глазах коренным образом меняется - констатирует ученый. - Впервые в истории человечества интересы народных масс - всех и каждого - и свободной мысли личности определяют жизнь человечества, являются мерилем его представлений о справедливости. Человечество, **взятое в целом**, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах **свободномыслящего человечества как единого целого**. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть «ноосфера»» [2, с. 509]. Конечным средоточием, универсальной основой мировой целостности выступает потенциал творческого обновления бытия, созидательный импульс мироздания, получающий ныне в жизни человеческого сообщества всемирное сознательное выражение. «Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой. Он может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше. Перед ним открываются все более и более **широкие творческие возможности**» [2, с. 509].

Утверждая ноосферную перспективу развития современного человечества и признавая творческую силу мышления первоисточком ноосферной реальности, Вернадский указывает на фундаментальную проблему в понимании механизмов претворения человеческой мысли в материальной действительности. «Здесь перед нами встала новая загадка. Мысль не есть форма энергии. Как же может она изменять материальные процессы? Вопрос этот до сих пор научно не разрешен» [2, с. 509]. Однако в принципиальном, идейно-философском, разумно-мировоззренческом плане этот «основной вопрос» современной науки и общественной практики был адекватно осмыслен еще 2000 лет назад в христианском утверждении творческой сути Слова как символической первооснове генезиса целостного бытия: законы вербального общения людей определяют ноосферный, целостный характер социально-исторической жизни людей и объективного космоса. Поэтому генеральный тезис современного обществознания состоит в утверждении, что универсальная истина всемирного бытия «лежит на поверхности» социального опыта человечества, когда исторический генезис общественной практики показывает науке в концентрированном виде законы саморазвития всей мировой целостности как ноосферной реальности. «В будущем, - намечает Вернадский ноосферные, социально-коммуникативные пути космической жизни объединенного человечества, - нам рисуются как возможные сказочные мечтания: человек стремится выйти за пределы своей планеты в космическое пространство. И, вероятно, выйдет. В настоящее время мы не можем не считаться с тем, что в переживаемой нами великой исторической трагедии мы пошли по правильному пути, который отвечает ноосфере» [2, с. 509].

Стремительное разрастание в наступившем столетии пространства социального хаоса требует от русского философского разума максимальной социально-практической концентрации собственных усилий в разработке целостной, «ноосферной» картины мира, способной указать универсальные пути достижения в мировом сообществе межцивилизационного согласия и утверждения в жизни людей социальной справедливости, нравственным основанием которой, согласно Вернадскому, являются гражданские идеалы коллективизма. «Сейчас мы переживаем новое геологическое эволюционное изменение биосферы. Мы входим в ноосферу. Мы вступаем в нее - в новый стихийный геологический процесс - в грозное время, в эпоху разрушительной мировой войны. Но важен для нас факт, что идеалы нашей демократии идут в унисон со стихийным процессом, с законами природы, отвечают ноосфере. Можно смотреть поэтому на наше будущее уверенно. Оно в наших руках» [1, с. 510].

Поскольку главной задачей современной философии является определение идейных ориентиров и исторических путей в укреплении всеобщих разумных оснований гуманистического будущего глобального социума, а «коллективный разум» человеческих сообществ раскрывает свою созидательную мощь в языковой практике народной жизни, постольку предлагаемую концепцию генерализации философского интеллекта в жизни консолидированного человечества следует определить как **«онтологический символизм»**, утверждающий **первоосновой разумной целостности бытия** закономерную связь **символических форм вербального общения людей**. Данный подход имеет давние традиции в мировой культуре и получил рационально-теоретическое развитие в отечественной научно-

философской мысли Нового времени, начиная от М.В. Ломоносова и Гр. Сковороды, А.Н. Радищева и К.С. Аксакова до философов XX столетия в лице П. Флоренского и С.Н. Булгакова, А. Белого и А.Ф. Лосева, а также других представителей отечественной философской традиции прошлого века.

В докладе будут представлены основные тезисы идейных оснований научно-философской концепции «онтологического символизма».

Библиографические ссылки

1. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 522 с.
2. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 522 с.

Принцип целостности и его эвристический потенциал

*Барковская А.В., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии и методологии науки БГУ
(Республика Беларусь, г. Минск)*

Аннотация. Принцип целостности как предмет философской рефлексии актуализирован еще в античности и его эвристический потенциал подтверждается разными типами дискурса, особенно, при исследовании сложных типов объектов. Современный анализ феномена целостности лежит в плоскости формирования современных проектов онтологии.

Ключевые слова: метафизика, онтология, универсум, бытие, целое, часть, холизм, система.

Abstract. The principle of wholeness as a matter of philosophical reflection was actual yet in the Antiquity and then and now different types of discourse confirm its heuristic potential, especially in the case of study of some complex objects. The contemporary analysis of the phenomenon of wholeness implies the formation of actual ontological projects.

Keywords: metaphysics, ontology, the Universe, the Being, the Wholeness, part, holism, system.

Актуализация феномена целостности в контексте современных онтологических проектов весьма своевременна, особенно, если помнить, что это еще и год Аристотеля. Референтность этой проблематики предопределена не только тем, что качественно изменилось предметное поле онтологии, но и тем, что процесс историко-философской реконструкции обнаружил значимость этой темы еще на заре формирования «первой философии» (метафизики) и онтологии, которые формально отождествлялись в силу совпадения предметов исследования.

Единство, понимаемое как мир в человеке и человек в мире, являлось субстанциальной основой мифологической интерпретации универсума, а синкретический тип мышления создал картину миру, в пределах которой мир предстает как живой, единый и целостный. Тем самым мифология в своих предметных ориентациях исходила из идеи целостного знания, которое представляло собой синтез повседневного и сверхъестественного объяснения мира. Идея целостности и стала своеобразным трамплином перехода от конкретно-образного к безлично-понятийному способу осмысления всего сущего. В результате философия стала своеобразным проводником мифологической целостности Универсума, что нашло воплощение в принципе гармонии микро- и макрокосма. Принципиальное разли-

чие этих подходов состоит в том, что философия ориентировалась на целостное познание предельных оснований бытия с целью выявить первые начала и высшие причины сущего как такового, не имеющего привходящего характера (Аристотель), т.е., в конечном итоге, исследовать фундаментальную структуру реальности как целого.

Решение этих задач связано с рядом предпосылок: утверждением приоритета теоретического разума и созерцания как постижения истины; противопоставление бытия становлению, где первое представляется областью истинного знания, а второе - мнения; различение ноуменального и феноменального бытия в рамках оппозиции двух исследуемых миров, с которыми имеет дело философия. В принципе «первая философия» (метафизика) сформировала себе имидж (в отличие от онтологии) философской программы, поскольку сложность проблем инициировала ее на: определение базовых принципов осмысления мира как целостного, анализ способов обоснования выдвигаемых положений, разработку категориально-понятийного языка как средства фиксации существенных свойств и отношений действительности.

Не случайно вся классическая европейская философия определяется как метафизическая традиция, претендовавшая на статус «всевластного» и легитимного центра для любого типа дискурса, рассматривающая собственные установки и объекты в качестве необходимых, самодостаточных и суверенных, не нуждающихся ни в каких иных источниках своего существования. Ее идеал виделся в достижении статуса всеобщей, универсальной и аподиктической теории, раскрывающей сущностные основания универсума и человека как совокупного целого. «Философская работа», считает Ж. Делез, «всегда задается как восхождение и преобразование, то есть, как движение навстречу высшему принципу, определяющему движение самополагания, самоисполнения и познания» [2, с. 174]. На этом фоне онтология, скорее, конвертирует метафизические установки и принципы исследования в онтологические, конкретизируя их смысл, что позволяет выстроить онтологию природы, человека, общества, культуры и т.д.

В процессе всех этих исторических перипетий и оформлялся категориальный язык, способный презентировать мир как целостный. Отсюда и вечный вопрос: как возможно конечным существам, таким как мы, охватить все богатство целого мира? Решение этой проблемы лежит в плоскости особого метафизического мышления, как говорит М. Хайдеггер, мышления в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию. Поэтому «основные понятия тут - не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особенного рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия» [5, с. 333].

В этом контексте античные мыслители достаточно скрупулезно формировали такие понятия, поэтому апелляции современных авторов к мнению предшественников не случайны. В работе «К предыстории метафизики» Г. Гадамер отметил, что в греческой метафизике одной из особенностей является то, что ее понятия понимаются как предельные основания мысли и трактуются как мировые части: целое и часть, одно и многое. Действительно эти понятия становились предметом острых дискуссий, поскольку античное мирозерцание исходило из презумпции превосходства единства над множеством, т.к. быть - это быть чем-то одним, еди-

ным и цельным, то, что может иметь свой облик, свое лицо. Интерпретация их соотношения полемизировалась, например, в диалоге Платона «Теэтет: в частности, Сократ высказывает суждение «если есть части, то целое неизбежно есть совокупность этих частей». Но при этом выясняет у Теэтета и попутный вопрос об объеме понятий «целое», «единое», «все» [3, с. 266]. Не вдаваясь в логическую, семантическую и лингвистическую полемику относительно обозначенных категорий, можно резюмировать, что практически в каждой работе Платона идея целостности имеет непреходящую актуальность.

Аристотель не меньшее значение придает этой теме, его определение целого, у которого «не отсутствует ни одна из частей..., а также то, что так объемлет объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно...» [1, с. 174-175] и что целое всегда больше своих частей широко востребовано в разных типах дискурса. В подтверждение можно привести, например, оценку холистического мировоззрения Аристотеля Л. фон Берталанфи, утверждавшего в работе «История и статус общей теории систем», что аристотелевское положение «целое - больше суммы его частей» до сих пор остается выражением основной системной проблемы. Ведь для того, чтобы понять организованную целостность, нужно знать как компоненты, так и отношения между ними. В признании заслуг Аристотеля значима и позиция самого основоположника теории систем, показавшего, что эта теория «связана с вечными философскими проблемами и пытается найти на них ответы».

Даже этот краткий экскурс показывает, что и Платон, и Аристотель могут рассматриваться нашими современниками, чьи идеи вполне конкурентны и в ареале современного знания. В этом смысле уместно обратиться к опыту создания Г.А. Югаем универсальной философии, предметом которой является метафизическое понимание универсума - мира в целом, построенного на основе общей системы принципов. В этом контексте категория целостности в себе органически сочетает три аспекта: 1) сверхфизичность, т.е. то, что за физикой (по Аристотелю), 2) мир как целое, 3) учение о сущем и предельно общем основании. Рабочим принципом здесь позиционируется голографический принцип, наряду с целым и частями добавляется и информация, придающая целому объемность [6, с. 15, 23].

Эвристический потенциал принципа целостности раскрывается через смену парадигм - античная (Космос как целостность), классическая новоевропейская (Я/Мир/Бог), где каждая из этих субстанций представляет собой уникальную целостность, и современная (мир как плюральный). Соответственно данный принцип приобрел транзитивный и универсальный характер.

Постметафизическая философия изменила традиционное представление не только о метафизике (отношение к ней скорее негативное), но и об онтологии, т.к. произошли существенные сдвиги в осмыслении проблемы соотношения таких разделов философии, как онтология, гносеология и антропология. Проблема понимания бытия осуществляется и в других парадигмах философствования: культурологической, эпистемологической, экзистенциальной. В этом смысле анализировалась смена онтологических парадигм, в рамках которых изучалось: 1) бытие как сущее, бытие как оно есть; 2) бытие как должное; 3) бытие как возможное, с которым связывают новые реалии и человеческие интенции, заданные доминированием массовой культуры, информационных и визуальных технологий.

Современный сдвиг в области онтологии определяется общим контекстом постметафизических ориентаций, сменой и плюрализмом проблематики, поскольку проявляется интерес к истории, человеку, телесности, бессознательному, языку, тексту и др. Сам человек предстает в целостности опыта его существования - телесного, индивидуального, социокультурного, осмысливается качественное своеобразие социальной реальности, признается множественность типов исторического развития и т.д.

Соответственно, изменяется и язык онтологии, ведущими категориями признаются - «бытие-в-мире» (М. Хайдеггер), «бытие-в-себе - бытие-для-себя - бытие-для-других (Ж.-П. Сартр), «я-другой-мир» (М. Мерло-Понти), «единичное множественное бытие» (Ж.-Л. Нанси) и др.

В этом проявляется отказ от акцентуации внимания только на выяснении вопроса «каков этот мир сам по себе», от любых программ его преобразования, поскольку намного важнее изучить процесс порождения новых возможностей, сценариев реальности и поведения человека в ней. Апелляция к человеку, организующему отношению к реальности, несомненно, задает аксиологическое и этическое измерение, что актуализировано в области экологической и биомедицинской этики, философии природы, философской антропологии и др.

Постмодернизм в лице Ж. Деррида полагает, что исследовать надо бытие не через призму опыта актуального настоящего и его «наличных» смыслов как завершенного целого, а стремиться к универсальному охвату потенциального многообразия сущего - в его способности к бесконечному порождению новых смыслов, альтернативных вариантов развития и бесконечной процессуальности свершения. Это может, в свою очередь, предполагать необходимость познания самих принципов формирования такого многообразия и оснований его незавершенности.

Эвристика целостности заложена в достаточно весомый перечень концепций - глобального эволюционизма с его интерпретацией вселенной как саморазвивающейся системы; философии природы, синтезирующей в единое целое вырабатываемые в социуме знания о природной среде и способах ее освоения, о ее значимости и ценности для любой жизни; «контркультуры», подвергающей ревизии всю систему ценностей техногенной цивилизации, альтернативой которой объявляется целостный взгляд на динамику процессов, происходящих в природе, культуре, мышлении; экологической этики, изменяющих ментальность людей в сфере инвайронментализма и т.д.

Вместе с тем не всегда удается реализовать целостный подход: так, в свое время А.Н. Чумаков сетовал на тот факт, что культуру, цивилизацию и глобализацию, которые уже сложились и активно используются в общественной науке, но никак не воспринимаются все вместе, все три в одном контексте сразу, т.е. целостно [см.: 4].

Современные варианты онтологии получают все новое и новое дыхание, т.к. мир и человека надо собрать заново, вернуть им былое величие и ощущение целостности их совместного бытия.

Библиографические ссылки

1. Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х т. Т.1. С. 65-367.
2. Делез Ж. Логика смысла. М.: Раритет, Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. 400 с.
3. Платон. Теэтет. Собр. соч. В 4 т. Т.2. М., 1994. С.192-274.

4. Чумаков А.Н. Метафизика глобализации: культурно-цивилизационный контекст. М.: «Канон+», 2006. 516 с.
5. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. - М., Республика, 1993. С. 327- 345.
6. Югай Г.А. Голография Вселенной и новая универсальная философия. Возрождение метафизики и революция в философии. М.: «Крафт+», 2007. 400 с.

Holistic vs. Fractus: поиски основополагающего принципа бытия современным человеком

*Дыдров А.А., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии ЮУрГУ (г. Челябинск),
Пеннер Р.В., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии ЮУрГУ (г. Челябинск)*

Аннотация. Авторы статьи ставят проблему разграничения целостного и фрагментарного бытия человека. Воспитание и образование рассматриваются как механизмы достижения человеком целостности в своем бытии. Одним из результатов воспитания должно стать познание человеком самого себя. Такое познание возможно при обращении к философской практике.

Ключевые слова: homo holistic, homo fractus, целостность, фрагментарность, философская практика

Abstract. The authors pose the problem of delimitation of holistic and fractus human being. Education is seen as mechanism to achieve the integrity of the person in his / her being. One of the outcomes of education should be the knowledge of human of him- / herself. Such knowledge is possible by reference to the philosophical practice.

Keywords: homo holistic, homo fractus, integrity, fragmentation, philosophical practice

В одном из стихотворений А. Вознесенский утверждал: «Мы растворяемся в людских количествах...» [2]. В стихотворении поэт говорил о студенческих массах, циркулирующих по коридорам университета. Но не менее интересной была бы экзистенциалистская трактовка мысли поэта. Человека XXI в., обладающего цельностью бытия, как такового нет. На смену человеку цельному пришел человек-функция, выполняющий конкретные задачи. Цельный же человек «растворился» в хаосмосе, ризома «поглотила» его. Но вопрос заключается не в том, есть ли целостность в современном мире и может ли человек стать целостным. Вопрос в ином: нужно ли современному человеку стремиться к целостности, и если да, то о какой целостности идет речь?

Один из первоисточков философии холизма - античная философия, в рамках которой человек мыслился как микрокосм, прочно связанный с макрокосмом. Холистичное видение человека в этом мире резонировало с установкой человека на понимание мира «через» себя и понимания себя «через» мир. Гражданин Древних Афин, впрочем, как и современный человек, выполнял различные функции: социальные, политические, экономические и т.п. Отличался же античный человек от современного человека, в частности, тем, что в основе его функционала лежал элемент сборки: он постигал мир как продолжение себя и себя как частицу миру. Элемент космической гармонии присутствовал в этом постижении. Несмотря на то, что человек воспринимал себя отлично от животных и богов, в его бытии и в понимании этого бытия были отражены элементы как первых, так и вторых.

Например, согласно Аристотелю, структура души человека трехчастна: она распадается на растительную, животную и разумную [1]. Будучи вершиной эволюционной цепи, человек не оторвался от предшествующих ему видов, но являлся высшей ступенью. С другой стороны, будучи созданием богов, человек отличался от них конечностью своего существования.

Диалектика *holistic* и *fractus* свойственна бытию человека вне зависимости от исторического и культурного дискурсов. Движение к *holistic* выражено в мысли Б. Паскаля: «Человек не что иное, как тростник, очень слабый по природе, но этот тростник мыслит... Все наше достоинство состоит в мысли. В этом отношении мы должны возвышать себя...» [4]. Уподобляя человека тростнику, Б. Паскаль низводит «величайшее творение Бога и природы» до простейшего биологического организма. Это низведение, вместе с тем, становится точкой отсчета для единения человека с миром, с Абсолютом, будь то космос или бог. В нескольких предложениях Б. Паскаль выразил динамику движения от раздробленности к целостности; обозначил точку сборки человека в его мысли.

Современная ситуация усугубляется тем, что человеку угрожает утрата монополии на мысль. В *Science Fiction* уже более половины столетия развивается тема даже сосуществования человека с мыслящей машиной. А. Азимов в свое время сформулировал три закона робототехники. Несмотря на действие правил, андрониды обнаружили «лазейки» в этих законах. Положение человека (по крайней мере, на бумаге) на «вершине» эволюции пошатнулось, а с ним в еще большей степени пошатнулась целостность его существования. Но это лишь поверхностный подход к пониманию целостности.

В «Духовной ситуации времени» К. Ясперс писал: «Целое являет собой напряжение несоединимого. Оно для нас - не предмет, а в неопределенном горизонте местопребывание людей как самосущих экзистенций, их творений как зримых образов, возвеличение сверхчувственного в чувственном - и все это в погружении в бездну небытия» [5]. Даже не смотря на то, что философ-экзистенциалист писал о целом в контексте политического, философия К. Ясперса помогает прояснить идею целостности. Прежде всего, и здесь К. Ясперс повторяет мысль философии экзистенциализма, человек целостным не рождается: это биологическое существо, социализирующееся в процессе воспитания. Целостность может стать одним из проектов человеческого существования. Становление целостным сопровождается «напряжением несоединимого» (физического и духовного). Иными словами, в движении к *holistic*, человеку необходимо выйти за пределы своей физики, своего тела; ему необходимо трансцендировать. Тем самым, мы возвращаемся к постулату Б. Паскаля о мысли как средстве само-развития, само-«возвышения». Работа должна происходить не на поверхностном, но на глубинном уровне; человеку стоит работать со своим духом. Вместе с тем, формулировка «работа с духом» не вполне удачна, т.к. она объединяет различные основания: работу как внешнюю активность человека и дух как его внутреннее содержание.

Для разрешения противоречия вновь обратимся к К. Ясперсу: «Становление человека происходит не только посредством биологического наследования, но и существенным образом посредством традиций. Воспитание человека - процесс, который повторяется применительно к каждому индивиду. Посредством фактического исторического мира, в котором вырастает индивид, а в этом мире посред-

ством планомерного воспитания родителями и школой, посредством свободно используемыми учреждениями, и, наконец, в течение всей жизни посредством всего, что он слышит и узнает, в него входит то, что, объединенное в активности его существа, становится его образованностью, как бы второй его натурой» [5]. Обозначенные идеи пока редуцируем до рабочего вывода: целостности с миром человек достигает, *complectens*, в процессе воспитания. Эта идея перекликается, в том числе, со многими установками античной философии на то, что человек есть *animal sociale* или *politicum*. Проблема кроется в том, что сегодня, как правило, воспитание используется (и воспитателями, и воспитуемыми) не в целях достижения целостности бытия, а с конкретной прагматической установкой на социализацию, а значит, на приспособляемость человеку к обществу и социальным отношениям. Идея приспособленчества созвучна многим концептам XX в. - одномерного человека (Г. Маркузе), бегства от свободы и установки на «иметь» (Э. Фромм), Человека-Волка (Ж. Делез) и, например, симулякров (Ж. Бодрийяр). Человек представляет собой заброшенное существо. Но его заброшенность, в отличие от трактовки философии экзистенциализма, не способствует реализации человеком своего духовного потенциала. Наоборот, и в установке «иметь», и в движении к одномерности, и в состоянии изоляции (подобной волчьей), заброшенность человека направлена на стирание его своеобразности и индивидуальности. Идея «стань такой, как все», порождает человека массы, растворившегося и нивелировавшего. Проблемы целостности как таковой для него не существует. Его бытие раздроблено, а стремление к *holistic* отсутствует. Но еще в первой половине XX в. М. Хайдеггер вопрошал о калькулировании и осмыслении, призывая свою аудиторию отказаться от установки на отрешенность от мысли и мышления. Иными словами, каким бы непопулярным ни было бы движение к *holistic* в массе, философия очень чутко реагирует на установку большинства и предлагает свои сценарии существования и со-существования человека в этом мире.

Одним из них является положение К. Ясперса о воспитании человека: «Образование делает индивида посредством его бытия соучастником в знании целого. Вместо того чтобы неподвижно пребывать на своем месте, он вступает в мир, и таким образом его существование может быть в своей узости все-таки одушевлено всем. Человек тем решительнее может стать самим собой, чем яснее и наполненное мир, с которым его собственная действительность составляет единство» [5]. Вне обнаружения «единства» с миром, человек утрачивает способность быть. Он либо растворяется в социуме, превратившись в «винтик» машины аппарата власти; либо сознательно завершает свое физическое и духовное существование. Элементом сборки человека третьего тысячелетия может стать и обращение вовнутрь, и выход за пределы себя, вовне, в мир через самопознание.

Иными словами, изначальное бытие человека XXI в. есть *fractus*. Варианты сценариев его выражения различны: множество личин и масок, используемых человеком в различных социальных ситуациях; ориентация на иметь, но не быть; погружение в симуляции посредством подражания (и стремления к подражанию) образам с экрана; инфантильность в решении важных вопросов индивидуального и наиндивидуального характера, etc. *Homo Fractus* - инфантильный, *Homo Holistic* - активный; *Homo Fractus* - зависимый, *Homo Holistic* - свободный; *Homo Fractus* - непричастный, *Homo Holistic* - ответственный. Иллюстрацией заявленного тезиса

может служить положение о том, что в период с установления Версальско-Вашингтонской системы международных отношений (1918 г.) решения в мировой политике принимаются коллегиально. Вполне возможно, что альтернативы коллегиальной формы принятия решения на общемировом уровне нет. Но целостность, в том числе, подразумевает самостоятельность человека в принятии решений экзистенциального плана; свободу в его выборе проекта существования; ответственность за принятые решения.

В сороковых годах XX в. читательскую аудиторию поразила дебютная повесть «Посторонний» писателя-экзистенциалиста А. Камю. Удивляет в этой повести степень отрешенности человека от собственного бытия. Но А. Мерсо не «застыл» на страницах книги, он жив, его «созидает» массовая новостная культура. Бесчисленный поток новостей ожесточает человека: в мире трагедия совершается каждую секунду, информация об этой трагедии достигает многих. Но чем больше трагедий (или информации о них) окружают человека, тем меньше они его затрагивают. В свое время Ф. Ницше сокрушался над тем, что человек не столько сопереживать, сколько разучился сорадоваться. У современного человека нивелирована и способность сопереживать. Переживая свое горе, он не способен пропустить через себя горе близкого ему другого. Holistic указывает не только на цельность человека изнутри, но и на целостное его отношение во вне, во взаимодействии с другим.

Испокон веков философы задавались вопросами о том, кто есть человек; что есть мир; каким возможно будущее. Ответов на эти вопросы современные потомки выдающихся умов не получили до сих пор. Ответы получить невозможно вследствие предельной абстрактности вопросов. В свою очередь, Homo Holistic вне зависимости от пространства и времени своего бытия вопрошает о том, кто есть я; что есть мир вокруг меня; каково мое будущее. Без подобного вопрошания целостность недостижима. Достичь же искомого вопрошания возможно, в том числе, посредством гуманистического воспитания молодежи.

Библиографические ссылки

1. Аристотель. О душе. В кн.: Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т.1. С.371-448. М.: «Мысль», 1976. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.psylib.org.ua/books/arist01/index.htm/>
2. Вознесенский А. Прощание с Политехническим [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ruthenia.ru/60s/voznnes/antimir/proschanie.htm>
3. Камю А. Посторонний. М.: АСТ, 2008. 125 с.
4. Паскаль Б. Мысли [Электронный ресурс] // URL: <http://vzms.org/pascal.htm>
5. Ясперс К. Духовная ситуация времени. В кн.: К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 288-418. [Электронный ресурс] // URL: <http://psylib.org.ua/books/yaspk01/index.htm>

Логическое обоснование принципа целостности в контексте парадигмы дискретности

Воробьева С.В., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии культуры БГУ
(Республика Беларусь, г. Минск)

Аннотация. В статье обосновывается принцип целостности в контексте антипсихологического направления в логике. Для этого устанавливаются различия между аналоговой и дискретной целостностью. Сущность дискретной целостности раскрывается через концептуализацию фундаментальных отношений принадлежности, равенства, обозначения и «быть связанным в системе». Основы концептуализации составляют логические понятия «множество», «функция», «имя» и «система».

Ключевые слова: антипсихологический подход в логике, дискретная целостность, принадлежность и множество, равенство и функция, обозначение и имя, связанность и система.

Abstract. The article explains the principle of integrity in the context of anti-psychological direction in logic. For this set differences between analog and discrete integrity. The essence of discrete integrity disclosed by conceptualizing of the fundamental relations: affiliation, equality, denotations, "to be bound in the system." Bases for conceptualizing form the logical concepts "set", "function", "name", "system".

Keywords: anti-psychological approach to logic, discrete integrity, affiliation and set, equality and function, denotations and name, connectivity and system.

Обоснование принципа целостности логическими средствами подразумевает два подхода - аналоговый (психологизм в логике) и дискретный (антипсихологическое направление в логике). Переход от аналоговой парадигмы целостности к парадигме дискретной осуществляется посредством выявления фундаментальных отношений «принадлежность», «равенство», «обозначение» и «быть связанным внутри системы». Для их обоснования используются фундаментальные логические понятия «множество», «функция», «имя» и «система».

Аналоговыми являются образные модели реальности (симультанное понимание), дискретными, или операционными, - знаковые (сукцессия) [3, с. 62-63]. Целостность образной (содержательной) модели обусловлена ее непосредственной или опосредованной данностью, соответственно, восприятию или представлению. Целостность дискретной (формальной) модели обусловлена системой категориальных отношений как результата применения группы операций к любой заданной системе объектов. Такой системой объектов являются совокупности высказываний как формальные структуры, воспроизводящие свойства и отношения предметного мира, для чего выявляется способ их существования, т.е. то, что делает некоторое свойство или отношение именно этим свойством или отношением, например, эквивалентностью, следованием, сцеплением или противоречием [2, с. 48-53].

В логике алгоритм перехода от аналоговой целостности к целостности дискретной строится на четырех фундаментальных отношениях:

1. *Отношение принадлежности и множество (класс).* Фундаментальное отношение принадлежности обнаруживается при переходе от образных представлений к языковым значениям, осуществляемом посредством лингвистических категорий - стандартного набора отношений, включающего связи объекта с другими объектами, раскрывающими их признаки. Под отношением в логике понимается

функтор, устанавливающий связь между постоянными и переменными величинами либо предметными или смысловыми значениями. Инварианты отношений - род / вид (логика общего) и целое / часть (логика целого). Они детерминированы, соответственно, теоретико-множественным предикатом «быть элементом» и предикатом «быть частью». Логика целого способствует выявлению универсальных закономерностей в пределах «целое - часть» (например, организм и орган, личность и ее переживания, организация и лидер). Данные логики различаются принципами абстрагирования и схемами обусловливания. Логика общего основана на генеративном принципе и дедукции (образование частного из общего), логика целого - на принципах холизма (образование части из целого) и соответствия (конгруэнтности, когерентности, консонанса, релевантности и пр.) [1, с. 40].

В частности, для понимания феномена совести были выявлены в качестве дискретно-проектных величин целостности два аффективных способа ее реализации - стыд и вина, зависимые или независимые от контекста коммуникации (Э. Левинас, К. Изард). Данные контекстуальные предикаты, фиксирующие принадлежность, легли в основу дискретных объяснительных моделей - «депрессивной» и «паранойяльной» моделей аргументации.

2. *Отношение равенства и функция.* Наличие переменных величин придает отношению «принадлежать» или «быть» статус функции. Методологическая идея логической функции позволяет осуществлять формализацию отношений и представлять их в виде n -местных предикатов, выражающих бинарные, тернарные или n -е отношения, преодолевая субъектно-предикатную структуру Аристотеля. Подобное расширение сферы действия принципа целостности позволяет представлять любое отношение, например, бинарное или тернарное, как свойство двух или трех объектов. Например, Б. Больцано, придерживаясь методологической платформы психологизма в логике (аналоговой целостности), образовывал универсум благоразумия как пересечение объемов двух понятийных представлений: «то, что благоразумно, - то осторожно и нравственно».

На множестве элементов, относящихся к одной категории, осуществляется операция сравнения (установление равенства и отклонений от него). Целостный характер сравнения обеспечивает шкала логических отношений «тождество (полная совместимость) - отрицание (полная несовместимость)». «Любая вещь находится в различных отношениях ко всему другому» (Г.В.Ф. Гегель). Отсюда «любую предметную область можно рассматривать как систему, если в ней реализуется отношение (R), обладающее какими-либо свойствами». Основными являются свойства рефлексивности, симметричности и транзитивности, позволяющие «осмыслить онтологию отношений, включающую многочисленные связи объектов, причины и следствия, суперпозиции и корреляции» [2, с. 212-214]. Отношение тождества, которое рефлексивно, симметрично и транзитивно, является исходной точкой для установления различий. Например, Dasein М. Хайдеггера как единство личности и окружающей среды, или как осознание себя в мире, является исходной точкой для обнаружения других свойств и их кортежей. Допустим, если отношение «Я - Другой» рефлексивно, транзитивно и антисимметрично, то данная комбинация означает логическое включение.

Посредством сравнения в рамках одного множества, или категории, формируются значения. Например, тождество (одинаковость, или неразличимость) - полное совпадение по качественным и количественным характеристикам. Подобие - полное совпадение по качественным, но не количественным характеристикам. Сходство - наличие общих признаков при неполном совпадении их качественных и количественных характеристик.

3. *Отношение обозначения и имя.* Отношение как функция является формализованной схемой, которая отображает связь между событиями, возникающую при определенных факторах - аргументах функции. Аргументами функции являются значения из заданной интерпретацией области, которые подставляются вместо переменных. Область подстановки, определяемая на множестве объектов и отношений, относится к онтологическим и гносеологическим ресурсам интерпретации дискретной модели. Наиболее легко интерпретируемыми являются ортогональные факторы, не допускающие корреляций.

Отношение обозначения инвариантно, т. е. существует не один способ именования объектов. Различные способы именования сообщают об объекте разные сведения, раскрывают различные аспекты обозначаемого объекта [2, с. 118-129]. Принципы генеративной целостности и холизма предполагают, соответственно, метафорические и метонимические схемы обозначения, и реальность предстает либо обобщенной и искаженной, либо недосказанной и полностью не выраженной. В их основе лежат две ассоциативные схемы, - соответственно, подобия и смежности. Подобие основано на наличии общих признаков (сходства) у ряда предметов, например, «быть зеленым», «быть полезным», «быть решительным». Смежность означает обнаружение предмета, который постоянно находится в одной и той же системе (зависим от нее), например, «испытывать чувство вины», «принадлежать к культуре стыда».

В непрерывном функциональном отношении обозначения знаки более высокого порядка обозначают отмеченные кортежи знаков предыдущего порядка. Подобным образом содержание раскрывает не связи с предметным миром, а связи с другими значениями (категориальные связи значений). Пространством значений определяются свойства (область определения). В частности, сравнительный анализ метафорических и метонимических различий в восприятии мира способствовал разработке кроссированных схем моделирования «депрессивной» и «паранойальной» культур, зависимых от локуса контроля: изнутри (функция совести) или извне (значимые Другие).

4. *Отношение «быть связанным внутри системы» и система.* При связном отношении каждые две различные вершины логического графа соединены ребром. Под логическим графом следует понимать «структурную формулу, репрезентирующую систему множеств в виде ориентированных связей между заданными парами множеств, определяющих отношение включения между ними». Подобная структурная формула позволяет определить число отношений, соединяющих логические элементы графа - имена, высказывания, выводы [2, с. 212].

В системе логических отношений раскрываются свойства объектов, или их категориальные квалификации. Поэтому отношения отношений, или инварианты, также являются признаками, необходимыми для существования объектов. Например, отношение эквивалентности в дискретной модели (в образной - отношение

одинаковости) рефлексивно, симметрично, транзитивно. Данная совокупность характеристик обеспечивает суперпозиции (взаимозаменяемость эквивалентных классов) в определенном отношении. Если объединение отношений эквивалентности снова эквивалентно, то оно является отношением когерентности, имеющим свои свойства.

Связность элементов обусловлена действием логических законов с одной переменной. Вместе с объектом A определяется объект \bar{A} . При этом выполняются законы противоречия и исключенного третьего: $A \cap \bar{A} = \emptyset$; $A \cup \bar{A} = U$. В противном случае, получаются логики без указанных законов, что имеет место при нечеткой исходной информации. Поэтому теория нечетких множеств иначе определяет отношение принадлежности, так как $A \cap \bar{A} \neq \emptyset$. Например, невозможно утверждать об электроны, что он есть волна или частица, что он непрерывен или дискретен. Кроме этого, высказывание «если электрон находится в точке (x,y,z) , то этот электрон находится в точке (x,y,z) » является бессмысленным, так как электрону нельзя приписать индивидуальности как объекту макромира. Следовательно, ограничивается действие закона тождества. На этом основании Н. Бор включил в обоснование принципа целостности принцип дополнения: любое нечеткое явление требует для своего определения, по меньшей мере, двух взаимоисключающих имен.

Метонимические модели реконструируют реальные связи сосуществования в логической, временной или пространственной организации, значит, в отличие от метафорических моделей (регистрают сходство при отсутствии реальных связей), составляют необходимое условие целостности. Метонимическая логическая модель определяется отношением выводимости по правилам следования (например, система Генцена). Само отношение выводимости обосновывается в системе отношений совместимости или несовместимости логических форм по истинности и ложности [2, с. 75-83, 54].

Таким образом, логическое обоснование принципа целостности включает концептуализацию отношений принадлежности, равенства, обозначения и «быть связанным в системе». Их совокупность составляет методику перехода от непосредственного чувственного опыта (аналоговой целостности) к системе отношений между объектами пятой (формальные отношения) и между объектами шестой (отношения формальных отношений) степеней абстракции. Подобный подход фиксирует целостную логическую форму и раскрывает законы взаимодействия ее элементов: условия логического включения элемента в определенное множество; статистическую характеристику тождества и различия элементов (варьирование параметров); их метафорическую или метонимическую фиксацию, единство связи и изолированность элементов (детерминированные и стохастические связи).

Библиографические ссылки

1. Воробьева С.В., Легчилин А.А. Методологические аспекты кросскультурных исследований // Вестник БГУ. Сер. 3: Ист. Филос. Психол. Полит. Социол. Экон. Право. № 3. 2011. С. 39-42.
2. Воробьева С.В. Логика и коммуникация: пособие. Минск: БГУ, 2010. 327 с.
3. Воробьева С.В. Логические, эпистемологические и когнитивные аспекты системной модели аргументации // Философия и социальные науки. № 1. 2016. С. 62-67.

Актуализация принципа целостности в современной эпистемологии

*Линченко А.А., канд. филос. наук, доцент
кафедры философии ЛГТУ,
научный сотрудник Липецкого филиала Финуниверситета,
Линченко Е.Ф., учитель МОУ СОШ № 5
(г. Липецк)*

Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 15-33-01003: «Концептуальные основания политики памяти и перспективы постнациональной идентичности».

Аннотация. Анализ основных направлений современной неклассической эпистемологии показывает, что принцип целостности используется именно как методологическая установка, позволяя в новом ключе представить сам предмет эпистемологии, а также параметры исследовательского поиска. Сама эпистемология и ее предмет - знание, рассматриваются теперь в контексте познавательной ситуации в целом, увязанной с особенностями культуры того или иного времени, с присущими ей способами деятельности, повседневными практиками, феноменом телесного восприятия.

Ключевые слова: целостность, эпистемология, холизм.

Abstract. The analysis of the main trends in modern non-classical epistemology shows that the principle of wholeness is used as a methodological setting, allowing to present the very subject of epistemology from a new point of view, as well as the parameters of the research search. Epistemology itself and its subject, knowledge, are now viewed in the context of cognitive situation in general, linked to the peculiarities of the culture of a particular time, with its inherent ways of activities, daily practices, the phenomenon of bodily perception.

Key words: wholeness, epistemology, holism.

Большинство современных исследователей эпистемологии, как за рубежом, так и в России сходны во мнении относительно глубоких и существенных трансформациях статуса эпистемологии и в структуре философского знания, и в познавательной культуре современности. В.А. Лекторский утверждает, что «эпистемология (теория познания, гносеология) - раздел философии, в котором анализируется природа и возможности знания, его границы и условия достоверности» [1]. Несмотря на существенную роль «лингвистического поворота» и шире постмодернистской культуры в деконструкции идеи единой реальности как предмета философского познания, большинство отечественных и зарубежных исследователей в области эпистемологии сходны в той мысли, что необходимо сегодня говорить о «многообразии реальностей». Несмотря на проблематичность онтологических оснований понимания реальности в современной философии говорят о субъективной реальности, виртуальной реальности и даже о повседневной реальности. Более того, достаточно влиятельным направлением зарубежной эпистемологии является конструктивный реализм, сторонники которого (напр. Р. Харре) говорят о том, что конструирование субъектом своего образа мира и сама реальность не исключают, а необходимо предполагают друг друга. «Познаваемая реальность не «непосредственно дается» познающему и не конструируется им, а извлекается посредством деятельности. Познается не вся реальность, а лишь то, что познающее существо может освоить в формах своей деятельности <...> в действительности каждая онтология, если она успешна в определенных условиях, выделяет те или иные аспек-

ты самой реальности. Реальность многообразна и многослойна, и познающее существо имеет дело только с некоторыми ее характеристиками» [2].

Можно ли говорить о наличии идеи целостности как методологического принципа в современной эпистемологии или все-таки необходимо признать лишь роль идеи целостности как своеобразной интуиции, явно или неявно присутствующей в направленности исследовательского поиска? Заметим, что использование какой-либо идеи в качестве методологического принципа требует известной строгости и учета процедурных моментов, позволяющих реализовывать определенные цели познания соответствующими средствами и достигать известных или прогнозируемых результатов. Характеризуя принцип целостности как методологическую установку, Э.Г. Юдин отмечал: «роль этого принципа заключается в том, что он выступает в качестве методологической предпосылки построения предмета исследования. Такой предмет всегда, конечно, является новым и уже потому более полным по отношению к соответствующим научным дисциплинам и наличному знанию вообще, но само это отношение может быть существенно разным, <...> наконец, возможны и такие случаи, когда реализация принципа целостности требует построения междисциплинарного предмета изучения <...> методологическая функция принципа целостности, если ее рассматривать в общем виде, состоит не в том, что он на каждом шагу предписывает стремиться к абсолютному охвату объекта изучения, а прежде всего в том, что он постоянно ориентирует на подход к предмету исследования как к принципиально незамкнутому, допускающему расширение и восполнение за счет привлечения к анализу новых типов связей» [3]. Целостность как методологическая установка, по его мнению, есть определяемый спецификой объекта изучения и конкретной исследовательской задачей принцип, который дает соответствующую программу исследования, моментами которой являются: во-первых, достаточно четкое и резкое определение границ объекта, выступающее в качестве основания для отделения объекта от среды и разграничения его, внутренних и внешних связей; во-вторых, выявление и анализ системообразующих связей объекта и способа их реализации; в-третьих, установление механизма жизни, динамики объекта то есть способа его функционирования и развития. Итак, посмотрим, насколько данные аспекты методологии целостности наличествуют в современной эпистемологической проблематике. Одним из наиболее влиятельных направлений современной эпистемологии является социальная эпистемология, под которой в самом общем виде понимают раздел современной эпистемологии, исследующий социальные аспекты производства и функционирования знания и убеждений в обществах и группах. Методологическая роль принципа целостности в социальной эпистемологии во многом проявляется в связи с проблемой контекста как важнейшего критерия обоснования и подтверждения истинности знания. Как полагает И.Т. Касавин «тем самым мы приходим к пониманию познания как целостной коммуникативно-деятельностной ситуации и ее окружения, то есть познания, конструктивно задающего свой социокультурный контекст и одновременно осуществляющегося благодаря ему» [4]. Речь идет и о языковом контексте и о самой коммуникативной ситуации, в которой осуществляется познание и также о той среде, благодаря которой сохраняется и транслируется достигнутое знание. Разбирая известную в зарубежной и отечественной науке дискуссию о контекстуализме отечественный исследователь отмечает, что социально-

эпистемологическая точка зрения имеет явное преимущество: «она изначально включает представление о типах знания, характеризующихся специфическими стандартами рациональности <...> речь идет о том, чтобы понять социокультурные основания каждого типа знания, указав на свойственную всем ограниченность, ситуативность и особую социальную функцию. Знание с точки зрения социальной эпистемологии - не столько отражение внешнего мира, сколько функция культурных архетипов и социального порядка <...> только социальные и культурные формы, вырабатываемые человеком в ходе взаимодействия с внешним миром, представляют собой знание как специфический способ ориентации в этом мире.

Еще один ракурс методологического использования идеи целостности наблюдаем при обращении к работам представителей эволюционной эпистемологии

(К. Лоренц, Р. Ридль, Ф. Вукетич, Г. Фолльмер, Д. Кемпбелл, М. Брейди, К. Поппер). Как отмечается в литературе, «эволюционная эпистемология призвана конституироваться как некая всеобъемлющая эволюционная теория познания и знания, то есть теория, которая объясняет когнитивные феномены как результат эволюционного процесса и описывает саму эволюцию как когнитивный процесс. Эволюция человека и его познавательных (когнитивных) способностей, эволюция знания и культуры мыслятся как прямые продолжения эволюции неживой и живой природы, и динамика этих процессов, как предполагается, обнаруживает общие закономерности» [5]. Заметим, что сама направленность эволюционной эпистемологии исследовать вместе и объективные физиологические процессы, обеспечивающие людей информацией о внешнем мире, и субъективные факторы и события человеческого опыта и познания явно способствовала формированию условий для одного из вариантов преодоления релятивизма и скептицизма в эпистемологии. Речь, по сути, идет о стремлении методологически описать возможность целостного рассмотрения сознания, мозга, тела и поведения в их структурной и системной взаимосвязи с окружающей средой. В этой связи предельно важно отметить, что идея целостности для К. Лоренца, одного из наиболее важных представителей эволюционной эпистемологии, изначально задавала общую направленность его исследований в этой области.

В этой связи интересно отметить, что основополагающие постулаты эволюционной эпистемологии находят сегодня отражение в дальнейшем развитии так называемого концепции телесного и энактивного познания, представляющих собой не только новую область эпистемологического поиска, но и новый этап методологического использования методологии целостного подхода. Концепция телесного познания или телесный подход рассматривает в единой системной и эпистемологической взаимосвязи мозг, тело и сознание. Как отмечает Е.Н. Князева «в рамках этого подхода внимание фокусируется на «отелесненности» процесса познания, не телесной облеченности всякого познающего существа, на телесных детерминантах познавательной активности человека и других живых существ <...> то, что познается и как познается, зависит от строения тела и его конкретных функциональных особенностей, способностей восприятия и движения в пространстве, от мезокосмической определенности человека как земного существа. Устроено по-разному - значит, познает мир по-разному» [6]. Познание, как говорит она, оказывается телесно нагруженным. Телесное познание оказывается движением и

действием, начинает зависеть от окружающей среды. Знание не пассивно приобретается, но активно строится живыми организмами. Все это превращает телесный подход в форму холистического, целостного рассмотрения когнитивной деятельности. Еще больший крен в сторону холистической направленности постановки проблем познания и понимания знания делается в так называемой энактивной концепции познания. Общей формулой, в рамках которой действуют представители энактивного подхода (Ф. Варела, Э. Рош, Э. Томпсон) является формула - «жизнь, которая тождественна познанию, - это не отражение мира, а извлечение смысла». По мысли сторонников представляемого подхода живые системы - это автопоэтические целостности, активно взаимодействующие с элементами среды. Основное свойство целостной системы в подобном случае - это сохранение ее идентичности. Последнее есть результат ее спонтанной организации как структурно-детерминированной сущности, а не результат внешнего диктата или поставленной для нее извне цели. Не только опыт определяется внешним миром, но познаваемый нами мир нашим опытом.

Достаточно интересными выглядят перспективы применения идеи целостности в исторической эпистемологии. Характеризуя вклад С. Тулмина, Т. Куна, Дж. Холтона и К. Хьюбнера в привнесение идеи историзма в философию и теорию познания, И.Т. Касавина особо подчеркивает «они показали, что историко-научная и историко-культурная реконструкция представляет собой не просто один из приемов современного эпистемологического исследования, но неотъемлемый элемент последнего, если оно не ограничивает себя «контекстом обоснования». Более того, они обнаружили, что наиболее достойным и многообещающим предметом эпистемологического исследования являются не отдельные категории (опыт, рассудок, разум, восприятие, понятие, суждение, умозаключение и т.п.), но лишь исторические целостности, являющиеся квинтэссенциями конкретных познавательных ситуаций, - традиции, темы, парадигмы, исторические ансамбли <...> ведь дело в том, что здесь имеют дело не с «сырой», эмпирической историей, и даже не с теоретической историей, но с исторической ситуацией, которой придается форма универсального представителя многообразия конкретных событий» [7].

Еще более открытыми в отношении принципа целостности представляются эпистемологические вопросы в рамках методологии философской герменевтики и феноменологической философии. Традиционный для данной области знания метод герменевтического круга - тому самое яркое подтверждение. Более того сама методология гуманитарных наук, развиваемая в русле герменевтики со времен В. Дильтея по сути руководствовалась фундаментальным принципом, предложенным им для методологии исторического познания: жизнь постигает жизнь, в гуманитарном познании сама жизнь сориентирована на познание себя во всей своей целостности. В данном случае исходным понятием, актуализированным в современной эпистемологии оказывается понятие «жизненного мира», приобретшее широкую известность благодаря феноменологической философии Э. Гуссерля. Надо сказать, что сама философская герменевтика, наиболее ярко представленная в том варианте, который развивал Х.-Г. Гадамер, также «пропитана» целостной тематикой. Это связано с обращением к предпосылочности познания, и онтологическим значением герменевтического круга и понятиями герменевтической ситуации, горизонта понимания и др.

Итак, в современных условиях можно утверждать об актуализации принципа целостности в эпистемологии. Анализ основных направлений современной неклассической эпистемологии показывает, что принцип целостности используется именно как методологическая установка, позволяя в новом ключе представить сам предмет эпистемологии, а также параметры исследовательского поиска. Сама эпистемология и ее предмет - знание, рассматриваются теперь в контексте познавательной ситуации в целом, увязанной с особенностями культуры того или иного времени, с присущими ей способами деятельности, повседневными практиками, феноменом телесного восприятия. Однако изменяется и сама постановка проблемы целостности. В отличие от традиционного образа гносеологической целостности как стремления к абсолютному охвату объекта изучения, применение методологии целостности ориентирует на подход к предмету исследования как к принципиально незамкнутому, допускающему расширение и восполнение за счет привлечения к анализу новых типов связей. В этом применение методологии целостности в современной эпистемологии идет в направлении сходном с теми выводами в отношении понимания целостности, которые дает синергетика, изучая открытые самоорганизующиеся системы. Современное понимание целостности плюралистично, оно с одной стороны, конкретно, поскольку всегда учитывает познавательную ситуацию в целом, а с другой стороны - стремится к универсализации как к максимальному осознанию многослойности и многосторонности бытия.

Библиографические ссылки

1. Лекторский В.А. Эпистемология / Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. С.1160.
2. Лекторский В.А. Можно ли совместить конструктивизм и реализм в эпистемологии // Конструктивизм в теории познания / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: ИФРАН, 2009. С.36-37.
3. Юдин Э.Г. Методология науки. Системность. Деятельность. М.: Эдиториал УРСС, 2007. С. 221-222.
4. Касавин И.Т. Критерия знания: собственно эпистемические или социальные? // Эпистемология: перспективы развития. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. С. 50.
5. Князева Е.Н. Эволюционная эпистемология: современный взгляд // Эпистемология: перспективы развития. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. С. 63.
6. Князева Е.Н. Телесное и энактивное познание: новая исследовательская программа в эпистемологии // Эпистемология: перспективы развития. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. С. 315-351.
7. Касавин И.Т. Традиции и интерпретации. Фрагменты исторической эпистемологии. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. С. 8-9.

Реализация требования эпистемической целостности в мысленном эксперименте

*Беляев М.А., канд. филос. наук,
доцент кафедры онтологии и теории познания
Воронежского государственного университета
(г. Воронеж)*

Аннотация. Получение нового философского (метафизического) знания осуществляется, как правило, посредством постановки мысленного эксперимента, открывающего перед исследователем новые концептуальные возможности. Однако сам по себе мысленный эксперимент является методом, производящим лишь логически возможные суждения. По степени конкретизации они не достаточны для получения метафизических суждений. В работе показано, как соблюдение требования эпистемической целостности помогает конкретизировать результаты мысленного эксперимента и сделать его результаты приемлемыми для исследовательского сообщества.

Ключевые слова: метафизика, целостность, эпистемология, мысленный эксперимент, возможность.

Abstract. Production of new philosophical (metaphysical) knowledge is carried by thought experiment, whose function is opening new conceptual possibilities for researcher. However, the thought experiment is a method of producing just a logically possible propositions. In terms of "fine-grained" thinking, they are not sufficient to produce metaphysical propositions. This paper shows how the realization of epistemic integrity as requirement helps to make results of a thought experiment more concrete and acceptable for the research community.

Key words: metaphysics, wholeness, epistemology, thought experiment, possibility.

Введение. Постановка проблемы.

Цель данных тезисов - установить, как принцип целостности, взятый в эпистемическом измерении, применяется к мысленным экспериментам. Далее будем говорить только о тех экспериментах, которые нацелены на получение нового метафизического знания, оставив за пределами внимания знание научное.

На сегодняшний день в исследовательском сообществе сложился консенсус о безусловной полезности мысленного эксперимента [5, р. 35-36], но при этом нет общего перечня эпистемических требований, которым должен соответствовать этот метод, дабы давать корректные результаты. Это поистине парадоксальная ситуация: хорошо известны и кодифицированы правила применения тех или иных научных методов, в том числе и физического эксперимента, в то время как мысленный эксперимент (обладающий явным историческим приоритетом) отрефлексирован весьма слабо и фрагментарно.

Однако потребность в такого рода рефлексии высока, ведь мы ведем речь о методе, не отличающемся надежностью. Действительно, если эксперимент в физике нацелен на подтверждение определенной гипотезы, то это не означает, что он лишен несомненных оснований. В их качестве выступают уже известные и проверенные суждения о закономерностях природы. В случае мысленного эксперимента ситуация сложнее: все его основания предположительны, а если он оканчивается неудачей, то неочевидной представляется дальнейшая стратегия исследователя. В физике мы обычно проверяем связи явлений между собой. Найдена связь, следовательно, найдена закономерность, нет связи - закономерность следует искать в другом месте. В философии нас интересуют не связи между явлениями (они изу-

чаются наукой), а концептуальная выводимость одних положений из других. Отсутствие такой выводимости не может свидетельствовать о том, что искомая связь существует в каком-либо ином месте. Есть и иные аргументы, которые я не буду здесь приводить. По меньшей мере ясно одно: мысленный эксперимент в философии требует к себе повышенного методологического внимания и должен быть нормирован не в меньшей, а в большей степени по сравнению с экспериментом в естествознании.

Мысленный эксперимент в метафизике: некоторые особенности

Осознание того, какие правила должны регулировать получение нового метафизического знания, невозможно без представления о механизме мысленного эксперимента. Рассмотрим этот вопрос на примере современной дискуссии о природе сознания, имеющей место между материалистами и дуалистами [2, с. 125-220]. Здесь предлагается помыслить (или представить) некое положение дел, от которого необходимо перейти к утверждению о возможности этого положения дел, а затем - к утверждению о том, что нечто существует так-то и так-то. Окончательный вывод касается истинности или ложности той или иной концепции. Таким образом, мысленный эксперимент составляют связанные между собой утверждения трех типов:

- а) эпистемические («нечто мыслимо»);
- б) модальные («нечто возможно»);
- в) метафизические («нечто существует именно таким образом»).

Различных аргументов такого вида известно множество: аргумент Декарта о мыслимости бестелесного сознания, аргумент Д. Чалмерса о мыслимости зомби, аргумент от инвертированного спектра, аргумент от отсутствующих квалиа [1, с. 38]. Схема рассуждений выглядит всегда одинаково:

- 1) если некая ситуация (например, существование зомби) мыслима, то она возможна;
- 2) если некая ситуация возможна, то соответствующая онтологическая гипотеза (например, функционализм) ложна;
- 3) данная ситуация (существование зомби) мыслима;
- 4) эта ситуация, следовательно, возможна;
- 5) соответствующая онтологическая гипотеза (функционализм) ложна.

Требование эпистемической целостности тут может пониматься исключительно внешне (как необходимость логической связи утверждений названных типов), а кроме того и внутренне (как правило о недопущении концептуальных разрывов и лакун в ткани теории). О двух нормах внутренней целостности метафизического метода и пойдет речь далее.

Какие условия следует включать в мысленный эксперимент?

Любой мысленный эксперимент мы начинаем с пропозиции о представимости или мыслимости определенного положения дел. В связи с этим возникает вопрос о тех границах, в пределах которых мы позволяем своему воображению действовать. К примеру, гипотеза о существовании зомби тогда и только тогда служит аргументом против редуктивного материализма, когда предлагается вообразить существо, идентичное нам и в физическом, и в функциональном смысле. Но если физическое тождество еще можно себе представить, то как справиться с тождеством функциональным, если оно подразумевает не только аналогичное поведе-

ние, но и одинаковый набор состояний организма (человеческого и нечеловеческого)? Насколько реалистически утверждать, что мы представляем себе тождество второго типа, если мы даже приблизительно не можем перечислить все эти состояния?

Другими словами, в отношении условий мысленного эксперимента мы можем быть либо атомистами, либо холистами. В первом случае мы принимаем эпистемическое суждение с любым содержанием, если оно корректно составлено. При этом мы не сопоставляем его содержание с наличным запасом знаний о той или иной предметной области, позволяя себе игнорировать многочисленные связи внутри этой области. Во втором случае мы принимаем эпистемическое суждение только тогда, когда его содержание не противоречит знанию о данной предметной области (совокупности истинных обоснованных суждений), исходя из того, что ни одно суждение не может быть механически извлечено из того контекста, в котором существует. Атомист скорее расположен принимать любое предположение, не вдаваясь в тонкости его содержания, холист в обязательном порядке прибегает к рациональной рефлексии. Таким образом, предположение о физическом и функциональном тождестве человека и зомби для атомистического подхода является абсолютно приемлемым, для холистического - весьма подозрительным (если степень обоснованности исходного предположения невысока) или недопустимым (если высока степень обоснованности суждения, противоречащего исходному).

В связи с вышесказанным, сформулируем первую норму эпистемической целостности: в мысленном эксперименте, подтверждающем некий метафизический тезис, при подборе воображаемых ситуаций всегда следует придерживаться холистической установки. Основание правила: поскольку сама метафизика включает в себя принцип всеобщей связи сущего, мысленные эксперименты, не соответствующие этому принципу, должны скорее отвергаться, нежели приниматься.

От чего зависит приемлемость результатов мысленного эксперимента?

Эпистемологический спор о том, нужно ли нам иметь доступ к процессу формирования убеждения, чтобы принимать его как обоснованное, распространяет свое действие и на тот случай, когда речь идет о суждениях с метафизическим содержанием, полученных в результате мысленного эксперимента. В этом смысле показательной является полемика о зомби, возникшая между Чалмерсом и Маркусом вследствие того, что последний счел неприемлемым делать вывод об отсутствии у зомби феноменального опыта на основании того, что мы себе это можем представить. Аргумент Маркуса весьма прост: в действительности, вообразив физическое и функциональное тождество этого странного существа и нас, мы приостановили свое воображение, ничего не сказав о феноменальном опыте зомби, так что налицо отсутствие представимости, но никак не представимость отсутствия

[4, p. 477-490]. В свою очередь Чалмерс возражает в том духе, что мы довольно часто представляем себе некое положение дел, в котором нет объектов определенного рода, например, мир, лишенный ангелов [3]. Это возражение кажется поверхностным, хотя речь идет о другом. Если результат мысленного эксперимента воспроизводится лишь у некоторых субъектов, не обладая универсальной значимостью, насколько правомерным будет его принять?

В связи со сказанным предлагаем различать интерналистскую и экстерна-

листскую позицию в отношении результатов мысленного эксперимента. Первая установка предполагает, что я могу считать предлагаемый кем-либо эксперимент обоснованным только в том случае, если самостоятельно могу его воспроизвести. Вторая установка данное условие не рассматривает в качестве обязательного. В отношении метафизического знания я полагаю допустимым сформулировать следующее требование: мысленный эксперимент должен быть воспроизводимым мной, чтобы считаться приемлемым. Если он не может быть воспроизведен без предварительной рациональной подготовки, его автор должен дать недвусмысленные указания о том, какие именно способности и в каком порядке мне стоит развить и усовершенствовать, дабы этот эксперимент стал возможным лично для меня. Невозможность повторения мысленного эксперимента ни при каких условиях делает его результаты абсолютно неприемлемыми. Придерживаясь этой нормы, мы избегаем многочисленных концептуальных и операциональных разрывов, могущих возникнуть там, где результаты умственной деятельности одного субъекта принимаются на веру другим субъектом именно как результаты, а их пропозициональное содержание должно быть принято как обоснованное и, возможно, истинное. Если бы мы отказались от следования требованию операциональной целостности, метафизика утратила бы интенцию к единству. Взамен мы получили бы столько метафизических систем, сколько валидных мысленных экспериментов состоялось бы в умах всего человечества на тот или иной момент времени. Излишне говорить, что такая ситуация недопустима, ибо абсурдна и неплодотворна.

Заключение

Итак, мысленный эксперимент в метафизике должен отвечать некоторым требованиям эпистемической целостности, концептуальной и операциональной. В частности, его посылки должны быть связаны между собой, результаты - воспроизводимы, а кроме того, он должен соответствовать самому духу метафизики, ее принципу всеобщей связи тех объектов, которыми, согласно избранной теории, «населен» универсум. Таким образом, мы постарались показать, что минимальные эпистемические требования, предъявляемые к методу получения нового метафизического знания, вытекают из структуры этого метода. Каждому из трех типов суждений, образующих экспериментальную ситуацию, соответствует некоторая эпистемическая норма. Очевидно, что связь этих суждений тоже подчиняется правилам, хотя ее анализ не входил в предмет нашего исследования. Смысл нормировки мысленного эксперимента состоит в обеспечении условий, при которых полученное знание будет максимально обоснованным и доступным для трансляции от одного исследователя к другому. В какой-то мере это означает рационализацию метафизики.

Библиографические ссылки

1. Иванов Д.В. Феноменальная природа сознания (проблема натуралистического объяснения сознания): Автореферат дисс. ... д. филос. н. М., 2015. 43 с.
2. Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории / Пер. с англ. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 312 с.
3. Chalmers D.J. The two-dimensional argument against materialism [Электронный ресурс] // URL: <http://consc.net/papers/2dargument.html> (дата обращения 19.10.16).
4. Marcus E. Why zombie are inconceivable // Australasian Journal of Philosophy. Vol. 82, № 3. 2004. P. 71-80

Современный этап развития науки: «картина мира»

*Димитрова С.В., д-р филос. наук, профессор кафедры философии,
Волгоградский государственный университет
(г. Волгоград)*

Аннотация. Выявляются специфические черты процессов становления и существования целостности, в условиях развития современного мира.

Ключевые слова: картина мира, целостность, междисциплинарность, трансдисциплинарность, ризома, многовекторность развития.

Abstract. The identified specific features of the formation processes and the existence of integrity, under the conditions of the modern world

Keywords: picture of the world, integrity, interdisciplinarity, transdisciplinarity, rhizome, multi-vector development

Формирование целостной картины мира является важнейшей функцией, специфической чертой философского знания. Безусловным является тот факт, что в условиях современного мира, для которого характерны многовекторность развития, высокая скорость изменений, происходящих во всех сферах (социальной, познавательной, ценностной), возникает необходимость нового содержательного наполнения понятия «целостность».

Выявление тенденций формирования картины мира, поиск оснований, фундирующих современный образ существования целостности, становится возможным в процессе исследования развития научного знания. В философии науки принято выделять три этапа науки - классический, неклассический и постнеклассический [1]. Данным этапам развития науки соответствует три картины мира.

Целостность в классической науке основывается на признании существования объективных закономерностей в развитии мира и возможности их воспроизведения в теоретических законах. Объективистский идеал классической науки ориентируется на практическую применимость и дифференцируемость, специализацию отраслей науки. Мир представляет собой совокупность причинно-следственных связей.

Появление неклассической науки сопряжено с возникновением новой картины мира, отрицающей возможность существования объективного порядка, и утверждающей релятивизм в научном познании. Неклассический этап науки придает большую ценность субъекту познания, рассматривая его не только как наблюдателя, бесстрастно фиксирующего объективные закономерности, но и как создателя условий, определяющих позицию исследователя. Способы исчислений, методы фиксации, различные приборы и механизмы для получения знаний созданы человеком и формируют определенное видение мира. Следовательно, субъект формирует и, в определенной степени, участвует в конструировании «целостной картины мира». Научное восприятие мира зависит от условий и форм восприятия, доступных человеку на данном этапе развития.

Формирующаяся картина мира актуализирует такое понимание науки, при котором сближаются различные виды познания, не проводится демаркационная линия между научным и ненаучным знанием, возникает необходимость в интеграции научных дисциплин и в сближении научного знания со знанием обыденным,

мифическим, эзотерическим и так далее. Наиболее ярко этот призыв был выражен в учении П. Фейерабенда о «методологическом анархизме» [2]. Строгость научных принципов, рассматривается исследователем как способ порабощения, как форма установления господства. В то время как принцип «пролиферации», бесконечного возникновения (размножения) теорий, становление которых происходит не только в науке, но и в обыденном знании, в искусстве, мифологии становится условием такого развития науки, при котором актуализируются уникальные возможности личности. Таким образом, «личностное знание» рассматривается как необходимое и достаточное основание для научного знания. Важно не отрицать значимость ни одной из форм познания, пользуясь всеми видами практик и типами опыта, доступных человеку.

Необходимость в междисциплинарном и трансдисциплинарном исследовании обусловлена появлением новых типов реальности, которые становятся объектами научного исследования. Отличительной особенностью объектов современного научного анализа является то, что они возникли (были сконструированы), благодаря научно-техническому прогрессу. Человек, живя в мире, который сам создал, подчиняется законам реальности, являющейся совокупностью результатов высокотехнологических действий. На протяжении всей истории своего существования человечество приспособлялось, преобразовывало окружающую действительность, наконец, благодаря мощным научно-техническим средствам была сконструирована новая реальность, возник новый, автономный (очень часто противостоящий) человеку мир.

Безусловно, что в условиях существования сконструированной реальности, важнейшим становится вопрос о личностной идентичности, формировании новой иерархии ценностей и определении того, является ли человек действующей, организующей силой, которая может стать основанием для новой целостности. По сути, современный человек оказывается в роли создателя-творца, однако, эта роль не является результатом его свободного выбора и усилий, направленных на достижение поставленной целей. Человек «обречен» быть ответственным за созданный им мир.

Уникальность ситуаций настоящего времени заключается еще и в том, что новым объектом реальности, одним из типов сконструированной действительности становится сам человек - состояния рождения и смерти. К примеру, успешное развитие медицины приводит к расширению «границ человека», меняя критерии жизни и смерти. Человек, являясь одновременно создателем и творением (даже на биологическом уровне), оказывается в состоянии дезориентированности, испытывает тревогу. Важно отметить, что «пограничные ситуации» также существенно преобразованы, поскольку состояния - жизнь и смерть могут быть рассмотрены как результат соглашения научных сообществ.

Таким образом, высокая эффективность действий человека не может быть представлена как необходимое и достаточное основание для целостного восприятия мира, для формирования новой картины мира. Сущностным признаком развития современного мира является непредсказуемость, многовариативность развития.

Современный этап развития науки сопряжен с господством онтологической парадигмы, представляющей мир как хаос, как бесконечное столкновение случайностей, ведущее к поливариантному развитию. Важной тенденцией в формирова-

нии целостности является отсутствие и критика любого из видов центризма. Критика рაციоцентризма и логоцентризма ведет к формированию новых ценностей и идеалов развития. Вместе с тем отказ от необходимости в качестве центрального конструирующего начала логики, «рацио», ни в коей мере, не означает утверждение в качестве «стержня» развития иррациональное начало - воля, страсть и т.д. Кардинально меняется сам принцип формирования целостности. Утверждается целостность без центра и без заданного вектора развития.

Критика всевозможных видов «центризма» сопряжена с утверждением положения субъекта, при котором он теряет свою автономность и созидательную силу, оказываясь вовлеченным в новые круги целеполагания. В учениях современных мыслителей появляются такие понятия как «эпистема», «дискурс» (М. Фуко) [3]. Идет поиск основополагающих способов научного мышления, которые включают в себя познавательные и ценностные установки, но при этом обладают независимым, автономным существованием по отношению к познающему, действующему субъекту

Важно, что субъект не может объяснить, отследить механизмы и способы формирования эпистем и дискурсов. Так, согласно учению М. Фуко основополагающим принципом эпистемы выступает соотношение слов и вещей, от этого зависят типы познания, механизмы действия и установленная иерархия ценностей, которым следует субъект. Между тем способ соотношения «слов и вещей», уровень, на котором происходит становление языковых символов, не доступен формирующей активности субъекта. Человек не способен управлять бессознательно формирующимися процессами создания языка, мыслительных схем и стереотипов действия. Таким образом, процессы децентрации имманентно связаны с процессами исключения субъекта, его сознательной деятельности как основополагающего принципа для создания целостной картины мира.

Ж. Делез, Ф. Гваттари, характеризуя современную картину мира, сравнивают ее с ризомой, типом корневой системы, который растет «во все стороны» [4]. Отсутствие стержневого корня, центрального принципа развития является условием ее существования и неуничтожимости. Любой разрыв, повреждение ризомы становится основанием для новых направлений развития. Согласно учению Ж. Делеза, при таком нелинейном, открытом развитии мира формируется номадический тип культуры, противостоящий культуре оседлой, сформированной на стрижневом развитии.

Таким образом, представляется новый тип целостности, основанной не на структуре и организованном порядке, а на внутренней изменчивости, пластичности, нестабильности. Нелинейность, открытость, отсутствие направленности в развитии, многообразие и поливариативность, отрицание норм, бесконечное число конфигураций в способах существования и, как следствие, неуничтожимость, непредсказуемость - это характеристики современной научной картины мира.

Библиографические ссылки

1. Степин В.С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Вопросы философии. 2012. №5. С. 18-26.
2. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М: Прогресс, 1986. 542 с.
3. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитар. наук. М.: А-сэд, 1994. 408 с.

4. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Книга 2. Тысяча плато. М.:У-Фактория, Екатеринбург, 2007. 895 с.

Проблема единства в герменевтическом подходе в интерпретации социальной действительности

*Мезенцева Т.А., аспирант кафедры философии ВятГУ
(г. Киров)*

Аннотация. В статье рассматривается проблема единства в герменевтическом подходе в интерпретации социальной действительности. В качестве предмета герменевтического познания рассматриваются индивидуализированные формы социального бытия.

Ключевые слова: целостность, герменевтика, социальная действительность.

Abstract. The article discusses the problem of unity in a hermeneutic approach in the interpretation of social reality. As a matter of hermeneutic cognition individualized forms of social existence are considered.

Keywords: integrity, hermeneutics, social reality.

Герменевтический подход в интерпретации социальной действительности всегда носит понимающий характер. Этот процесс потенциально бесконечен.

В. Дильтей, как отмечает Р. Арон, попытался наметить собственные признаки наук о духе: во-первых, можно выделить то, что «целостности нам даны непосредственно. Мы не должны ни представлять, ни конструировать их элементы, нам их раскрывает опыт: это и есть сами люди» [1, с. 26], во-вторых, исторический мир в отличие от природы вовсе не немой, он всегда нам отвечает, мы улавливаем его изнутри, в самонаблюдении.

Герменевтическое познание имеет дело не только с материальными вещами и явлениями и их свойствами, а с отношениями людей, где крепко связано как идеальное и материальное, так и объект и субъект, сознательное и бессознательное «оно все «замкнуто» на человеке и оказывается самим со-бытием человека, его проявлением как существа, открытого миру, спрашивающего о смысле и занятого смыслотворчеством» [4, с. 3]. Будучи существом общественным, человек, тем не менее, остается индивидуальностью со своими уникальными психологическими свойствами. Предметом герменевтического познания могут считаться индивидуализированные формы социального бытия. Более того, «человек постигается как такая форма бытия, которая доводит единичное существование до уровня уникального» [3, с. 30].

В. Дильтей выделяет три группы наук - антропологические, культурологические, общественные, их взаимосвязи носят более сложный характер, чем взаимосвязи наук о природе. Поскольку целостности, точнее люди, даны нам непосредственно, то первый раздел наук о духе составляют антропология и психология, то есть, с одной стороны, анализ человеческих общностей (рас, народов и пр.), а с другой, - история индивидов, биографии. Обе науки изучают человеческое многообразие, двигаясь через понятие типа либо к специфическим особенностям коллективов, либо к личностям, в которых и через которые эпохи находят свое завершение [1, с. 27]. Далее Дильтей различает два класса наук: науки, объектом которых являются «системы культуры», и науки, чьим объектом выступают «внешние формы организации». Наука, философия, религия - это культурные системы: истина, общее представление о Вселенной, связь с потусторонним миром - общие для

всех индивидов характеристики человеческой природы. Деятельность людей направлена к универсальной цели, например, к достижению истины, отсюда поведение индивида не может быть не связано с поведением всех. Эту целостность, которая становится реальностью, и создают люди своими совместными действиями. Науки о формах организации изучают социальную природу человека-животного: их основными понятиями являются понятия интереса, иерархии, принуждения, потребностей и пр. Они должны анализировать неисчерпаемое разнообразие групп, государства, церкви, общности и т.д. Но они повсюду находят постоянные данные о политической жизни, власти и жизни сообщества [1, с. 28]. Индивид вносит вклад в некое творение, которое превосходит его, история, сотворенная индивидами, получает смысл, имманентный целостности [2, с. 48].

Далее В. Дильтей считает, что науку надо понимать, а не реконструировать. На наш взгляд, социальная реальность тоже может быть только понята, в этом и заключена проблема единства в герменевтическом подходе к окружающему миру, реконструкция же дает составные части, которые не всегда делают социальную картинку целостной.

Библиографические ссылки

1. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. Москва; СПб.: Университетская книга, 2000. 364 с.
2. Бельцева Е.А. Проблема понимания в гуманитарном познании / Диссертация на соискание звания кандидата философских наук. Киров: ВятГГУ, 2003. 35 с.
3. Каган М.С. Гуманитарные науки и гуманитаризация образования // Возрождение культуры России: гуманитарные знания и образование сегодня. СПб.: Интерпракс, 1994. С.25-36.
4. Понимание и существование: Сборник докладов международного научного семинара. Минск, Издательство Европейского гуманитарного университета. Пропилеи, 2000. 138 с.

Реализация принципа целостности в дискурсном подходе

*Шатерник М.Г., магистр филос. наук,
аспирант кафедры философии культуры БГУ
(Республика Беларусь, г. Минск)*

Аннотация: В статье осуществляется экспликация специфичного для постнеклассической философии понимания принципа целостности. Такое понимание принципа целостности в современной философии реализуется в дискурсном подходе. Специфика дискурсного подхода выявляется на основе анализа теорий структурализма, постструктурализма, постмодернизма.

Ключевые слова: принцип целостности; дискурсный подход; структура; система; дискурс.

Abstract. The article provides explication of the principle of integrity which is specific for post-non-classical philosophy. Such an understanding of the principle of integrity in cotemporary philosophy is realized in the discursive approach. Specificity of discursive approach is revealed by analyzing the structuralism, post-structuralism, postmodernism theories.

Key words: the principle of integrity; discursive approach; structure; system; discourse.

Со времен элеатов, положивших идею целостности в основание представлений о Космосе, данный принцип стал неотъемлемой характеристикой философии. На протяжении всей истории развития философии этот принцип реализовывался в различных учениях. Причем неважно, идет ли речь о холизме, диалектике, си-

стемном подходе, синергетике, структурализме или других направлениях философской мысли, в их основе лежит онтологический принцип, суть которого заключается в рассмотрении бытия как особого типа целостности.

Одной из важнейших методологических идей современной постнеклассической философии выступает дискурсный подход, который является современной областью реализации принципа целостности. Как отмечает А.А. Линченко: «переход к постнеклассической рациональности, ориентированной на изучение сложных саморазвивающихся систем актуализировал именно проблему целостности» [6,

с. 103]. После лингвистического, а потом и семиотического поворотов в социогуманитарном познании, принцип целостности получил выражение в дискурсном подходе, акцентирующем внимание на качественных преобразованиях в рамках целостности посредством анализа логики взаимодействия в ее структуре. Идеи дискурсного подхода нашли свое обоснование в тестах таких авторов как Ф. де Соссюр, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр.

Дискурсный подход получил развитие благодаря исследованию языковых структур, нашедших отражение в семиотике и лингвистике. Лежавшая в их основе методология структурализма, содержала в себе идею целостности, поскольку рассматривала структуру знаков как взаимосвязанную систему, где значение одного из знаков системы основано на сходстве и различии его с другими знаками этой целостности. Такое видение было заложено Ф. де Соссюром в «Курсе общей лингвистики» [7]. Методология структурализма акцентировала внимание на выявлении «системы чистых отношений» в рамках целостности. Впоследствии, структуралистские идеи проникли в социогуманитарные исследования, наметив базу для становления дискурсивного подхода и соответствующей методологии.

Р. Барт [1] с помощью семиотической методологии стремился проанализировать социальные отношения, которые рассматривались как знаковая целостность. Его попытка сделать семиологию наукой об обществе оказала большое влияние на развитие принципа целостности в неклассической социологии. В работах «Нулевая степень письма» [1, с. 51-114] и «Мифологии» [1, с. 48-71], Р. Барт выразил идею того, что социокультурная реальность организована в соответствии с законами, имманентными ее семиотической целостности.

В социально-критической теории Ж. Бодрийяра [2, с. 23-24] сама общественная жизнь рассматривалась как семиотически организованная дискурсивная целостность, состоящая из обыденных предметов-знаков, где предметы являются носителями индексированных социальных значений, носителями социальной и культурной иерархии. Французский мыслитель отмечал, что вещи могут обладать двумя видами ценности, которые можно обозначить как материальную и дискурсивную. Материальная ценность непосредственно касается удовлетворения витальных потребностей человека. В отличие от последней, дискурсивная ценность отличается тем, что формируется в социокультурном дискурсе, в совокупности культурных архетипов, которые, взаимодействуя, образуют симулякры - чисто дискурсивные ценности.

Одним из создателей дискурсного подхода, выражающего принцип целостности в современной философии, является М. Фуко. Французский философ понимал дискурс как совокупность высказываний, фиксирующих исторически меняющиеся

способы производства знания [8]; как социальный механизм порождения высказываний о нормах [9, с. 47-96]; на уровне практической актуализации, философ вел речь о дискурсах как матрицах практического мышления, или «технологиях» [10, с. 99-100]. Важно отметить, что во всех этих формулировках прослеживается понимание дискурса как целостности, задающей рамки и определенную логику интерпретации содержания. М. Фуко изучал периоды большой длительности в историческом познании, он анализировал, как образуются и как связываются исторические целостности, в рамках которых формируются понятия о «нормальном». Другими словами, французского философа интересовали структуры, которые он называет дискурсивными формациями, их универсальные, онтологические свойства, а так же их исторические импликации.

Ж. Делез, в «Логике смысла» [4] проводил идею о том, что язык как знаковая система выступает как целостность и на уровне своих внутренних дискурсивных механизмов обладает имманентной этой целостности способностью продуцировать смысл. Позднее, в написанном совместно с Ф. Гваттари «Тысяче плато» [3], Ж. Делез говорил о целостности логики языка, о дискурсе, который на онтологическом уровне вовлекает различные конфигурации элементов целостности, актуализирует и формирует на когнитивном уровне соответствующие смыслы. Значения для него являются результатом спонтанно схваченных элементов целостности, которая подвержена смысловым изменениям детерриторизации-ретерриторизации и перманентной текучести.

Ж. Деррида исходил из того [5], что реальность может быть понята как текст, т.е. такая дискурсивная целостность, в которой любой толкующий дискурс всегда сам толкуется в другом дискурсе, и скорее можно говорить о принципиальной взаимосвязи частных дискурсов в метадискурсе как целостности. В одноименной статье Ж. Деррида отмечает, что различие - это такое «движение, согласно которому язык или любой код, вообще любая система отсылок “исторически” складывается как сплетение различий» [5, с. 387]. То есть целостность предстает как система различий.

Таким образом, в концепциях структурализма, постструктурализма, постмодернизма, дискурсивный подход является инструментом, реализующим принцип целостности в современной философии. Его суть заключается в рассмотрении бытия по принципу семиотической системы, где характер взаимосвязи знаков целостности определяет суть схваченной актуализации ее элементов. Более того, существует связь между целостностью как совокупностью элементов и единицами, которые являются индивидуальностями лишь благодаря наличию объединяющей их целостности, в рамках которой они способны соотноситься друг с другом. В результате речь может идти о категории целостности и как принципе бытия, и как гносеологическом принципе. Сама логика содержит в качестве своего фундамента принцип целостности: без А, бессмысленно НЕ-А, без истины бессмысленна ложь. Даже критика родового-видовой логики в работах постмодернистских авторов, не смогла преодолеть онтологический диктат принципа целостности.

Дискурс может быть рассмотрен как современная интерпретация принципа целостности в философии, как закон организации связей и отношений элементов целостности, как глубинная ее структура. Дискурсивная методология может быть понята как реализация принципа целостности в познании мира и человека.

Постнеклассическое понимание целостности отличается трактовкой последней как перманентно актуализирующей различные конфигурации своих элементов текучести, как дискурс, отсылающий к предшествующим дискурсам и содержащий бесконечное множество потенциальных дискурсов, задающий тем самым бесконечную целостность своих форм.

Библиографические ссылки

1. Барт Р. Избранные работы: семиотика: поэтика. М. : Прогресс, 1989. 616 с.
2. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М. : Академический Проект, 2007. 335 с.
3. Делез Ж. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; М. : Астрель, 2010. 895 с.
4. Делез Ж. Логика смысла. М. : Академический проект, 2011. 472 с.
5. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб. : Академический проект, 2000. 432 с.
6. Линченко А. А. Целостность исторического сознания: вопросы истории и методологии: монография. Воронеж : Воронежский гос. пед. ун-т, 2014. 248 с.
7. Соссюр Ф. де Курс общей лингвистики. Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 1999. 426 с.
8. Фуко М. Археология знания. СПб. : Гуманитарная академия, 2004. 416 с.
9. Фуко М. Порядок дискурса / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания власти и сексуальности. М. : Магистериум, Касталь, 1996. 446 с.
10. Фуко М. Технологии себя. Логос. 2008. № 2. С. 96-122.

Целость как важнейший принцип мировоззренческих учений традиционного Востока

*Попов А.И., канд. филос. наук, ст. преподаватель
кафедры гуманитарно-социальных дисциплин
Липецкого института кооперации (филиал БУКЭП)
(г. Липецк)*

Аннотация. В статье рассматривается целостность как важнейший принцип мировоззренческих учений традиционного Востока, прежде всего на примере даосизма, что позволяет, в определенной степени, прикоснуться к духовным основам вечного, непреходящего знания.

Ключевые слова: целостность, духовность, Дао, Бытие.

Abstract. The article considers integrity as the most important principle of ideological doctrine of traditional East, particularly in the example of Taoism, which allows to touch the spiritual foundations of the eternal, imperishable knowledge.

Keywords: integrity, spirituality, Tao, existence.

Духовные основы традиционного Востока базируются на таких мировоззренческих учениях как буддизм, конфуцианство и даосизм, и в каждом из них присутствует целостность, единство человека и мира, гармония личного бытия и вселенной. Значимость данных учений трудно переоценить и для современной философии, так как они дают ответы на многие глубинные вопросы, которыми задается современный человек. Мы, в данном случае, остановили свое внимание на том, какое значение имеет принцип целостности, в контексте понимания морально-нравственных устоев Китая, в таком достаточно древнем и почитаемом философском учении на Востоке, как даосизм. Именно в рамках даосизма были очень глу-

боко разработаны вопросы, связанные с целостным внутренним миром человека, его ответственностью за все происходящее на земле, постижением смысла Бытия. В ряду этих и других подобных вопросов находился и вопрос о духовности как некой единой целостности, связывающей человека и Вселенную, которая должна быть неотъемлемым качеством каждого.

Вопрос о духовности есть вопрос об истинной целостной сущности человека, о том, каким же он должен быть на самом деле. И здесь необходимо рассмотреть, как понимали человека, в чем видели его предназначение древние китайцы. Прежде всего, нужно иметь в виду то с чего основатель даосизма Лаоцзы начинает свой «Даодэцзын»: «Дао, которое может быть выражено словами не есть постоянное дао» [4, с. 9]. То есть все проявленное лишь малая толика неявленного, но истинно-сущего, изначальной полноты Небытия: «В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии» [4, с. 22]. Это относится и к человеку. Есть внутренний, предвечный Человек, каким ему назначено быть по воле Неба, и есть внешний, частичный, явленный в этом мире. Лаоцзы прямо говорит о несоответствии человеческого Пути Небесному: «Небесное Дао отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же Дао наоборот» [4, с. 33]. Его приемник Чжуан-цзы напоминает завет даосов: «Не губи природного человеческим, не губи естественного искусственным, не жертвуй собой ради приобретения» [4, с. 257].

Однако все в этом мире двуедино. Как было сказано Лаоцзы: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть настоящее дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем - мать всех вещей.

Поэтому тот, кто свободен от стратегий, видит чудесную тайну Дао, а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме. Оба они одного и того же происхождения, но с разными названиями. Вместе они называются глубочайшими. Переход от одного глубочайшего к другому - дверь ко всему чудесному» [4, с. 9]. То есть, очищая сознание, избавляясь от страстей, человек шаг за шагом приближается к себе истинному. На чем же основана такая твердая уверенность? Главным образом на том, что все, что нужно для становления человека, уже есть в Небесном Дао: «Содержание великого де подчиняется только дао. Дао бестелесно. Дао туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности скрыты вещи. Оно глубоко и темно. Однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью. С древних времен до наших дней его имя не исчезает. Только следуя ему, можно познать начало всех вещей. Каким образом мы познаем начало всех вещей? Только благодаря ему...» [4, с. 15].

Но постичь целостную сущность мира не так просто, для этого нужно много работать над собой: «Нужно сделать свое сердце предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам остается лишь созерцать их возвращение. В мире - большое разнообразие вещей, но все они возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, а покой называется возвращением к сущности. Возвращение к сущности называется постоянством. Знание постоянства называется достижением ясности, а незнание постоянства приводит к беспорядку и в результате к злу. Знающий постоянство становится совершенным, тот, кто достиг совершенства, становится

справедливым» [4, с. 13-14]. Далее Лаоцзы уточняет: «Знание гармонии называется постоянством. Знание постоянства называется мудростью» [4, с. 26]. Это и есть истинный человек, пребывающий в центре круга, где сообщается с Единым и, одухотворяя сущее, ведет мир к Благу.

Многие другие китайские философы также говорили о двух природах: Небесно - единой, извечной и благой; и Земной - множественной, временной, частичной. И в этом плане человеку необходимо преодолеть свою вторичную природу, очистив сердце и разум, вернуться к себе истинному. Так оно и будет, мы в этом глубоко уверены. Сколько бы человек не сопротивлялся, ему предписано пройти этим путем, ибо таков Дао (Путь) человека.

Философские воззрения Древнего Китая говорят о том, что человеческой природе изначально присущи человечность и справедливость. Лишь земная суэта мешает их проявлению, но без них нарушается целостная связь Земли с Небом и в итоге наступает упадок. Именно поэтому так важно не нарушать Путь, его целостность, который предустанавливает встречное движение, соразмерность, естественный ритм вещей.

Уже «И цзын» - древнейшее сочинение китайцев видит постоянство в изменении. Все пребывает в постоянном изменении, но само изменение происходит по неизменному пути. Постоянство - в неизменном вращении по кругу, в чередовании тьмы (инь) и света (ян). Закон мирового ритма приводит к смене одной ситуации другой, пролагая путь мировому развитию. Постоянство - в законе Середины, удерживающей мир в равновесии. То есть, путь мирового развития есть закон изменения, обусловленный чередованностью двуединых сил инь-ян. Инь олицетворяет собой покой, тьму, холод, податливость, а ян - движение, свет, тепло, напряжение. Все движется по принципу туда - обратно, убывания - нарастания. Все соотнобразуется с природным ритмом: «Солнце уходит, луна приходит. Луна уходит, солнце приходит...» [2, с. 64].

Для даосов сам внешний человек подобен воде. Для них Гармония - это самих вещей, их упорядоченный ритм, который доступен мудрецу, хранящему спокойствие. «В пути природы все движется, ничто не застаивается, поэтому и возникает вся тьма вещей. В пути предков все движется, ничто не застаивается, поэтому к ним и обращаются все в Поднебесной. В пути мудрых все движется, ничто не застаивается, поэтому все среди людей им поклоняются. Кто познал природу, постиг мудрость, все шесть явлений и четыре времени года, свойства предков и древних царей, тот предоставляет все самодвижению и, не проявляясь, всегда сохраняет покой» [4, с. 229]. Лаоцзы говорит: «Покой есть главное в движении» [4, с. 17]. То есть, если человек внутренне сосредоточен, спокоен, то вовне все будет идти так, как должно.

Любое существо, будь то цветок или человек, имеет свой центр, свою душу, через сердце сообщается с Небесным Дао. Благодаря этому все делается единым, целостным. Как говорил японский проповедник Учения о сердце Сео: «Если у Вселенной одно сердце, значит каждое сердце - Вселенная» [1, с. 369]. Именно поэтому такое значение еще с древних времен на Востоке придавали чистому, искреннему сердцу. «Механическое сердце» все живое превращает в мертвое. «У того, кто применяет машину дела идут механически, у того, чьи дела идут механически, сердце становится механическим. Тот, у кого в груди механическое сердце,

утрачивает целостность чистой простоты. Кто утратил целостность чистой простоты, тот не утвердится в жизни разума. Того, кто не утвердится в жизни разума, не станет поддерживать путь»[4, с. 224]. В этом на наш взгляд и состоит главная угроза техногенной цивилизации, которая, похоже, может обойтись без естественного человека, сама себя восполняя. В этом и заключается скрытая опасность разрыва целостности бытия. Однако законы Бытия в одинаковой степени применимы ко всем без исключения, будь то Запад или Восток, центр мира или его периферия. Поэтому «обречено на вымирание все то, что не имеет природного оправдания, не следует Истине, не укоренено в Бытии... Все непричастное Истине, оторванное от Бытия, лишенное корней и потому неживое, иллюзорное, сколь бы ни казалось могучим, обречено на гибель, а все причастное ей сколь бы ни выглядело слабым, хрупким, будет жить, ибо укорено в Бытии» »[3, с. 27].

Чтобы жизнь не оборвалась и целостность Бытия не пострадала, инь-ян должны пребывать в соответствии: сдвоенное ян или сдвоенное инь прерывают движение духа, ведут к гибели. Подвижное равновесие инь-ян сообщает всему ритм вселенного Пути, ничего не навязывая и соединяя все в свободе. Присутствуя во всем, инь-ян действуют друг в друге, что и создает внутренний источник движения. Здесь нет необходимости в первотолчке, перводвигателе, во внешнем противодействии, ибо дао следует «самому себе». Всеобщее развитие есть результат чередования инь-ян. Подобная трактовка находит свое выражение в законе Великого Предела - Тайцзы.

Тайцзы называют вселенским зародышем, эмбрионом, изображая в виде круга с двумя равными, полуизогнутыми половинками с темной точкой на светлой половине - ян и светлой точкой на темной половине - инь. Тайцзы олицетворяет собой изначальное двуединство вещей, целостность мира. Когда инь-ян есть две стороны одного, находятся в правильном отношении, не подавляя друг друга, то рождается третье - вертикальный вектор. Горизонтальные связи, сколь бы они ни возрастали, не способны изменить качество жизни, но под воздействием притяжения по вертикали начинают тянуться к высшему, духовному плану Бытия. Третье измерение преобразует сущее, соединяя двоицу единым центром или вертикальной осью, придает всему целостный характер. Видимо об этом говорил Лаоцзы: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рожают три, а три рожают все существа. Все существа носят в себе инь и ян, наполнены ци и образуют гармонию»[1, с. 10]. Благодаря целостности одно сообщается с другим в духовном плане. То есть Третье и есть центр, все сущее устремляется к нему, обретая единство с самим собой. Как говорили древние китайцы, «для познавшего Одно нет ни одной неясной вещи, а для не знающего Одно нет ни одной ясной вещи» [4, с. 22].

Тот кто познал Одно (Единое) может по праву считаться Целым, самодостаточным человеком во всех отношениях. Целый человек не присваивает, не стремится расширить свои владения, он и так всеобщ. Он не нарушает закона Пути, принося одно в жертву другому. Целое не может не быть моральным. Не имеющее частей не существует за счет другого, не подавляет. Целое по сути своей свободно, а свободный не посягает на свободу другого. Поэтому, на наш взгляд, напрасны все усилия сделать моральным или свободным частичного человека, не пробудив в нем человеческого достоинства. Отпав от Неба, принизив Бога и поставив на

первое место человеческое, а значит вторичное, человек технического индустриального мира принизил самого себя.

Таким образом, в данном случае, мы рассмотрели небольшую часть философских воззрений из богатого духовного наследия традиционного Востока, главным образом Китая, которая помогает нам понять целостность как важнейший принцип, духовную основу, на базе которой формировалось традиционное мировоззрение человека даосско-буддийского региона.

Библиографические ссылки

1. Григорьева Т.П. Дао и логос. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1992. 320 с.
2. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1978. 213 с.
3. Григорьева Т.П. Дао - путь к человеку. // Человек. 2003. № 6. С. 27-294.
4. Дао: гармония мира. М.: ЗАО ЭКСМО-Пресс, 1999. 533 с.

Органицизм как методология целостного подхода в философии И. Канта

*Легчилин А.А., канд. филос. наук, доцент,
заведующий кафедрой философии культуры БГУ
(Республика Беларусь, г. Минск)*

Аннотация. Анализируются особенности исследовательской стратегии органицизма в философском наследии И.Канта. При этом специфика методологии Канта рассматривается в трех проекциях - трактовке им государства, искусства и нации. В этой связи обращается внимание на характеристику мыслителем социально-психологических особенностей немецкой нации.

Ключевые слова: методология, органицизм, культура, искусство, народ, немецкая нация, государство.

Abstract. The issue is focused on the special aspects of the organicistic strategy in the philosophical heritage of I.Kant. Herein the specificity of Kant's methodology is considered in three perspectives such as his view on State, Art and Nation. And the main attention is directed to the characteristic of the socio-psychological particularities of the Germans issued by Kant.

Key words: methodology, organicism, culture, art, nation, the Germans, state.

Органицизм получил широкое распространение в немецкой философской традиции. В частности, И.Г. Гердер, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегель говорили о немецкой нации как особом организме, который наделен «народной душой» и обладает неповторимым «национальным духом. Не случайно в концептуальном рассмотрении феномена нации наряду с моделью политической нации, получившей название французской модели нации, фиксирующей по итогам великой французской революции 1789-1794 годов наделение всех граждан едиными политическими правами, существует модель немецкой нации - культур-нации. Ее особенность - в существовании общих историко-культурных ценностей и социально-психологических черт, позволяющих этническим немцам, независимо от государственной принадлежности (после Вестфальского мира существовало множество суверенных немецких государств) чувствовать свою принадлежность к единой общности. В этой связи обратим внимание на методологический взгляды И. Канта, которые показательны в плане рассматриваемой проблемы.

В частности, И. Кант не просто предлагает, но и обосновывает свою системную методологию в дошедших до нас черновиках: «Иные полагают, - пишет он, - что система относится только к изложению, но она принадлежит и объекту познания, и мышлению... Иные полагают, что создают системы, но у них возникают лишь агрегаты. Для последних нужна лишь манера; система требует метода... Исторические знания можно приобрести без системы, до известной степени также и математические, но философские без системы - никогда. Контур целого должен предшествовать частям» [1, с. 5].

Так, хотя согласно И. Канту «первая природа» - *натура* и «вторая природа» - *культура* обладают различной онтологией и относятся к разным формам бытия, но существует то, что их сближает - их органическое строение. Являясь своеобразными живыми организмами, они живут, растут, поддерживают, используя современную терминологию, состояние гомеостаза и стабильности. Такую структуру И. Кант усматривает в государстве, которое у него, в отличие от многих других мыслителей Нового времени рассматривается не как механическое, а как органическое целое. Говоря о неправомерности рассмотрения общества и государства в парадигме механицизма, он следующим образом обосновывает свое заключение: «В часах одна часть служит орудием движения других, но одно колесико не есть действующая причина создания другого; одна часть существует, правда, ради другой, но не благодаря ей. Поэтому производящая причина этих частей и их формы содержится не в природе (этой материи), а вне ее, в существе, которое может действовать согласно идеям целого, возможного через его каузальность. Поэтому так же как колесико в часах не создает другого колесика, так тем более и одни часы не создают других часов путем использования для этого другой материи (организации ее); поэтому часы сами не заменяют извлеченных из них частей, сами не дополняют недостающих при первом изготовлении частей присоединением других и сами себя не починяют, когда неисправны, зато мы можем всего этого ожидать от органической природы [2, с. 399].

У И. Канта в этом высказывании заложено важное для понимания сущности государства различие, которое затем получило развитие в немецкой и русской социальной философии, а именно различие государства как *органа* и как *организма*. Государство как орган - это институт управления, внешний для гражданского общества, олицетворяющий *механизм* управления. Иной статус у государства как *организма*, поскольку «каждое звено в таком целом должно, конечно, быть не только средством, но в то же время и целью и, содействуя возможности целого, в свою очередь должно быть определено идеей целого в соответствии со своим местом и своей функцией» [2, с. 400].

Что же обуславливает органику и внутреннюю гармонию социального целого - общества, которое возникает в результате первоначального общественного договора людей? Это - свободный выбор собственных целей и максим индивидами: «Я могу, - пишет он, быть принужден другими совершать те или иные поступки, направленные как средства к определенной цели, но не могу быть принужден другими к тому, чтобы иметь ту или иную цель; лишь я сам могу сделать что-то своей целью» [3, с. 314].

Методология органицизма применяется И. Кантом и в осмыслении «изящного искусства», позволяя лучше понять его корреляцию с гармонией природы.

Ведь, по словам философа, «при виде произведения изящного искусства надо сознавать, что это искусство, а не природа; но, тем не менее, целесообразность в форме этого произведения должна казаться столь свободной от всякой принудительности произвольных правил, как если бы оно было продуктом одной только природы. На этом чувстве свободы в игре наших познавательных способностей - а эта игра должна в то же время быть целесообразной - зиждется то удовольствие, единственно которое и обладает всеобщей сообщаемостью, не основываясь, однако, на понятиях» [2, с. 321].

Особое место в системе органицистской методологии И. Канта принадлежит анализу понятий нации и народа, который оказал заметное влияние на становление современной традиции их дифференциации и концептуального определения феномена нации. Так, согласно немецкому мыслителю, «под словом «народ» (populus) понимают объединенное в той или другой местности множество людей, поскольку они составляют одно целое. Это множество или часть его, которая ввиду общего происхождения признает себя объединенной в одно гражданское целое, называется нацией (gens), а та часть, которая исключает себя из этих законов (дикая толпа в этом народе), называется чернью (vulgus), противозаконное объединение которой называется скопищем (agreg per turbas); это такое поведение, которое лишает их достоинства граждан» [4, с. 562-563].

Тем самым, согласно немецкому классику, нация - специфический культурный организм, отличный от народа как совокупности всех подданных государства. Лишь та часть народа, которая не только проживает на данной территории, но имеет общее этническое происхождение, объединяющие ее культурные традиции, осознающая свою национальную принадлежность, следовательно, идентифицирующая себя с этим гражданским целым, и может быть названа нацией. Остальное население государства, образующее народ, в состав автохтонной, титульной нации не входит.

В этой связи представляет интерес характеристика И. Кантом людей, составляющих немецкую нацию. По его словам, «Немцы пользуются репутацией людей с хорошим характером, а именно людей, отличающихся честностью и домовитостью - свойствами, которые не ведут к блеску. - Из всех цивилизованных народов немец легче всего и продолжительнее всех подчиняется правительству, под властью которого он живет, и больше всех далек от жажды перемен и сопротивления существующему порядку. Его характер - это соединенная с рассудительностью флегма, и он не умствует относительно уже установленного порядка, как и не пытается придумать новый». При этом И. Кант стремится быть объективным, выделяя как достоинства, так и недостатки характера немцев. В частности, он отмечает: «Так как флегма (в хорошем смысле слова) есть темперамент холодной рассудительности и выдержки в преследовании своей цели, а также способность переносить связанные с этим трудности, то от таланта здравого рассудка немца и его глубоко размышляющего разума можно ожидать ровно столько же, сколько от [таланта] каждого другого народа, способного к величайшей культуре, исключая остроумие и художественный вкус, в чем он, быть может, уступает французам, англичанам и итальянцам» [4, с. 570].

Рассуждения И. Канта интересно сопоставить с современными реалиями глобализации и свойственной ее современному этапу интенсификацией миграцион-

ных потоков. Очевидно, что современная политика «открытых дверей» Германии идет вразрез с выводом-предостережением великого немца: «С большой степенью вероятности, - пишет он, - мы можем утверждать, что смешение племен (при больших завоеваниях), которое постепенно стирает характеры, вопреки всякому мнимому человеколюбию мало полезно человеческому роду» [4, с. 573].

В этом отношении показательна позиция И.Канта, которая имеет явно выраженный поисковый характер, варьируясь в зависимости от назначения исследования. Во-первых, в рассмотрении общества как организма у немецкого мыслителя проступает методологический индивидуализм, что не удивительно, учитывая свойственную ему социоцентрическую ориентацию, поскольку вопрос о том, что такое человек, является основным вопросом его философии в целом. Во-вторых, в анализе общества И. Кант не ограничивается индивидуализмом, поскольку последний чреват опасностью трансформации в эгоизм. Поэтому установка по отношению к животному - овце: *«твою шерсть, которой ты покрыта, природа дала тебе не для тебя, но для меня»*, превращается в другое положение: *«что ничего подобного он не может сказать ни одному человеку, но должен считать всех людей имеющими равные права в разделении благ природы...»* [5, с. 48-49]. Отсюда использование философом методологии партикуляризма, в которой сущность происходящего в обществе связывается с деятельностью народов и государств, упорядочиваемой юридическими нормами, приобретающими статус категорического императива. Вследствие этого, государство как субъект общественных отношений - *«это объединение множества людей, подчиненных правовым законам»* [3, с. 233].

Однако, системность подхода и глобальность замысла немецкого мыслителя - в конечном счете, разработать и предложить проект достижения вечного мира, потребовали использования им также методологии универсализма. Ход рассуждений И. Канта следующий: *«Проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных внешних отношений между государствами и без решения этой последней не может быть решена. Что толку добиваться законосообразного гражданского устройства для отдельных людей, т.е. создания общественного организма? Та же необщительность, которая заставляет людей объединяться, опять-таки служит причиной того, что каждый общественный организм во внешних отношениях, т.е. как государство по отношению к другим государствам, пользуется полной свободой. Следовательно, - делает заключение автор, - государства должны ожидать друг от друга таких же несправедливостей, как те, которые притесняли отдельных людей и заставляли их вступать в законосообразное гражданское состояние. Природа, таким образом, опять использовала неуживчивость людей, даже больших обществ и государственных организмов этого рода существ как средство для того, чтобы в неизбежном антагонизме между ними найти состояние покоя и безопасности»* [6, с. 14]. В итоге автор склоняется к мнению, что необходимо рассматривать будущее общества через призму интересов всего человечества как универсального социального субъекта, заинтересованного в достижении вечного мира.

Таким образом, методологическая программа органицизма И.Канта имеет не только историко-философское, но и важное теоретическое и социально-практическое значение для нашего времени. Она актуальна для современного со-

циально-гуманитарного познания, ориентированного на рассмотрение диалектики общества и человека как органических целостностей.

Библиографические ссылки

1. Гулыга А.В. Кант сегодня // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 5-42.
2. Кант И. Критика способности суждения // И. Кант. Соч.: В 6-ти т. Т.5. М.: Мысль, 1966. С. 161-446.
3. Кант И. Метафизика нравов // И. Кант. Соч.: В 6-ти т. Т.4. Ч. II. М.: Мысль, 1965. С. 107-438.
4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. Соч.: В 6-ти т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 349-588.
5. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории / И. Кант. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 43 - 59.
6. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант. Соч.: В 6-ти т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 5-53.

Принцип целостности в философской антропологии Герберта Маркузе

*Ратникова И.М., преподаватель кафедры философии,
Белорусский государственный университет информатики
и радиоэлектроники
(Республика Беларусь, г. Минск)*

Аннотация. В данной работе рассмотрен принцип целостности как концептуальное основание философской антропологии представителя критической теории общества Г. Маркузе.

Ключевые слова: модерн, субъективность, социальная критическая теория.

Abstract. In this paper the principle of integrality represents as the conceptual basis of philosophical anthropology of Herbert Marcuse.

Keywords: modernity, subjectivity, critical theory of society.

Рефлексивное поле современного социально-философского и политического дискурса характеризуется актуализацией исследований так называемого проекта модерн. Под последним понимается комплекс новоевропейских концептуальных интенций, реализация которых детерминировала собой направление и механизмы социально-культурной динамики, обусловив тем самым цивилизационные процессы в современном мире. Многие исследователи полагают, что именно инверсии модерна стали причиной возникновения глобальных проблем современности (мировые войны, экологический кризис, религиозный экстремизм и др.), которые поставили сегодня под угрозу само выживание человечества.

Несостоятельность и изначальная ущербность многих основоположений проекта модерн стала очевидной уже на рубеже XIX-XX веков. Критика фундаментальных ценностей и установок европейской культуры нашла выражение в работах Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Э. Гуссерля и других мыслителей. Несмотря на постулируемую постмодернизмом исчерпанность данного проекта, многие представители современного социально-философского знания вновь обратились к анализу метаусловий модерна, но не с целью их радикальной критики, а с целью поиска его эвристического потенциала. Данное обстоятельство подтверждается наличием достаточно широкого спектра альтернативных концепций модерна. Это и теория

«незавершенного модерна» Ю. Хабермаса, и идея нормативного признания как основы нового модерна А. Хоннета, и концепция «общества другого модерна» У. Бека, и доктрина «позднего модерна» Э. Гидденса, и концепция «органичного модерна» А. Турена и ряд других.

В философско-методологическом плане особенно продуктивным представляется целостный подход к анализу проекта модерна, разработанный в рамках социальной критической теории. Представители данного направления философии сущностно охарактеризовали проект модерн следующими чертами: когнитивизм в трактовке природы человека, культ рационального освоения объективной, субъективной и социально-культурной реальности, телеологизм и прогрессистская установка во всех сферах социально-исторического процесса. Рассмотрим данный подход подробнее посредством исследования применения принципа целостности к анализу современной концепции человека одного из ее (социальной критической теории) представителей, а именно Г. Маркузе.

Отправным пунктом философской антропологии данного мыслителя выступает тезис о когнитивистской редукции природы человека в рамках проекта модерна. Целостная природа человека подавляется и нивелируется. Человек становится только лишь познающим и производящим субъектом. Все его действия и интенции направлены на овладение и покорение объективной действительности, самого себя и других людей. Принцип субъективности удостоверяет таким образом принцип господства культуры модерна.

Определяющее влияние на становление маркузевской концепции оказало биологизаторское учение З. Фрейда о человеке как совокупности витальных влечений. Такое видение природы человека способствовало применению принципа целостности к анализу современной модели субъективности. Г. Маркузе был убежден, что объяснение причин возникновения феномена фашистского варварства и самоуничтожения человечества в высокоразвитой культуре XX столетия возможно только посредством привлечения фрейдовских построений, вскрывающих механизмы подавления целостной природы человека.

В работе «Эрос и цивилизация» показано, что причина формирования субъекта модерна состоит в репрессивной организации сексуальных влечений человека. Г. Маркузе поясняет, что в условиях первобытного общества недостаточность материальных средств для выживания спровоцировало трансформацию сексуальной энергии человека в целеполагающую деятельность по преобразованию объективной и субъективной действительности. При этом сфера бессознательных, природных влечений человека, как та сфера структуры человеческой личности, которая связана со стремлением к наслаждению и счастью, полностью подавляется господствующими культурными и моральными нормами. Этот процесс оказывается «в высшей степени травматическим событием в развитии человека» [1, с. 19]. В итоге целостный человек домодерного общества превращается во всего лишь мыслящего субъекта модерна.

Человек модерна предстает в образе активного, целеполагающего субъекта. А поскольку всякий акт целеполагания есть акт насильственного изменения автономных природных свойств и связей, постольку базисным принципом последней является принцип господства-подчинения, где объектом подавления выступает не только окружающая действительность, но и, как это ни парадоксально, сам чело-

век. Основная задача такого субъекта состоит не в достижении удовлетворения подлинных, чувственных, потребностей, но в преобразовании объективной и субъективной природы с помощью разума. Мыслитель заключает: «Природа (как внутренний, так и внешний мир) была «дана» Я как нечто, подлежащее завоеванию, даже насилию - и такова была предпосылка самосохранения и саморазвития» [1, с. 99].

Психоаналитические понятия Г. Маркузе наполняет социальным содержанием. В его концепции субъект модерна оказывается враждебным не только по отношению к объективной действительности, но и к самому себе, и к другим людям. Вместе с тем, эта воинственность никоим образом не распространяется на существующее социальное, экономическое и политическое положение дел. Данное обстоятельство объясняется тем, что общество модерна осуществляет нетеррористическое подавление критической составляющей человеческого мышления и оппозиционных умонастроений посредством экономического координирования человеческих потребностей. В ход пускается механизм овеществления человека. Во всех вещах цивилизации модерна он узнает себя. Классовые различия более не играют никакой роли. Человек модерна может смотреть те же фильмы, что и его начальник, ездить на таких же автомобилях и т.д. В стремлении удовлетворить «ложные» потребности накопительства, человек модерна утрачивает критерии истинности бытия. Он полностью идентифицирует себя с одномерным обществом потребления.

Установка субъекта модерна на безудержное производство материальных благ и повышение собственного благосостояния оборачивается утратой им индивидуального, «самостного» измерения. Качественный момент не учитывается. Человек превращается в инструмент производства. Единственное его предназначение - в обслуживании огромного аппарата производства. В культуре модерна труд и бессознательные сексуальные влечения человека объединяются в едином процессе производства. «Это и есть чистая форма рабства: существование в качестве инструмента, вещи» [1, с. 97].

Г. Маркузе постулирует, что в социальной организации модерна никому нет дела до подлинных желаний и страданий единичного человека. Когда на кон поставлено благополучие и стабильность общества никакое действие не считается противоправным за исключением его неприятия и отказа его защищать. Именно эта тоталитарная установка трактуется мыслителем как причина возникновения фашизма. При этом «мир концентрационных лагерей... был не единственным чудовищным обществом. То, что мы видели, было образом и в некотором смысле квинтэссенцией того inferнального общества, в которое нас ввергают ежедневно» [1, с. 344]. Таким образом, мыслитель убедительно доказывает, что отказ от принципа целостности в трактовке сущности человека, редукционизм и однобокость в понимании природы человека, продолжает влиять и на современную социально-культурную ситуацию, что проявляется в ксенофобии, экономически и религиозно мотивированном экстремизме и т.д.

Библиографические ссылки

1. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда. М: Вече, 2003. 526 с.

The Sense, Time and Series in Deleuze's Philosophy of the Event

Смысл, время и серия в философии события Ж. Делеза

Азарова Ю.О., канд. филос. наук, доцент,
доцент кафедры теоретической и практической философии,
Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина,
(Украина, г. Харьков)

Аннотация. В концепции Ж. Делеза событие - особый онтологический феномен, имеющий три базовых параметра: смысл, время, серия. Аналитика события включена в контекст «логики смысла», «темпоральности», «различия и повторения». Соответственно, событие служит точкой пересечения основных тем Ж. Делеза: «дифференциальной онтологии», «структурной семиологии» и «практической эвентологии».

Ключевые слова: Философия Франции XX века, Жиль Делез (1925-1995), дифференциальная онтология.

Abstract. In Deleuze's philosophy, the event is a unique ontological phenomenon. It has three basic parameters: sense, time and series. Therefore, a study of event included in the analysis such topics as "logic of sense", "temporality", "difference and repetition". The event becomes a point of the intersection for main Deleuzian themes: "differential ontology", "structural semiology" and "practical eventology".

Key words: Philosophy of France 20 century, Gilles Deleuze (1925-1995), differential ontology.

The event is one of the key concepts in Gilles Deleuze's philosophy. Event is the specific contingency or singularity that exceeds the limits of a stable system or structure. Event is always autonomous, paradoxical and problematic. It transgresses an ordinary semantic field or a calculable area.

In Deleuze's theory, the event is a unique ontological phenomenon. It has three basic parameters: sense, time and series. Therefore, a study of event included in the analysis such topics as logic of sense, a temporality, a difference and repetition. The event becomes a point of the intersection for main Deleuzian themes.

Firstly, Deleuze identifies an event with a sense as important mediating element that provides communication between the signified and the signifier, the ideal and real, the spiritual and material. Event is what initiates any signification and starts any semiotic mechanism. Event produces a signs, symbols and images.

In his book "The Logic of Sense" Deleuze argues that "sense and event is the same thing" [3, p. 167]. What is the reason for this equivalence? According to Deleuze, event is *a mode of being* of sense. "Sense has neither physical nor mental existence" [3, p. 20]. Sense reveals itself as the event. Sense there is only as process.

Event is closely connected with the language. "Between event and language there is an essential relation" [3, p. 12]. Event manifests itself in language. "Event can be expressed in a proposition, assertion and judgment" [see: 3, p. 12]. It can be interpreted in a word, discourse and narrative. Event has the linguistic nature.

Event also has the logical nature. In book "What is Philosophy?" Deleuze and Guattary defines event as a concept. "Concept is the event" [4, p. 21]. Concept "is not the essence or the thing"; it is "a pure event" [4, p. 21]. The understanding of event implies its inclusion in the operation of the conjunction and disjunction.

However, linguistic and logical engagement of event does not exhaust the amazing diversity of this notion. Deleuze often associates the event with the extra-language

sphere. The event, insist he, make a specific disposition of the words and things. “The event subsists in language, but it happens to things” [3, p. 24].

Here we see the ambivalence of the event. On the one hand, the event is localized in the discursive field of a sense, a concept and a language, but on the other hand, the event is belongs to the field of a physical objects. Event “present one of its sides as the sense of propositions and the other as attribute of states of affair” [3, p. 65].

Event is always split, divided, bifurcated. It is clearly evident in moment when we receive the event. “On the one side, there is the part of the event which is realized and accomplished; on the other, there is that part of the event which cannot realized and accomplished” [3, p. 151-152]. Both parts of event are determined by time.

Secondly, Deleuze considers the event as a form of world becoming. The essence of the event revealed in the process of its deployment. The realization of the event requires a concrete duration which *either* belongs to space-time localization *or* leaves its domain. This fact should be taken into account in the analysis of the event.

Two versions of realization of the event Deleuze describes using the notions Chronos and Aion that marks a time in ancient philosophy. Chronos shows *a time of the causality*. Here the past and the future are depends on the present that is a start point for any event. So, the event is explained by the causality. This is *real* event.

Aion shows *a time of the non-causality*. Here the present is a point marked by figure of the *instant* where the time-line diverges in two directions: the past and the future. Event overcomes the usual determinations and the formal chronology. So, the event is *not* explained by causality. This is *ideal* event.

Ideal or pure event is elusive. The specific “aspect of the pure event is that it is always and at the same time something which has just happened and something about to happen; never something which is happening” [3, p. 63]. Here event occurs “in the smallest time, smaller then the minimum of continuous thinkable time” [3, p. 63].

Pure event “introduces an enduring interval in the moment itself” [1, p. 155]. Event actually *suspends, hesitates, takes in brackets* the past. Event is what breaks the ordinary continuum. It is “something that overthrows worlds” [3, p. 168]. Event establishes a new paradigm, generates a new temporality.

The events that marked by causality has a pronounced effect. We often see these phenomena. For example, we observe a many great historical or political events (a wars, battles, riots and revolutions). Here event “brings together the before and the after in a becoming” [1, p. 155]. Such event belongs to the standard time.

The events that breaks with causality often invisible. We do not observe these events, but they allow as to enter a place where not the present, where the past and the future merges into one. The perception or the understanding of such events is very difficult. But these events “signals and awaits us” [3, p. 149].

The ideal events are “events, more profound than and different in nature from the real events which they determine in the order of solutions” [2, p. 163]. Such event has a cosmic character and dwells in eternity. It comes suddenly and unexpectedly. It generates Aion or a new era of the human history, culture and civilization.

Ideal event does not exist without its actual realization, but event is cannot be reduced only to its embodiment. Deleuze accentuates the neutrality and indifference of the event to the individual or collective, to the singular or general. Although Deleuze also

claims that all facts forms a specific constant. Without this constant event has no eternal truth and no different from its actualizations in time.

Thirdly, Deleuze connects the event and the series. For him, series is “a model based on *conjugation* of events” [3, p. 183]. Series combines the events on the basis of common theme, story or motif accordingly to the formula “it is N”. For example, “it is Apocalypse”. Here the Event reveals as the series of the certain events: prophecy, expectation and fulfillment of Apocalypse.

Apocalypse is the “Unique event, and all other events are its bits and pieces” [3, p. 65]. It is X that must take its sense or meaning in the series of the others events. Apocalypse is the “Event in which all events communicate and are distributed” [3. p. 65]. This is a common denominator for the different phenomena.

Such Event has an extraordinary nature. For a designation it Deleuze proposes a good word *aliquid* - a blank spot, gap, emptiness. It takes its sense in the concrete chain or series of the interpretations, commentaries, explanation or exegesis. As we give to this Event any predicates so immediately forms the series that interprets or represents it.

For this reason Apocalypse is the “Event which communicates with all the others and *return to itself through all the others events*” [3, p. 179]. It is infinitely reflected in own series. Event is polymorphic in its essence. Here the difference and repetition is compressed in to a single moment. Apocalypse is “one single event for all events” [3, p. 180].

Thus, Deleuze offers the original philosophy of the event. Defining the event in the terms of the sense, concept, time, series and interpretations, he gives us a panoramic vision of the event. A multifaceted approach of Deleuze to the problematic of the event forms a solid basis for scientific eventology in 21st century.

References

1. Deleuze G. Cinema 2. The Time-Image [transl. by Hug Tomlinson and Robert Galeta]. London: The Athlone Press, 2000. 344 p.
2. Deleuze G. Difference and Repetition [transl. by Paul Patton]. London and New York: Continuum, 2001. 350 p.
3. Deleuze G. The Logic of Sense [transl. by Marc Lester with Charles Stivale; ed. by Constantine V. Boundas]. London: The Athlone Press, 1990. 393 p.
4. Deleuze G., Guattary F. What is Philosophy? [transl. by Hug Tomlinson and Graham Burchell]. New York: Columbia University Press, 1994. 252 p.

Интерпретация понятия Единого в философии Жюль Делеза

*Курохтина С.Р., магистрант,
кафедра философии и методологии науки ТГУ им. Державина
(г. Тамбов)*

Аннотация. Статья посвящена анализу традиционной философской категории в современной философии. Производится анализ трансформации категории Единого в работах Ж. Делеза, разбирается понятие складки, как метафоры, соединяющей Внутреннее и Внешнее, тем самым образуя однородность.

Ключевые слова: складка, сгиб, событие, постмодерн, мировая линия.

Abstract. This article analyzes the traditional philosophical categories in contemporary philosophy. The analysis of the transformation of the Common category in the works of G. Deleuze understands the concept of the fold, as metaphors, connecting internal and external, thereby forming uniformity.

Key words: fold, fold, event, post-modern, the world line.

Часто говорят о различных поворотах в философии, таких как лингвистический, антропологический и т.д. Понятие поворота понимается как смена интеллектуальной парадигмы и трансформация самой философской традиции. Новый поворот современной философии можно охарактеризовать как отказ от прежней трактовки Единого.

В рамках предлагаемой работы хотелось бы рассмотреть интерпретацию понятия Единого Жюль Делезом.

Философия Ж. Делеза имеет виртуальный характер, если понимать под виртуальностью мир, полностью созданный образом, мир эффективности образа. Делез не говорит о реальном как о том, что есть, он производит философское реальное, так называемые концепты. Мысль Делеза боролась с проблемой подчинения концепта множественному обновленному понятию Единого.

Ж. Делез является ключевой фигурой для понимания философии множественности. Концептуализация этого понятия отчетливо видна из историко-философских работ по Лейбницу, Спинозе, Бергсону, и его главных произведений в сотрудничестве с Ф. Гваттари, на основе которых Ж. Делез выдвигает концепты «смысл», «складка», «линия ускользания», где пролеживается сложная логика множественности.

Чем должно быть Единое, чтобы множественное мыслилось в нем, чтобы существование каждой доли этого Целого было выражением «могущества неорганической жизни, которая включает в себе мир» [6, с. 9]. Поставленный Делезом вопрос - онтологический вопрос, вопрос Бытия. Все его произведения направлены на то, чтобы помыслить действие мысли на фоне Единого. Для мысли важно, говорит Делез, не формальное различие множественного, главное, чтобы все смыслы к «относились к единственному означающему, онтологически единому» [6, с. 13]. Такая однозначность не желает тавтологичности (Единое есть Единое), она по-делезовски полностью совместима с многообразием форм Бытия. Единое отождествляется, когда разворачивает это многообразие. Но при этом «никакого разделения Бытия, подобного множественности онтологического смысла» [6, с. 16].

Имея дело с Делезом, стоит говорить о нем как об одном большом тексте, в разных воплощениях, развивающим новые идеи, которые могут с легкостью нахо-

дят пересечение с ранее сказанным. Это связано с его отрицанием понятия строгости границ рабочего поля, поэтому его концепты не имеют четкой очерченности. «...Концепт лишен смысла, пока не соединен с другими концептами, и не связан с проблемой, которую разрешает или помогает разрешить» [2, с. 100], - говорит он.

Делез дает нам целый универсум образов без централизации, где каждый образ предполагает множественность, которая в свою очередь сталкивается с другими множественностями. Концепт - это не объект, а территория, и вместо объекта у него - территория. Территория «представляет собою множество, однако множество бесконечно: план имманентности является движением (лицевой стороной движения), происходящим между частями каждой системы и между разными системами, пересекающими все эти системы, перемешивающими их и подчиняющими их при условии, что они не будут абсолютно закрыты» [2, с. 160]. Так как множества - это прежде всего изменчивость, то элементы множества в свою очередь меняются также, тем самым подтверждая принцип «универсальной изменчивости». «Одна из существенных характеристик сна о множествах состоит в том, что каждый элемент непрестанно варьируется и модифицирует свою дистанцию в отношении других элементов» [4, с. 10].

То, что говорит в пользу теории множественности - это ее работа в различных областях: «философии нужна понимающая ее не-философия; ей нужно нефилософское понимание, подобно тому, как искусству нужно не-искусство, а науке - не-наука» [2, с. 8].

По словам Алена Бадью, для Делеза Бытие представляется «как неорганическая жизнь, как имманентность, как бессмысленное наделение смыслом, как виртуальное, как чистая длительность, как отношение, как утверждение случая и как вечное возвращение». Мышление для него является дизъюнктивным синтезом, не $A=A$, эта категория принадлежит платонизму. В каком смысле достигается тождество Бытия и мышления для Делеза? Нужно глубже проникнуть в теорию связки.

О Бытии у Делеза говориться как о внешнем и границе, некоем пространстве, где сталкиваются события. Следовательно, важно, чтобы акт мысли сочетался с поверхностью, был на границе. Здесь он вводит понятие складки. Она одновременно поверхность и линия, которая разграничивает.

Складка - концепт неклассической стратегии философствования, который перекраивает категории классической философии - такие как «тождество-различие», «внутреннее-внешнее», «часть-целое». Опираясь на М. Хайдеггера и Г. Лейбница, Делез говорит об операции «различающего различия» (то, что различает и само различается), иллюстрируя это сдвоенное различие образом складывания, выворачивания. Таким образом, показывая единый жест различения как внутреннюю различенность сторон. Речь о том, что принцип «складки» указывает на невозможность различия, так как оно отсылает к еще более изначальному различию. Субъект размывается вследствие этого различия с самим различием, не удерживая своей сути. Классическая философия мыслила различие как противоположность тождественного, в лучших традициях логики. Но делезовская метафора складчатости изменила представление о парности любых категорий, здесь умирает бинаризм, тут не две категории, а одна является изнанкой другой, например свернутое внутреннее - это развернутое внешнее и наоборот. Техника складывания - это си-

туация неразграниченности, изначность одного по отношению к другому, разделенности внутреннего и внешнего, вся двойственность сплошного. Для постклассических текстов «складка» является символом главенствующего положения внешнего над внутренним. Внутреннее формируется посредством внешнего. Если классическая философия говорит о понятии Иного как об оппозиции единому, как об отчуждении, то постклассическая философия начинает с Иного (в данном случае Внешнего), которое может изменить измерение внутреннего, посредством складывания. Таким образом, в сердцевине внутреннего расположено внешнее. К примеру, как смерть трактуется не как автономное событие, совсем иное по природе, чем жизнь, а она, смерть, распластана по поверхности жизни - жить значит оказывать сопротивление смерти.

Еще одна оппозиция «часть-целое» может иметь трактовку в рамках механизма «складки» как бесконечное вкладывание одной складки в другую, пространство вкладывается в пространство, полость в полость - непрерывность не распадается на множество точек, тело не распадается на неделимые единицы, оно - единая складка. «Внешнее не есть фиксированный предел, но движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и извилинами, которые вместе образуют Внутреннее; они - внешнее, но внутреннее Внешнего; мысль приходит из Внешнего, остается к нему привязанной, но не затапливает Внутреннее как элемент, о котором мысль не должна и не может помыслить... немислимое не является внешним по отношению к мысли, но лежит в ее сердцевине, как та невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее... » [3, с. 156].

Вместо классического субъекта, согласно Делезу, теперь «живет, дышит, оживляется перистальтикой, складками-извилинами - гигантское нутро, гигантский мозг, морская поверхность, ландшафт с подвижным рельефом» [3, с. 56], подобно Солярису у Лема. Складку можно понимать как мировую линию, линию Внешнего, «величайшую машину Мира», а также как мыслительную форму, линию, которая подчиняется законам, действующим имманентно, и потому невидимым. Эта линия виртуальна.

Можно сказать, что субъект - это тождественность мышления и Бытия, или «мыслить - означает сгибать, удваивать внешнее равнообъемным ему внутренним» [7]. Философию Делеза некоторые исследователи называют однообразной, так как в ней есть постоянство и верность Единому, но в новой трактовке. Что, как раз и демонстрирует складка.

Библиографические ссылки

1. Головашина О.В. Трансформация методов трансляции опыта предыдущих поколений и проблема идентичности // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16. № 3. С. 249-253.
2. Делёз Ж. Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.
3. Делез Ж. Кино. М.: Ад Маргинем, 2004. 318 с.
4. Делез Ж. Логика смысла. М.: Раритет, 1998. 480 с.
5. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997. 264 с.
6. Делез. Шум бытия. М.: Логос-Альтера, 2004. 184 с.
7. Ильченко М. С. Поверхность смысла и смысл на поверхности: новая онтология Жиля Делеза // Дискурс-Пи. 2009. №1. С. 96-99.

Объективная целостность? Подход Грэма Хармана

*Головашина О.В., канд. ист. наук, доцент кафедры философии
и методологии науки ТГУ имени Г.Р. Державина
(г. Тамбов)*

Исследование выполнено при поддержке гранта Президента Российской Федерации молодым кандидатам наук № МК-5552.2016.6 "Индустрия памяти" в современной культуре: символические ресурсы и идентификационные риски"

Аннотация. Автор рассматривает объектно-ориентированную онтологию Г. Хармана как противостояние антропологическому повороту. Критика корреляционизма заставляет искать другие основания для выстраивания целостных философских систем. Таким основанием для Хармана становятся объекты. Опора на конкретные объекты, а не на дискредитированные идеи человека, позволяет избежать возможных искажений, распространенных в философии привилегированного доступа.

Ключевые слова: Харман, новый материализм, объектно-ориентированная онтология, спекулятивный реализм

Abstract. The author examines the object-oriented ontology G. Harman as a confrontation of the anthropological turn. The critique of correlationism makes us look for other grounds to build a whole philosophical system. The ground for Harman's become objects. Reliance on concrete objects avoids the potential distortions that are common in philosophy privileged access.

Key words: Harman, new materialism, object oriented ontology, speculative realism

Объектно-ориентированная метафизика Грэма Хармана представляет собой частный случай распространенного в современной философии повышенного интереса к объектам. Популярность акторно-сетевой теории Б. Латура или появившегося только в 2007 году спекулятивного реализма (частью которого является метафизика Хармана) свидетельствует о существующей потребности именно в подобных взглядах.

В основе этих теорий, несмотря на довольно серьезные отличия между ними, лежит убеждение в том, что любые объекты, независимо от их природы, имеют одинаковую способность к совершению действий. То есть, преподаватель философии, читающий лекцию и стол, который он приводит в качестве примера своих рассуждений, в определенных ситуациях могут играть одинаковую роль. Это убеждение противостоит антропологическому повороту, является следствием законченного эвристического потенциала классических (как и постклассических) представлений западной философии о приоритете разума и человека над миром природы и сглаживания оппозиции природа-социальное вообще. Однако именно человеку и его разуму долгое время отводилась ключевая роль в построении социально-общественного, идеологического нарратива, философской системы, определяющей целостность восприятия мира. Отдельные факты выстраивались в то, что принято было называть «картиной мира» при помощи человеческой способности анализировать факты и - самое главное - делать выводы. То есть, только человек с особенностями его мышления был фундаментом построения философских систем как целого.

Связь между мышлением (под которым имелось ввиду только мышление человека) и бытием (как бытие мира вообще) современный французский философ Квентин Мейясу (род. в 1967 году) назвал корреляционизмом. Таким образом, це-

лостность как методологический принцип философии определялся через привилегированный (по сравнению с другими вещами) доступ человека к действительности. Однако такая точка зрения ограничивает эвристический потенциал философии, так как кроме человека и его отношений с миром есть множество объектов, которые не попадают в поле зрения исследователей. Именно за пределом антропоцентризма через возможен новый этап развития метафизики. Спекулятивный реализм (Г. Харман, К. Мейясу, Р. Брасье, Й. Грант) предлагает альтернативу кантовской традиции через критику корреляционизма противоречивые философские взгляды которых только эта критика и объединяет.

Однако, если исключить человека из процесса познания мира (а это единственный способ избежать столько критикуемого корреляционизма), то что остается? Возможно ли целостное восприятие действительности и целостность как методологический принцип в философии без человека? Грэхам Харман (род. 1968 г.), профессор Американского Университета в Каире отвечает - однозначно, да. И предлагают новую метафизику, в основе которой лежит объект.

Свою философию он называет «неотвратимым мутантом, отпрыском гуссерлевских интенциональных и хайдеггеровских реальных объектов» [1]. У самого Гуссерля, вопреки его призыву «Назад, к вещам», предметы сами по себе не обладают смыслом, то есть его внимание заслуживают не вещи, а их смысл. Целостность мира, таким образом, с точки зрения основоположника феноменологии, связана с единством не предметов, а смыслообразующих актов. Смысл порождает акт сознания, а предмет заимствует смысл у сознания. Однако именно этот приоритет сознания человека над объективным миром стал основанием, по которому Мейясу отнес феноменологию к корреляционистским течениям. Мы должны вернуться к вещам, но вещи находятся в сознании; оставив за скобками все, кроме актов сознания, субъект оказывается в положении известного змея, кусающего себя за хвост. И хотя в такой метафоре можно увидеть множество дополнительных смыслов - от вечности до саморазрушения и творчества одновременно (как у Юнга) - это образ противоречит принципам «Философии как строгой науки». «Отсылка категориального и общего к тому, что просто дано (*schlicht gegeben*), является одним из важнейших прозрений «Логических исследований» Гуссерля, который уже там делает утверждение... что формальная онтология отсылает к онтологии материальной и тем самым к чувственному восприятию» [2]. Харман находит в феноменологии реалистический «флер», но критикует Гуссерля за то, что его философия «не способна ни на какие свершения, кроме явления сознания».

Другим истоком своих взглядов Харман называет философские интуиции М. Хайдеггера, который «обращает внимание на то, что лежит за пределами феноменов». Хайдеггер в непризнанной Гуссерлем работе «Бытие и время» призывает допустить существование вещи самой по себе «в качестве определяющей действительности» [3]. В поздней работе «Письмо о гуманизме» [4] он обращает внимание на появление нового «субъекта» - техники, которую он считает невозможным осмыслять в терминах корреляционизма. Одним из достижений Хайдеггера Харман считает «инструментальный анализ». Вещи проявляют себя как инструменты, и именно таким образом они могут быть доступны нашему восприятию, а «феноменальная реальность вещей в сознании не истощает их бытие». Мы можем сколько угодно долго смотреть на какой-либо предмет, можем использовать разными спо-

собами, однако сама вещь остается скрытой. Инструмент, как считает Харман, представляет собой карикатуру на себя как объект и не может исчерпать его наличности.

Объект «обозначает любую единичную реальность - будь то атомы, овощи, нации или песни - подвергающиеся изменениям или поддерживающих множество представлений, оставаясь при этом той же» [5] и «дело не в том, что все объекты в равной степени реальны, а в том, что они в равной степени объекты» [6, с. 16.].

Таким образом, объектно-ориентированная онтология Хармана представляет собой определенный возврат в свете новой эпистемологии тезиса Финка «Видеть, только видеть», призыва Хайдеггера «Относится к вещи как к вещи» и выраженные в виде девиза рассуждения Э. Левинаса о роли Другого.

Харман не мог бы называть себя метафизиком, если бы ограничился бы только констатацией реальности объектов. Его «странный реализм» претендует на то, что бы стать базовой онтологической системой, методологическим основанием дальнейших исследований.

Все объекты бывают двух видов - реальные (объект изымает себя из опыта) и чувственные (объект существует только в опыте) качества объектов также могут быть чувственные (в опыте) и реальные (в рассудке). Сочетание объектов и качеств образует четверичную систему Хармана. Модель, которую он предлагает, не рассматривает два вида объектов и два вида качеств по отдельности, но видит их в постоянном напряжении между какими-либо из объектных полюсов и какими-либо из качественных полюсов. Напряжение между чувственным объектом и чувственными качествами, которое, с точки зрения Хармана, описывал Э. Гуссерль, образует время. Хайдеггер занимался пространством - напряжением между реальными объектами и чувственными качествами. Платон и Гуссерль искали эйдос в глубине, однако он появляется в напряжении между чувственными объектами и их реальными качествами. Непознаваемая (так как опыту доступно только чувственное) сущность связана с напряжением между реальными объектами и реальными качествами.

Однако тяжело поместить пропагандируемое Харманом разнообразие мира за пределами человека с созданную им четверичную структуру. Даже если признать как аксиому отказ от корреляционизма, не анализируя насколько это реально в философской работе, написанной человеком, остаются вопросы в эвристическом потенциале предлагаемом Харманом метафизике. Если мы будем анализировать время как возможное только при напряжении между чувственным объектом и чувственными качествами, сможем ли мы понять больше о тайм-менеджменте и теории относительности? А если время, исследуемое Хокингом, не имеет отношение этому напряжению, то в какие интуиции четверичной системы подходят для ее исследования? Можно опять вернуть дискредитированную сущность в философский дискурс, но зачем, если реальные качества и реальные объекты одинаково непознаваемы, так как ускользают от восприятия?

Однако безусловно ценным представляется призыв Хармана вернуться к целостности объекта и целостности окружающей действительности как мира объектов. Как эпистемологический подход, подобный прием позволяет избежать ошибок и искажений, вызванных человеческим мышлением, и позволяет расширить возможности описания окружающего. Харман подчеркивает, что объект не пред-

ставляет собой исключительно сумму своих качеств или свойств. Он больше своих частей, но меньше своих эффектов. Ссылаясь на Хайдеггера, Харман настаивает, что объект всегда остается скрытым, и его абсолютное познание невозможно. В какой-то степени, объект - это всегда «вещь-в-себе», однако человек, который не может смириться с тем, что этот взгляд лишает его привилегированного доступа, превращает его в вещь-для-нас, знакомую, присвоенную, но потерявшую свою целостность, так как человек может присвоить только часть объекта и не способен воспринять его весь. Отказ от определяющей роли человеческого мышления позволяет Харману поменять ценностные акценты. Если традиционно смысл чего-либо проявлялся в связанности с чем-то более главным, масштабным (например, исторический процесс), то Харман противопоставил этому взгляду разрыв и целостность конкретного объекта, возвращает многократно критикуемому в современной философии понятие «объективный», его практически первоначальный статус, наполнив его новым содержанием. Опора на конкретные объекты, а не на дискредитированные идеи человека, позволяет избежать возможных искажений, распространенных в философии привилегированного доступа. «Единственный способ учредить объектно-ориентированную онтологию - не переключаться на процесс, генезис, динамизм, или протекание, а вместо этого учредить новую модель объектов как предельно свободных от любых отношений и частично сокрытых в своих личных вакуумах» [5]. Это Харману удалось. Пусть преодоление корреляционизма на настоящий момент является не данностью, а определенной стратегией, именно эта стратегия позволяет увидеть мир как насколько объективно, насколько это возможно глазами человека.

Библиографические ссылки

1. Грэхам Харман: «Мы живем внутри метафизики» [Электронный ресурс] // URL: <https://knife.media/graham-harman/> (дата обращения 1.10.2016).
2. Левинас Э. Заметки о смысле // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академич. проект, 2014. С. 21.
3. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 583 с.
4. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / пер. В. Бибихина [Электронный ресурс] // URL : https://vk.com/doc-52026038_250997281?dl=ee4e9d2a74a7eec79a (дата обращения 1.10.2016)
5. Харман Г. Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и ДеЛанда [Электронный ресурс] // URL : http://vk.com/doc271784829_364999824?hash=13f6d21b3bd8f0f9a2&dl=974725fa2120a601ae (дата обращения 1.10.2016).
6. Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015. С. 16.

Проблема целостности теоретико-методологических принципов социологии веберизма

*Катаев Д.В., канд. соц. наук, доцент,
кафедра философии, социологии и теологии
ЛГПУ имени П.П. Семенова-Тян-Шанского»
(г. Липецк)*

Аннотация. В статье рассматривается эвристический потенциал творческого наследия классика социологической мысли Макса Вебера для решения теоретических задач в социологии и социальной философии. Раскрывается положение, согласно которому, сохранение аутентичности, целостности и одновременно актуализация веберовской исследовательской программы в их современном прочтении расширяет возможности социологии в исследовании современного общества и его фундаментальных проблем.

Ключевые слова: веберизм, синтетическая социология, микро-макро-анализ, теория действия, системная теория, методологический индивидуализм, теории среднего уровня.

Abstract. The article discusses the heuristic potential of the creative heritage of the classic sociological thought of Max Weber to solve theoretical problems in sociology and social philosophy. It reveals the position, according to which the preservation of the authenticity, integrity and simultaneous updating of the Weberian research program in their modern interpretation extends the capabilities of sociology in the study of modern society and its fundamental problems.

Keywords: weberianism, synthetic sociology, micro-macro analysis, theory of action, systems theory, methodological individualism, the middle range theory.

Среди основных теоретических проблем, которые стремятся решить социологи-вебероведы, выделим следующие:

1) проблема «веберовского фрагментаризма», выделенная еще Карлом Ясперсом и ставшая ключевой темой двух выдающихся социологов веберизма Ю.Н. Давыдова [1] и В. Шлюхтера [3];

2) проблема выделения специфики «веберовской парадигмы» (М.Р. Лепсиус [2]) или основных положений «веберовской исследовательской программы» (В. Шлюхтер);

3) проблема актуализации веберовской социологии для решения теоретических задач, связанные с поиском синтетических концепций таких как: синтез теории действия и системной теории, синтез микро и макроуровней, синтез понимания и объяснения социальных явлений и процессов.

Считаем, что все указанные проблемы социологии веберизма имплицитно и (или) эксплицитно связаны с проблемой целостной рефлексии творчества классика социологической мысли.

Такая рефлексия возможна, и это наш второй теоретический тезис, только при аутентичном прочтении и толковании творчества Макса Вебера во всех аспектах его учения. В рамках такого прочтения выделим: а) исторические, категориально-понятийные и методологические основы учения классика; б) материальные исследования различных сфер, которые могут быть представлены как теории среднего уровня; в) актуализация целостного прочтения Макса Вебера. Рассмотрим подробнее данные аспекты.

а). Ранние исторические работы и лонгитюдные прикладные исследования Макса Вебера имеют историко-генетическую, онтологическую и гносеологиче-

скую взаимосвязь в рамках общей синтетической концепции. В отличие от своих коллег, классик применяет при обработке и интерпретации метод сравнительной, исторической перспективы, который впоследствии он раскрывает при анализе рационального и патримониального типов бюрократии. В результате эмпирико-прикладной деятельности Макс Вебер открыл принципиально новый концептуальный подход в национал-экономии как в методологическом, так и в теоретическом аспектах, повлиявший на становление синтетической социологии, он опровергает экономический редукционизм и разрабатывает сравнительно-культурологическую перспективу. С ее помощью только в XXI веке были сформулированы принципы экономической социологии, включающие обязательный социокультурный контекст действия.

В ранних эмпирических работах Макса Вебера прослеживается будущая методология «понимающей социологии», концепция «идеальных типов» и дифференцированная теория толкования при анализе взаимовлияния и взаимозависимости экономических, социальных, политических и психологических факторов возникновения и развития социальных процессов и явлений. Вебер сделал значительный вклад как исследователь-эмпирик: им разработана методика и техника контрольных вопросов, структура анкеты, ориентированной на интересы и мотивы респондентов.

Рассмотрение типологической схемы синтетической социологии показывает, что М. Вебер при анализе социальных феноменов исходит из категории социального действия, которое на более высоком уровне координации действия преломляется в категориях социального отношения, социального порядка и организации. Организация (институт) является закрытым социальным отношением, в котором действующие ориентируются на легитимный порядок, который гарантирует руководитель и аппарат управления. Интеракция в организации осуществляется через господство, т.е. через средство коммуникации, состоящее из структуры приказа и подчинения. Стабильность структуры организации гарантирована верой членов организации в легитимность существующего порядка. Вид легитимности определяет тип организации (института). В современных организациях (институтах) её члены действуют сугубо рационально, ориентируют свои действия на правила и регламент, подвержены строгой иерархии, в которой каналом коммуникации и выступает господство как структура приказа и подчинения. Господство, таким образом, в веберовской концепции проявляется и функционирует как синтетический модус управления в организации.

В данной концепции, на наш взгляд, находит своё решение проблема взаимосвязи микро- и макроуровней, действия и структуры, субъективированных и объективных смысловых ориентаций, понимания и объяснения. Социологическое объяснение начинается с понимающего толкования субъективных мотивов действий единичных акторов (микроуровень), которое на более сложном уровне должно быть упорядочено в объективную смысловую взаимосвязь (макроуровень) с целью придать им эмпирическую значимость через критическую переменную легитимности.

Выделены уровни исследования социальных процессов в рамках синтетической социологии, детерминированные степенью конкретности и видом абстракции от эмпирических феноменов, соответствующие уровни структуры и развития, ди-

намические контекстуальные, логические и эволюционные модели идеальных типов.

б). С точки зрения рассмотрения веберовской синтетической социологии как «теорий среднего уровня», следует выделить рецепцию в экономической социологии, социологии организации и политической социологии. С точки зрения веберизма: экономическая социология Макса Вебера может быть в полной мере раскрыта в совокупности методологических, историко-контекстуальных и номиналистических принципов веберовской «понимающей социологии»; основные социологические категории экономической деятельности могут быть в полной мере раскрыты только под углом зрения социальной структуры экономических институтов в культурной и культурно-историческом контекстах; в свете современных диффузионных теорий капитализма, смещающих ракурс от условий возникновения и существования капиталистического способа хозяйствования в направлении исследования внутренних и внешних источников изменения многообразных истоков рационального экономического действия, веберовская «структурная феноменология универсальной истории», рассматривающая взаимосвязь структуры и события, истории структуры и истории события с точки зрения действующих индивидов, может быть одним из продуктивных подходов к решению таких проблем, на данный момент в полной мере не исследованных.

В социологии организации, наиболее исследованной отрасли в веберовской рецепции, проблема синтеза микро- и макроуровней эксплицируется на критике эффективности и рациональности идеального типа бюрократии на микроуровне и актуализации в теориях корпоративного актора. Критика эффективности бюрократии на микроуровне, не учитывает исторический и социокультурный контекст веберовской социологии и в частности методологии образования идеальных типов. Исследования организаций с позиции действующих индивидов во многом совпадает с веберовской теоретической концепцией. М. Вебер исследовал также мотивы действующих индивидов, также клал в основу классификации социальные отношения, также рассматривал веру и признание индивидом существующего порядка (легитимность), как важнейший фактор связи члена организации с её формальной структурой.

Гибридные модели конструирования идеальных типов, хотя и выходят в определённой мере за рамки методологического индивидуализма, однако позволяют преодолевать ограничения идеального типа, как на макро-, так и на микроуровне. Также теоретическая и прикладная ценность развития методологии идеальных типов. С другой стороны, расширение границ применения идеальных типов во многом позволяет избегать неверной критики и интерпретации в социологии организации при интерпретации идеального типа бюрократии Макса Вебера.

В политической социологии проблема микро-макро-взаимосвязи проявляется в ключевом вопросе для классика как в условиях тотальной бюрократизации (макроуровень) сохранить остатки индивидуалистической свободы (макроуровень). Веберовские решения как идентичны современным решениям, как показывает рецепция Корнелиуса Касториадиса теории концепции «Новое государственное управление»: общественный и политический контроль, принципы менеджериализма и контрактная основа, личная ответственность и автономия индивидов.

в). Потенциал веберовской синтетической социологии заключается не столько в способах решения научных проблем, сколько в возможности самой постановки проблемных вопросов.

Многовариантность системно-теоретического анализа методологического индивидуализма Макса Вебера включает в себя три перспективы: 1) универсально-историческая; 2) системно-теоретическая и 3) перспектива модели социологического объяснения.

Веберовский теоретический анализ микро- макроуровня в рамках включает в себя два аспекта: 1) вопросы о структуре и основаниях социальных порядков (сфер) и 2) вопросы, связанные с взаимодействием и взаимовлиянием этих порядков (сфер). У Макса Вебера понятие общества как целого, в котором сходятся функции частей, отсутствует, как и понятие функционального единства. Для него социологически значимой выступает структура социальных сфер, которые характеризуют историческую эпоху. При этом сферы могут быть «родственными», могут включать друг друга, однако никогда не следуют какой-либо закономерности.

Отметим три направления к анализу российской бюрократии в веберовской социологии: во-первых, применение концепции патримониальной бюрократии для характеристики как политического строя тех стран, которые рассматривались в трудах М. Вебера, и, прежде всего, России и Китая, так и для характеристики коммунистических режимов, в общем и для характеристики политических систем развивающихся стран; во-вторых, разработка концепции тоталитарной бюрократии с опорой на веберовскую методологию идеальных типов в трактовке Ю.Н. Давыдова, который начиная с конца 80-х предпринимал попытки синтеза веберовской теории бюрократии и положения тоталитаризма Х. Арндт, которые были обобщены и систематизированы в конце 90-х; в-третьих, универсально-историческая трактовка преобладания культурных паттернов и «смешения» идеальных типов бюрократии в действительности.

С точки зрения раскрытия эвристических смыслов веберовской синтетической методологии особо подчеркнем многогранную и многоуровневую интерпретацию микро-макро-проблематики и саму трактовку дифференцированной синтетической методологии как альтернативной социологии системной теории и теории действия. Веберовские стратегии позволяют обрабатывать и интерпретировать различные аспекты эмпирической действительности благодаря комбинации в различных индивидуальных типах. Микро-макро-проблема не может быть решена в рамках одной общей теоретической модели микро-макро, макро-микро, микро-микро или макро-макроанализа, а варьируется в зависимости от конкретной теоретико-эмпирической взаимосвязи между уровнями институтов и акторов. В этом отношении веберовская синтетическая методология может предложить гораздо больше, чем большинство современных парадигм, как это, например, представлено в последней веберовской коллективной монографии, посвящённой 150-летию со дня рождения Макса Вебера «Старые понятия - новые проблемы. Социология Макса Вебера в свете актуальной постановки проблем» [4].

Библиографические ссылки

1. Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. М.: Мартис, 1998. 510 с.

2. Лепсиус М.Р. Своеобразие и потенциал веберовской парадигмы // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Том VII. № 2. С. 51-60.

3. Шлюхтер В. Действие, порядок и культура: основные черты веберовской исследовательской программы // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Том VII. №2. С. 22-50.

4. Alte Begriffe - Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen // Schwinn T. Albert G. (Hrsg.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. 465 s.

Целостность как способ реконструкции философской концепции Н.А. Бердяева

*Федотова Л.Г., канд. филос. наук, доцент,
зав. кафедрой общеобразовательных дисциплин
Курская ГСХА
(г. Курск)*

Аннотация. Реконструкция творчества Н. А. Бердяева привела нас к мысли о его верности первоначальным интуициям, которые он выявлял на протяжении всей жизни. Творческое наследие Н. А. Бердяева - целостное явление.

Ключевые слова: интуиция, персонализм, свобода, творчество, целостность, экзистенциальная философия.

Abstract. Reconstruction of the philosophy N. A. Berdyaev led us to the idea of his faithfulness to the original intuition, which he identified throughout his life. The creative legacy of N.A. Berdyaev is the integrity phenomenon.

Key words: intuition, personalism, freedom, creativity, integrity, an existential philosophy.

Методология целостного подхода востребована в любом теоретическом исследовании. Не является исключением в этом плане анализ любого философского направления, учения, идей того или иного мыслителя. Кажущаяся простота и очевидность этого положения не гарантирует его фактического применения в реальных исследованиях. Пристальное изучение, а затем интерпретация лишь одной стороны учения мыслителя или этапа творчества у некоторых ученых иногда заменяет собой целостный анализ идей классиков философии. Подобный подход особенно часто встречается в исследовании философии Николая Александровича Бердяева. Именно поэтому нашего выдающегося соотечественника часто обвиняют в теоретическом непостоянстве и нарушении формально-логических законов в рамках одной работы. Во введении «Мистический революционаризм Н.А. Бердяева» написано: «Неудивительно, что философ в одной и той же статье впадает в очевидное противоречие с самим собой - ведь это настроение изменчиво и летуче, неслучайно его всегда относили к сфере чувственно-эстетической» [1, с. 6]. Данное высказывание вызывает недоумение по двум причинам: 1) взгляды мыслителя развивались, что и отражалось в многочисленных публикациях; 2) философствование - это процесс, в котором отражается антиномичность реального бытия, а экзистенциальный способ бердяевского мышления находит выход из противоречий в рамках сотворчества с читателем.

Философские идеи Н.А. Бердяева интересны с точки зрения длительного поиска гармонии между первоначальными интуициями и тем или иным проектом свободы в отдельные периоды жизни. Первоначальные интуиции связаны с верой

в высшее предназначение человека и незыблемость божественных ценностей. Этим идеям русский мыслитель был верен всегда. Процесс становления концепции свободы Н.А. Бердяева мы реконструировали как поиск гарантов высшего бытия человека [2, с. 6]. Это позволило нам увидеть динамику первоначальных интуитивных идей, их развитие в новых социально-политических условиях бурного XX века.

В этических построениях раннего творчества Николая Александровича Бердяева гарантом высшего бытия человека является Бог. Если человек обращен к высшим ценностям, то сам Бог направляет его во власть высших порывов. Человек не может отклониться от предзаданного пути, так как находится во власти Бога. Свобода зла неведома человеку.

После первой русской революции философ отходит от этих идей. Дальнейшее погружение в проблематику свободы, наталкивает его на мысль о том, что личность, раскрыв в себе духовное «я», может и не следовать высшим идеалам. Философу открывается весь драматизм свободы. Оказывается, что свобода может быть не только «свободой в Боге», но и «свободой от Бога». Эта позиция раскрывается в работе «Философия свободы», написанной в 1911 году. С помощью своего мистического опыта мыслитель раскрывает смысл мирового процесса, он обращается к проблеме происхождения зла. Н.А. Бердяев выносит зло за рамки бытия, так как в бытии пребывает лишь то, что подлинно есть. Но откуда зло? «Зло не особая стихия, а превращение всякой стихии в небытие» [3, с. 133]. Мировая душа (София) как носительница соборного единства творения не гарантирует вечного пребывания в Боге. Она, по мнению философа, восприимчива к добру и к злу. То есть она динамична, в ней нет высшего покоя. Свободное преодоление отпадения мировой души от Бога может осуществиться только на уровне отдельной личности. Идея об иррациональной, безосновной свободе, которая может и не привести к «свободе в добре» не поколебала светлый образ человека, Бердяев по-прежнему верит, что высшее в человеке обращено к божественным ценностям, низшее соприкасается с эмпирией. Наличие «высшего» и «низшего» придает динамизм человеческой природе. Для мыслителя человек дорог своим несовершенством и возможностью самореализации. Антроподицее человека посвящена следующая работа «Смысл творчества», в ней философ категорично утверждает творчество в качестве гаранта свободы. В творчестве сгорает зло, человек реализует в нем свои высшие потенции. Мыслитель пока не видит сколь зыбок данный фундамент, вне его поля зрения оказалось демоническое творчество, в котором тоже есть порыв, иррациональное преодоление объективированного мира. Трагические события 1905-1917 годов способствовали углубленному изучению мыслителем социально-политических движений и обращению к философии истории. Практика революции показала человека во всей его неприглядности, когда всю свою творческую мощь личность направляла на разрушение. Перед миром предстала взбесившаяся иррациональная свобода. Стало понятно, что творчество уже не могло быть гарантом устремления человека к высшему.

В 1915-1916 годах философская ориентация Н.А. Бердяева приобрела новую окраску. Антиномичная идея одновременного признания универсального и индивидуального, в котором один полюс является способом существования другого, уступает место иерархической идее. В этот период ощущается мощь сил, стоящих

над человеком. Осознавая надличностный характер социальных потрясений, философ стремится объяснить, как и почему были пробуждены эти силы? Н.А. Бердяев пришел к выводу о том, что социальные потрясения явились следствием исчезновения иерархии как каркаса, поддерживающего общество. Философ горячо провозглашает, что только иерархия может быть гарантом существования личности, её духовного мира. Если исчезает иерархия, то рушится личность, ее духовный мир. Н.А. Бердяев писал: «Неравенство есть основа всякого космического строя и лада, есть оправдание самого существования человеческой личности и источник всякого творческого движения вперед» [4, с. 55]. Читая эти строки, мы должны помнить, что философ обращен не к социальной, а к духовной иерархии, которая не связана с той или иной социальной группой.

В конце 20-х годов философ приходит к последовательному осуществлению персоналистической идеи. Свой новый проект свободы мыслитель излагает в работе «Философия свободного духа». Свобода хаоса, свобода зла может быть просветлена только в духовном мире конкретной личности. Теперь гарантом осуществления подлинной свободы человека является дух, который изначально присущ каждому человеку. В каждое мгновение жизни человек либо утверждает свой дух, а значит истинную свободу, либо угашает высшее в себе, переводя дух в потенциальное существование. В любой момент личность выбирает свой облик: возвышенный, либо низменный; этот вопрос каждый решает сам.

Таким образом, реконструкция творчества Николая Александровича Бердяева привела нас к мысли о его верности первоначальным интуициям, которые он выявлял на протяжении всей жизни. Творческое наследие Н. А. Бердяева, необходимо исследовать как целостное явление. Вырывание из контекста той или иной цитаты, ее абсолютизация не может привести к пониманию русского философа, тем более динамики его идей. Становление концепции свободы Николая Александровича Бердяева является своеобразной школой мысли, позволяющей выявить собственную позицию, найти ту уникальную точку видения, в которой находится читатель.

Библиографические ссылки

1. Гайденок П.П. Мистический революционаризм Н.А. Бердяева // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
2. Федотова Л.Г. Концепция свободы в творчестве Н.А. Бердяева : Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03/ Л.Г. Федотова; Моск. пед. гос. ун-т. М., 1998. 22 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы / Н.А. Бердяев. Сочинения. М.: Раритет, 1994. 154 с.
4. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М: ИМКА-ПРЕСС, 1990. 161 с.

Философия «высшего синтеза» или генология А.Ф. Лосева

*Гравина И.В., магистрант,
кафедра философии и методологии науки,
Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина
(г. Тамбов)*

Аннотация. Статья посвящена интерпретации проблемы единого в творчестве А.Ф. Лосева. Отношение Лосева рассмотрено с точки зрения взаимодействия языческой и православной культур. Генология А.Ф. Лосева квалифицируется как оригинальная версия восточнохристианской философии. Выдвигается тезис о том, что актуализация и реконструирование антично-средневековой проблемы первоначала с целью создания оригинального методологического языка христианства является одной из центральных задач философии А.Ф. Лосева.

Ключевые слова: Лосев, единое, генология, античный платонизм, восточнохристианский дискурс.

Abstract. The article is devoted to interpretation of the One in the work of Alexey Losev. Losev's attitude considered from the point of view of pagan and Orthodox cultures interaction. Losev's henology qualifies as the original version of Eastern philosophy. It puts forward the thesis that the updating and reconstruction of antique and medieval problems ultimate beginning to establish the original language of Christianity methodological is one of the central problems of Alexey Losev philosophy.

Keywords: Losev, the One, henology, antique platonism, Eastern Christian discourse.

Генология или учение о едином обнаруживает себя в работах античных мыслителей - натурфилософов, в платонизме и неоплатонизме, транслируется через Средневековую мысль (Ареопагитский корпус, Н. Кузанский), а далее в работах немецких мистиков (Бёме, Экхарт) и ярчайших представителей немецкой классической философии - Шеллинга и Гегеля. Большой устойчивый интерес к проблеме первоединого всегда отмечался у представителей русской религиозной философии, отчего получил широкое наименование «философии всеединства».

Лосев в своих юношеских работах обозначил свою предстоящую задачу как создание философии «высшего синтеза», предполагая, подобно античным или средневековым универсалистам, создать интеллектуальную систему, в которой единство математики, музыки и философии станет единой наукой о многообразных разнонапряженных софийных проявлениях абсолюта (Абсолютной мифологии)¹. Для этого он пользовался методологическим аппаратом и античных платоников, и средневековых диалектиков и более поздних представителей уже современной ему философской мысли. Тем самым пытаюсь создать философскую систему, в которой была бы возможность отразить восточнохристианский религиозный опыт актуальным языком.

Внимание к генологической проблематике в творчестве А.Ф. Лосева обуславливается возможностью альтернативного прочтения истории философии вопреки антиметафизической и субъект-ориентированной (и даже анти-субъективной) установке современной мысли, нивелирующей категорию первоначала, главенствующую в античной и московско-византийской религиозной мысли² и являю-

¹ Вышедшая в период с 1920 по 1930 г.г. многотомная коллекция лосевских работ подтверждает решимость философа: здесь можно найти работы как по истории философии и культурологии, так и по теории музыки, высшей математике, психологии и богословию.

² см. Косыхин В.Г. Нигилизм и диалектика. Саратов: Научная книга, 2009. 256 с.

щуюся системообразующей мысли Лосева. Невзирая на непопулярность проблемы во многих философских системах, начиная с ренессанса, заканчивая постмодернистами, вопрос о первоначале является важнейшим и имманентно присущим каждому из направлений мысли. От того, отвергается ли его онтологический статус или утверждается, а если утверждается, то в каком качестве, зависит и вся последующая конструкция мысли. Отсюда, как указывает Доброхотов А.Л. в статье о генологии А.Ф. Лосева [1, с. 346] решение вопроса о первоначале становится своего рода культурным выбором.

Философская теология Восточной Церкви отмечала и апофатический (единое как «сверх») и катафатический (единое как полнота своих выражений) аспект абсолюта, отдавая последнему большее внимание в своих исследованиях. Под генологией мы не понимаем учение только лишь об апофатическом первоначале (напр. учение Экхарта об абсолюте как Великом Ничто), но и о жизни триады-тетрактиды (одно-сущее-становление-ставшее), интеллигентно осознавшей себя и включающей в себя еще и выразительный (или коммуникативный) момент наименования. Конструирование абсолюта Лосевым, возможно, может показаться сходным с гегелевским саморазвертыванием абсолютного духа. Однако, сходство этот скорее терминологическое, ведь Гегель первым из новоевропейских философов обратился к наследию неоплатоников, и, безусловно, заимствовал у них ряд мыслительных конструкций, а Лосев, в свою очередь, проработал и то и другое. Но если у Гегеля полагание абсолютного духа - одномерный процесс развертывания исторического, лосевская абсолютная диалектика - это многомерный процесс. Каждая категория становится на место перво-сущности и повторяет свое специфическое саморазвертывание¹, тем самым повторяя на себе структур абсолюта и причастуя ему. Таким образом, система Лосева строится на принципе абсолютного бытия, порождающего множество типов историй (следовательно, и типов пространств-времен или мифов), а не одну единственно линейную. Под абсолютным бытием у Лосева понимается жизнь Первотриады или Абсолютной Личности, относительным - все многообразие мирских проявлений, полноценно осуществляющееся лишь через интенцию к ней, не теряя своей фактической конкретности, лишь преображая её.

Так Лосев предлагает оригинальную систему философского мышления, восходящую к восточнохристианским догматам и их философскому осмыслению у отцов церкви². Более того, П.П. Гайденко в статье о категории «единое» в Новой философской энциклопедии [1] отмечает, что генология как область метафизики может быть противопоставлена онтологии. Античная платоническая традиция мыслила Абсолют над-бытийным (бытие - начало числового ряда, апофатичное первоначало же - первично), а, следовательно, к ней не в полной мере применим термин «онтология». Таким образом, генологическая проблематика является не

¹ «(Категория становится на место перво-сущего. А она не может не стать на это место, так как все категории тождественны с перво-сущим. Практически это сводится к тому, что все категории (в нашем случае выведенные пять) должны еще раз повториться в каждой из этих категорий» [3, с. 264].

² Особенно высоко Лосев оценивал Ареопагитский корпус, считая его квинтэссенцией восточнохристианской философии.

просто одним из способов постижения историко-философского процесса, но своего рода парадигмой бытия и мышления.

Лосев немислим вне предшествующей русско-религиозной традиции и тех задач, которые она перед собой ставила. Однако, как выражается С.С. Хоружий, ему удается преодолеть «отсталость» [4, с. 214] русской философской мысли и сосредоточиться не просто на любомудрии, но и на философском методе. Задачи Лосева в области философии огромны и, невзирая на внушительную библиографию, их проработка еще только начата. Лосев лишь очертил пути движения мысли, дав свой оригинальный методологический аппарат - трансцендентально-диалектический и феноменологический, где генология - способ нахождения софийных оснований мира, его законов и каждой отдельной вещи.

Библиографические ссылки

1. Гайденок П.П. ЕДИНОЕ, ЕДИНСТВО. Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс] // URL: <http://iphras.ru/elib/1074.html>. (дата обращения 17.10.2016).
2. Доброхотов А.Л. Избранное. М.: ИД «Территория будущего», 2008. 472 с.
3. Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика - абсолютная мифология / А.Ф. Лосев Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1993. С. 264-298.
4. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб: Алетейя, 1994. 445 с.

Целостность как методологический принцип интерпретации Абсолюта в философии русского интуитивизма

*Просветов С.Ю., канд. филос. наук,
доцент кафедры философии КГУ
(г. Краснодар)*

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению обоснования Абсолюта в качестве главного предмета философского знания в западной, русской и восточной метафизических традициях. В ней проводится диалектический анализ соотношения центральных категорий философии - Абсолюта и Абсолютного. В статье дается оценка интерпретации категории Абсолютного в философской системе всеединства В.С. Соловьева. Далее аргументированно доказывается правильность выбора русскими интуитивистами целостной методологии, которая органично сочетает в себе онтологический и гносеологический аспекты философского знания, поскольку именно данная методология позволяет наиболее адекватно раскрыть содержание центрального понятия философии - Абсолюта.

Ключевые слова: Абсолют, всеединство, интуитивизм, гносеология, онтология, метафизика, феноменология, категория целостности

Abstract. This article is devoted to considering of proving The Absolute as the main subject of philosophical knowledge in western, Russian and eastern metaphysical traditions. The item contains the dialectical analysis of central philosophical categories correlation - The Absolute (the thing in itself) and The Absolute manifestation (The Absolute in the aspect of its manifestation in the world). In this research an assessment of the interpretation of The Absolute manifestation category in V.S. Soloviev's philosophical system of unitotality is done. Then in a well-argued manner it's been proved the Russian intuitivists' correct choosing of the comprehensive methodology that seamlessly combines ontological and epistemological aspects of philosophical knowledge, because this very methodology provides a means of the most adequate exposing of the contents of the central philosophical concept - The Absolute.

Key words: The Absolute, unitotality, intuitivism, epistemology, ontology, metaphysics, phenomenology, integrality category.

Подлинным предметом философской рефлексии является категория Абсолюта. И действительно, само зарождение философии как самостоятельной сферы знания традиционно связывается с осмыслением первоначала мироздания в Милетской школе - с древнегреческим понятием архэ. В современной интерпретации под Абсолютом понимается «всеобщая основа мироздания», «полнота бытия» и полное совершенство. «Абсолют мыслится как творческое первоначало всего сущего», как категория, «которая обобщила такие предельно общие понятия, как «единое», «апейрон», «нус», «логос», «дао», «всё», «субстанция»,... «совершенство» ...» [1, с. 5]. Итак, в современной философской традиции, вслед за философскими учениями Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля, чаще других используется термин Абсолют.

В связи с этим рассмотрим этот термин более подробно. В философии термин Абсолют является видом родового понятия Абсолютного. Абсолют по сути представляет собой отъединенное, то есть то, что находится за пределами всего конечного, ограниченного, относительного.

Под Абсолютным же понимается понятие, которое онтологически соотносится с парной по отношению к нему категорией - с относительным. В этом контексте можно говорить об абсолютной монархии, абсолютном нуле и т.д., то есть само понятие Абсолютного представляет собой более широкий по объему термин, чем категория Абсолюта, являющаяся субстанцией как основой мироздания. Однако демаркационной линии, конечно же, между этими категориями провести фактически невозможно. Понятие «Абсолютное» (*absolutus*) очень условно можно перевести с латинского языка как совершенное, законченное, отъединённое, независимое, и, наконец, безусловное. Поэтому, например, рассматриваемое здесь понятие Абсолюта на начальном этапе становления русской философской терминологии в первой половине XIX века, также как и другие важнейшие термины философии, не столько четко формулируется по содержанию, сколько подразумевается и, по этой причине, переводится в русской шеллингианской традиции категориями «безусловное первое начало» или просто «безуслов».

Категория Абсолюта формируется посредством взаимодействия трех составляющих. В первой она обозначает непреходящую духовно-смысловую реальность, которая противоположна бытию конечному, относительному, в онтологической системе С.Л. Франка именуемому физической действительностью. Второй составляющей понятия Абсолюта является то обстоятельство, что он, будучи идеально-смысловым началом мира физической действительности, представляет собой его основание и систему. Поскольку Абсолют есть независимая от мира конечных вещей самостоятельная реальность, то он обладает подлинной независимой от этого мира свободой, что, в конечном итоге, с неизбежностью возвращает нас к первой составляющей как независимой ни от чего реальности. Из рассмотренного следует вывод, что Абсолют представляет собой единство истины, идеи и свободы.

Будучи предметом осмысления философии, Абсолют определяет собой целостность структуры философского знания. Отсюда следует, что такие важнейшие философские дисциплины как онтология, гносеология, этика, эстетика воплощают в себе отдельные моменты рассмотренных составляющих понятия Абсолюта. Однако при этом и Абсолют, проявляясь в отдельных и относительно самостоятельных философских дисциплинах, также получает онтологический, гносеологиче-

ский, этический или эстетический аспекты интерпретации. При этом каждая из этих трактовок позволяет рассмотреть один из аспектов понятия Абсолюта, который до этого не был осмыслен в рамках философского знания. Говоря же о философском знании в целом, следует признать, что оно как раз и представляет собой познание человеком Абсолюта. При этом следует учитывать, что именно Абсолют позволяет осмыслять структуру философского знания не дискретно, а именно как целостную систему, поскольку все дисциплины, входящие в философию, не только такие как онтология, гносеология, этика, эстетика, но и более частные, как например, философия истории, социальная философия и т.д., с неизменностью имеют своим предметом рассмотрения Абсолют в различных аспектах его проявления, таких как взаимодействие Абсолюта и человека, Абсолюта и общества, Абсолюта и истории.

Категория Абсолюта, как и большинство других понятий, в философии не получает однозначную интерпретацию. Различие трактовок данного понятия зависит от нескольких причин. Важнейшими среди них являются: степень содержательной осмысленности, разработанности, конкретизации понятия Абсолюта, выбор метода познания той онтологической сферы реальности, которую оно по замыслу автора философской системы должно обозначать, а также степень прояснения связи данной категории с иными онтологическими понятиями: субстанцией, относительным, бытием, сущим, существованием и т.д.

Осмысление категории Абсолюта как конечной цели ценностных ориентиров жизни человека сформировало самобытную особенность русской философии. В отечественной философской мысли категория Абсолюта явилась основанием для многих философских учений и направлений, но более подробно она разрабатывалась в традициях всеединства и интуитивизма.

Так, в философии всеединства категория Абсолюта уже завершила первоначальный этап своего становления, приобрела достаточно определенное собственно философское, а не только мифологическое или богословское содержание, которое было присуще интерпретации этой категории у старших славянофилов, и стала именоваться у родоначальника отечественной философской традиции всеединства В.С. Соловьева, например, в работе «Философские начала цельного знания» «абсолютным» или «абсолютно сущим» [2, с. 255]. Однако В.С. Соловьев, при всех достоинствах своего философского осмысления категории Абсолюта, остается в рамках абстрактной онтологической интерпретации данного понятия, что, в конечном итоге, приводит к обнаружению ряда противоречий в его философской системе, по существу лишаящей Абсолютное своего безусловного, безотносительного статуса в онтологии, нарушая его целостность и полноту путем устранения демаркационной линии между сферами Абсолютного и относительного.

Одностороннюю трактовку Абсолютного стремится восполнить философское учение отечественного интуитивизма. Органичным образом обе эти традиции - всеединство и интуитивизм - сочетаются в философской системе С.Л. Франка, в связи с чем рассмотрим ее более подробно. С.Л. Франк, продолжая древнюю традицию интерпретации Абсолюта в качестве единственного подлинного предмета всего философского знания как целого, зародившуюся еще в античной, языческой Греции, категорически заявляет: «С самого начала следует подчеркнуть, что Абсолютное - как бы к этому не относиться - является единственным и собственным

предметом философии» [4, с. 58]. В свою очередь философия представляет собой мышление, которое стремится постичь Абсолютное во всей своей непостижимости.

Исходя из задач, которые С.Л. Франк предьявляет философии, следует начать рассмотрение интерпретации Абсолютного в его философской системе именно с гносеологии. Главной проблемой, с которой сталкивается гносеологическая наука, является отсутствие у нее онтологического основания, в связи с чем С.Л. Франк подвергает критике современные ему гносеологические учения феноменолога Э. Гуссерля и интуитивиста Н.О. Лосского. Согласно С.Л. Франку, познавательный процесс должен обнаружить существующий независимо от этого процесса познаваемый объект, то есть в познании человек раскрывает для себя объективную, внешнюю по отношению к себе реальность. Исходя из данной трактовки гносеологического процесса, Франк формулирует свою концепцию сознания, под которым он, вслед за Э. Гуссерлем, понимает совокупность сменяющих друг друга переживаний. Когда человек познает Абсолютное, его сознание и погружается во всю беспредельность Абсолютного, и сохраняет всю самостоятельную независимость от него. Таким образом, Абсолютное полностью сохраняет всю свою запредельность по отношению к человеческому сознанию, остается для него непостижимым. Однако во время реализации познавательного процесса происходит совпадение различных онтологических сфер - бытия и сознания, в результате чего осуществляется актуализация для познающего субъекта беспредельного бытия в качестве некоторой определенности. Это становится возможным, согласно С.Л. Франку, благодаря целостному единству между трансрациональным Абсолютом и познающим его человеком. Иными словами, сознание человека укоренено в Абсолютном. Именно этот онтологический тезис позволяет С.Л. Франку не только раскрыть механизм познания человеком Абсолютной сферы реальности, но и объяснить возможность познания человеком и единичных вещей, принадлежащих сфере физической действительности. А именно, каждый единичный предмет, также как и любой человек и его сознание, представляют собой элементы онтологической всеединой системы Абсолютного. В процессе познания, укорененного в Абсолютной реальности, для познающего субъекта путем интуиции осуществляется расширение границ человеческой данности за счет диалектического слияния в единстве его познанного и непознанного моментов. Поэтому процесс познания воспринимается С.Л. Франком как своего рода мистический акт, в котором осуществляется превращение неопределенного для познающего субъекта содержания в определенное, осмысленное, познанное. Именно путем интуиции человек может обнаружить не только онтологическую связь между единичными предметами, но и овладеть смыслом всеединого Абсолютного как определенной целостной реальности. Таким образом, согласно С.Л. Франку, всеединое Абсолютное представлено для человека двояким образом: во-первых, в процессе познания Абсолютное раскрыто для человека как определенное содержание, а во-вторых, во всеедином Абсолютном содержится множество различных неизвестных познающему субъекту содержаний, фактически заполняющих собой большую часть реальности. Критикуя односторонний рационализм как метод познания в философии, С.Л. Франк настаивает на необходимости органического единства рационального и иррационального путей для адекватного раскрытия истинной реальности Абсолютного в своей целостности. Именно это единство рационального и иррационального

путей познания, которое С.Л. Франк, вслед за А.С. Хомяковым, именует «знанием-жизнью» [3, с. 220], как раз и дается человеку в его интуиции, позволяя ему познать принципиально непостижимое Абсолютное. Условием его познания, согласно С.Л. Франку, является всеединство как целостная система.

Таким образом, С.Л. Франк в своем метафизическом учении об Абсолютной реальности соединяет в единое целое отдельные элементы различных концепций и направлений не только русской, но и мировой философской мысли. Обобщая все рассмотренное выше, отметим, что именно принцип целостности, применяемый С.Л. Франком к системе всеединства, раскрывающей непостижимую сущность трансрационального Абсолютного, позволил ему преодолеть односторонности предшествующих его учению философских систем, в первую очередь таких, как онтологический вариант всеединства и гносеологический вариант отечественного интуитивизма. В этом и заключается основной вклад русского интуитивиста С.Л. Франка в развитие мировой философской мысли в осмыслении проблематики Абсолютного.

Библиографические ссылки

1. Современный философский словарь. М., Бишкек, Екатеринбург: Главная редакция Кыргызской энциклопедии, Одиссей, 1996. 608 с.
2. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / В.С. Соловьев Сочинения: в 2 т. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 139-288. (Философское наследие. Т. 111).
3. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 479 с. (Мыслители XX века).
4. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 739 с. (Слово о сущем).

«Органическое целое» как методологическая установка философии Н.О. Лосского

*Новиков В.Т., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии и методологии науки БГУ
(Республика Беларусь, г. Минск)*

Аннотация. Рассматривается исследовательская стратегия органицизма видного русского философа Н.О. Лосского. Обращается внимание на оригинальные идеи его исследовательской программы «органического миропонимания» как синтеза методологического индивидуализма и универсализма в социальном познании. В этом контексте артикулируются выделенные им социально-психологические особенности русского народа.

Ключевые слова: методология, органицизм, холизм, методологический индивидуализм, универсализм, партикуляризм, русский народ.

Abstract. The article is devoted to the exploration of the organicistic strategy of the famous Russian philosopher N.O. Lossky. The author focuses on the original principles of Lossky's "organic worldview" program making a synthesis of methodological individualism and universalism in social science. Thereby social and psychological particularities of the Russians marked out by Lossky are taken under consideration.

Key words: methodology, organicism, holism, methodological individualism, particularism, universalism, the Russians.

В 2015 году философская общественность отметила 145 лет со дня рождения уроженца Беларуси известного русского мыслителя Н.О. Лосского, а в 2017 году будет отмечать 100-летие издания его книги «Мир как органическое целое», кото-

рая стала знаковым явлением в отечественной и мировой философской мысли. В этой работе Лосский развивает философско-методологические идеи органицизма - стратегии познания сложных объектов.

Несомненная заслуга Н.О. Лосского состоит не только в решении задачи рассмотрения мира как органического целого - эту задачу он ставит во введении к одной из своих основных работ, - но и в целом в разработке принципов методологии рассмотрения объектов природного и социально-культурного миров. Эта методология предполагает исследование сложных объектов как систем, о чем мыслитель прямо говорит, подчеркивая, что речь идет не о механических, а об органических системах. По его словам, «сторонник органического мировоззрения *представляет себе весь мир по этому образцу*: всякий элемент мира, будет ли то атом, или душа, или какое либо событие ... он рассматривает как сторону мира, которая может быть усмотрена в нем путем анализа его, которая существует не сама по себе, а только на основе мирового целого, только в системе мира» [2, с. 350-351].

Тем самым, исходной методологической установкой Н.О. Лосского выступает холизм, для которого незыблемым является положение «целое всегда больше суммы составляющих его частей», поскольку система в данном случае выступает не как аддитивное целое - простая сумма элементов или коррелирующая с ней механическая система. У него речь идет *о системе*, в которой наличествует структура, характеризующая относительно устойчивые связи и отношения между элементами.

В наибольшей мере «органическое миропонимание» проявляется в рассмотрении общества и положения человека в нем и, главное в плане нашей темы - оценки используемых в философии и науке методологических стратегий и выработки собственной стратегии постижения социальной действительности. В частности, он обращает внимание на индивидуализм и универсализм, характеризуя их не только как методологические стратегии, а шире - как *индивидуалистическими* и *универсалистическими* (терминология Лосского соблюдена - авт.) типами мировоззрения в зависимости от их трактовки положения человека в мире. Он не приемлет методологический универсализм, особенно в его крайней форме, считая, что в нем «бытие особи рассматривается лишь как средство для целого» [2, с. 471], а значит, нивелируется интимно-личностное и духовное начало в человеке, его индивидуальность.

Не менее критично он относится к индивидуализму в любой его форме, считая, что согласно ему «только *индивидуум* обладает самостоятельной ценностью: целое же есть лишь *средство* для удобства жизни индивидуума, оно не обладает ни самостоятельным бытием, ни самостоятельным значением» [2, с. 471]. Такое неприязненное, даже подчеркнуто негативное отношение к индивидуализму естественно для него как религиозного философа, поскольку люди в рамках социального индивидуализма, что артикулирует мыслитель, рассматриваются как атомы, которые «хотя и вечны, сами по себе лишены всякой ценности...» [2, с. 472]. В итоге в последовательно проводимом индивидуализме, как отмечает автор, утрачиваются скрепы, объединяющие людей в общество, а общественная жизнь превращается в череду «вспыхивающих и исчезающих во времени» событий. Исчезают духовные скрепы общества - духовные ценности, идеалы, традиции, выполняющие нормативную роль и обеспечивающие преемственность общественно-исторического процесса.

В противовес рассмотренным мировоззренческим и методологическим подходам Н.О. Лосский говорит о необходимости преодоления крайностей индивидуализма и универсализма в рамках «примиряющего» их «органического мировоззрения». Объективным основанием для этого, по мысли философа, является бытие самого человека, в котором индивидуальное своеобразие совпадает с его сверхиндивидуальным своеобразием как «возможного члена Царства Божия» [2, с. 473]. Именно на достижение этой цели направлен *интуитивизм* русского мыслителя, суть которого раскрыта им в работе «Истории русской философии». Говоря о себе в третьем лице, он пишет: «этим словом он обозначает учение о том, что познанный объект, даже если он составляет часть внешнего мира, включается непосредственно сознанием познающего субъекта, так сказать, в личность и поэтому понимается как существующий независимо от акта познания» [3, с. 321].

Необходимо отметить, что в создании своей, имеющей авторский характер методологии познания русский философ «подпитывался» идеями других мыслителей, а его «органическое миропонимание» имело предшественников. Так сравнение общества с организмом было присуще Платону, Т. Гоббсу, Г. Спенсеру. В философско-политической мысли конца XVIII - XIX веков органицистские взгляды на общество активно использовались для обоснования своих позиций основателями консерватизма Э. Бёрком и Л. де Бональдом, в историографии - Г. Рюккертом. В европейской социологии этого времени в рамках органической школы они разрабатывались русским ученым П.Ф. Лилиенфельдом, немцем А. Шеффле, французом Р. Вормсом, а в философии И. Кантом. В русской религиозной философии близкие органицизму взгляды на общество развивали В.С. Соловьев, С.Л. Франк, сторонники кордоцентризма - «философии сердца», к числу которых относят Г.С. Сковороду, П.Д. Юркевича, В.В. Розанова. Слова последнего из названных мыслителей выражают сущность этого течения: «Мы не по думанью любим, а по любви думаем. Даже и в мысли - сердце первое» [5, с. 368].

Естественной для Н.О. Лосского, как выразителя «органического миропонимания» была попытка создания социально-психологического портрета русского народа. Этот портрет-зарисовка представлен в изданной в 1957 году книге «Характер русского народа». Среди определяющих черт русского характера автор особое значение придает религиозности русского человека и связанному с ним исканию абсолютного добра и смысла жизни, его свободолюбию, силе воли и страстности в поступках, которые, правда, сопровождаются недостатком «средней области культуры». При этом, хотя в качестве отличительной черты русского характера выступает доброта и даровитость, в тоже время, как отмечает русский мыслитель, доброта в общественной жизни тесно соседствует с жестокостью. Это не случайно, поскольку русские, по его оценке - максималисты, разделяющие принцип: «или всё или ничего», что находит воплощение в свойственном им мессианизме и миссионизме [4, с. 321]. Отсюда следует присутствующая в характере русского народа экзистенциальная амбивалентность: с одной стороны - «вершины святости» и чуткость к добру, с другой - «невыработанность характера, отсутствие дисциплины, дерзкое испытание ценностей» [4, с. 360]. В этой связи интерес у Лосского вызвала попытка английского исследователя Бэринга «изобразить сумму основных свойств» англичанина и русского. Он говорит, отмечает Лосский, что «в каждом англичанине есть сочетание характера Генриха VIII, Джона Миль-

тона и мистера Пиквика, а в русском человеке сочетаются Петр Великий, князь Мышкин и Хлестаков» [4, с. 352].

Анализ Н.О. Лосским основных исследовательских стратегий коррелирует с современными представлениями о методологии социально-гуманитарного познания, согласно которым в теоретико-методологическом индивидуализме («сингуляризме»), как его называли П.Б. Струве и С.Л. Франк) человек предстает как автономный, движимый личными интересами *типичный* субъект практической деятельности, чьи социальные действия определяют общественную жизнь. Согласно этой стратегии познания, сущность общества представлена в самом человеке, его потребностях, целях и действиях по удовлетворению частных интересов. Так, по мнению придерживавшихся либеральных взглядов Дж. Локка и А. Смита, а позже К. Поппера, Ф. Хайека, удовлетворение личного интереса является основным мотивом социальной активности человека в социуме. Если мы поймем, что движет человеком, уясним мотивы и регуляторы его поведения, то поймем само общество, поскольку социальные институты и учреждения - не более чем объективации человеческих потребностей и средств их достижения. Наиболее рельефно эта методологическая стратегия представлена в концепциях социального действия М. Вебера, Т. Парсонса, символическом интеракционизме Дж. Мида и Г. Блумера, социологии знания П.Бергера и Т. Лукмана.

В теоретико-методологическом универсализме («социальном реализме») предметом рассмотрения выступает общество в его целостности, в которой растворяется уникальность человека, а в качестве регуляторов социального действия постулируются общезначимые ценности и идеалы. Методологический универсализм основывается на мнении, что общество является реальностью, не сводимой к социальным общностям, институтам или индивидам. Согласно ему, общество - это самостоятельно существующее целое, подчиняющее себе части и определяющее их. Такая позиция отстаивалась Аристотелем, писавшим: «Итак, очевидно, государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому» [1, с. 379]. Данная методология лежит в основе таких влиятельных социальных теорий как реляционная концепция К. Маркса, критическая теория общества Франкфуртской школы социальной философии, структурно-функциональной концепции общества «зрелого» Т. Парсонса и др.

Как справедливо отмечал Н.О. Лосский, методологический индивидуализм и универсализм в качестве стратегий познания являются диалектическими противоположностями. Поэтому обществознание нуждалось в синтетической стратегии познания, вариант которой в форме «органического миропонимания» был им предложен. Как мы видели, он несет на себе отпечаток религиозного мировоззрения, однако разработаны и получили признание также светские версии подобного методологического синтетизма, среди которых можно назвать концепции Э. Гидденса, Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля. Что же касается наиболее известной версии такой новой стратегии, преодолевающей существующую альтернативу, то она существует в форме методологического партикуляризма. Его приверженцы исходят из того, что объектом социально-гуманитарного познания должно быть не *общее* - социум как самостоятельная реальность, и не *единичное* - индивиды, которые яв-

ляются ферментом социума, а *особенное*, связывающее общее и единичное и отражающее групповую специфику социума. В качестве таких объектов могут рассматриваться отдельные цивилизации, нации, государства, корпорации - любые социальные общности, группы и институты, обладающие статусом коллектива. Так, давнюю историю имеет традиция рассмотрения в качестве объектов социально-исторического познания социального класса и этноса. В отечественной философской мысли методологический партикуляризм отчетливо просматривается в концепции этногенеза Л.Н. Гумилева.

Таким образом, методологические идеи Н.О. Лосского получили развитие в современной философии науки и социальной эпистемологии. Поэтому с полным основанием можно говорить о рецепции представленных в книге «Мир как органическое целое» воззрений известного русского мыслителя Николая Лосского современной философской мыслью.

Библиографические ссылки

1. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т.4. М.: Мысль, 1976. С. 375-642.
2. Лосский Н.О. Мир как органическое целое / Н.О. Лосский. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 338-480.
3. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 559 с.
4. Лосский Н.О. Характер русского народа // Н.О. Лосский. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С. 238-360.
5. Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый // В.В. Розанов. Сочинения: в 2 т. Т.2. М.: Правда, 1990. С. 277-418.

Идея христианского социализма в философии С.Н. Булгакова

*Музыченко Е.А., аспирант кафедры ФИСМО, КубГУ
(г. Краснодар)*

Аннотация. В статье рассматривается идея формирования христианского социализма в философии С.Н. Булгакова, ее особенности, попытки осуществления на практике. Один из немногих, он совместил в своём сознании христианскую и социальную парадигмы в их иерархическом соподчинении, предложил концепцию христианского гуманизма. Булгаков выделяет теорию «трех социализмов», где материалистическому и атеистическому социализму, он противопоставляет христианский. Основная мысль «христианского социализма» по Булгакову, состоит в том, что между христианством и социализмом может и должно существовать положительное соотношение.

Ключевые слова: С.Н. Булгаков, идея, христианский социализм, русская религиозная философия.

Abstract. The article deals with S.N.Bulgakov's idea of forming the Christian philosophy, its features and the attempts of its realizing in life. Bulgakov was one of some philosophers who combined in his sense Christian and social view in their common submission, who suggested the Christian humanism conception. Bulgakov underlined the theory of "three socialisms", where he objected Christian philosophy to materialistic and atheism socialism. The main idea of Bulgakov's "Christian socialism" consists in the conception that there is may be and must be positive correlation between Christianity and socialism.

Keywords: S.N.Bulgakov, idea, Christian socialism, Russian religious philosophy.

Интерес к религиозным проблемам у определенной части интеллигенции, вышедшей из среды литературного символизма, и первые встречи ее с духовен-

ством совпали с изменением ориентации бывших «легальных марксистов», прошедших через неокантианство и примкнувших к религиозному идеализму. Именно таков был путь С.Н. Булгакова, провозглашавшего нравственный порядок в мире, которому он придавал значение религиозной идеи.

Преодолев марксизм, С.Н. Булгаков предлагает собственную концепцию «христианского социализма» как философско-этическую проекцию универсально понятого христианства, где нравственной обязанностью христианина является ответственность за целое общество, и, следовательно, свою задачу философ видит в моральном преобразении социальных сфер бытия. По мнению Булгакова, фундамент «христианского социализма» как «нового религиозного сознания» конца XIX - начала XX века составило качественно новое понимание идеализма и религиозности, просветляющее все сферы человеческой деятельности.

В сборнике статей «От марксизма к идеализму» (1903) Булгаков пишет: «Идеализм в России родился и стоит под знаком социального вопроса и теории прогресса. Он нужен его представителям, чтобы утвердить нравственные и общественные идеалы; поэтому он не мирит с действительностью, а зовет к борьбе с ней во имя абсолютного идеала... Идеалы социальной справедливости и общественного прогресса, свободы и равенства, политического либерализма и социального демократизма вытекают из основных принципов философского идеализма лишь на этих принципах и могут вообще обосновываться» [5, с. 116].

Вместо старого и бессильного идеализма Булгаков предлагает волевой, действенный идеализм, как философско-этическую проекцию универсально понятого христианства. Такой идеализм не отворачивается ни от материи, ни от политики, а ставит задачу преобразования этих сфер. Вслед за Соловьёвым, он называет себя «религиозным материалистом», убедительно показывает нравственную обязанность христианина отвечать не только за свою душу, но и за целое общество. Это новое понимание идеализма и религиозности, просветляющего все сферы социального бытия, составило фундамент «христианского социализма» как «нового религиозного сознания» начала XX века.

Основным вопросом дореволюционного творчества С.Н. Булгакова был вопрос возможности соединения и взаимопроникновения христианства с социализмом, поворотным моментом которого явился 1906 год - год начала духовного переворота, приведшего к окончательному возвращению Булгакова в Церковь, в «дом Отчий». С этого момента философ по-новому смотрит на «идолов» его недавнего прошлого, осмысляя их с христианской точки зрения. И главным из этих «идолов» был социализм - учение, занимавшее в то время умы всей русской интеллигенции. Итогом работы философа стал сборник «Два града» (1911).

Необходимо отметить, что изначально Булгаков думал иначе. В 1906 г. в работе «Неотложная задача» он разворачивает своего рода философию социального христианства, в рамках которой критикует историческую Церковь за асоциальность: «Для принципиального индифферентизма к политике и общественности не может быть никаких оправданий. Напротив, он является, во-первых, невыполнимым, во-вторых, явно противохристианским, приходя в противоречие с основным и центральным учением о богочеловечестве. Такому странному и - скажу прямо - преступному отношению к социальному вопросу и социальной науке наших дней должен быть положен конец, если только представители церкви окончательно не

обрекают на общественное самоубийство и не совершают измены делу Божьему» [2, с. 38].

Здесь же Булгаков намечает теорию «трех социализмов». Социализм как способ производства и распределения является для Булгакова абстракцией. В реальности он всегда обрастает идеологией, которая и определяет лицо нового социального строя. В зависимости от целей, которые ставит перед собой социализм, Булгаков различает следующие три его разновидности:

1). Христианский социализм, целью которого является создание земных условий, способствующих восхождению человека к Богу. Христианский социализм - это совокупность социально-экономических отношений между людьми, складывающаяся на основе братской любви христиан, их милосердия и взаимопомощи;

2). Материалистический социализм, целью которого является наиболее полное удовлетворение потребностей людей, как материальных, так и «духовных». Этот социализм проповедует идею безбедного устройства на земле, построения «земного рая»;

3). Атеистический социализм, целью которого является уничтожение христианства. Это социализм демонический, антихристианский, социализм по Марксу и большевикам.

Все противоречия разрешаются, если к слову «социализм» добавлять одну из вышеуказанных характеристик: «христианский», «материалистический» или «атеистический». Когда Булгаков критикует социализм за чисто экономические, земные интересы, за «буржуазность», он имеет в виду материалистический социализм. Говоря, что воинствующий атеизм есть «основание» марксизма, Булгаков указывает на атеистический социализм. Наконец, этим двум социализмам Булгаков противопоставляет совместимый с идеалами религиозного мировоззрения «христианский социализм».

Говоря о христианском социализме, который часто заменяли понятием «братское обобществление имущества», прежде всего, следует понимать экономический строй общества, в котором отсутствует частная собственность, а, следовательно, средства производства принадлежат либо государству, либо общинам. В настоящее время социализм связывают с идеологией тоталитаризма. Свою задачу Булгаков видит в доказательстве того, что подобная координация не является неизбежной и незыблемой. Социализм атеистический и материалистический может быть тоталитарным, но социализм может быть и благодатным. Именно приемлемый для Православия социализм, Булгаков именует «христианским». «Основная мысль «христианского социализма», - резюмирует мыслитель, - состоит в том, что между христианством и социализмом может и должно существовать положительное соотношение.

Христианство даёт для социализма недостающую ему духовную основу, освобождая его от мещанства, а социализм является средством для выполнения велений христианской любви, он исполняет правду христианства в общественной жизни. Разумеется, насколько социализм проникается антихристианским духом и отдается чарам первого искушения, он не может быть соединен с христианством, которое требует, прежде всего, человеческого сердца. Но в социализме самом по себе, рассматриваемом как совокупность мер социальной политики, нет ничего, чтобы не соответствовало христианской морали. Поэтому сама мысль о «христи-

анском социализме» не имеет в себе ничего противоречивого. Принципиально «христианский социализм» вполне возможен».

Параллельно своим теоретико-философским размышлениям о природе социальных идеалов Булгаков ищет социальные силы, способные легализовать идеи христианского социализма. Так рождается проект «Союза христианской политики», программа которого почти целиком составила содержание его статьи «Неотложная задача».

Булгаков исходит из того, что христианство утвердило непоколебимые основы всякого движения - идеал свободы личности. Выводя идеал христианства из понимания свободного союза людей, объединенных любовью к Церкви, Булгаков ратует за подчинение государственного «Левиафана» христианским задачам в духе свободной теократии.

Понимая ограниченность синтеза христианских идеалов с либеральными свободами в историческом горизонте, мыслитель предлагает говорить только о временных программах. Тем самым он подчеркивал отличие «Союза» от уже существовавших партий социалистического и радикально-демократического толка, ориентированных на «механический» социализм с представлением о возможности построения «рая на земле».

Огромное желание быть деятелем нового мира, а не простым участником, присуще Булгакову на этих порах. Это естественным образом отразилось и на понимании им роли христианского социализма.

Для христианства, по мысли Булгакова, социализм может и должен быть формой его социального бытия: «социализм - есть лишь средство для осуществления требований христианской этики... не самодовлеющая экономика, не построение земного рая как его цели; христианский социализм это социальная форма, суд, «мехи новые», в которых сохраняется терпкое вино христианства» [2, с. 42].

Анализ работ Булгакова позволяет увидеть, что предлагаемые им решения небезупречны, в начале, они рознятся, затем, преодолевают долгий путь, объединяясь в единую концепцию. В предисловии сборника «Два града» Булгаков говорит о двух противоположных путях развития человечества, определяемых двумя религиями - богочеловечества и человекобожия. Каждая религия строит свой град. Булгаков вспоминает бл. Августина, который под первым градом понимается Церковь, царство Божие на земле, а под вторым - мир, который «во зле лежит». Однако Булгаков «поправляет» Августина: «Церковь не град» [3, с. 7], тем самым недвусмысленно подчеркивая, что на земле остается только один град - человекобожеский, град обожествления человека, его успехов, его цивилизации. Другого града, воплощенного в материальных, культурных, исторических, государственных и социальных формах, быть не должно - он возводится только в душах людей, следующих за Христом. Так название книги неожиданно опровергается автором уже в предисловии.

«Церковь не град», таково новые «кредо» Булгакова. В этом тезисе он видит суть Православия. Подлинная Церковь не должна строить «град», град - это «папизм», «иудейский хилиазм». Даже «Цезарепапизм», к которому было склонно историческое православие, тоже «град», человекобожеский, антихристианский. Царство Божие на этой падшей земле невозможно; недаром оно называется Царством

Небесным. Отсюда задача Церкви - не построение «града», а работа с душами человеческими, подготовка их к Царству Небесному.

И к социализму Булгаков применяет тот же тезис: «то, чем был папоцезаризм, теперь стал социализм в разных его формах - мечтой о земном граде. Достоевский верно отметил связь между папизмом и социализмом как порождениями одной и той же сущности, которая классически выразилась в иудейском хилиазме. К нему же приводятся и другие варианты этой мечты о земном граде, и, утверждаясь в нем, все они роковым образом принимают более или менее антихристианский характер. Вот здесь и проходит эта таинственная грань - между царством от мира и не от мира» [3, с. 9-11].

Так в духе этического универсализма, включающего в себя синтез этических, религиозно-философских и социологических понятий, опирающихся на единую методологию, понимал христианство Булгаков, совместив христианскую и социальную парадигмы в их иерархическом соподчинении, предложив концепцию «христианского социализма». Однако для самого Булгакова не только социалистически ориентируемая нравственная доктрина, но этика как таковая, по сути, не есть философия в строгом её понимании, ибо подлинная философия - это метафизика, интегрирующая онтологию и этику на единых религиозных основаниях.

Библиографические ссылки

1. Булгаков С.Н. Душа социализма. Часть I // Новый град. №1. Париж. 1931. С. 49-58.
2. Булгаков С.Н. Неотложная задача / С.Н. Булгаков. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 25-60.
3. Булгаков С.Н. От автора / С.Н. Булгаков. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. С. 7-14.
4. Булгаков С.Н. Православие и социализм // Труды по социологии и теологии. Т.2. М.: Наука, 1997. С. 566-568.
5. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. 412 с.
6. Булгаков С.Н. Христианство и социальный вопрос // Булгаков С.Н. Два града. СПб, РХГИ, 1997. Т.1. С.132.
7. Putman G.F. Russian alternatives to Marxism: Christian socialism and idealistic liberalism in XX century Russia. - Knoxville 1977. цитируется по: Христианский социализм или социальное христианство (Русская религиозная мысль и общественный вопрос в XX в. по обзору Р.А.Гальцевой и И.Б.Роднянской // Проблемы православия в зарубежных исследованиях : Реферативный сборник. ИНИОН. М., 1988. Ст. 215-238.
8. Max Weber and Ernst Bloch // Critical sociology. Leiden. 2005. vol. 31. N 1-2. P. 115-151.

Традиционалистский холизм и постмодернистский плюрализм в протестантской теологической герменевтике

*Ворохобов А.В., канд. филос. наук, преподаватель,
кафедра Богословия и философии
Нижегородской духовной семинарии
(г. Нижний Новгород)*

Аннотация. В данной статье анализируются методологические принципы протестантской теологической герменевтики. Традиционно считается возможность синхронного понимания и применения сакральных текстов. Это традиционный подход, говорящий, что Священное Писание является самодостаточным посредником в сотериологическом смысле. Это означает, что Библия должна всегда восприниматься как экзистенциальное обращение. Таким образом речь идет о холистическом подходе. В актуальных моделях речь идет о (де)конструкции. Предполагается, что любое знание является социальной конструкцией, а потому оно партикулярно. Это есть плюралистический подход. Этот два подхода не сочетаются друг с другом и это ставит протестантскую герменевтику перед дилеммой выбора.

Ключевые слова: протестантская герменевтика, сакральный текст, герменевтическая методология, Библия, теология.

Abstract. This article analyzes the methodological principles of the Protestant theological hermeneutics. Traditionally considered the possibility of simultaneous understanding and application of sacred texts. This traditional approach, saying that Scripture is self-sufficient mediator in soteriological sense. This means that the Bible should always be perceived as an existential appeal. Thus it is a holistic approach. In current models, we are talking about the (de) construction. It is assumed that all knowledge is a social construct, and therefore it is particularistic. This is a pluralistic approach. These two approaches do not fit together and it puts the Protestant hermeneutics in a dilemma of choice.

Keywords: Protestant hermeneutics, sacred text, hermeneutical methodology, the Bible, theology.

Западная герменевтическая парадигма сакральных текстов, в самом общем смысле данного понятия, включает в себя многочисленные, зачастую конфликтующие друг с другом подходы. Тем не менее, все построения, составляющие эту парадигму, обладают, как минимум, одним характерным общим признаком. Речь идет о конституитивном целеполагании, включающем в себя функцию посредничества, для сообщения информации о религиозном спасении. Предпосылка, что христианская теология не связана непосредственно с религиозным сознанием, но основывается на библейских текстах, стала, в частности, фундаментальной непрекаемой эпистемологической аксиомой протестантской герменевтики. Из этого следует, что актуальная встреча с Абсолютом происходит всегда и только через понимание письменного Откровения, когда читатель с верой принимает заложенное в тексте послание. Без текста невозможно никакое знание относительно основополагающих сотериологических позиций христианства, например, таких как, специфически тринитарная природа Бога, богочеловечество Христа и т.д. Эксклюзивность этой предпосылки во многом повлияла на методический и энциклопедический образ научной протестантской теологии, обусловив сильную концентрацию науки в целом на экзегетических дисциплинах. Экзегетически ориентированные предметы стали необходимыми гарантами развития и практического применения таких интерпретационных техник, с помощью которых обеспечивалась актуальность библейских писаний для церковного и теологического использования,

а также могло утверждаться гносеологическое основание христианской религии. Развитие и усиление историко-критического метода в отношении к Библии в XVIII веке привело к тому, что «правильное» понимание текста стало отождествляться с исполнением определенного диалектического процесса, сочетающего историческое дистанцирование и экзистентное присвоение. Данный процесс базировался на двух контрастирующих ментальных операциях:

Первая операция исходила из сознательного восприятия исторического и культурологического расстояния между текстами и современной читательской аудиторией. Это расстояние должно быть осознанно и преодолено через включение интерпретационной инстанции. Из этого с необходимостью следует постоянное объективирующее самодистанцирование от текстов и «методический контроль» любой интерпретационной формы. Поэтому, ненаучной и «фундаменталистской» считалась возможность нерелевантного, синхронного понимания и применения текстов. При этом, однако, библейская герменевтика подразумевала, что Священное Писание является самодостаточным посредником в сотериологическом смысле. Библия содержит не только историческую информацию о прошедших эпохах, но обладает также специфически квалифицированным способом представления о Боге, актуальном не только в минувшие времена, но и в настоящем и будущем.

Вторая операция состояла в том, что Библия должна была читаться не только с позиции объективирующего дистанцирования, как это бывает с обычными историческими документами, но и всегда восприниматься как экзистентно важное обращение. Это означает, что только исторически-дискриптивное «объяснение» текстов, взятое в отдельности, столь же мало соответствует библейской герменевтической стратегии, как и нерелевантная аппликация.

Герменевтические образования, следующие правилам такой диалектической схемы, вследствие этого могли легитимировать почти любое позиционное высказывание в контексте теологического и церковного дискурса. Протестантские герменевты, отдающие предпочтение такому подходу, заявляют о бескорыстной и безоговорочной готовности подчинения себя сакральному тексту, выступая лишь в качестве комментаторов, произносящих то, о чем в тексте было умолчено, и что надлежит сделать явным. Однако всегда, будучи представителями определенной вероучительной традиции, представленной признаваемым авторитетным и обязательным для ее последователей корпусом дискурсов, ученые неизбежно привносят в исследуемый текст что-то свое.

Таким образом, теологические герменевтические конструкции одновременно реализуются в сфере объективности и личностного творчества, чувствуя себя обязанными охранять целостный изначальный феномен христианской керигмы от искажений, фальсификаций и забвения. Модус персонального позиционного мнения и речи признается лишь в качестве вынужденной логически неизбежной уступки. Скорее, герменевты и экзегеты понимают себя в качестве специфически квалифицированной формы слушания, чем-то вроде катализатора, могущего вызвать химическую реакцию, без того, однако, чтобы самим стать материалом этого процесса. Поэтому библейская герменевтика имеет перманентную установку на то, чтобы своим действием артикулировать в речевом акте нечто, что является более возвышенным, важным и иным, чем ее собственный голос. Именно Откровение

гарантирует четкое различие между человеческим словом и словом Божиим, постоянно побуждая церковную герменевтику искать и находить новые актуальные формы функционирования, создающие, в свою очередь, новые, производные из Откровения дискурсы.

В роли последней инстанции библейские науки репрезентируют материальное Откровение Абсолюта, определяя легитимность и значимость любого теологического тезиса, через его соотнесение с сакральным текстом. Хотя деятельность систематической теологии и не сводится к простой аппликации экзегетико-герменевтических заключений, тем не менее, очевидно, что догматика никогда не может игнорировать или оспаривать такого рода заключения, без того чтобы не потерять доверие в широких кругах верующих протестантов. Пусть даже формальное обращение к содержащемуся в библейских Писаниях Слову Божию, по-прежнему остается конституирующим признаком христианской теологии.

С окончанием эпохи классического модерна предпосылочная база конструкции «говорения от имени отправителя» стала считаться, по меньшей мере, дискуссионной. Современная протестантская теология, не желая быть изолированной от остального комплекса гуманитарного знания, вынуждена считаться с подходами сциентического позитивизма, ставящего под сомнение как само историко-критическое исследование, так и проект герменевтического понимания в целом. Речь, в первую очередь, идет о (де)конструктивизме, с установкой на то, что любое знание является социальной конструкцией, которую можно (де)конструировать, а также о релятивизме, утверждающем, что любое знание перспективно, а потому партикулярно. Обе стратегии единодушно отвергают возможность нахождения и постулирования в качестве нормативно-авторитетного единственного универсального смысла текста, через историко-критический или любой иной герменевтический метод. Вместо этого данные направления отстаивают нередуцируемую плюральность дивергентных интерпретаций, относя все формы нормативного истолкования к разряду идеологий. Критика теологической аппликативной герменевтики со стороны других гуманитарных наук, настаивающих на недопустимости сингуляризма и догматизма, вынуждает современных западных протестантских исследователей постоянно искать новые формы модификации герменевтики сакральных текстов.

Такая точка зрения, свойственная многим поборникам постмодернистской герменевтики, отчетливо демонстрирует специфическую гносеологическую дилемму данного подхода. Как только признается необходимость постулирования нередуцируемого, то есть не сводимого к одному единственному «истинному» способу истолкования, интерпретационного плюрализма, то все другие позиции, существующие одновременно с этой, принуждаются к эксплицитной легитимации ценностного притязания такой методики в качестве нормативной. Однако такая философская процедура запрещает саму себя по формально-логическим основаниям, так как всегда обнаруживает скрытое допущение недосказанной предпосылки для доказательства (*petitio principii*), а это может вести к ошибочным заключениям.

Вероятно, если протестантская академическая теология не найдет выхода из постигнутого ее очевидного герменевтического кризиса, и не даст заслуживающие доверия ответы на насущные теоретические и практические вопросы, то в отда-

ленном будущем ее может ожидать судьба всех современных идеологий, не пертерпевших сообразной времени трансформации. При этом речь идет не столько о необходимости изменения форм, что могло бы позволить одерживать сиюминутные победы, а, скорее, о созидании новой динамичной формы, которая могла бы быть наполняемой подобающим ей содержанием.

Принцип целостности как основа интегративных процессов

*Пачина Н.Н., д-р психол. наук,
профессор кафедры психологии ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. В статье раскрывается сущность принципа целостности как основа интегративно-целостного подхода.

Ключевые слова: принцип целостности, интегративные процессы, уровни целостности.

Abstract. The article reveals the essence of the principle of integrity as the basis for integrative and holistic approach.

Keywords: principle of integrity, integrative processes, levels of integrity.

Феномен принципа целостности проявляется в его сущностных характеристиках. Центральное место в его обосновании занимает интеграция. В научной литературе интеграция рассматривается как процесс, как результат, как закономерность. На основании анализа источников, трактующих по-разному понятие «интеграция», мы определили интеграцию как сторону процесса развития, связанную с изменением свойств элементов, возрастанием объема, частоты, интенсивности их взаимосвязи и взаимодействия с целью формирования прогнозируемых новообразований, обладающих разным уровнем целостности и эвристическими возможностями созидания. Результат интеграции выражается в целостности, которая получается при взаимодействии частей [1]. Данный аспект даёт нам право говорить об интегративно-целостном подходе, где принцип целостности выполняет системообразующую функцию. В связи с этим, мы говорим об интегративно-целостном подходе.

Основу интегративно-целостного подхода составляют положения, относящиеся, главным образом, к содержанию интеграции:

1. Интеграция есть всепроникающий процесс движения составляющих мира, в том числе знаний о нем, путем приобретения этими составляющими гармонической цельности, существующей до своих частей и не сводимой к ней. Это сущность глубинной интеграции, которая предполагает формирование разветвленной системы интеграционных связей и взаимосвязей, охватывающих все стороны жизнедеятельности.

2. Целое определяет каждую отдельную составляющую, исходя из самого себя, в соответствии со своей сущностью. Данное положение порождает идеи первичности целого в ходе осуществления интеграции, позволяющую представить последнюю как живой, развивающийся организм, управляющий своими частями, которым одновременно свойственна определенная специализация, так и функциональная взаимозависимость от целого.

3. Углубление или расширение внешних или внутренних связей целого или его частей (целого и частей) не должны осуществляться за счет нарушения закона гармонического равновесия, согласно которому сбалансированное отношение между кооперируемыми частями возможно лишь при условии сохранения ими генетических исходных признаков в процессе формирования на их основе целостных новообразований.

Характеристика взаимоотношений целого и частей, установление определенного уровня интеграции (недифференцированная целостность, дифференциация, суммативное единство, комплекс, синтез, органическая целостность) связана с целью, с предполагаемым результатом и определяется нами как интегративная парадигма. От того какая цель поставлена необходим оптимальный выбор одной или нескольких интегративных парадигм (в зависимости от видов и количества осваиваемых деятельности). В связи с этим, мы вышли на закономерность: установление определенных уровней интеграции взаимосвязано с целевыми установками субъекта.

Исходя из того, что знание должно быть целостным, каждый способ интеграции может быть соотнесен с определенным уровнем целостности - интегративной парадигмой, которые выделены на основании анализа различных подходов к решению проблем взаимоотношений целого и частей:

1. Синкретизм - целостность, в рамках которой нельзя выделить различные элементы.

2. Дифференциация - это разделение, расчленение целого на различные части, формы и ступени.

3. Суммативное единство - целостность, где происходит объединение элементов по определенному признаку.

4. Комплекс - целостность, внутри которой однотипные элементы, части сохраняют относительную автономию.

5. Синтез - такое объединение элементов в целое, которое вызывает утрату автономии этими элементами и определяет создание качественно новой целостности.

6. Органическая целостность - целостность, в рамках которой существуют полифонические системы, включающие в себя различные уровни целостностей.

В каждом конкретном случае переход с одного уровня на другой сопровождается инверсией знаний, когда осуществляется глубокое проникновение и переход в качественно новое состояние разнокачественного знания, взаимодействие рационального и иррационального знания, наполнение обобщенных теоретических знаний личностным смыслом и применение их в различных отраслях жизнедеятельности. Внешний механизм интеграции при определённых условиях со временем преобразуется во внутренний субъективный механизм, специфически сочетая разнокачественное знание и отражая его целостный характер.

Библиографические ссылки

1. Чапаев Н.К. Педагогическая интеграция: методология, теория, технология: 2-е изд. испр. и доп. Ек.: Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун-та; Кемерово: Изд-во Кемеровского гос. проф.-пед. колледжа. 2005. 325 с.

Структура моделей в гуманитарном познании: единство и дифференциация

*Комиссаров И.И., ассистент кафедры философии и политологии,
Калужский филиал МГТУ им. Н.Э. Баумана,
аспирант кафедры философии МГТУ им. Н.Э. Баумана*

Аннотация. В работе рассматривается морфология моделей в гуманитарном познании. Установлено, что ее внешняя структура включает следующие элементы: начальный – промежуточный – конечный. Внутренняя структура содержит иные элементы: предпосылки (аксиомы); базовая категория (объект) с определенным содержанием; параметры; система параметров; фазы развития объекта (если есть); базовые положения; выводы (теоретические и практические). Показано, что внешняя и внутренняя структуры модели находятся в единстве в случае исследований конкретного объекта в рамках гуманитарных наук.

Ключевые слова: модели; модели в гуманитарных науках; структура моделей; внутренняя и внешняя структуры модели; элементы модели.

Abstract. This article deals with the morphology of models in humanitarian cognition. Also, the outer structure includes the following elements: initial – intermediate – final. The internal structure contains additional elements: conditions (axioms); the base category (object) with certain content; parameters; system of parameters; the phase of development of the object (if any); basic provisions; conclusions (theoretical and practical). It is shown that external and internal structures of the model are in unity in the case studies of a particular object within the Humanities.

Keywords: models; models in the Humanities; structure models; the internal and external structure of the model; the model elements.

В современном научном познании нельзя обойтись без моделей и порождаемого ими метода: моделирования. Можно согласиться с Н.А. Умовым: «все наше мировоззрение ... представляет собой собрание моделей, образующих более или менее удачный отклик существующего, соответствующих или не соответствующих тем вещам, которые имелись в виду при их построении» [Цит. по: 6, с. 45].

Особенно актуально указанное положение относится к гуманитарному познанию, где подобным образом оформляются практически все теоретические конструкции. Формационный и цивилизационный подходы, концепция «конца истории» Г. Гегеля, Ф.Фукуямы или «открытого общества» К. Поппера, расистская концепция истории (Ж. Гобино, Г. Лебон), даже теологический вариант Града Божьего Бл. Августина и др. предстают перед исследователями именно в форме моделей. В некоторых случаях (при исследовании альтернативных, нереализованных вариантов исторического процесса) без моделирования вообще нельзя обойтись, ибо не получится реконструировать объект [4]. Постигание глобальных проблем современности, как показала деятельность Римского клуба и аналогичных ему организаций, тоже невозможна без создания моделей глобальной социальной динамики. Да и ученые в рамках глобалистики «мобилизуются» в группы вокруг определенных теоретических конструкций [5]. Короче говоря, модели распространены в гуманитаристике повсюду.

Однако возникает вопрос: как устроены модели? Какова их морфология? Дать ответ на него достаточно сложно. Ведь их структуру (включая ее элементы) придется выявлять через анализ массы конкретных теоретических конструкций.

На наш взгляд, модели в гуманитарном познании обладают внешней (отражающей ее форму) и внутренней (касающейся содержания) структурой. Одна включает начальный, промежуточный, конечный элементы. Например, теория

общественно-исторических формаций начинается с первобытнообщинной, доходит до капиталистической и завершается (по крайней мере, в данной позиции) в коммунистической. В концепции постиндустриалистов (Д. Белл, Дж. Стречи, И. Масуда) видим ту же схему: аграрное общество (начальный элемент) - индустриальное (промежуточный) - постиндустриальное (конечный).

Другая (внутренняя) структура моделей выглядит сложнее по своей морфологии. Сюда входят следующие элементы: предпосылки (аксиомы); базовая категория (объект) с определенным содержанием; параметры; система параметров; фазы развития объекта (если есть); базовые положения; выводы (теоретические и практические).

Начнем анализ с предпосылок. Они могут быть: явными и скрытыми; эмпирическими и теоретическими; научными и не (анти) научными. Так, формационная модель свои предпосылки озвучивает прямо (индивиды, вступающие в объективные производственные отношения); цивилизационная - нет, их надо выводить исследователям. Модель идеального типа М. Вебера исходит из существования полностью лишённого аффектов целерационального поведения людей. Организмическая – из наличия особого «социального организма» [1], механистическая - аналогичного механизма[2; 3]. Расовая модель исторического процесса – из неподтвержденной наукой посылки о том, что на базе отнесения человека к какой-либо расе можно вывести его социальные свойства. В итоге предпосылки могут быть разными, но без них модели невозможны.

Базовая категория. Любая модель опирается на какое-либо главное понятие («формация», «цивилизация», «раса», «открытое общество», «социальный организм», «общественный механизм» и т.д.), задающее единство всей теоретической конструкции. Оно может быть с четким определением (формационный подход), или без него (цивилизационный, расовый), но без доминирующего концепта невозможно строить моделирование процессов или событий.

Параметры. Модель включает определенные «кирпичики», факторы, на которых строится теоретический каркас. В формационной концепции это - базис и надстройка; в цивилизационной - национальная принадлежность («кровь»), язык, религия.

Система параметров. Указанные факторы не существуют изолированно. Создатели моделей задают им определенные взаимосвязи. В формационном подходе экономический базис определяет надстройку. В цивилизационном – в случае первичности религии получаем одну схему становления объекта (С. Хантингтон), национальности (крови) - другую (Ф. Бэгби, А. Тойнби).

Система параметров опосредуется соответствующими механизмами, обеспечивающими ее становление. В формационном подходе это - воздействие определенного способа производства материальной жизни на мораль, культуру, науку, религию и иные надстроечные отношения. В цивилизационном - на конкретную цивилизацию в динамическом плане влияет механизм «вызов - и -ответ» (механизм), а в статическом - «рождение - жизнь - смерть» (органицизм).

Фазы становления объекта. Из системы параметров выводятся этапы развития представленных в модели объектов. В формационном подходе их эволюция образует линейный ряд: первобытнообщинную; рабовладельческую; феодальную; капиталистическую; коммунистическую формации, где каждая последующая совер-

шеннее предыдущей по уровню материального производства, имеется футурологическое описание завершающей стадии социальной эволюции. В цивилизационном подходе единого критерия выделения стадий становления объекта нет. Поэтому их количество колеблется от 8 (Хантингтон) до 41 (Тойнби). Однако выявление фаз развития объекта - неотъемлемая черта моделей в социальном познании.

Формулировка базовых положений - другое важное свойство моделей в гуманитаристике. Именно по данному элементу мы можем отличить теорию формаций от цивилизационного подхода, концепцию «открытого общества» от расистской интерпретации исторического процесса. Причем, в одних моделях базовые положения находятся в явной иерархии (формационная), в других (цивилизационная) - их приходится реконструировать на основе анализа позиций разных авторов. Базовые положения тесно связаны с предпосылками модели, их философскими основаниями. Например, в формационной модели тезис о первичности экономического базиса над надстройкой вытекает из известного положения диалектического материализма о таком же соотношении материи и сознания. Стоит отметить, что именно на этот пункт (элемент) модели, как правило, обращается острое ее критики со стороны ученых.

Выводы - заключительная, но исключительно важная содержательная часть модели. Данный элемент включает теоретическую и практическую части, тесно связанные между собой. Так, из тезиса об экономической несправедливости капиталистического социума марксистами делался вывод о неизбежности пролетарской революции и отчасти абсолютизация указанного способа как универсального для перехода от одной формации к другой. В расистской модели исторического процесса в ее крайних версиях (нацизм, фашизм) из расового неравенства человечества на практике предлагалось уничтожать «неполноценные» народы, что привело к миллионам жертв в годы Второй мировой войны. Тезис о демократии как «наиболее справедливой» форме правления на все времена и для любых народов (развитый в модели «открытого общества») привел в 1990-е и 2000-е гг. к многочисленным конфликтам, «обосновал» право США и их союзников на вмешательство в дела других государств. Примеры показывают: теоретические и вытекающие отсюда практические выводы из моделей в гуманитарных науках часто приводят к антигуманным действиям. Поэтому ученым следует быть особенно осторожными с указанной стороной моделирования.

Следует подчеркнуть: внутренняя и внешняя структуры модели - не антиподы. Они тесно связаны друг с другом. Именно по внешней структуре (отражающей ее форму) часто судят о модели в целом. Между тем внутренняя структура, скрытая от посторонних глаз, не лежащая на поверхности, нуждающаяся порой в реконструкции, наиболее точно отражает содержание данной теоретической конструкции. В итоге целостность модели в гуманитарном познании определяется единством ее внешней и внутренней структур.

Библиографические ссылки

1. Комиссаров И.И. Органицистская модель Г.Спенсера: актуальность подхода // Ученые записки Орловского государственного университета. 2015. №6(69). С. 320-325.
2. Комиссаров И.И. Механистические общественные модели А. Кетле и Г.Ч. Кэри: сравнительный анализ // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2015. №4 (18). С. 144-149.

3. Комиссаров И.И. Использование модели абстрактного механизма в социально-философском познании (на примере договорных концепций Т. Гоббса и Дж.Локка) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. №1 (63). С. 83-86.
4. Нехамкин В.А. Сослагательное наклонение в историческом познании // Вестник Российской академии наук. 2006. Т. 76. № 2. С. 135-138.
5. Нехамкин В.А. Основные подходы к решению глобальных проблем: возможности и пределы // Социум и власть. 2014. № 4 (48). С. 13-17.
6. Штофф В.А. Моделирование и философия. М.- Л.: Наука, 1966. 300 с.

СЕКЦИЯ 2. ПРИНЦИП ЦЕЛОСТНОСТИ В ФИЛОСОФСКОМ ПОСТИЖЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

К вопросу об определении понятия целостности в общественной теории

*Климович А.П. «Association of water tourism»,
Head-manager Berlin office,
Аспирант кафедры философии ЛГТУ
(Германия, г. Берлин)*

Аннотация. В работе проведено рассмотрение понятия целостности, в перспективе проблематики социального. Представлен краткий исторический анализ проблемы отношения части и целого, рассмотрен вопрос свободы и необходимости, произведена критическая оценка злоупотребления методологией целостного подхода в рамках общественно-теоретического дискурса.

Ключевые слова: целостность, часть и целое, тотальность, свобода, необходимость, тоталитаризм, капитализм, отчуждение, индивидуализм, демократия.

Abstract: The overview on the cohesiveness notion in the prospect of social issues has been given. A brief historical analysis of part-whole theory problem has been performed. Necessity and freedom issue has been considered, a critical evaluation of holistic approach methodology overuse within the framework of the sociological theoretical discussion has been given.

Keywords: cohesiveness, part-whole, totality, freedom, necessity, totalitarianism, capitalism, social alienation, individualism, democracy.

История понятия целостности

Стремление к целостному пониманию встречается на самых ранних этапах человеческой культуры. Так, в древней Греции существовала удивительно цельная картина мира, объясняющая всю вселенную как невероятно согласованный, единый организм. Греки отмечали целостность как особое свойство. Так, например, у Аристотеля мы находим суждение о том, что целое не сводимо к сумме его частей [1]. Распространившееся в средние века христианское мировоззрение также рассматривало мир как единство. Это единство воплощалось в божественном замысле, которому подчинено существование всякой части, созданной богом вселенной. Пожалуй, именно стремление к целостному восприятию привело человечество к важному этапу понимания, реализовавшемуся в кантовском представлении о чистом разуме. Идея о разумности нашего мира по-новому объединила нравственное, эстетическое и рациональное начала природы человека. Так, для Канта проявление мира есть абсолютное единство всего множества условий его существования [2]. То есть, целостность закладывается в основу существования мира. По аналогии с Аристотелем, Кант обращает внимание на принципиальную несводимость целого к его составным частям, выражая это в понятии обобщения всякого возможного опыта. Так, по мнению Канта, это обобщение не является предметом самого опыта [3]. Позднее вводится понятие эмерджентности, как явление возникновения новых свойств у системы, которыми не обладают её составные части. Идея несводимости целого к своим частям также отражается в эволюционной теории эмерджентного развития, одним из основателей которой был Сэмюэл Александер. Таким образом, на протяжении всей истории развития культуры постоянно трансформируется представление о целостности, но всегда в контексте определе-

ния этого понятия центральную проблему занимает рефлексия на тему отношения целого и его частей.

Система. Целое и его части

Понятие «системы» как единства, не являющегося простой суммой своих частей, но обладающего своей собственной динамикой объясняет эту динамику не на основании природы составных частей, а определяет её как результат существования общих связей. Тем самым вводится отличие между системой как целым, и простым множеством своих частей, агрегатом составляющих элементов. В самом общем виде отношения между целым и его частями можно подразделить на два типа. Далее будем отличать слабый тип целостности и сильный тип целостности.

Слабый тип подразумевает, что части находятся в некоторой зависимости от целого. Находясь во взаимосвязи, образуя некоторое единство, они оказывают влияние друг на друга. Однако эти части могут быть представлены и как самостоятельные элементы. Их определение не ставится в зависимость от существования целого. При разрушении целого элементы не теряют своих эссенциальных свойств.

Сильный тип целостности подразумевает не только наличие между составными частями интердепендентных связей, взаимозависимостей и влияний. В случае сильного типа дело обстоит так, что само существование частей вне целого представляется невозможным. Определение части происходит исходя из наличия понятия о целом.

Таким образом, в случае слабой целостности, части зависят друг от друга, но могут быть поняты как сами для себя. Их существование может быть выведено из собственной природы. В случае сильной целостности, часть может быть понята только через целое, а ее природа может быть выведена только через природу целого.

Такой тип дифференциации целостности сходен с предложенным в гегелевской «Науке логики». Гегель отличает объединение, построенное как целостность и объединение, построенное как тотальность. Понятие «единство» он подразделяет на понятие «абстрактного единства» и понятие «конкретного единства». Эта дифференциация категорий отражает не просто классификацию различных типов единства, в рамках упорядочивания терминологии теории систем, но несет в себе глубокий фундаментальный смысл [4].

Индивидуум и общество

При самом общем обозрении можно сказать, что для создания общественной теории было предпринято, по крайней мере, три различных подхода. Первый исходит из положения центрального управления. Этот подход был характерен для Гоббса и реализован в созданной им теории суверена. Второй подход опирается на положение социальной самоорганизации. Так, например, по мнению Локка, общество есть не что иное, как самоорганизующееся объединение отдельных частей. Третий подход, предпринятый Гегелем и Марксом, можно назвать диалектическим, в нем общество представляется как органическая связь единства и различия его элементов [5]. Попутно отметим, что последний, диалектический тип рассмотрения отличается от предыдущих тем, что принимает существование индивида не как данности, а рассматривает процесс его становления в качестве общественного феномена.

Как известно, демократический капитализм признает изменчивость правил игры по средствам легитимной процедуры изменения законов. При таком типе отношений человеческое взаимодействие выражается в интерактивности и кооперировании с целью постепенного изменения общественного горизонта. Общество основывается на сверхиндивидуальных отношениях, которые, представляя совместную инфраструктуру, выступают в качестве обобщённого медиума [6]. С одной стороны, люди производят общественные отношения, но одновременно находятся под их влиянием. Возникает собственная общественная динамика, которая ставится в противовес непосредственному последовательному развитию людей и требует от них сознательного революционирования и преобразующего, реорганизационного действия. То есть, таких специфических усилий, которые, в конечном итоге, формируют эту собственную динамику. Эта динамика обеспечивает осознание общества как единого, или целостного, которое также следует назвать системой.

В контексте создания общественной теории следует отметить, что индивидуум соотносится с обществом точно так же, как часть соотносится с целой системой. Поэтому, в случае определения отношений индивида и общества, вполне оправданно применить ту же классификацию, что и при определении отношения части и целого. Ранее мы ввели понятие «слабой и сильной целостности системы». Попробуем применить ту же логику к анализу отношений индивидуума и общества.

Для начала рассмотрим слабый вариант целостности. В таком случае общество понимается как целостность, чьи составные части представлены индивидуумами. Эти части являются отделенными друг от друга и определяются как самостоятельные [7]. До тех пор пока мы понимаем индивидуумы как самостоятельные части целого общества, мы предполагаем, что эти индивидуумы могут существовать вне целого. Это соответствует представлению изолированных индивидуумов (Гоббс, Локк), концепции социализации и представлениям социального атомизма (Johann Erdmann) [8]. При таком подходе отношения людей между собой, как обладателей товара, этиаблируются как господствующие общественные отношения [9]. Эта специфическая форма общественности представляется как «естественная». Так, например, по А.Смиту, с наступлением разделения труда, каждый живет за счёт обмена и становится в известной степени продавцом, и все сообщество разворачивается в направлении предпринимательства [10]. Так или иначе, к такой трактовке примыкают и модели современного неолиберализма, которые видят в обществе не кооперативное начало, но простое собрание людей. Индивидуум редуцирован к своей способности приспособляться к внешним условиям и правилам [11]. Так, яркий представитель британского неолиберализма М. Тетчер заявила: *«Я не признаю никаких обществ, но только индивидуумов»*.

Однако Маркс показал отклонение собственной динамики капиталистического общества от того, чем является сознательная цель индивидуума, как процесс отчуждения или действие общественного фетиша [12].

Отрыв между собственниками средств производства и рабочей силой приводят к возникновению «реальной абстракции» [13], которая в общественной совокупности производства продукта, его потребления, дистрибуции и обмена организуется в очень специфическую форму. При этом акторы должны рассматриваться как изолированные друг от друга, а свою общественность первоначально должны

установить не прямым способом, а через рыночно оформленный обмен своего продукта. Такие общественные отношения приводят к обособлению индивида, онтологизируют и увековечивают это обособление как «естественное». Но не надо забывать, что это обособление следует рассматривать как свойство лишь определенной общественной формации.

При более масштабном рассмотрении общественных отношений такое представление кажется неправильным, неглубоким и ошибочным, так как оно не учитывает общественную природу индивида.

Более глубокое понимание строится на осознании отношений как динамики, когда объекты действуют друг на друга, содержат друг друга как моменты, включающиеся в общий смысл. В таком случае ни общее, ни части не являются по настоящему независимыми. Это определение общественных отношений соответствует сильному варианту целостности. В этом случае человеческий индивидуум есть то, что он есть, только тогда, когда рассматривается как общественный индивид. Существование проявляется только в некотором другом индивидууме, но в этом другом осуществляется связь с самим собой [14]. В перспективе такого понимания, целое не просто абстрактное объединение, но единство различных многообразий; это единство одновременно есть то, к чему само многообразие имеет отношение, есть подтверждение и определение того, по отношению к чему оно является частью [15].

Наивысшее состояние человечества - нравственность. В этом состоянии индивидуальное самоутверждение и самоопределение достигается не на основании самопроизвольного и случайного желания, но обосновывается при содействии с другими, кристаллизуясь в общественную тотальность. Так, например, в моральном государстве Гегель видел общество свободы, реализованное в действительности [16].

Тотальность и свобода

Единство обозначается тотальностью, если оно не зависит более ни от чего внешнего. Только после того, как предмет определён как тотальность, он может быть понятым как свободный, так как он «существует через самого себя» «*durch sich selbst ist*», другими словами, не обуславливается через другое, не зависит от другого [17]. Что-либо определить как тотальность обозначает, что оно объяснимо через собственное правила и связи, само себя управляет и определяет [18].

Речь идет о том, что тотальность выводит своё подтверждение из самой себя, из собственной внутренней связанности, внутренней структуры. То, что следует только из собственной внутренней необходимости, свободной от внешней зависимости. Оно само определяет все изменения себя, тем самым определяется как субъект, и таким образом остается самим собой [19].

Развитие для Гегеля не временное понятие, как например изменение состояния, а некоторый логический процесс, в котором внутреннее определение является для себя данным условием, которое проявляется как экзистенция [20]. Таким образом, тотальность не является статически эквивалентным, но представляет собой динамическое изменение отношения к самому себе, то есть противоречивое движение собственных моментов.

При диалектическом рассмотрении общество воссоздается через действие человеческих индивидов, а индивиды, в действительности, есть общественные инди-

виды. Напротив, общественная теория, которая строится на абстрактном разделении между обществом и индивидом, удваивает эту разъединённость.

Таким образом, диалектическая общественная теория ищет всякий внутренний механизм, который оказывается действенным в перспективе целостного общественного горизонта. Она ставит под сомнение разделённость, находит и объясняет связи между индивидуумами и обществом в структуре общественного бытия. Показывает, как общество через действие индивидуумов соотносится с самой собой и как индивидуумы развивают самих себя через общественную деятельность.

Тотальность и тоталитаризм

Однако перенесение идеалистических представлений Гегеля и Маркса на практику могут оказаться весьма проблематичным. В конечном итоге, именно эти представления о глобальной исторической целостности развития, так или иначе, повлияли на формирование величайших деспотий человечества - Национал-социализма и Сталинизма. Постановка общественных интересов выше интересов личности неминуемо приводит к проблеме ущемления прав меньшинств, ущемлению свобод индивидуума. Так, прикрываясь высокими целями и правильными теоретическими суждениями, тоталитаризм завоёвывает территорию индивидуальной свободы человека. Выставляя примат общего (общественное выше частного), сначала расправляется с малыми, статистически незаметными группами населения, прикрываясь интересами большинства, но, не останавливаясь на достигнутом, обязательно переходит дальше, подчиняя само большинство под интересы системной необходимости.

Имея за плечами трагический урок триумфа тоталитаризма, необходимо понимать потенциальную опасность злоупотребления риторикой гармонизации, построения стабильного непротиворечивого общества. В действительности общество всегда остается явлением крайне противоречивым, динамичным состоящим из множества противоборствующих сил и интересов. Особенно это относится к современному, экспоненциально усложняющемуся обществу. Общественная теория должна учитывать это обстоятельство. Представление общества чрезмерно упрощённым, имеющим единую мораль, единство политических взглядов, отсутствие политической оппозиции чрезвычайно опасно. На практике создается лишь видимость такого единства. В действительности противоречия лишь изгоняются из официальной идеологической доктрины, тем не менее, продолжают действовать на динамику социального развития. Однако это действие выходит за рамки регулируемого, осознаваемого широкой общественностью процесса, приобретая потенциал революционного, дестабилизирующего, а в нередких случаях прямо деструктивного характера.

Библиографические ссылки

1. Aristoteles, *Metaphysik* 998b-999a.
2. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787]. Werkausgabe Bd. III/IV. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 334, 391.
3. Kant, Immanuel (1928): *Reflexionen zur Metaphysik*. S. 227-725 in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XVIII: *Handschriftlicher Nachlaß, Metaphysik, Zweiter Teil*. Berlin: De Gruyter. 354.
4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik II*. S. 169.
5. Camilla Warnke: *Gesellschaftsdialektik und Systemtheorie der Gesellschaft im Lichte der Kategorien der Erscheinung und des Wesens*. In: Heidtmann, B., Richter, C., Schnauß, G., Warnke, C.:

Marxistische Gesellschaftsdiagnostik oder „Systemtheorie der Gesellschaft“ Akademie-Verlag, Berlin, S. 39.

6. Hans-Gert Gräbe, Stefan Meretz: Debatte. In Meretz, Stefan: Der wilde Dschungel der Kooperation // Internet : <http://http://www.opentheory.org/dschungel/text.phtml> (2008-02-11) 2002.

7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. S. 267.

8. Johann Eduard Erdmann: Grundriss der Logik und Metaphysik. S. 92.

9. Karl Marx: Das Kapital. S. 74.

10. Adam Smith: Reichtum der Nationen. Voltmedia. Paderborn. S. 26.

11. Heribert Zingel: Die Sozialphilosophie des Neoliberalismus. Einige Anmerkungen. In: Bildungsmaterial „Neoliberalismus und Wirtschaftstheorien - „Vom wirtschaftlichen Glücksversprechen“. Bildungszentrum Sprockhövel. O.J.

12. Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Dietz-Verlag Berlin, 1988. S. 86.

13. Karl Marx: Ökonomisch-Philosophische Manuskripte. In: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Band 40, Dietz-Verlag, Berlin, 1990, S. 511

14. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. S. 268.

15. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik II. S. 169.

16. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. S. 109.

17. Johann Eduard Erdmann: Grundriss der Logik und Metaphysik. S. 110, Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. S. 26.

18. Camilla Warnke: Gesellschaftsdiagnostik und Systemtheorie der Gesellschaft im Lichte der Kategorien der Erscheinung und des Wesens. In: Heidtmann, B., Richter, C., Schnauß, G., Warnke, C.: Marxistische Gesellschaftsdiagnostik oder „Systemtheorie der Gesellschaft“ Akademie-Verlag, Berlin, S. 39.

19. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. S. 309.

20. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. S. 309; Annette Schlemm: Dass nichts bleibt, wie es ist...Die Dialektik der Entwicklung bei Hegel. Vortrag auf der Tagung der Ernst-Bloch-Assoziation in Berlin im November 2007. Erscheint in der Zeitschrift VorSchein Nr. 30. Jahrbuch 2008 der Ernst-Bloch-Assoziation (Hrsg.: Doris Zeilinger). Nürnberg: ANTOGO Verlag 2008.

Теоретико-методологические основы исследования социальной реальности

*Большаков Е.В., канд. филос. наук, преподаватель,
Ивановский юридический колледж
(г. Иваново)*

Аннотация. Развитие общественных отношений обуславливает разработку теоретико-методологических основ исследования социальной реальности. Социально-философский анализ реальности общественных отношений проводится автором через выявление общетеоретических аспектов. В данной статье представлены результаты анализа основных аспектов взаимосвязи объективной реальности и субъективной реальности как факторов человеческой деятельности.

Ключевые слова. Реальность, объективная реальность, субъективная реальность, социальная реальность.

Abstract. The development of public relations leads the development of theoretical and methodological foundations of the study of social reality. Socio-philosophical analysis of the reality of social relations is carried out by the author through the identification of theoretical aspects. This article presents the results of the analysis of the main aspects of the relationship of objective reality and subjective reality as factors of human activity.

Key words. Reality, objective reality, subjective reality, social reality.

Думается, что в исследовании социальной реальности необходимо в первую очередь дать определение понятия «реальность». Исследователи, рассматриваю-

щие данную проблему, трактуют слово «реальность» как латинизм, кальку, восходящую к латинскому *res* - вещь [см., например, 9; 12]. Отметим, что слово *res* с латинского языка интерпретируется неоднозначно. Под ним также понимаются: факт, действительность, событие, сущность, явление [см.: 5, с. 666]. На наш взгляд ключом к пониманию категории «реальность» является трактовка понятий: «вещество», «действительность». Данная позиция находит свое отражение в интерпретации латинского *realis* в русском языке: «(*realis* - вещественный, действительный), существующее в действительности» [13, с. 572].

В справочной литературе понятие «вещественный» рассматривается следующим образом: «1. Состоящий из вещества, материальный; 2. Состоящий из вещей, относящийся к вещам» [3, с. 78]. Следует подчеркнуть, что слово «вещество» заимствованно из старославянского языка и образованно от существительного «вещь» [4, с. 83]. Таким образом, вышеприведенное определение понятия «вещественный», в разработке понятия «реальность», следует использовать во втором значении.

Обращаясь к этимологии слова «вещь», мы находим, что оно восходит к общеславянскому *vektь* - говорить [Там же]. Речь есть объективация явлений сознания. После закрепления в чувственно воспринимаемой форме, объективации (овеществлении) идеальное приобретает статус явления объективного мира. По этому поводу Д.И. Дубровский замечает: «Под объективированием понимают процесс и результат опредмечивания мысли, идеального. Здесь имеется в виду преобразование идеального в материальное» [7, с. 16]. Идеальное начинает объективироваться (овеществляться) с момента начала его воплощения в объективном мире. Изложенное позволяет согласиться с приведенным Хан Ян Гон понятием «вещь»: «В широком общефилософском понимании вещь - синоним объекта, любого явления объективного мира, выступающего для нашего сознания как его предмет» [14, с. 14-15]. При этом необходимо уточнить, что под понятием «объективный мир» следует понимать исключительно явления, существующие вне и независимо от нашего сознания (объективная реальность), в то время как термин «объективное» используется в ряде других значений. Д. И. Дубровский по данному поводу пишет: «Неправомерно отождествлять «объект (познания)» и «объективную реальность». Во-первых, не всякая объективная реальность есть объект: последний означает лишь те явления объективной реальности, которые уже в той или иной мере вошли в поле отображения, включены в сферу человеческой деятельности. Понятие объекта непосредственно соотносится с понятием субъекта. Во-вторых, объектом может быть и явление субъективной реальности. Оно полагается субъектом - исследователем как существующее, конечно, вне и независимо от его сознания, и в этом смысле оно для него объективно. Но от того, что явление субъективной реальности стало объектом изучения, оно не переходит в категорию объективной реальности, ибо оно не существует вне и независимо от всякого сознания» [7, с. 23-24].

Вторым ключевым понятием в трактовке категории «реальность» является «действительность». Этимологически слово «действительность» представляет словообразовательную кальку XVIII в. немецкого *Wirklichkeit* «активность, деятельность» [6, с. 51]. Отметим позицию С.И. Максимова: «Универсальным определением действительности является понятие «действие». Поэтому логичен вы-

вод: «действительно все, что действует» [10, с. 156]. Индивид существует в ежесекундно меняющемся мире. Внешняя среда воздействует на органы чувств, требуя ответных действий. Почему же наше поведение не превращается в хаос? И действительно, почему удовлетворяя свои потребности, мы стараемся быть адекватными объективной реальности? Что или кто контролирует наше поведение? Отвечая на эти вопросы, приведем мнение профессора В.А. Кувакина, который отмечает: «Наше Я действует и проявляется самым фундаментальным образом, стержневым, основополагающим, только и делающим человека человеком, не вообще человеком, а уникальной конкретностью» [8, с. 6]. Мысль определенным образом действует на поведение субъекта, представляя собой действительность, которая в некоторых ситуациях оказывает большее влияние на поведение субъекта, чем внешние раздражители. Так, вопреки объективно сложившимся обстоятельствам, человек совершает действия, которые в состоянии объяснить лишь он сам. Характеризуя субъективную реальность, Д.И. Дубровский замечает: «В принципе субъективная реальность - это реальность какого угодно «содержания». Мы можем говорить о критериях существования только по отношению к явлениям объективной реальности. «Содержание» же субъективной реальности, нельзя ограничить какими - либо критериями. Даже самые причудливые, химерические продукты фантазии, произвольные мысленные реконструкции реальных объектов, галлюцинаторные переживания больного - все это субъективная реальность» [7, с. 23]. Изложенное позволяет констатировать допустимость бытующего в исследовательской литературе понятия «субъективная реальность».

Итак, определение понятия «реальность» может выглядеть следующим образом: реальность есть совокупность явлений окружающего индивидуума объективного мира (объективной реальности) и явлений индивидуального сознания (субъективной реальности). Выводя дефиницию «социальная реальность», необходимо ответить на вопрос «что есть общество?». В литературе термин общество употребляется в разных значениях. С точки зрения В.Н. Шевченко это объясняется тем, что понятия «социальное бытие в мире», «социальная форма движения материи», «социальная реальность» употребляются как синонимы понятия «общество» [15, с. 6-7]. Выделение конкретного общества позволяет заключить, что единственными объектами исследования, изучение которых позволит выявить социальные закономерности, являются члены общества т.е. личности. Так, например, М. Вебер замечает: «Для других (например, юридических) познавательных целей или для целей практических, может быть, напротив, целесообразно и даже неизбежно рассматривать социальные образования («государство», «ассоциацию», «акционерное общество», «учреждение») совершенно так же, как отдельных индивидов (например, как носителей прав и обязанностей или как субъектов совершающих релевантные в правовом отношении действия). Для понимающей социологии, интерпретирующей поведение людей, эти образования - просто процессы и связи специфического поведения отдельных людей, так как только они являют собой понятных для нас носителей осмысленных действий» [2, с. 614]. С точки зрения Аристотеля, общество не есть простая совокупность индивидов, а есть целостное образование над индивидуального характера, «...государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие

случайных обстоятельств живет вне государства, - либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек...» [1, с. 37]. К. Маркс, подходя к обществу с последовательно-материалистических позиций, писал: «Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу» [11, с. 214].

Таким образом, подводя краткий итог существующих в научной и справочной литературе воззрений на понятие «общество», следует отметить, что общество, как определенная целостность, изучается не только историей, социологией и другими общественными науками, но также и философскими науками. На наш взгляд, существование общества не возможно без отношения индивидов к некоему системообразующему нечто.

Итак, определение понятия «социальная реальность», может выглядеть следующим образом: социальная реальность есть совокупность явлений окружающего индивидуума объективного мира (объективной реальности) и явлений индивидуального сознания (субъективной реальности), в процессе функционирования которого индивидуумы и социальные группы осознают свое место и свою роль в системе общественных отношений.

Библиографические ссылки

1. Аристотель. Политика / Пер. С.А. Жебелева // Аристотель. Политика. Афинская политика. М.: Мысль, 1997. С. 35-268.
2. Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 602-643.
3. Вещественный // С.И. Ожегов и Н.Ю. Шведова. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В.В. Виноградова. 4-е изд., доп. М.: Азбуковник, 1999. С. 78.
4. Вещество // Этимологический словарь русского языка / Под руководством и редакцией Н.М. Шанского. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1968. Т. 1. Вып. 3. «В». С. 83.
5. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. 6-е изд., стереотип. М.: Рус. яз., 2000. 846 с.
6. Действительность // Этимологический словарь русского языка / Под ред. Н.М. Шанского. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1973. Т. 1. Вып. 5. «Д, Е, Ж». С. 51.
7. Дубровский Д.И. Проблема идеального. М.: Мысль, 1983. 228 с.
8. Кувакин В.А. Человек в мире действительности // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2005. № 3. С. 3-13.
9. Лобанов С.Д. Бытие и реальность. М.: Наука, 1999. 155 с.
10. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. Харьков: Право, 2002. 328 с.
11. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Политиздат, 1968. Т. 46. Ч. I. 559 с.
12. Орехов С.И. Виртуальная реальность: исследование онтологических и коммуникационных основ: дис. ... д-ра филос. наук. Омск, 2002. 332 с.
13. Реальность // Философский энциклопедический словарь. / Гл. редакция Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. М.: Сов. Энциклопедия, 1983. С. 572.
14. Хан Ян Гон Вещь в системе культуры (философско-социологический анализ): дис. ... канд. филос. наук. Свердловск, 1983. 160 с.
15. Шевченко В.Н. Российский человек: многообразие без единства // Философские науки. 2009. № 5. С. 6-17.

Жизненное пространство как способ объяснения социальной реальности

Лобанова Е.С., магистрант кафедры теоретической
и социальной философии СГУ им. Н.Г. Чернышевского
(г. Саратов)

Статья выполнена в рамках Гранта Президента РФ МК-6968.2016.16 «Политика памяти в условиях межкультурного противостояния».

Аннотация. В статье рассматривается, что социальная реальность раскрывается перед индивидом через осознание и освоение своего жизненного пространства, посредством обращения к миру духовных явлений, ценностных оснований.

Ключевые слова: Жизненное пространство, социальная реальность, ценности.

Abstract. The article deals that social reality with is revealed to the individual through the understanding and development of their living space by referring to the world of spiritual phenomena, valuable bases.

Keywords: Living space, social reality, values

Появившиеся в конце XXI начале XX века категории *системный мир, жизненное пространство, жизненный мир* не потеряли своей значимости в современных теориях исследования человека и общества. Обращение к категории жизни, определило ее в качестве бесконечного, уникального и абсолютным началом мира, отведя жизненному пространству, относительно индивида, значение места проявления его способности к освоению тех связей и компонентов, которые этот жизненный мир составляют.

К ключевым составляющим жизненного пространства черт относится, прежде всего, сам человек, обозначающийся, обнаруживающийся в природном мире посредством своей телесности. «Телесное пространство как первоначальная дефиниция пространства человека, - отмечает В.Б. Устьянцев, - выражает самые общие внутренние и внешние свойства человеческой природы, раскрывающиеся в окружающей среде» [1, с. 45]. Являясь фундаментом образования человеческого бытия, тело проявляет себя в виде сосуда, вмещающего жизненные силы человека, создает определенные структурные уровни, формирующиеся в его жизненном пространстве. Развертывание внутреннего телесного пространства происходит через репрезентацию себя другим, обозначение своей внутренней позиции к внешним проявлениям, через влияние на сопряженную с ним окружающую среду. Жизненное пространство человека имеет интегрирующий характер, не определяясь ни первично, ни вторично среди других пространств.

Мы не можем говорить об исключительности данной исследовательской перспективы, однако она имеет одно из определяющих значений в определении современной социальной действительности.

Пространство жизни - это, безусловно, пространство человека, субъекта.

Жизненное пространство всегда очеловечено. Оно является не просто мысленным представлением индивидов, в котором происходит внутренний рост человека, оно представляет собой средство самоосуществления, позволяющее человеку не только изменять себя, но и конструировать окружающий мир, в зависимости от его возможностей, установок и представлений. Оно охватывает такие сферы общественной жизни как социальные установки, язык, культуру, технические и научные открытия, переосмысляя и формируя их в индивидуальную значимость.

Так, включенность человека в социальную среду позволяет ему помимо прочего идентифицировать свое жизненное пространство с социальным пространством других личностей. Заклучая в себе помимо окружающей реальности, способствующей индивиду в приобретении опыта, соотношение внутренних переживаний, изменений, развитий с той окружающей средой, в которой он прибывает, пространство жизни представляет собой тот материал, благодаря которому формируется характер пространства общества. Таким образом, жизненное пространство оказывается социальным инобытием общества.

Однако не до конца осмысленным оказывается рассмотрение взаимосвязи субъекта с его жизненным пространством.

Безусловно, жизненное пространство раскрывается посредством приписывания себе обладания окружающими вещами, путем обозначения их как *моих*, принадлежащих *мне*, *ко мне* относящихся, что явно высвечивает значение присвоения, помогающее отличить свое от чужого. Важно отметить, что при этом субъект жизненного пространства не определяется лишь в качестве познающего то, что он себе присваивает. Жизненное пространство, как и пространство социальное, раскрывается в дорефлексивной обращенности к миру путем настраивания пространства, проживание которого «совершается до внятного обращения субъекта переживания к предметности, но все-таки не без нее, как бы «опираясь» на созерцание предметного пространства» [2, с. 195]. При этом сама форма проживания пространственности раскрывается в определенной направленности. «В ней телесный субъект должен существовать таким образом, что тело однозначно может пониматься как находящееся *здесь* в отличие от всякого *там*» [2, с. 196]. В данном случае прекрасным подтверждающим примером служит хайдеровское *dasein*, которое не может сводиться к фиксированной точке. Субъект же, находясь *здесь*, при перемещении не изменяет то *там* в *здесь*, а лишь меняет это *здесь*.

Так жизненное пространство является и социальным пространством, как одним и тем же, но взятое не в единичности одного и того же, а в полноте самого себя. Категория «жизненное пространство» оказывается не просто утвердительной формой указания своего места пребывания, описанное пространственно-временными характеристиками данного места, но является обнаружением себя в этом пространстве не в качестве задающего это пространство, а как *воспринимающего* это пространство, переживающего его настроенность, и *испытывающего*, как действующего.

В связи с этим, понимание социальной реальности предстает через призму восприятия своего пространственного отношения за счет удаленности от него, для его выявления, обнаружения. При этом важным оказывается ценностное отношение индивидов к социальной реальности. Вовлекаясь в события жизненного мира субъект социума «обращаясь к миру духовных явлений, признаваемых другими субъектами, <...> высоко ценит идеальные образы, образцы поведения, способные преодолеть его отчужденность» [1, с. 28]. Так или иначе, индивид стремится к гармонии духовного, внутреннего мира с миром окружающим, формируя процессы со-творения социальных реальностей. В социально-философском контексте значимость ценностей заключается в их роли посредника между различными акторами социума, формируя характер коммуникаторов общения, образующих посредством своего взаимодействия характер общественного бытия.

Библиографические ссылки

1. Устьянцев В.Б. Человек, жизненное пространство, риски / под ред. проф. К.С. Пигрова. 2-е изд., перераб. и доп. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2012. С. 45. С. 28.
2. Филиппов, А.Ф. Социология пространства / СПб.: «Владимир Даль», 2008. С. 195. С. 196.

Принцип целостности как методологическая база междисциплинарной модели повседневности

*Наливайко И.М., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии культуры БГУ
(Республика Беларусь, г. Минск)*

Статья выполнена при поддержке гранта БРФФИ-РГНФ Г15Р-002

Аннотация. Статья посвящена обоснованию принципа целостности как методологической базы междисциплинарного изучения повседневной жизни. В ней утверждается главенствующая роль онтологического подхода при построении целостной междисциплинарной модели повседневности.

Ключевые слова: повседневность, повседневная жизнь, обыденность, междисциплинарная модель повседневности, онтология повседневности.

Abstract. The article is devoted to the justification of the principle of wholeness as a methodological basis of interdisciplinary studies of everyday life. It asserts the primacy of ontological approach in building of the whole interdisciplinary model of everydayness.

Key words: the everyday, everyday life, everydayness, interdisciplinary model of the everyday, ontology of the everyday.

К концу XX в. феномен повседневной жизни становится одним из самых популярных объектов гуманитарного знания, интерес к которому связан с осмыслением многих насущных вопросов современности: таких, например, как проблема национальной и социокультурной идентичности в контексте глобализирующегося мира, проблема исторической памяти и плодотворного диалога культур. Происходит это в силу того, что значимость повседневной жизни в процессах социальной и культурной идентификации и самоидентификации, решении экзистенциальных проблем современного человека, мирного сосуществования различных культурных, религиозных и политических парадигм становится все более очевидной. Плодотворное решение обозначенных проблем требует адекватного теоретико-методологического подхода. В силу этого повседневная жизнь в разных ее проявлениях проблематизируется в философии и социологии, истории и политологии, культурологии и антропологии, психоанализе и лингвистике. Причем, разнообразие способов тематизации, к которым прибегают эти дисциплины, столь велико и порой разнонаправленно, что, как говорит М. Бланшо, «для присоединения к этому движению нужно вступить в противоречие с самим собой» [1, с. 13]¹.

Однако, будучи одним из самых востребованных объектов современной гуманитаристики, повседневность таит в себе двойной методологический вызов. Во-первых, как справедливо заметил все тот же Бланшо, «в первом приближении, повседневность это то, что мы, прежде всего и большей частью, есть: на работе, во время досуга, пробужденные, сонные, на улице, в приватном бытии» [1, с. 12].

¹ Здесь и далее перевод статьи М. Бланшо автора. – И.Н.

А это означает, что наши попытки обрести привычную нам теоретическую дистанцию по отношению к изучаемому объекту в данном случае тщетны. Либо мы лишены этой дистанции, либо изучаемый объект есть не сама повседневность, а ее «омертвевшие» следы. Во-вторых, амбивалентный, подвижный и многоуровневый характер повседневности ускользает от попыток ее адекватной теоретической реконструкции в рамках узкоспециализированного дисциплинарного знания. Каждая из наук дает нам лишь какой-то срез, фрагмент повседневной жизни, но не сам феномен в его целостности, в его многогранности и изменчивости. В силу этого назрела необходимость выявить некий инвариант, очерчивающий контуры междисциплинарной модели изучения данного феномена, что позволит не только провести системный анализ актуальных теорий повседневности, но и предложить комплексную практико-ориентированную методологию изучения данного феномена.

То есть, мы исходим из предположения, что целостный образ повседневности может быть раскрыт только в междисциплинарном подходе, при построении синтетической междисциплинарной модели. Но это никоим образом не означает, что данная модель может быть получена механическим суммированием наработок различных наук. Нельзя получить целостную модель повседневности, складывая «фрагменты мозаики». Целостный подход предполагает обнаружение некоего методологического основания, которое позволило бы создать внутренне непротиворечивую междисциплинарную модель данного феномена. Что может выступать таким основанием? В западных источниках довольно часто встречаются указания на доминирование двух исследовательских стратегий в отношении повседневности - так называемых «онтологии повседневности» и «социологии повседневности». Эта точка зрения представляется достаточно спорной по нескольким основаниям. Но, прежде всего, бросается в глаза тот факт, что все серьезные теоретические подходы к повседневности предлагают определенную онтологию и основываются на ней, идет ли речь об индивидуальном или социальном бытии человека. Известные социологические версии повседневности также являют собой вариант социальной онтологии, трактующей повседневность как особый способ быть. Неспроста некоторые содержательные характеристики повседневности, такие как сопряженность с практикой, трудовой деятельностью, востелесненное пребывание в мире вещей, ее интерсубъективный и темпоральный характер и т.д., рассматриваются как в онтологических проектах (например, в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера), так и в известных социологических теориях (А. Шюца, А. Лефевра, М. де Серто и т.д.). То есть, искомым методологическим основанием является именно онтологический подход, определение повседневности как особого способа быть, особого способа разворачивания экзистенции.

Выбор этого основания позволяет, прежде всего, избежать терминологической путаницы при обращении к исследуемому феномену, что имеет огромное методологическое значение [См.: 4]. Концепты «повседневность», «повседневная жизнь», «обыденность» иногда употребляются как синонимы, а иногда существенно различаются. Ситуация также усугубляется лингвистическими нюансами, характерными для разных языков. В то время как некоторые национальные языки (такие как немецкий и русский) имеют единое существительное, равняющееся в своем значении «повседневности», английский язык оперирует множеством линг-

вистических конструкций, начинающихся с прилагательного «повседневный». (В английском концепт *everydayness* является искусственным теоретическим продуктом.) Можно попытаться в первом приближении развести понятия «повседневность», «повседневная жизнь», «обыденность». Начнем с понятия «повседневная жизнь» как наиболее часто употребляемого в рамках гуманитарных и социальных наук. Именно феномен повседневной жизни стал признанным объектом современной социологии и философии, лингвистики и культурологии. Это то, что Мишель Хаар называет «набором практик, которые управляют частной и публичной жизнью конкретных людей в конкретное время» [2, с. 20]. Таким образом, повседневная жизнь может рассматриваться и изучаться как что-то определенное и установленное в определенное время и для определенного субъекта (индивида, социальной группы, нации и так далее), это то, что оставляет свои следы в окружающем нас материальном мире объектов. Не случайно именно это словосочетание чаще всего используется в названиях теоретических работ, поскольку это позволяет найти некий «островок устойчивости» в ускользящей повседневности.

Гораздо сложнее обстоит дело с такими терминами как *повседневность* и *обыденность*. Они ставят нас перед «лицом» специфического модуса экзистенции, реализующего себя в повседневной жизни. Бланшо настаивает на том, что очевидная банальность повседневности «является также чем-то очень важным, если она возвращает нас к существованию во всей его спонтанности, и так как оно живет проживаемым моментом, оно ускользает от всех спекулятивных формулировок, возможно, от любой когерентности, любой регулярности. Сейчас мы припоминаем поэзию Чехова или даже Кафки, и утверждаем глубину поверхностного, трагедию ничтожности» [1, с. 13]. Итак, термины *повседневность* и *обыденность* нацелены на постижение особого способа быть - человеческой экзистенции. Что заставляет нас «удваивать сущность» и употреблять два обозначения вместо одного? Ответ отсылает нас не только к истории понятий, но и к истории европейской культуры.

С «легкой руки» Хайдеггера некоторые исследователи убеждены, что *Alltäglichkeit* или *everydayness*, которые традиционно переводятся на русский язык как *повседневность*, это название для выхолощенной повседневной жизни, испытавшей воздействие отчуждения и выродившейся в обыденность как сферу анонимности, неподлинности, серых будней. Д. Лукач первым предложил использовать концепт *Alltäglichkeit* для обозначения «тривиальной жизни» человека, противоположной «подлинной жизни». Такая повседневность неотделима от мира объектов; это механическое и повторяющееся «развертывание» повседневности. Сейчас этот термин является названием для всего неаутентичного, стереотипного и рутинного в повседневной жизни. Этот лик повседневной жизни, согласно мнению А. Лефевра, рождается только в Новое время, как результат определенных социальных процессов: «Новое время и повседневность образуют глубокую структуру, над разоблачением которой должен работать критический анализ» [3, с. 11]. Но поскольку повседневная жизнь по своему содержанию шире и богаче, она содержит и позитивное, и негативное, обычное и сверхординарное, мы нуждаемся в различении терминов, чтобы обозначить повседневное существование во всей его амбивалентности и множественности. На наш взгляд, несмотря на существующую в русскоязычном мире традицию перевода хайдеггеровского концепта *Alltäglichkeit* как *повседневности*, это русское слово объемнее и богаче по своей

семантике и позволяет выразить амбивалентный характер повседневной жизни. Поэтому для обозначения неаутентичного способа существования в русском языке более пригодно слово «обыденность». Можно заметить, что различие повседневности и обыденности соответствует англоязычному разведению *the everyday* и *everydayness*.

Именно разработкой смыслового поля понятия *повседневности* (в противовес обыденности) как особого способа человеческого бытия в мире, вбирающего в себя тривиальное и экстраординарное, повторяющееся и уникальное в нашем повседневном существовании, на наш взгляд, и призван заниматься целостный междисциплинарный подход к феномену повседневной жизни.

Поскольку определяющими характеристиками этого способа быть, как уже отмечалось выше, являются сопряженность с практикой, постольку междисциплинарная модель повседневности центрируется вокруг особого модуса человеческой активности, реализуемой в повседневной жизни. Наиболее сильную версию природы повседневной деятельности предлагает М. де Серто, выстраивая плодотворный диалог с новоевропейскими представлениями о субъекте как субъекте воли и действия. Серто радикально переосмысляет традиционные для европейской философии представления о природе человеческой активности. Повседневность обычно воспринималась как пассивный мир потребления, зависимый от стратегий производителей (производство здесь понимается в предельно широком ключе). По мнению Серто, потребление - это тоже производство, но производство особого рода. Чтобы не потерять себя в прочерченных производствах властных стратегиях, потребители вырабатывают тактическое искусство сопротивления [См.: 5, с. 109-113]. Ярким примером тому могут служить практики обыденного языка, который обеспечивает говорение и понимание зачастую не благодаря, а вопреки официальным лингвистическим правилам. Таким образом, целостный характер повседневности сплетается из сети множественных практик. Тактический характер повседневных практик и их неэлиминируемая множественность как предмет междисциплинарных исследований позволяют «схватить» человеческую экзистенцию в ее живой вариативности, а не свести ее к готовому набору омертвевших форм, актуализировать комплексную природу человека как сознательного и одновременно волеустремленного существа, вовлеченного в интересующий практический мир.

Библиографические ссылки

1. Blanchot M. *Everyday Speech* // *Yale French Studies* (73). Yale, 1987. P. 12-20.
2. Haar M. *The Enigma of Everydayness* // *Reading Heidegger: commemorations*. 1989. P. 20-28.
3. Lefebvre H. *The Everyday and Everydayness* // *Yale French Studies* (73). Yale, 1987. P. 7-11.
4. Nalivaika I.; Tin M. B. *General Introduction* // *Phenomenology of the Everyday*. Oslo: Novus Press, 2014. P. 4-33.
5. Серто, Мишель де. *Изобретение повседневности. 1. Искусство делать* / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европейского университета в С.-Петербурге, 2013. 330 с.

Возможна ли целостность повседневной жизни в современном обществе?

Полякова И.П., д-р филос. наук, профессор,
зав. кафедрой философии ЛГТУ
(г. Липецк)

Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ 15-23-01001 а(м) «Трансформация ценностей повседневной исторической культуры в современном мире»

Аннотация. Данная статья посвящена проблеме современных представлений о повседневной жизни, исследование которой стало модной научной тенденцией. Структура повседневной жизни определяется уникальной индивидуальностью человека, но социальные и материальные аспекты жизни определяют специфические трудности повседневной жизни, которая определяет пределы индивидуализации повседневной жизни. Реальность повседневной жизни существует как самоочевидная и убедительные фактичность, не требующая доказательств и проверок своего существования. Повседневность является частью социальной реальности и определяется как целостность духовного и материального, необходимое условие общественной жизни, которое происходит в социальном пространстве и времени в областях быта, труда и отдыха.

Ключевые слова: повседневность, понятия повседневной жизни, жизненный мир, хаби́туализация, режим повседневной жизни, границы.

Abstract. This article is devoted to the problem of modern concepts of everyday life, the study of which has become a fashionable academic trend of everyday life. The structure of daily life is determined by the unique individuality of the person, but the social and material aspects of life define the specific constraints of everyday life, which defines the limits of individualization of everyday life. The reality of daily life there as self-evident and compelling facticity, does not require proof and checks its existence. Daily is part of the social reality defined by the integrity of the spiritual and mental and material, necessary condition of social life that takes place in social space and time in the areas of life, work and leisure through a variety of activities.

Key words: everyday life, the concept of everyday life, , the life-world, habitualization, modes of everyday life, frames.

А. Лефевр определяет повседневность как самостоятельный срез жизни общества. В эпоху всевластия бюрократии и технократии лишь частный опыт индивида, его межличностные связи в повседневной жизни еще сохраняют остатки первоначального, естественного состояния, поскольку только здесь человеческое бытие находит то, что позволяет ему сохраниться как целостности, а не как элементу некой мозаичной общности. Повседневность и скрывает изменения, и обнаруживает их. Здесь происходит переворот в человеческом существовании, сглаживаются драмы и трагедии эпохи [5]. Большинство исследователей выделяют в качестве основных характеристик повседневности ее типичность, рутинность, повторяемость, цикличность, консервативность и стабильность. Но может ли повседневность сохранять заведенный порядок и привычный ритм в условиях стремительных социальных трансформаций?

Прежде всего, необходимо ответить на вопрос в чем же заключается целостность повседневности? Можно выделить основные сферы жизни человека: его труд, быт и сфера отдыха. Очевидно, что сущностью жизни является активность субъекта повседневности, будь то отдельный человек или группа, его деятельность. Именно все особенности социальной и индивидуальной деятельности в диалектической взаимосвязи и определяют сущность повседневности. В свою очередь темп и характер деятельности, ее результативность, успешность или неуспешность определяются задатками, навыками и главным образом - способностями субъекта (повседневность маргинала, поэта, ученого, музыканта, строителя

и т.д. существенно различается). Эта повседневная деятельность саморегулируема и предполагает наличие способов деятельности и необходимость источников движения и деятельности. Эти источники детерминированы противоречиями между субъектом и объектом деятельности, возможностью удовлетворить потребности субъекта. Именно потребности в различных измененных, превращенных формах (интересы, мотивы, цели и т.д.) приводят в действие субъект. Самоорганизация и самоуправление деятельностью системы предполагает в качестве необходимого достаточно развитое сознание и самосознание в отношении самой деятельности, и способностей, и потребностей. Все это преобразуется в адекватные и определенные цели, организует необходимые средства и дает субъекту возможность предвидеть соответствующие результаты. То есть, резюмируя, можно сказать, что содержание повседневности раскрывается в детальном анализе специфики социальной и индивидуальной характеристик четырех элементов. К таким элементам они причисляют: деятельность (повседневность художника, поэта, ученого, музыканта и т.д. существенно различается), потребность, сознание и способность. Целостность повседневности скрыта в гармонизации, с одной стороны, всех ее сфер, а с другой - внутри каждой из сфер на основе своеобразия четырех обозначенных элементов [6].

Похожая позиция в отношении повседневности прослеживается в работах А.С. Ахиезера, который под повседневностью понимал человеческую жизнь, рассмотренную с точки зрения тех функций и ценностей, которые плотно заполняют жизнь личности, включая труд, быт, отдых, передвижения и т.д. При этом повседневность постоянно воспроизводится как мощный пласт отношений, ценностей, как постоянная система человеческих забот [1].

Основной функцией повседневности является функция жизнеобеспечения, которую можно трактовать как в узком, биологическом смысле, как физическое выживание, так и широко, как выживание социальное и духовное, понимая под ней гарантию передачи опыта, необходимого для продолжения истории человечества. Итак, повседневность - это пространство, на котором протекает человеческая жизнь, обогащенная опытом предков, где события частного бытия соприкасаются с историческим процессом, взаимопроникают и отражаются в восприятии их самим человеком [4]. Целостный мир повседневности создается людьми и не может быть изолирован от макромира, от мира социальной реальности, в которую человек погружен и с которой активно взаимодействует, переплавляя социальные новации в органичную материю собственного повседневного бытия. Повседневность - процесс перехода изменений в обыденность, в результате которого индивид интегрируется в общество.

Тревожными являются не сами изменения, а темпы этих изменений. Большой мир, внедряя технические новинки и новые тренды, модифицирует повседневность до неузнаваемости. Прекрасный анализ влияния новых технологий проводит С.А. Королев. В качестве новаций, оказывающих существенное влияние на повседневную жизнь современного человека, он выделяет:

1. Автомобилизацию. Колоссальный рост числа автомобилей привел к возникновению чудовищных пробок, превратившихся в существенный фактор повседневной жизни. Заметим, что пробки помимо всего прочего парадоксальным образом маркируют и высвечивают некую новую социальную реальность: у населения есть

возможность и время стоять часами в пробках, но нет времени читать книги, заниматься в художественной самодеятельности или играть в шахматы. Тем не менее, автомобили расширяют возможности перемещения и получения новых впечатлений.

2. Интернет. В начале второго десятилетия XXI в., интернетом в России, по разным данным пользуется от 60 до 75% населения. Интернет превратился из чисто информационного фактора, инструмента профессиональной деятельности, в конце концов, орудия познания в самом высоком смысле этого слова в феномен повседневности, форму досугового времяпрепровождения, составляющую частной жизни человека. То есть Интернет активно внедрился во все три сферы повседневной жизни человека: труд, быт и досуг.

3. Сотовую связь. Сегодня жизнь человека в России практически немыслима без мобильных телефонов: ими пользуются люди разного возраста и социального статуса, она стала предельно доступна и превратилась в повседневную услугу, упрощая коммуникацию между людьми.

4. Выезд за границу как возможность разнообразить досуговую сферу, расширить профессиональные контакты стала доступной, по крайней мере, 30% населения.

5. Цифровую фотографию. Отсутствие необходимости выверять каждый кадр и печатать фотографии привело к тому, что фотография стала составляющей повседневных практик десятков миллионов людей. Это дает новый тип существования и новый тип повседневности, когда можно документировать каждый день в деталях, создавая документируемую и регистрируемую реальность [4].

Разумеется, это не все новшества и свежие тенденции, появившиеся в последние десятилетия, но их можно отнести к ведущим и оказывающим непосредственное влияние на повседневность. Итак, технологическая модернизация повседневной жизни в современном обществе в значительной мере осуществилась. Процесс внедрения технологических новаций в повседневность был слишком стремительным для того, чтобы выделять в нем какие-то этапы. А.С. Ахиезер в свое время указывал на связь процесса дезорганизации повседневности с господством в обществе сравнительно быстрых циклов, как это имело место в советский период, крайностей в принятии решений, инверсионной логики и инверсионных скачков [1]. Разумеется, внедрение этих практик и технологий происходило сначала в высших слоях и это был процесс того типа, который описан Н. Элиасом в его знаменитой работе «О процессе цивилизации»: цивилизация распространяется сверху вниз и одновременно расплывается вширь и вглубь [7]. Постепенно осваивая заданные биографически детерминированной ситуацией границы социального пространства, обретая необходимые знания и навыки, человек самостоятельно конституирует окружающую действительность, приспособляя ее под себя, выбирая наиболее эффективные модели поведения. В целом можно сказать, что задачей повседневности является поддержание стабильности функционирования общества, накопление наиболее успешного опыта жизнеосуществления. Это связано с главной функцией повседневности: выживание и воспроизводство, удовлетворение потребностей и, руководствуясь здравым смыслом, представляется возможным достичь этого. Б. Вальденфельс полагает, что повседневность действует как фермент, как закваска, позволяя зарождаться чему-либо [2].

Модернизация - это сдвиг не только технологический, это трансформация всех сфер общества, в том числе содержания, норм и стандартов повседневной жизни. Это пересмотр, как базовых ценностей, совокупности социальных норм, так и существующих поведенческих стереотипов [3]. Также повседневность имеет пространственно-временные характеристики, которые видоизменяются в современном мире. Ускорение темпов повседневности приводит к тому что, старшие поколения не всегда способны быстро ориентироваться и адаптироваться среди освоения всех современных технологических новинок и оповседневнивания соответствующих практик. Молодые поколения в гонке за новизной могут утратить традиционные и эффективные модели поведения, а лица среднего возраста могут быть дезориентированы в количестве новаций, предлагаемых современным постиндустриальным обществом. Также, например, установка «время-деньги» ориентирует на достижение материальных и профессиональных целей в ущерб досуговой составляющей. Пространственные характеристики также претерпели изменения: работа смещается в «домашний офис», благодаря современным интернет-технологиям, досуг можно организовать в любой точке земного шара и пр. Меняются сферы, меняются уровни, меняются характеристики повседневности вслед за стремительными общественными изменениями. Стабильность и понятность повседневности вызывает серьезные опасения, а вопрос сохранения целостности повседневности в современных условиях очень не прост. И, тем не менее, позволю себе ответить на вопрос, поставленный в самом начале, возможно сохранение целостности в нашем динамичном мире, так как именно целостность повседневного бытия - главное условие сохранения и воспроизводства нашего общества. В любые самые страшные времена войн, болезней, социальных и природных катаклизмов человечество находило ресурсы превратить неповседневное в повседневное, проявив удивительную гибкость и умение принимать, а потом и видоизменять обстоятельства.

Библиографические ссылки

1. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Т. 2. Теория и методология. Словарь. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998. 302 с.
2. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социологос: Социология, антропология, метафизика. Вып. 1 / Под ред. В.В. Винокурова, А.А. Филиппова. М., 1991. С. 39-50.
3. Газгиреева Л.Х. Традиционное и новационное в условиях модернизации современного общества / И.А. Бокачев, Л.Х. Газгиреева, Л.А. Бурняшева. Ставрополь: СевКавГТУ, 2010. 170 с.
4. Королев С.А. Повседневность и власть: в поисках социально-философской методологии [Электронный ресурс] // URL: [Электронный ресурс] // URL: http://sergeikorolev.sitecity.ru/lttext_0201195206.phtml?p_ident=lttext_0201195206.p_0201195737 (дата обращения 04.11.2016).
5. Лефевр А. Повседневное и повседневность [Электронный ресурс] // URL: http://www.redflora.org/2013/02/blog-post_8.html (дата обращения 04.11.2016)
6. Станкевич Л. П., Полякова И. П. Феномен повседневности: сущность, содержание и целостность // Философия и общество. № 2. 2009. С. 72-81.
7. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. М. - СПб.: Универ. книга, 2001. 405 с.

Смысл истории как основа аксиологической целостности повседневной исторической культуры

*Беляева Е.В., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии культуры
Белорусского государственного университета
(Республика Беларусь, г. Минск)*

Статья выполнена при поддержке гранта БРФФИ-РГНФ Г15Р-002

Аннотация: Ценности повседневной исторической культуры можно структурировать по формам общественного сознания, по сферам повседневности, по типам исторической культуры. Аксиологическую целостность исторической культуре задает понятие «смысл истории», которое в повседневной исторической культуре связано с понятием «смысл жизни».

Ключевые слова: повседневная историческая культура, ценности, смысл истории, смысл жизни, целостность.

Abstract: Values of daily historical culture can be structured according to the forms of social consciousness, in the spheres of everyday life, by type of historical culture. Axiological integrity of the historical culture defines the concept of “sense of history”, which is in daily historical culture is associated with the concept of the “sense of life”.

Key words: daily historical culture, values, sense of history, sense of life, integrity.

Историческая культура содержит не только знание прошлого, но и его ценностное истолкование, поэтому ее аксиологические аспекты неизменно привлекают внимание исследователей. В повседневной же исторической культуре ее аксиологический аспект еще более выражен. На уровне повседневности познавательное отношение к прошлому явно отстывает перед оценочным. Историческая культура, будучи в онтологическом плане универсальной средой бытования исторического, реализуется в повседневности не меньше, чем в грандиозных событиях, изменяющих судьбу народов. В свою очередь, повседневность исторична. Повседневная историческая культура как способ осознания времени максимально приближена к человеку и переживается им как способ осознания времени собственной жизни. Речь идет не только об экзистенциальном переживании собственной смертности и биографическом времени. В практиках повседневности во всех приемах труда, быта и досуга человек воспроизводит исторический опыт своей социальной среды, однако воспроизводит его индивидуально, в результате чего происходит соединение истории личности с «большой историей».

Структуру ценностей повседневной исторической культуры можно исследовать в рамках нескольких подходов. Один из них связан с устоявшимся членением форм общественного сознания и выделением на их основе нравственных, эстетических, религиозных, политических и других ценностей. Перечисленные ценности оказывают регулятивное воздействие на повседневную историческую культуру как ту среду, в которой разворачиваются формы восприятия времени. Характер присутствия прошлого в повседневности определяется ценностной матрицей этих сфер общественного сознания.

Второй подход к типологии ценностей повседневной исторической культуры основан на анализе аксиологических аспектов повседневности и ее структуры. В этом контексте ценности повседневной исторической культуры - это способы осмысления прошлого, настоящего и будущего, встроенные в практики повседневности. Такие ценности определяют темпоральную идентичность индивидов и

сообществ, задают непосредственное переживание исторической культуры, комфортное ощущение себя в потоке социального времени благодаря переживанию смысла того, что происходит с ним. В пространстве повседневности выделяются определенные сферы, в каждой из которых реализуются ценности, находящиеся в сопряжении с исторической культурой. К таким сферам можно отнести сферы труда, быта и досуга, каждая из которых содержит свою матрицу исторически сформировавшихся предпочтений [3].

Третий подход к структурированию ценностей повседневной исторической культуры связан с самой природой этой культуры и должен быть определяющим при составлении типологий. Многообразие феноменов исторической культуры обладает значимостью для индивидов и сообществ, т.е. историческая культура сама представляет собой ценность, а не только содержит ценности различных сфер общественного сознания или сфер повседневности. Поэтому имеет смысл говорить не только о ценностях *в* исторической культуре, но о ценностях самой исторической культуры. Если ключевой ценностью нравственной культуры является добро, а эстетической - красота, то можно выдвинуть предположение, что для исторической культуры такой ценностью выступает «связь времен», непрерывность развития человеческих сообществ в прошлом, порождающая аксиологическую установку на продолжение их существования в будущем. Ее противоположностью становится «распад связи времен» или вовсе «конец времен», т.е. кризис и гибель социального, выраженные в терминах темпоральности. И поскольку исторические культуры бывают разного типа, то каждая из них порождает собственную манеру осмысливать непрерывность социального времени, определять *что, как и зачем* надлежит помнить и забывать. Опираясь на принятое в социальной философии разделение обществ на традиционные, современные и постмодерные, можно выявить их различие в этом отношении.

Главным аксиологическим элементом исторической культуры, задающим ценностную легитимацию исторического процесса и придающим ему целостность, является «смысл истории». «Любые рассуждения о смысле истории всегда предполагают представления о целостности» [2, с. 60]. Смысл истории также придает целостность всему многообразию ценностей, которые функционируют в повседневной исторической культуре.

В «Новой философской энциклопедии» говорится, что «смысл - внеположенная сущность феномена, оправдывающая его существование, связывая его с более широким пластом реальности» [5]. Такое оправдание связывается с предназначением феномена, его местом в общем порядке вещей и событий, «смысл феномена связывает последний с целесообразной организацией мира» [5]. Приведенное определение позволяет выделить три ключевых момента понятия «смысл». Во-первых, для наличия смысла, необходимо установление связей между двумя слоями: феноменом и его предназначением, феноменом и его ценностью для субъекта. В этом плане смысл истории связывает историю с ее объективной логикой и человека с его аксиологическими потребностями. Во-вторых, речь идет о феномене как явленном в противоположность скрытому. Смысл выявляется именно у феноменов, т.е. предметов рассмотрения, сущность которых нуждается в прояснении. В результате поиск смысла предстает как методика открытия внеположенной сущности за гранью видимости. Соответственно обретение смысла истории озна-

чает познание в ней самого главного. В-третьих, следует обратить внимание на слово «оправдание», задающее рассмотрению аксиологический контекст, в котором раскрываемый смысл истории имеет ценность, значимость для субъекта. Эта «внеположенная сущность» оказывается для него дороже всех прекрасных феноменов на свете, задает направление его сознанию и деятельности.

Двусторонняя взаимосвязь смысла и ценностей обнаруживается не только в познавательном, но и в прагматическом аспекте. Именно в процессе человеческой деятельности смысл становится ценностью, и ценность обретает смысл. Смысл истории проявляет свою аксиологическую власть, придавая значимость нравственным, политическим и прочим ценностям в практиках повседневности, и сам становится самой главной ценностью проективной деятельности социального субъекта. Без категории смысла ценности утратят свою регулятивную природу (в ценностях не будет смысла). Поэтому раскрытие смысла истории и борьба за его реализацию выступает как ценностное отношение, определяющее деятельность исторического субъекта. «Понять общезначимый смысл истории, значит, выявить источники и природу возможностей для формулирования, распространения и реализации общезначимых ценностей...» [4]. В контексте глобальных проблем человечества смысл истории не может пониматься как объективно заданный и тем более предполагающий какое-то «завершение истории», позволяющее выявить ее логику и смысл. В современной философии, отмечал А.С. Панарин, «смысл истории перемещается из онтологической области, где зрели мифы гарантированной истории, связанной с законами мироздания, в аксиологическую, связанную с тестированием нашей способности преобразовать утвердившуюся в ...обществе систему ценностей» [1]. Таким образом, смысл истории предстает как практическая аксиологическая задача действующих исторических субъектов.

Погружение проблемы смысла истории в контекст *повседневной* исторической культуры выявляет ее связь с проблемой смысла жизни личности. Пересечение истории сообщества и биографии отдельного человека всегда было предметом научного интереса и литературного изображения. Классическая интерпретация этого взаимодействия состоит в описании частных действий в плане их «причастности великим историческим событиям», когда «маленький человек» и даже историческое лицо ощущает свою захваченность гигантским социальным процессом. В постклассических исследованиях, напротив, акцент делается на описании повседневных действий и переживаний участников того события, которое впоследствии оказалось историческим.

Связь смысла истории и смысла жизни чаще всего трактуется позитивно: ощущение человеком смысла жизни, скорее всего, предполагает и осознание смысла истории, некую гармонию своего биографического времени и изменений, происходящих в мире социальном. Обратное же не обязательно: в отличие от личного смысла жизни, который не может быть «плохим», смысл истории раскрывается подчас как грозный, ужасный и даже такой, который лишает жизнь данной конкретной личности всякого смысла. Так, Октябрьская революция 1917 года, заложившая новые исторические смыслы в социальных процессах XX века, стала событием, из-за которого во многом был разрушен смысл жизни всех тех, кто идентифицировал себя со смыслом истории царской России.

Смысл истории, как и смысл жизни, необходим всем действующим субъектам. Подобно тому, как наличие воздуха не замечается дышащими, так смысл истории «разлит» в повседневной исторической культуре и менее всего подвергается рефлексии. Только затруднения в самоосмыслении исторического вдруг обесмысливает самые простые повседневные практики, «связь времен» разрывается на уровне быта, труда и отдыха. В такой ситуации в результате выпадения субъекта и из истории, и из повседневности в экзистенциальную пустоту, актуализируется проблема смысла жизни, в которой и развертываются «вечные», «предельные» вопросы. Такой разрыв повседневной исторической культуры плодотворен только тогда, когда в результате обретается выход из контекста вечности в план социальной деятельности по преобразованию социума и личной судьбы.

Другое дело, что повседневность имеет собственные ресурсы сохранения ценностей и смыслов, в результате чего крах империй не обязательно приводит к краху ценностей и смыслов повседневной исторической культуры. На этот процесс в большей степени влияет распад или «разъезд» семьи, изменение технологического уклада производства, распространение «иноземных» развлечений. Соответственно смысл истории в повседневной исторической культуре обретается не за счет мышления, выдвижения «национальной идеи» или еще какой-нибудь метафизической абстракции. Времена «связываются» за счет вновь образовавшейся рутины, в которой элементы старой и новой жизни включаются в некоторую целостность. Это происходит, когда не только прошлое, но и момент «разрыва» истории тоже остался в прошлом. Восстановление повседневной исторической культуры и включенность в нее субъектов свидетельствует об актуализации в ней имманентного смысла истории.

Именно в горизонте повседневности смысл истории раскрывается в аксиологическом аспекте: целостность исторического образуется не благодаря наличию у истории цели, а благодаря перманентной реализации ценностей в практиках повседневности.

Библиографические ссылки

1. Панарин А.С. Смысл истории // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс] // URL: <http://iph.ras.ru/elib/2773.html> (дата обращения 20.10.2016).
2. Перов Ю.В. Смысл Истории // Серия «Мыслители». Историчность и историческая реальность. Выпуск 2. СПб.: СПб-ое философское общество, 2000. С. 60-79.
3. Полякова И.П. Сферы и уровни повседневности // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. № 6 [Электронный ресурс] // URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/sfery-i-urovni-povsednevnosti> (дата обращения 20.10.2016).
4. Розов Н.С. Общезначимые ценности и смысл истории // Новосибирск. гос. ун-т [Электронный ресурс] // URL: <http://www.nsu.ru/filf/rozov/publ/val-meaning.htm> (дата обращения 20.10.2016).
5. Шрейдер Ю.А. Смысл // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс] // URL: <http://iph.ras.ru/elib/2768.html> (дата обращения 07.01.2015).

Целостный подход в антропологии

*Бунькова И.П., ст. преподаватель, кафедра психологии ЛГТУ,
Разомазова А.Л., ст. преподаватель, кафедра психологии ЛГТУ,
Речкалова К.Р., студентка 3 курса гр. УП-14 ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. В современной антропологии необходимость объединения разрозненных знаний, различных направлений, школ и концепций в единую целостную систему для исследования основной проблемы сущности и природы человека является первостепенным и актуальным.

Ключевые слова: философская антропология, психологическая антропология, направления изучения, целостный подход.

Abstract. In modern anthropology, the necessity of unification of knowledge, different areas, schools and concepts in a single integrated system for the study of the basic problems of essence and human nature is paramount and urgent.

Key words: philosophical anthropology, psychological anthropology, direction learning, holistic approach.

В современной науке существует большое разнообразие научных дисциплин, изучающих человека: философия, психология, социология, анатомия, культурология, социальная психология. В каждой из них понятие «человек» рассматривается с разных точек зрения, что обусловлено спецификой изучения этого феномена в каждой конкретной науке.

Антропология может быть названа антропоцентристским философским учением, поскольку человек в ней - центральная ось, вокруг которой оформляются и все другие проблемы бытия в мире [1].

Основываясь на огромном разнообразии подходов к исследованию человека, Л.П. Воронцова и А.А. Белик выделяют следующие виды антропологий: философская, теологическая, культурная, психологическая, биологическая (или естественнонаучная), социальная, когнитивная [2].

В данной статье предпринята попытка показать разрозненность и разносторонность существующих направлений философской и психологической антропологий, чтобы подчеркнуть необходимость использования целостного подхода в антропологии.

Выделение философской антропологии как самостоятельной научной дисциплины связано с появлением работ М. Шелера и Х. Плеснера в первой половине 20 века. М. Шелер утверждал, что отсутствие синтезирующего учения о человеке определяет неустойчивость человеческого бытия. В связи с чем, он утверждал, что философская антропология могла бы соединить конкретное изучение различных сфер бытия человека с целостным философским его постижением.

Психологическая антропология, как термин, используется с 1961 года благодаря американскому ученому китайского происхождения Ф. Хсю (Сюй Лангуан). Его предложение базировалось на анализе содержания исследований культуры и личности, где он выделил две основные сферы: соотношение индивида и общества и характеристики обществ. Один из главных ее нынешних сторонников Бок определяет психологическую антропологию как «антропологические исследования с использованием психологических понятий и методов». Он утверждает, что антропология, «которая принимает во внимание личность, должна использовать идеи смежных дисциплин».

И в философской и в психологической антропологии существует дифференциация каждой из дисциплин в зависимости от предметных областей и направлений. В философской антропологии выделяют три основных направления:

- 1) биолого-антропологическое (Шелер, Плеснер, Гелен),
- 2) религиозно-философское (И. Лотц, Г. Хенгстенберг),
- 3) культурологическое (О. Больнов, Э. Ротхакер, М. Ландман, и др.) [4].

Психологическая антропология в отличие от философской имеет более расширенную классификацию направлений, которую предложил американский антрополог Ф. Бок:

1) психоаналитическая антропология, которая делится на два подхода: ортодоксальный (Фрейд); неофрейдистский (Фромм, Эриксон);

2) «культура и личность», включающая четыре подхода: конфигурации культур (Бенедикт); базовая и модальная личность (Кардинер, Дюбуа, Линтон, Инкелес); национальный характер (Хсю, Горер); сравнительно-культурный (Дж. И Б. Уайтинги);

3) «социальная структура и личность», в которую входит три подхода: материалистический (Маркс, Энгельс, Бухарин); позитивистский (Вебер, Мертон); интеракционистский (Г. Мид).

4) когнитивная антропология, которая состоит из трех подходов: исследование примитивного мышления (Тайлор, Леви-Брюль, Боас, Леви-Строс); анализ проблем возрастного развития (Пиаже, Коул); этносемантические исследования (Берлин, Кэй) [3].

Данные антропологические дисциплины состоят из разнообразных и противоречивых школ и направлений, несмотря на наличие общего вопроса о сущности и природе человека и стремлении к изучению связей между внутренним миром человека, с одной стороны, и культурой и обществом - с другой. Каждая из представленных научных дисциплин дает разные понятия и теории о человеке, но при этом они не объединяют полученные знания в единую систему. Таким образом, можно констатировать, что суть наук не сводится к соперничеству за лидирующие позиции, их смысл кроется в решении проблем, поиске истин и знаний о действительной природе человека, и, следовательно, возникает необходимость использования целостного подхода в исследовании главного вопроса антропологии.

Эвристический потенциал использования целостного подхода в антропологии заключается в соединении раздробленных, отдельных взглядов и суждений, в объединении всех видов антропологического знания в понимании и изучении такого многогранного и сложного феномена, как человек.

Библиографические ссылки

1. Сობодчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности: Учеб.пособие для вузов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 322 с.
2. Воронцова Л.П., Белик А.А. Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб.: Университетская книга, 1998. Т. 1. С. 28-30.
3. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология [Электронный ресурс] // URL: <https://psy.wikireading.ru/12694> (дата обращения: 20.10.2016).
4. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. [Электронный ресурс] // URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1301/ ФИЛОСОФСКАЯ (дата обращения: 20.10.2016).

Целостность темпоральной структуры личности

*Пащенко О.В., преподаватель кафедры философии ЮУрГУ
(г. Челябинск)*

Аннотация. Категория целостности рассматривается применительно к временной организации личности. Темпоральная структура представлена как характеристика человека, благодаря которой он способен воспринимать время. Целостность темпоральной структуры подразумевает связывание характеристик темпоральности в единый временной поток.

Ключевые слова: целостность, темпоральная структура, личность, субъект, социум, самоопределение.

Abstract. The category of integrity is considered in relation to the temporal organization of the individual. The temporal structure is represented as a characteristic of a person, through which he is able to perceive time. The integrity of temporal structures implies the binding characteristics of temporality in a single time stream.

Key words: integrity, temporal structure, personality, entity, society, self-determination.

Целостность является философской категорией, которую рассматривают в разных аспектах. Очень часто данная категория привлекает не только философов, но и психологов, педагогов, занимающихся проблемами личности. Наиболее волнующей исследователей, является проблема целостности человека. В философской и педагогической мысли существует некий идеал целостного всесторонне развитого человека. Рассматривая человека с позиции целостности, как правило, подразумевают его нравственный облик, размышляют о проблемах воспитания и образования, о принадлежности его к чему-то более важному и целостному чем он сам, к некоему Абсолюту.

Но мало кто, размышляя о целостности, обращает свое внимание на темпоральную структуру личности. Темпоральность человека - это такая же его характеристика как облик, характер, темперамент. Именно благодаря темпоральной организации человек способен воспринимать временные промежутки как длительность, в которой протекает его существование. «Время - это энергия нашей жизни» [1, с. 2].

Проблема целостности темпоральной структуры является важной для исследований личности, ее поведения, мотивации. Темпоральность включает в себя такие характеристики как особенности восприятия времени, степень наполняемости временных промежутков смыслом, структурированность, длительность, экстенсивность. Темпоральная целостность подразумевает связывание всех этих характеристик в единый поток времени.

Для человеческого сознания свойственна временная модель, включающая прошлое, настоящее и будущее. Это модель возможна благодаря биологической природе человека и его способности к отражению в виде памяти и воображения. Рассуждая о целостности темпоральной структуры, мы не можем обойти вниманием эти временные модусы, которые в сознании человека сливаются в единый временной поток. Нарушение целостности приводит к дезориентации субъекта, потере интереса к жизни, к появлению нежелания «строить планы». Такой человек перестает видеть перспективы и ориентироваться на будущее.

Возможен феномен сжатия времени, который авторы объясняют тенденцией гипервозбуждения, сопровождающегося постоянным ожиданием угрозы, сложностью в концентрации внимания [3, с. 68].

А. Бергсон, исследуя переживание времени, рассуждает о неоднородности времени: «...время, которое я трачу на ожидание, - уже не то математическое время, которое могло бы быть приложено ко всей истории материального мира» [См.: 2]. Но в тоже время математическое время выступает неким внешним ориентиром для человека и, смотря на часы, он может сказать какой временной промежуток был потрачен на ожидание. Таким образом, целостность темпоральной структуры включает, в том числе, и способность ориентироваться в физическом времени.

Целостность является условием для темпорального самоопределения человека и предполагает сознательное или спонтанное приспособление человека под темп объективно меняющихся социокультурных условий жизни, обеспечение комфортного для человека способа существования.

Рассматривая личность как целостную, сложную систему, необходимо обращаться и к его темпоральной организации как к одной из существенных характеристик человека. Темпоральная структура личности может быть представлена как целостная система, имеющая свои элементы связанные друг с другом. В этой связи объекты определяются последовательностью событий, которые образуют единый временной поток.

Библиографические ссылки

1. Абульханова К.А., Березина Т.Н. Время личности и время жизни. СПб.: Алтея, 2001. 304 с.
2. Бергсон А. Творческая эволюция ситуации [Электронный ресурс] // URL: http://modernlib.ru/books/bergson_a/tvorcheskaya_evolyuciya/read (дата обращения 10.09.2016).
3. Квасова О.Г. Временная перспектива личности в экстремальной ситуации // Вестник РУДН, серия Психология и педагогика. 2010. № 2. С. 66-73.

«Кидалт» как результат децентрализации личности в эпоху постмодерна

*Большунова Т.В, канд. социол. наук, доцент,
кафедра социологии ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. Радикальная смена культурной парадигмы в XX веке к культуре постмодерна декларирует разочарование в ценностях и идеалах культуры Нового времени и строится по принципу её противоположности. Децентрализованность культуры порождает децентрализованность личности, интегральным выражением самопотери культуре XX в. является конформизм. В ответ на вызовы современного общества происходит смена поведенческих стратегий индивида, в частности их омоложение. К примеру, возникает новое понятие, используемое, как в социологии, так и в психологии - «кидалт».

Ключевые слова: кидалт, децентрализация личности, постмодерн, ювенализация, секляризация культуры.

Abstract: A radical change in the cultural paradigm of the twentieth century to the postmodern culture declares disappointment in the values and ideals of the New Age culture. It are based on the principle of its opposites. Decentralization of culture generates personal decentralization, expressed in conformity behaviour. In response to the challenges of today's society there is a change of behavioral strategies of the individual, in particular, their rejuvenation. For example, there is a new term used both in sociology and in psychology - "kidult".

Keywords: kidult, decentralization of personal, postmodern, secularization of culture.

Радикальная смена культурной парадигмы, которая состоялась в XX веке, в странах Запада состоит в переходе от культуры модерна к культуре постмодер-

на, которая декларирует разочарование в ценностях и идеалах культуры Нового времени и строится по принципу её противоположности.

Децентрированность культуры, характерная для постмодерна, порождает децентрированность личности, что лежит в основе её глубокого сущностного кризиса. Губительность децентрированности для личности в секуляризованной культуре XX в. проявляется весьма ярко. Лишённый чётко определённой ценностной ориентации, которая могла бы центрировать личность и была дана в абсолютах христианства, человек в секуляризованной культуре Запада пытается добиться внешнего успеха, а в результате - вместо вождельного успеха - он получает ощущение пустоты, самопотери, тревожности из-за отказа от своих истинных ценностей в угоду мнимым, навязываемым ему обществом.

Интегральным выражением самопотери и децентрированности личности в культуре XX в. является конформизм, суть которого состоит в том, что «...индивидуум теряет самого себя; общепринятая мораль навязывает ему определённый тип личности, и он его с готовностью принимает, превращаясь при этом в “одного из” и становясь точно таким же, как и все остальные, и таким, каким они хотят его видеть. Стираются грани между собственным, личным “я” и окружающим миром...». Представляется, что именно децентрированность личности, приводящая к её распаду, побуждает всех, кто относится к названным типам личности, искать опору в чём-то внешнем.

Парадокс развития западной культуры заключается в том, что мыслители, стоявшие у истоков секуляризации, утверждали: обезбоживание мира приведёт к становлению свободной человеческой индивидуальности. В результате в секуляризованной культуре XX в. сформировалась весьма ярко выраженная тенденция к нивелированию индивидуальности. Доминирующим типом личности в культуре конца XX в. становится не свободная творческая индивидуальность, а конформист, живущий по принципу «я буду как все» и более всего на свете боящийся всех проявлений собственного «я».

Если обобщить все вышеописанное, то можно заключить, что человек эпохи постмодерна теряет свое бытие, личность, самого себя, ценности, то есть все. В центре постмодерна пустота.

В ответ на вызовы современного общества происходит смена поведенческих стратегий индивида, в частности их омоложение. К примеру, возникает новое понятие, используемое, как в социологии, так и в психологии - «кидалт» (кидалт, или взрослые дети (сокращение от англ. kid - ребёнок и англ. adult - взрослый)).

Кидалт - взрослый человек, который, применяет детские практики. Взрослый в современном обществе - экономически независимый человек, то есть некто, имеющий достаточный доход для обеспечения собственной независимой жизни. Детские практики кидалтов, как правило, связаны с досугом. Это игры, например, ролевые или компьютерные, или потребление детских продуктов. Это могут быть мультфильмы, сделанные специально для детей и подростков, аниме, манга и комиксы, или игрушки. Важна причина потребления: кидалт ищет детские продукты не с целью коллекционирования, но с целью потребления - игры, чтения или просмотра. Но потребления недостаточно, чтобы быть кидалтом. Для этого человек должен себя признавать таковым, давать себе право сказать: «я прикольный, но могу и посерьёзничать».

«Новым взрослым» удалось очень ловко создать «двойной» мир, где, наряду с традиционно взрослыми переживаниями и обязанностями, присутствует большинство привилегий детства (право на игру, свободное время, удовольствие, непосредственность, ограниченность ответственности), но отсутствует большинство его недостатков. «Новая зрелость» - это возможность наслаждаться плюсами детства и юности, вернувшись к ним с позиции силы, со взрослым инструментарием и взрослым самосознанием.

В отличие от традиционной «взрослой» культуры, составляющие «новой» взрослой культуры используют иронию, игру, компактность контента для работы со стрессом - приемы, безусловно, крайне эффективные при нынешней динамике жизни.

После второй мировой войны западное общество не имело новой модели поведения взрослых. Результатом этого, по мнению Албриджа, стала «фетишизация» юности и детства, смещение акцента и внимания именно на этот период жизни. Юность «из периода жизни преобразуется в вечное объяснение инфантильности и ребячества».

За несколько лет эта ситуация приводит к буму поп-культуры, созданной для молодёжи. «Поп» отражает её ценности и модели поведения, подчёркивает отсутствие у молодёжи образцов действия, их страхи перед взрослыми и перед будущим, то есть глубокий культурный разлом между представителями разных поколений. В текстах рок-групп и битников примечательны сюжеты, в которых молодой герой не знает, что ему делать в своей будущей жизни [2, с. 3-6], панически боится взросления.

Эти ощущения не исчезают у людей с наступлением взрослости. Следствие - рост ощущения безоружности против отчуждённого мира, и, как следствие, масса фобий. Они становятся основой современной культуры, причиной, с одной стороны, доминирующей иронии [3, с. 169], с другой стороны, «побега» в детство как отдыха от вечно меняющегося мира. Убегая в детство, послевоенные поколения стремятся найти в себе «внутреннего ребёнка» и жить с ним в равновесии [4, с. 98]. Это, по мнению Калькутта, является причиной омоложения моделей поведения.

Кидалты не только идентифицируют себя с детскими практиками. Они ещё и конструируют свой образ жизни - время, географию своей жизнедеятельности и т.д. - согласно своей идентификации, а также стремятся каким-то образом сконструировать с её помощью цельный образ себя в окружающем мире [4, с. 146-147].

Репрезентация идентичности несёт за собой неминуемое столкновение интересов, а также потребность в политиках. Для ювенилизированных индивидов столкновение неминуемо: «серьёзный» окружающий мир конфликтует с «несерьёзным» миром уже упомянутых кидалтов. Их модели поведения, ценности и нормы не воспринимаются обществом всерьёз, и противопоставить этому отказу в серьёзном восприятии они ничего не могут. Реакцией на это становятся описываемая Калькуттом ирония - строительство символического барьера между ювенилизированными индивидами и окружающим миром, ощущение кидалтами собственного бессилия [1, с. 175].

Трагедия состоит в том, что ювенализация - это не личный выбор каждого, это реальность, которая конструируется и навязывается индивиду обществом

в процессе социализации. Тебе необходимо быть молодым и успешным, чтобы быть в мейнстриме.

Следует подчеркнуть один важный момент, на который закрывают глаза современные "гуманисты": реальные дети, хотя они по-своему милы и даже прекрасны, по натуре своей безответственны, легкомысленны и бессердечны, не способны ни на самоотверженность, ни даже на элементарную самодисциплину. Настоящими людьми им только предстоит стать, причем обязательно с активной помощью взрослых, которые постепенно, дозированно приучают их к грузу взрослой жизни. Если это не делается, мальчишке так и не удастся по-настоящему повзрослеть. Это приводит к росту как внутренних конфликтов, так и конфликтов с окружающими из-за его хронической безответственности, вечного промедления в делах, мифологического сознания, упорного нежелания смотреть правде в глаза.

Подводя итог, хотелось бы подчеркнуть, что идея прогресса преломилась в общественном сознании буржуазного общества в убеждение, что все новое заведомо лучше старого. Прогресс переориентировался на сокращение жизненного цикла производимой продукции, ускоренную смену ее поколений. Это породило особое явление: экономику предложения и общество потребления.

В потребительском обществе трансформируется и само понятие свободы, для многих сводящейся сегодня к увеличению материального уровня потребления, гедонизму, социальному паразитизму, отсутствию ответственности перед теми, кто оказался менее удачлив. Озабоченность западного человека своим материальным и чувственным удовлетворением делает его все более неспособным к моральному самоограничению, а стало быть, все более нетерпимым к позициям других.

Общество потребления не заинтересовано в формировании критически мыслящего индивида, что сможет снизить уровень его потребления, он начнет задумываться о смысле жизни, слушать классическую музыку, что снизить его потребление. Логично культивировать индивида с мышлением ребенка, поскольку ребенок легче поддается влиянию, склонен совершать импульсивные, не обдуманные траты и стремится к удовольствию в большей степени чем взрослый, накладывающий ограничения на свои поведенческие практики.

Распространение безответственного поведения в среде взрослых ведет к стагнации общества. Причина кроется не только в неэффективной проведенной социализации и аномии в современном обществе, но и в самом обществе потребления, т.е. навязываемым паттернах поведения - легкости, безответственности и сиюминутности бытия.

Все это привело к тому, что в современном обществе все большее распространение стратегия создания «двойного» мира, где, конструируются параллельные реальности: традиционно взрослые переживания и обязанности сочетаются с привилегиями детства - право на игру, свободное время, удовольствие, непосредственность, ограниченность ответственности. Новые взрослые заимствуют у детей не только способ организации досуга, но и сохраняют безответственность, легкомысленность, бессердечность, неспособность на самоотверженность и элементарную самодисциплину. Это приводит к росту как внутренних конфликтов, так и конфликтов с окружающими из-за его хронической безответственности, вечного промедления в делах, мифологического сознания, упорного нежелания смот-

реть правде в глаза. Но все же люди стареют и в данном случае этому сопутствует отчаяние, депрессия и одиночество.

Библиографические ссылки

1. Горалик Л. Маленький Принц и большие ожидания [Электронный ресурс] // URL: http://linorg.ru/little_prince.htm (дата обращения 09.04.2016).

2. Кондаева Э.Б. Христианская культура и человек постмодерна // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2011. №2 [Электронный ресурс] // URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/hristianskaya-kultura-i-chelovek-postmoderna> (дата обращения 09.04.2016).

3. Манокин М.А. Ювенилизация современного общества: культурологические аспекты [Электронный ресурс] // URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/yuvenilizatsiya-sovremennogo-obschestva-kulturologicheskie-aspekty> (дата обращения 09.04.2016).

4. Ярская-Смирнова Е.Р., Ворона М.А., Карпова Г.Г. Кидалт вы или обыкновенный человек? Визуальное производство стиля // Визуальная антропология: городские карты памяти. М.: Вариант, ЦСГИ, 2009. С. 294-309.

Экзистенциальное равновесие как структурно-преобразующий механизм личностного бытия

*Газгиреева Л.Х., д-р филос. наук, профессор,
кафедра туризма и гостиничного сервиса ПГУ,
(г. Пятигорск)*

Аннотация. В статье вводится и раскрывается значение введенного автором понятия «экзистенциальное равновесие», подчеркивается необходимость формирования новых ценностно-мировоззренческих установок, учитывая кризисное состояние, охватившее не только индивидуальное, но и общественное сознание, что позволяет наиболее полно дать характеристику общей картины духовной жизни современного российского общества.

Ключевые слова: экзистенциальное равновесие, структурно-преобразующий механизм, духовная жизнь, современное российское общество, трансформация сознания, личностное бытие.

Abstract. In article value of the concept «existential balance» entered by the author is entered and reveals, need of formation of new valuable and world outlook installations is emphasized, considering the crisis state which has captured not only individual, but also public consciousness that allows to give most fully the characteristic of an overall picture of spiritual life of modern Russian society.

Keywords: existential balance, structural and reformative mechanism, spiritual life, modern Russian society, consciousness transformation, personal life.

Кризисное состояние, охватившее не только индивидуальное, но и общественное сознание, наиболее полно характеризует общую картину духовной жизни общества. Всё это подтверждает мысль о том, что обращение к проблемам духовно-нравственной жизни общества является весьма актуальным и своевременным.

Человек, не сумевший же определиться в ценностях или не нашедший их, оказывается в экзистенциальном вакууме. Такое состояние особенно характерно для современного молодого поколения. Положение дел здесь усугубляется тем, что традиционные, укоренившиеся в сознании индивида ценности быстро разрушаются, а новые ещё общество не способно предложить в доступном виде и необходимом количестве [4, с. 171]. Существующее же обновление культурных смыс-

лов и нормотворчество ведут к возникновению мотива творческого соперничества, к борьбе, поиску нового, «бегству от действительности».

Становится всё более очевидной и необходимость формирования новых мировоззренческих установок, а также поиска путей преодоления крайностей этического абсолютизма и «низкого» релятивизма, выявления возможностей гармоничного сочетания этического релятивизма и гуманизма [13, с. 172]. Бездуховность, пронизывая все поры общественного организма, порождает чувство смыслоутраты и потери жизненно важных ценностных и духовных ориентиров [1, с. 20]. Это ведёт к усилению агрессивности, а в конечном итоге и к саморазрушению внутреннего мира личности, всей духовно-нравственной жизни общества [10, с. 215]. Подобная ситуация, как правило, заводит общество в тупик, порождая «опасность антропологического кризиса».

В современных условиях российской действительности возникает потребность в рассмотрении проблем духовно-нравственной жизни общества в аспекте экзистенциально-ценностного равновесия, умеренного, этически окрашенного индивидуализма и коллективного / соборного социального служения. В связи с этим в центре внимания исследователей оказывается вопрос о личностно-ориентированном становлении общества, в этико-мировоззренческую основу которого включается идея о необходимости формирования чувства меры [5, с. 24]. Такая логика поиска «*aurea mediocritas*»¹, учитывая взаимозависимость отношений «Я» и «Мы» [6, с. 7], представляется весьма значимой в контексте концепции рассматриваемых проблем, касающихся духовно-нравственной жизни общества и её рационального обустройства, что предполагает необходимость обращения к истокам духа русского народа, его культуре, религии, традициям и обычаям.

На страницах социально-философской литературы учёные часто пишут о взаимосвязи таких категорий, как добро и зло, правда и ложь, свобода и ответственность и т.п. Исходя из того, что экзистенциализм как направление предусматривает человека в центре всех событий, где смысл жизни, свобода и ответственность рассматриваются как доминантные категории, на наш взгляд, уместным будет заявить, что необходимо заговорить об определённом балансе, реализации этих понятий на практике. Ведь идеи, высказанные представителями этого направления, имеют актуальность и сегодня. В связи с этим, нами введено понятие «*экзистенциальное равновесие*» как положительное направление в социальной философии, поскольку судьба человека связана с его индивидуальным почерком, «рисунком жизни» (Ю.С. Борисенко). Этот «рисунок» видится в наличии счастливой судьбы, которая определяется не как ожидание, а как результат, т.е. равновесие между обретением экзистенциально-ценностного состояния счастья и сохранением тех заданных критериев подлинной личности, которые были ею определены; состояние, при котором существует соответствие между ожиданием и результатом; это некий баланс жизненно важных ценностей - смысла жизни, свободы, ответственности и т.д. Такое экзистенциальное равновесие можно считать структурно-преобразующим механизмом личностного бытия, так как его реализация имеет место быть в рамках «повседневности», учитывая такие ее содержательные позиции, как деятельность, потребность, сознание, способность [11,

¹ С латинского языка «*aurea mediocritas*» – это «золотая середина».

с. 10]. Человек, находясь в «экзистенциальном вакууме», должен его чем-то заполнить, и при поиске определённых смыслов в жизни возникают экзистенциальные противоречия, приводящие к нарушению духовного равновесия. Очевидно, что определить базовые ценности современного молодого россиянина, жителя, например, Северного Кавказа, по мнению многих авторов, весьма сложно «в силу дихотомии основных ценностей индивидуалистской (западной) и коллективистской (восточной) культур в России и на Северном Кавказе» [9, с. 26].

Вводя в теоретический обиход понятие «экзистенциальное равновесие», следует подчеркнуть *деятельностный характер духовно-культурного образования личности в современном социуме*, актуализирующего не только внутреннее духовное содержание личности, но и осуществляющего «выход» личности в предметный мир [7, с. 206]. В социальной философии специфика этого термина будет заключаться в безболезненном определении способов ориентации, ценностных социальных индикаторов, «адаптивных факторов» [2, с. 93] трансформации духовного мира современной российской личности, выявлении экзистенциальных структурно-преобразующих смыслов бытия, обеспечивающих жизненную стойкость молодого поколения, его приспособление к духовной, материальной и организационной культуре общества в системе экзистенциально-ценностных отношений. Необходимо принять во внимание и логику восприятия социальной действительности. В современном мире господствуют симулякры, в результате чего на смену упорядоченному миру приходит другой и в результате чего отдаётся предпочтение плюралистичному и фрагментарному. Но оригинальность практической реализации этого термина заключается в умении анализировать состояние духовно-нравственной жизни общества с позиций «уникальной человеческой истории» (Ж. Бодрийяр): необходимо выработать новое направление рефлексии в сознании индивида, предполагающее логику восприятия данных реальностей бытия в системе экзистенциально-ценностных отношений, выделяя впоследствии наличие особого уровня внутреннего мира человека - *экзистенциальный структурно-преобразующий уровень*, возникающий вследствие преломления актуального и потенциального уровней¹.

В социальной философии такое равновесие, по нашему мнению, понимается как глубинное знание, которое рождается в корне экзистенции в процессе переживаний и действий, составляющих духовное бытие личности, решение ею коренных вопросов существования: отношения к жизни, смерти, творчеству, свободе, причастности миру, преодоления одиночества. Автор имеет в виду область уникальных, предельных ситуаций и переживаний, которые меняют внутренний мир личности. Экзистенция есть трансцендирование по отношению к повседневности, способность личности возвыситься над реалиями своей эмпирической жизни и в то же время оценить и признать её, выйти за пределы сложившегося опыта и наполнить его особым содержанием. Согласно М. Хайдеггеру, трансцендируя, человек возвышается до бытия, экзистирова, он проясняет его как своё имманентное [12, с. 120]. Такой опыт направлен на возвышение индивидуальности вопреки, а не благодаря многообразию её эмпирических проявлений, на выражение подлинной глубины индивидуального бытия, заданной ему свободы, которая связыва-

¹ Потенциальное здесь означает то, что находится во внутреннем мире индивида в скрытом, неявном виде, но не то, что уже является объективированным

ется

с ответственностью личности за свои решения и жизненный путь в целом.

Так, например, представители экзистенциальной философии (К. Ясперс, С. Кьеркегор, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, Г. Марсель, А. Камю), считали, что кризис духовности обязательно разрешится в «пограничной ситуации», дав толчок дальнейшему осознанию проблемы.

И всё же принимая на себя ответственность и совершая те или иные поступки, разрешая экзистенциальную ситуацию, человек, на наш взгляд, не может быть уверен в их «правильности», поскольку экзистенциальные проблемы не имеют окончательного или однозначного решения, уготовленных путей, чётких эталонов [3, с. 97]. Уникальность смысла выступает одновременно и даром и бременем, заставляя личность постоянно пребывать в поиске и в связанном с ним сомнении, неуверенности. Собственная сущность человека, смысл его судьбы в какой-то мере всегда остаётся вне зоны его понимания. Экзистенция никогда не есть, но всегда только становится в процессе постановки и разрешения личностью предельных смысложизненных вопросов, формирования на этой основе миро- и самоотношения, системы ценностей и типа активности в отношении к определённым ситуациям [8, с. 60].

Таким образом, рассуждая над данной проблемой, заметим, что, если имеется «вакуум» (пустота), то должна быть и содержательность, наполненность чего-либо. Поэтому очень важно, чтобы соотношение высших ценностей приобрело нравственную устойчивость, в которой было бы осуществлено равновесие духа и души, души и тела, материального и духовного. На наш взгляд, этот процесс охватывает всю сферу духовной жизни современного российского общества. Понятие «экзистенциальное равновесие», как структурно-преобразующий механизм личностного бытия, исходя из логического размышления, нами выведено на новый уровень сознания, объективного понимания процессов, происходящих в духовной жизни современного общества, что позволит на современном этапе его развития принять во внимание «все грани» специфики его проявления.

Библиографические ссылки

1. Артюхович Ю.В. Нравственные ценности «среднего» россиянина // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2010. № 2. С. 19-23.
2. Борисенко Ю.С. Духовный мир молодого человека: российская модель трансформации: монография / Под ред. В.И. Каширина. Ставрополь: ООО «Искра», 2010. 175 с.
3. Бурняшева Л.А. Духовная безопасность в условиях нового миропорядка // Вестник Северо-Кавказского федерального университета. 2009. № 4. С. 95-99.
4. Бурняшева Л.А. К проблеме традиционного и инновационного в духовно-нравственной сфере социального бытия. Наука. Инновации. Технологии. 2008. № 3. С. 169-173.
5. Газгиреева Л.Х. Виртуализация как новационный процесс: духовно-нравственный аспект // Сборник научных трудов Северо-Кавказского государственного технического университета. Серия «Гуманитарные науки». № 9. Ставрополь, 2009. С. 22-27.
6. Газгиреева Л.Х. Духовная жизнь современного российского общества в экзистенциально-ценностном измерении: автореф. дис. ... доктора филос. наук: 09.00.11 - Социальная философия. Ставрополь: Северо-Кавказский федеральный университет, 2014. 60 с.
7. Газгиреева Л.Х. Духовное обновление и совершенствование личности: социально-философский дискурс проблемы // В мире научных открытий. 2011. № 4 (16). С. 203-210.
8. Газгиреева Л.Х. Развитие духовно-нравственного потенциала современного российского общества в эпоху глобализации // Научно-исследовательский журнал «Успехи современной науки». Белгород. 2015. № 2. С. 58-60.

9. Говердовская Е.В., Варфоломеева Т.В., Каурова А.Н., Климова А.В. Ценностные ориентиры обновления содержания высшего профессионального образования на Северном Кавказе // Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2015. № 6. С. 25-30.

10. Нырова Н.И. Национально-патриотическое воспитание как экзистенциально-ценностный императив в совершенствовании дошкольного образования // Современное состояние психологии и педагогики. Материалы VI Международной научно-практической конференции. Уфа: Аэтерна, 2015. С. 213-216.

11. Полякова И.П. Повседневность как предмет исследования гуманитарных наук // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2009. № 3. С. 9-12.

12. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116-122.

13. Щипунов О.К., Отюцкий Г.П. Толерантность и этический релятивизм: направления взаимосвязи // Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты. 2015. № 19. С. 168-173.

Органичность социальной мифологии как условие целостности современного общества

*Иванов А.Г., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. В статье современная социальная мифология рассматривается в качестве феномена, имеющего системную организацию, состоящего из нескольких частей. Целостность общества обеспечивается наличием в нем органичной мифологии. Если органичность архаической мифологии обеспечивалась синкретизмом, то современной социальной мифологии - сочетанием «архаического» и «конъюнктурного» уровней. Это обнаруживается в «глобальных» мифах, например, в имперском мифе. Делается вывод, что имперский миф способен быть условием целостности современного общества.

Ключевые слова: современная социальная мифология, «архаический» и «конъюнктурный» уровни социальной мифологии, синкретизм, «глобальный» миф, имперский миф.

Abstract. The article considers contemporary social mythology as a phenomenon of a systemic organization, consisting of several parts. The integrity of the society is provided by the presence therein of an organic mythology. The organicity of archaic mythology was provided by syncretism. The organicity of contemporary social mythology is a combination of «archaic» and «conjunctural» levels, which can be found in, for example, imperial myths. It is concluded that the imperial myth can be a condition of integrity of contemporary society.

Keywords: contemporary social mythology, «archaic» and «conjunctural» levels of social mythology, syncretism, «global» myth, imperial myth.

Социальная мифология является важным компонентом целостной структуры общества. Целостность при этом понимается как «высшая форма организованности, связности и упорядоченности предмета; высшее качество предмета, содержащее в себе как бы матрицу всех его возможных проявлений в сфере материи и духа» [2, с. 434].

Социальная мифология имплицитно существует с древности, являясь аспектом архаической мифологии, объясняющим общественные явления и процессы. К XX в. социальная мифология начинает существовать эксплицитно, и содержит значительную долю идеологических конструктов. Современная социальная мифология представляет собой двухуровневое явление, охватывающее «архаический» и «конъюнктурный» уровни. Двухуровневость социальной мифологии отличает ее, соответственно, от архаической мифологии и идеологии. «Архаический» уро-

вень содержит устойчивые архетипические образы, мифологемы, ритуалы, выработанные коллективно. «Конъюнктурный» уровень предстает в качестве «мифологии идей», содержит результаты рациональной целенаправленной деятельности отдельных мифотворцев.

Для социально-философского исследования современной социальной мифологии предлагаем построить соответствующую теорию, где социальная мифология рассматривается в качестве системы, включающей несколько подсистем (частей), состоящих из определенных элементов и образующих упорядоченную структуру; основаниями для классификации являются основные разделы социальной философии.

В такой теории частями социальной мифологии являются онтологическая, гносеологическая, аксиологическая, праксиологическая. Онтологическая подсистема включает в себя такие элементы как представления о времени, пространстве, части и целом, причинно-следственной связи. В гносеологическую подсистему включаются мифологическое сознание (мифологизация и мифотворчество), мифопоэтическое мировосприятие, мифомышление. Элементами аксиологической подсистемы следует считать веру, представления о сакральном и профанном. Практическую (праксиологическую) подсистему образуют такие элементы как миф, ритуал. Отдельного пояснения требует отсутствие антропологической подсистемы как отражающей направление социальной философии - социальную антропологию (или культурную антропологию): человек, на наш взгляд, находится в центре всей системы социальной мифологии; соответственно и человеческое измерение охватывает все подсистемы социальной мифологии.

Функционирование социальной мифологии как системы характеризуется постоянным взаимодействием между ее подсистемами, их структурными элементами, а также между всей системой социальной мифологии и внешним окружением.

С древних времен мифология является органичным феноменом, однако, со временем, по мере наполнения ее содержания рациональными составляющими, присущая мифологии органичность, непосредственность начинает утрачиваться. Современная мифология, в том числе и социальная, имеет уже мало общего с мифологией классической, архаической.

Что же делало архаическую мифологию органичным образованием? На наш взгляд, такую органичность обеспечивал свойственный архаическому мифологическому сознанию синкретизм. Синкретизм - это особый тип соединения разнородных факторов в целостность, когда множество элементов не теряет своего своеобразия в единстве, а единство не позволяет элементам перейти в состояние хаоса. В отличие от рациональных форм сознания, которые вычленяют реальные субъект-объектные связи в мире, архаическое мифологическое сознание синкретически отражает мир, и в условиях нехватки информации для объяснения мира, недостатка рефлексии для его реального освоения, пытается удовлетворить эту потребность компенсаторно, в воображении, в субъективном отношении к миру. Синкретизм архаического мифологического сознания - это слитность ценностных и когнитивных компонент сознания, органическое единство объективного и субъективного, знаний о материальном и идеальном мире, о природном и культурном, о реальном и фантастическом.

Синкретизм представляет собой первоначальное единство: “Каждый вид сходства для мифологического мышления - свидетельство изначальной общности, тождества сущности” [1, с. 105]. Синкретизм архаического мифологического сознания, в конечном счете, можно понимать как специфическую форму целостности. Многие свойства архаического мифологического сознания исходят из первоначального синкретизма, понимаемого как органическое единство разнородных элементов. Архаическое мифологическое сознание синкретично по своей сути: оно - парадигма объяснения всех явлений, строящаяся на постоянном апеллировании к сакрализованному началу. Синкретизм здесь является не только изначальной формой целостности, но и конечной целью целостного освоения мира. Таким образом, благодаря синкретизму, с одной стороны, архаическая мифология обрела характерное внутреннее единство, органичность, с другой стороны, пронизывала все сферы общественной жизни.

В поиске факторов, обеспечивающих внутреннее единство современной социальной мифологии, на наш взгляд, кроется ключ к пониманию конструктивных социальных функций, роли социальной мифологии в обществе в целом. Системообразующие факторы могут быть обнаружены в каждой из основных подсистем социальной мифологии: претензия на тотальность существования (онтологическая подсистема); органическое сочетание архаического и конъюнктурного уровня (гносеологическая подсистема); наличие мифологических ценностей (аксиологическая подсистема); воспроизводство в мифо-ритуальных практиках (праксиологическая подсистема).

Мифологические ценности - это имеющие значение для индивида, социума ценности, смысл которых не может быть рационально объяснен. Смыслы, содержащиеся в мифологических ценностях, представляют собой результаты процессов мифологизации, когда те или иные общественные события наделяются мифологической образностью и далеко не всегда объективируются, не всегда находят воплощение в конкретных предметах.

Мифо-ритуальные практики есть явление общественной жизни, которое основывается преимущественно на универсальных традициях, но в настоящее время представляет собой некую рационализированную, регламентированную форму общественного поведения, в ходе реализации которой, однако, проявляются и выходят на первый план основные свойства мифологического сознания, структурные элементы социальной мифологии.

Претензия на тотальность представляет собой свойственное социальному мифу стремление полностью собой заполнить контекст существования человека и общества. Конечной целью здесь является формирование мифологической картины мира, которой люди бы жили, воспринимая мифологические ценности, мифо-ритуальные практики и т.п. как неотъемлемые атрибутивные характеристики бытия. Примером, демонстрирующим проявления социальной мифологии, является актуализация исторической памяти через проведение в символических местах парадов, посвященных сакральным датам, лидерам, в результате чего происходит формирование и закрепление в общественном сознании соответствующих ценностей.

Отдельно следует выделить «глобальные» мифы, ставшие предметом глубокого философского анализа (миф Просвещения, миф о вечном возвращении, миф

о герое, имперский миф). Такие мифы, как и социальные мифы, воздействуют на общество на двух уровнях: и на «архаическом», и на «конъюнктурном»; восходят к древней архаике и могут умело использоваться правящей элитой. Однако, особенности «глобальных» мифов, выделяющих их из широкого комплекса социальных мифов, кроются в органичном сочетании двух вышеуказанных уровней, что, в конечном счете, определяет также и их длительное существование, перманентность оказываемого влияния, непреходящую актуальность для понимания общественного развития. Именно наличие «глобальных» мифов, представляющих собой высший тип социальной мифологии, способно придать обществу целостность.

В настоящее время социальная мифология фрагментарно присутствует в эстетической, этической, политической, экономической сферах общественной жизни. Соответственно можно говорить о существовании политических мифов, мифов экономики и т.п. Вместе с тем, далеко не все такие мифы могут считаться социальными в смысле наличия в них «архаического» и «конъюнктурного» уровней.

Рассмотрим проявления социальной мифологии на примере имперского мифа, заодно проведя сравнение «имперской» социальной мифологии с мифологией политической.

Имперский миф возникает на определенной стадии развития государства, когда формируется общественный запрос на соответствующую «имперскую» мифологию. Однако назвать имперский миф просто политическим мифом, на наш взгляд, означает исказить его смысл, сузить его значение, подменить историю происхождения. Политическая мифология традиционно произрастает из интересов, она вторична и разрабатывается группами идеологического воздействия. Что касается имперской мифологии, то здесь этого недостаточно: необходимо именно совпадение интересов, с одной стороны, политической элиты, и, с другой стороны, населения. То есть задаваемая элитой «имперская мифологическая картина мира» должна практически совпадать с общественными ожиданиями.

Особенности современной социальной мифологии, прежде всего, ее «двухуровневость», определяют и ее отличие от «частных» мифологий, одной из которых является политическая мифология. Основным недостатком любой политической мифологии является то, что такого рода мифология является «сильно рационализированной», имеет черты академизма, схоластики, то есть в известном смысле теряет изначальную яркость, живучесть, жизненность, в определенной мере свойственные социальному мифу. Отсутствие жизненности политического мифа означает не столько его гибель и трансформацию в нечто иное, сколько невозможность выполнять ряд позитивных, цементирующих, идентификационных функций. «Безжизненность» политического мифа оборачивается его трансформацией в догматическую идеологию, и одновременно с этим, в обществе происходит пресыщение данным политическим мифом, общество становится менее динамичным, не способным к адекватному восприятию существующих политических мифов. В таком состоянии в более статичном обществе происходит нарушение баланса: вклад политической элиты в виде конструирования политических мифов становится избыточным. Общество оказывается объективно неспособным успешно функционировать в режиме, где только правящий класс оказывается заинтересованным в существовании «прежних политических мифов». Их приходится поддерживать искусственно, что не в полной мере отражает сущность современного

социального мифа, разворачивающегося, помимо «конъюнктурного», также и на «архаическом» уровне.

Имперский миф отличается тем, что возвышается над национальными и групповыми мифами, над любыми политическими мифами и представляет собой, с одной стороны, метауровень политической мифологии, а, с другой стороны, квинтэссенцию социальной мифологии в политике. Более того, имперский миф можно по праву считать «глобальным» мифом. В тех государствах, где в сознании граждан находится место для имперской мифологии, возможно обнаружение двойных, а точнее, дополнительных смыслов в общественных явлениях и процессах. Имперский миф, на наш взгляд, отвечает вышеупомянутым характеристикам внутреннего единства: претендует на тотальность, по крайней мере, в границах определенного государства; органично сочетает в себе «архаический» и «конъюнктурный» уровни; обеспечивает трансляцию мифологических ценностей; периодически актуализируется в мифо-ритуальных практиках.

Таким образом, на примере имперского мифа показано, что социальная мифология, воплощаясь в «глобальных» мифах, поддерживая внутреннее единство, способна быть органичной и выступать в таком качестве условием целостности современного общества.

Библиографические ссылки

1. Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление; пер. с нем. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. 280 с.
2. Краткий философский словарь / А.П. Алексеев, Г.Г. Васильев и др.; под ред. А.П. Алексеева. М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2006. 496 с.

Человек в эпоху трансформаций: ценностный выбор

*Рязанов А.В., д-р филос. наук, доцент,
зав. кафедрой философии ПИУ имени П.А. Столыпина
- филиал РАНХиГС
(г. Саратов)*

Аннотация. Статья посвящена трансформациям ценностной структуры человека и общества в эпоху перемен. Отмечено изменение баланса индивидуальных и коллективных ценностей. Показаны основные механизмы и последствия такого изменения.

Ключевые слова: потребности, коллективные и индивидуальные ценности, коммуникативное пространство, трансформации.

Abstract. The article is devoted to transformations of a valuable structure of the person and society during the era of changes. The author notes a change of balance of individual and collective values. The main mechanisms and consequences of this change are shown.

Keywords: needs, collective and individual values, communicative space, transformations.

В современную эпоху вопрос ценностного выбора приобретает особую значимость, т.к. человек в этот сложный период старается переосмыслить свой прежний опыт, принять правильные для себя решения, и при этом максимально сохранить свое внутреннее «я», т.е. свою целостность. Сложно сказать, насколько справедливо говорить о реальном выборе, так как здесь присутствует значительный элемент принуждения. Скорее это вынужденный выбор, когда человека под-

талкивают к этому обстоятельства. Так или иначе, время трансформаций связано со значительными подвижками в системе индивидуальных и коллективных ценностей. Коллективные идентичности размываются и сменяются более «легкими» и подвижными идентичностями, связанными с распространением ценностей потребительского общества [1, с. 10-14].

Под влиянием распространения интернета и технологий массовой коммуникации меняется коммуникативное пространство общества. Профессионально выстроенные коммуникативные потоки, транслируемые средствами массовой коммуникации, меняют межпоколенческие отношения, и объективно препятствуют социализации молодежи по традиционным каналам коммуникации. Наблюдается ломка прежнего строя жизни. С необходимостью меняется баланс индивидуальных и коллективных ценностей в пользу первых. Коллективные ценности прошлого концентрируются, прежде всего, в возрастных когортах населения, индивидуальные же ценности легче найти в молодежной аудитории. Такая ситуация легко фиксируется социологически. Общая тенденция - вымывание коллективных ценностей и все большее распространение ценностей индивидуализма.

По мнению З. Баумана, современное общество «существует в непрерывной «индивидуализации», поскольку действия людей заключаются в ежедневном изменении и пересмотре сети взаимосвязей, называемой обществом» [2, с. 39]. Освобождаясь от внимания и контроля коллектива, человек начинает ориентироваться, главным образом, на себя, на свои личные интересы и потребности. Этому способствуют изменение многих обстоятельств: в экономике, социальной жизни и частной жизни, досуговых практиках. Потребности человека все в большей степени начинают формироваться бизнесом и подчиняться его интересам. Свобода от коллективных ценностей заменяется свободой покупать то, к чему тебя «подготовили» и следовать навязанным образцам. Профессионализация коммуникаций и контроль за ними со стороны бизнес-структур почти гарантируют такую возможность, а изменение образовательной политики в трансформируемом таким образом обществе постепенно сводит на нет даже самую возможность изменить складывающуюся ситуацию.

Нельзя сказать, что в обществе и в человеке ничего этому не противостоит. Целый ряд общественных институтов, таких как семья, церковь (шире, конфессия) объективно имеют другие цели, но на практике и их функционирование получает в такие времена несколько иную направленность. Они модифицируются и адаптируются к изменившимся обстоятельствам и, таким образом, втягиваются в общий тренд.

Церковь, будучи носителем коллективных ценностей, сама находится под прицелом, и вынуждена приспособливаться к общим тенденциям развития. Кстати, часто церковные структуры хорошо и удачно встраиваются в потребительское сообщество, и могут быть и бывают весьма успешны в плане бизнеса.

Семья же, как общественный институт, переживает тяжелые времена и в настоящей ситуации, во многих случаях, не выполняет должным образом своих функций. «Обязательства типа «Пока смерть не разлучит нас» становятся контрактами, имеющими силу, «пока сохраняется удовлетворенность», временными и преходящими по определению, по намерению и по практическим последствиям, которые поэтому будут нарушать в одностороннем порядке всякий раз, когда один

из партнеров находит более выгодным выйти из партнерства, вместо того, чтобы попытаться сохранить его любой - безразлично какой - ценой» [2]. Подобные изменения мы можем наблюдать в настоящее время вокруг нас, они происходят на наших глазах и с нами самими.

Потребности имеют несомненную связь с ценностями, формирование потребностей связано с формированием ценностных смыслов. По мнению, И. Сухины: «человеческие потребности сопряжены со смыслом, и благодаря ценностям происходит их осознанное формирование и культивирование» [3, с. 368]. Потребности можно разделить на физиологические, материальные, социальные и духовные. Естественно, удовлетворение некоторых из них абсолютно необходимо для поддержания жизнедеятельности человека. Другие же, например, социальные и духовные, могут появиться только в случае удовлетворения первых.

Таким образом, можно сознательно фиксировать внимание человека на удовлетворении некоторых его потребностей, и обходить вниманием другие. В таком случае иерархия значимости ценностей на субъективном уровне может быть изменена, и, как результат, ценности социального и духовного уровней могут быть отодвинуты на второй план.

Так, продвижение ценностей потребления во многих современных обществах объективно приводит к росту отчуждения между людьми, вызванному ростом индивидуализма и отрицанием ценностей коллективистского характера. Продвижение идей свободы, понимаемой как «свобода потребления» требует управления. А.С. Панарин писал: «Если общество, сформированное в эпоху классического модерна, было системой с частичным программированием, то общество зрелого модерна, встретившее вызов глобальных проблем, может стать системой с полным, всеохватывающим программированием, включая все проявления вне производственной жизни» [4, с. 185]. Технологии подобного воздействия становятся все более и более изощренными. Направляющим коммуникативные сообщения посредством СМИ проще обращать внимание на стимуляцию индивидуального чувственного начала, нежели стимулировать (или поддерживать) появление потребностей более высокого порядка.

Такой тренд развития актуализировал вызов противостоящего ему направления - религиозного фундаментализма, оспаривающего, в том числе и силой оружия, первенство либеральных ценностей Запада. Именно этот факт является причиной стратегической нестабильности во многих странах. Идеи такого фундаментализма сейчас представляют реальный вызов устоявшемуся порядку в международных отношениях.

Баланс коллективных и индивидуальных ценностей резко сдвинулся в сторону именно индивидуального начала, и это соответствует интересом глобализма, но явно противоречит интересам национальных государств. Они существенно больше заинтересованы в поддержке идей нации и государства. Н. Элиас пишет, что «действительно, в социальной практике манипуляция чувствами к государству и нации, правительству и формам правления является широко распространенной техникой. Во всех национальных государствах публичные воспитательные учреждения направлены главным образом на углубление и укрепление Мы-чувства, ориентированного исключительно на национальную традицию» [5, с. 292]. Это

наглядно показывает, что интересы национальных государств противоречат интересам глобального бизнеса.

Очевидно, что сознательный выбор ценностей индивидуального порядка легче сделать обеспеченным людям. Им проще быть независимыми и обеспечить себе высокий уровень потребления, проще поставить себя вне прежнего коллектива. Но потребительские ценности транслируются и прививаются также представителям неимущих слоев населения, что порождает чувства неудовлетворенности и озлобления, что является причиной роста преступности и разворачивания социальных конфликтов в современных обществах.

Библиографические ссылки

1. Дзякович Е.В. Идентичность, идентификация, инсценировка в развитии глобальных и локальных социокультурных процессов современности // Обсерватория культуры. 2010. № 4. С. 10-14.
2. Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. под ред. Ю.В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
3. Suhina I.G. Value as universal anthropological phenomenon: bases of the philosophical analysis // *Liberal Arts in Russia*. 2015. Vol. 4. No. 5. P. 368-380.
4. Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. 416 с.
5. Элиас Н. Общество индивидов. М: Праксис, 2001. 336 с.

Одиночество как положительный фактор целостности личности

*Дрокова Е.М., студентка,
кафедра философии и методологии науки
ТГУ им. Г.Р. Державина
(г. Тамбов)*

Аннотация. Автор, с опорой на классиков западной философии, доказывает, что одиночество может являться источником целостного восприятия человеком самого себя и мира вокруг, потому что позволяет избежать негативного влияние социального окружения, его давления на личность. Также наедине человеку проще переработать и правильно оценить полученную информацию.

Ключевые слова: Левинас, интеракционизм, одиночество, философская антропология, экзистенциализм.

Abstract. The author, drawing on the classics of Western philosophy, proves that loneliness can be a source of a holistic perception of the man himself and the world around you, because you can avoid the negative influence of social environment, its pressure on personality. Alone easier to process and evaluate information received.

Key words: Levinas, interactionism, loneliness, philosophical anthropology, existentialism.

Современный мир полон иллюзий и противоречий. Касаясь практически любой философской или этической категории, мы рискуем столкнуться с крайне противоположными мнениями по одному и тому же вопросу. Таким же образом и проблема одиночества может являться как отрицательным, так и положительным фактором в контексте целостного восприятия мира.

Цель данной статьи - показать, что именно одиночество может способствовать целостности восприятия мира и самой личности.

Многочисленные труды по психологии полны советами о том, как перестать быть одиноким. Современным обывателям рисуется идеальная картина счастья и

гармонии, которая осуществима лишь при наличии определенного количества людей в жизни индивида. И большинство успешно соглашается с идеей, что успешность и комфорт могут быть достигнуты лишь путем близкой коммуникации с некоторым количеством других людей в своей жизни. Однако, если же не брать во внимание практическую сторону жизни, можно увидеть, что человеческая индивидуальность наиболее точно и цельно воспринимает свое существование, а также окружающую действительность только в том случае, если не попадает под влияние Других. При контакте с Другими человеческая личность играет определенную роль, заданную социальной, общественной, или иной общностью. Таким образом, наступает как бы разделение одного человека в «самом себе». Общество может внушить человеку определенные взгляды, которых он не придерживается, но начинает считать их своими, постоянно находясь в информационном пространстве, созданном Другими.

Американский социолог Дж. Мида показал, что человеческая личность имеет как бы две стороны [1, с. 163]. Одна сторона - это то, каким человек стал благодаря определенным установкам общества и данной социокультурной среде. Другая же - это основа личности, собственное Я человека, не подвластная внешним воздействиям. Эта сторона является подлинной личностью, она определяет истинный характер поведения и мировоззренческую позицию индивида. Таким образом, можно сказать, что двойственность, свойственная человеку, навязана другими извне, причем настолько, что определяет во многом поведение и характер личности. С одной стороны, это необходимая мера, помогающая социализации - человек, находясь в обществе должен взаимодействовать с другими. Но если брать во внимание самореализацию человека, а также формирование непредвзятого взгляда на существование и определенной жизненной позиции, чрезмерное сообщение с другими индивидами может иметь неоднозначный характер. Получается, что мир настолько сильно влияет на человека, что под его воздействием меняется суть личности. Многообразие внешних факторов столь велико, а время пребывания наедине с собой настолько мало, что человек может запутаться и потерять ощущение своей самости/индивидуальности. Одиночество в свою очередь, способствует осознанию себя и пониманию того, что есть собственное Я. Сущность человека постоянно стремится к цельности, тогда как другие люди скорее этому мешают. Когда личность не растворяется в мире, а гармонично сосуществует с окружающими, она приобретает больше для своего развития и роста.

У американского психиатра Р. Дж. Лифтона есть понятие о «протеевской идентичности» [Цит. по: 2] - по аналогии с греческим божеством Протеем, который не мог сохранить свой облик и должен был постоянно меняться. Лифтон считает, что современный человек таким же образом подвержен личностным изменениям. Это происходит в первую очередь посредством СМИ и периодически проявляющегося глобального социального кризиса. В настоящее время, как никогда ранее, человек может ощутить, что лично на нем лежит ответственность за многие негативные явления, происходящие в мире, т.к. чувствует себя значительной частью этого мира. Все это приводит к тому, что возникает внутриличностный кризис - противоречие между тем, кем себя чувствует индивид и как видят его другие люди. Тем не менее, с точки зрения Лифтона, протеевская личность не теряет ин-

дивидуальность, наоборот, находясь в процессе постоянных изменений, она может увидеть суть своего Я, обретая таким образом цельность.

Одиночество также является одним из основных условий грамотного развития личности. По Кьеркегору человек проходит три стадии развития эстетическую, этическую и религиозную [3, с. 56]. Интересным в контексте данной темы является то, что чем больше человек оторван от общества, тем более развитой личностью он является. К примеру, эстетический человек вынужден присваивать себе качества, которыми он, в сущности, не обладает. Данная позиция может привести в отчаяние, а также к распаду личности. Такой человек доволен жизнью лишь в процессе получения определенных эстетических удовольствий, но это лишает единства. Этический человек уже хочет быть собой. У него формируется потребность в нравственном росте личности. У религиозного человека появляется «абсолютное отчаяние». Он понимает, насколько одинок в мире. И как следствие приходит осознание того, что только наедине с собой возможно критическое осмысление действительности и свободного выбора.

Но соприкосновение с другими неизбежно. Кьеркегор пишет: «Каждому следует с большой осторожностью входить в общение с другими, а в существенную беседу вступать лишь с Богом да с самим собой» [4, с. 348]. Наедине с собой ничего не стоит опасаться, а выбирая себе собеседника и тему для общения нужно быть довольно осторожным, дабы не нарушить духовную цельность своей личности. Так же стоит обратить внимание на то, что в данном высказывании не говорится о том, что общение с другими само по себе плохо, но о том, что для развития гармоничной личности будет полезным вдумчивое, но никак не опрометчивое общение.

Любой человек наедине с собой лучше понимает себя, свою сопричастность природе и всему сущему. И лишь при появлении Других ему приходится оправдывать свое существование, свое восприятие. Таким образом, входя в коммуникацию с Другими, индивид теряет цельность и естественность, которая необходима ему для гармонии и чувства комфорта.

Другие часто нарушают хрупкое равновесие и гармонию между субъектом и окружающей действительностью. В большинстве случаев именно другие люди являются источником негативных переживаний. Это можно объяснить тем, что человеку чрезвычайно сложно представить видение мира Другого. М.Хайдеггер говорит: «...всего труднее нам помыслить живое существо, потому что, с одной стороны, оно неким образом наш ближайший родственник, а с другой стороны, все-таки отделено целой пропастью от нашего экзистирующего существа» [5, с. 315]. Человеку понятно и очевидно лишь свое Я. А то, как видит мир другой человек скрыто непреодолимой преградой - ограниченностью собственного восприятия.

Наедине с собой часто приходит осознание и понимание всего сущего, своей природы. С другой стороны, под влиянием внешних факторов может появиться ощущение несовершенства собственного бытия и мира в целом. И как следствие - неустойчивости собственного существования (своего благополучия). Несмотря на кажущуюся оторванность от всего мира, в одиночестве легче достичь решения более важных задач - понять свое истинное Я, ощутить цельность своей личности, без вмешательства внешних факторов. Ведь находясь в постоянном соприкосно-

вении с обществом, а, следовательно, и с сопутствующими негативными факторами, легко можно забыть о вечном, забыть о том что такое собственное Я. «Когда люди вступают в тесное общение между собой, то их поведение напоминает дикобразов, пытающихся согреться в холодную зимнюю ночь. Им холодно, они прижимаются друг к другу, но чем сильнее они это делают, тем больше они колот друг друга своими длинными иглами. Вынужденные из-за боли уколов разойтись, они вновь сближаются из-за холода, и так - все ночи напролет» [6, с. 108]. Данное высказывание говорит скорее о более тесных отношениях людей, что кажется абсолютно верным, т.к. поверхностные отношения не могут сильно повлиять на человека и, следовательно, не нарушают цельность личности. Но в то же время видно, насколько парадоксален бывает человек. Не смотря на очевидную сложность совместного существования, люди все же стремятся находиться рядом с себе подобными, какими бы негативными последствиями это не грозило.

Для этического философа Э.Левинаса основополагающими категориями является противопоставление - Я и Другие. В его трудах говорится о том, что, не смотря на прогрессирующую социализацию, по сути человек остается все так же одинок, а определение образа Другого занимает значительную часть его работ. Согласно Левинасу, Другой - это всегда человек из другого мира, но он никогда не имеет определенного образа [7, с. 159]. Другой часто видится как Лицо, он отличается от Я и от остальных людей, он обладает индивидуальными чертами. Таким образом Другой не равен Я.

Проблематика одиночества является одной из главных тем исследований Левинаса. Одиночество является индивидуальным переживанием для каждого, не смотря на то что, чувство одиночества испытывают все. Один человек не может испытать то, что переживает другой. В то же время, «одиночество - нерасторжимое единство существующего и его акта-существования, что не зависит от какой-либо предположенности другого». Человек старается избежать одиночества в ежедневной заботе о материальных благах. Но в самом факте одиночества Левинас видит некую героичность и независимость от этих благ. Хотя бы временно не входя во взаимодействие с вещами или Другими, человек может сохранить свое истинное видение мира.

Левинас пишет о том, что любая совместная работа или забота о каждодневных нуждах сближает людей, и, следовательно, освобождает от одиночества. Но страх одиночества объяснен многочисленными работами по психологии и философии. И получается что «...забота о вещах, об удовлетворении нужд - это падение, бегство от конечной цели, подразумеваемой этими нуждами; это непоследовательность, пусть роковая, но отмеченная неполноценностью и предосудительная» [7, с. 138]. Левинас замечает, что размышления об одиночестве, заботе об истинном предназначении не характерны для простого народа: «Массы заняты скорее добыванием хлеба насущного, нежели тревогой...» [7, с. 186]. Опять же, в массах берет свое начало предрассудок о том, что одиночество в целом негативное явление, так как людям обычно легче находиться в компании себе подобных, чтобы не появлялось неудобных мыслей.

Во всех сферах ценится то, что является подлинным, настоящим. Но именно «В одиночестве каждый видит в себе то, что он есть на самом деле» [6, с. 210].

Получается, что лишь наедине с собой человек не только становится самим собой, но и лучше понимает сам себя, без навязанных мнений извне.

Несмотря на то, что в одиночестве мы часто чувствуем себя оставленными, что вызывает чувства печали и грусти, именно в этом состоянии может произойти духовный подъем, который появляется лишь наедине с собой. Кажется логичным, что одиночество приносит положительный эффект духовно развитым личностям, тогда как представители масс, скорее, будет тяготиться этим состоянием. Подтверждение этой мысли можно так же найти у Шопенгауера: «Одиночество есть жребий всех выдающихся умов» [6, с. 269]. Нужно стараться извлечь все положительные моменты из факта отсутствия других людей, не поддаваясь желанию пойти легким путем. Ведь если человек будет всегда находиться в компании других, он возможно никогда не узнает, кем он является на самом деле, а также не сможет в полной мере постичь окружающий мир.

Таким образом, современный мир изобилует возможно излишним плюрализмом. Человека буквально заваливают информацией, которая зачастую оказывается ложной, а порой и вредной, способной запутать и лишить человека жизненных ориентиров. Ему навязывают общество других и заставляют думать, что счастье и комфорт возможен лишь в компании людей. И индивиду, особенно подверженному влиянию извне, трудно понять, кем он является на самом деле. Сейчас как никогда важно сохранить собственную индивидуальность, а значит развитую и цельную личность. И добиться этого можно благодаря осознанию своего Я, а также способности фильтровать потоки данных. Наедине человеку проще переработать и правильно оценить полученную информацию. Разобраться в себе, проанализировать свои мысли и желания возможно только, когда никакие внешние факторы не могут повлиять, то есть находясь один на один с собой.

Библиографические ссылки

1. Мид Дж.Г. Разум, Я и общество // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11., Социология: РЖ. 1997. № 4. С. 26-43.
2. Головашина О.В. Темпоральность в исследованиях социального: конструирование времени и временем // Философия и общество. Выпуск №3 (80). 2016. С. 31-38.
3. Кьеркегор С. Стадии жизненного пути. Книга по требованию. М.: Канон, 2013. 192 с.
4. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. М.: Наука, 1990. 401 с.
5. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М.: прогресс, 1988. С. 319-326.
6. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М.: Мысль, 1992. 344 с. Нтва, нет стр
7. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1998. 240 с.

Специфика целостного подхода к постижению человека и общества в философии В. Розанова

*Городилова Т.С., канд. филос. наук, доцент,
кафедра культурологии ВятГУ
(г. Киров)*

Аннотация. В статье рассматриваются взгляды отечественного мыслителя рубежа XIX-XX вв. В. Розанова на проблемы познания человека и общества, истории и культуры. Философ описывает социокультурные институты как биологические организмы, а потому считает, что «изучение лиц» не только людей, но и народов, государств может углубить их понимание. Данный подход расширяет когнитивный потенциал рациональных и интуитивных методов познания, формируя целостную картину бытия.

Ключевые слова: Философия В. Розанова, целостный подход, диалог сознаний, анализ общества и государства как биологических организмов.

Abstract. The article is devoted to the description of V. Rozanov's views to the problems of cognition of human and society, history and culture. Philosopher describes the socio-cultural institutions as biological organisms. He considers that "the study of faces" not only people, but also nations and states can deepen the understanding of socio-cultural institutions. This approach enhances the cognitive potential of rational and intuitive methods of knowledge, forming a coherent picture of existence.

Key words: V. Rozanov's doctrine, a holistic approach, dialogue of consciousnesses, the analysis of society and state as biological organisms.

В философии известного отечественного мыслителя рубежа XIX-XX веков В. Розанова проблемы постижения человека и общества, понимания смысла истории тесно связаны. В их решении он исходит из тезиса о «многоплановости» человека и, как следствие, многоплановости его деятельности: личной, социальной, политической. Поэтому В. Розанов не склонен анализировать сквозь призму какого-то одного основания ни сущность человека (разум, воля, инстинкт, тело, дух), ни характер государства и общества (форма власти, социально-экономическое или духовное развитие). Следует отметить, что В. Розанову было чуждо «деление» способов познания на объективные и субъективные, рациональные и иррациональные, на методы «наук о природе» и «наук о духе». Он исходит из равноправия, самоценности и взаимной дополнительности составляющих «диалог сознаний» способов видения и понимания мира. Поэтому он, подобно многим русским философам, полагает, что осмыслить человека и исторический процесс можно только через «вглядывание» и «вчувствование» в людей и окружающий мир. В. Розанов считает, что человек есть существо во многом иррациональное, а потому полное его объяснение только рациональными средствами невозможно. Как бы ни была упорна работа мысли, она никогда не охватит всего человеческого феномена, она будет конструировать лишь мнимого, а не действительного человека. В человеке скрыт акт творчества, и именно он привлек в него жизнь и наградил страданиями и радостями, ни понять, не переделать которых не дано разуму. Понимание этого приведет к формированию целостной картины бытия, в которой найдется место не только великому, значительному, но и мелкому, маленькому и даже суетному.

В аспекте рассуждений В. Розанова об обществе очевидно влияние, и философ это признает, другого известного русского мыслителя - К. Леонтьева, который уподоблял исторический процесс этапам развития живого организма. По его мнению, общество и культура проходят те же стадии, что и человек как любой биоло-

гический организм: рождения, развития и смерти. В его концепции они названы соответственно: «первичная простота», «цветущая сложность», «вторичное упрощительное смешение» [1, с. 144-308].

В ряде работ В. Розанов, анализируя данную теорию, углубляет и дорабатывает ее в духе целостного подхода к осмыслению проблем человека как части общества, а общества как живого организма, в котором его «органы» находятся в постоянном взаимодействии. Он соглашается с К. Леонтьевым в том, что искусственные процессы (социальные, культурные) во многом протекают так же, как и природные. Поэтому и описывает социальные организмы (нации и государства) в терминах скорее биологических, чем философских. В работе «Эстетическое понимание истории» он обращает внимание на то, что оценку историческому процессу важно давать через призму психологических и этических переживаний человека: «Первое и самое главное из ... чувств есть чувство страдания или счастья, которое мы пытаемся уловить в человеке и произнести, основываясь на нем, свое суждение о той или иной исторической эпохе, о том или ином общественном строе» [4, с. 59].

Одним из способов исследования и отдельного человека, и целых государств у В. Розанова выступает «изучение лиц». В статьях «К портрету из Шамполиона», «К портретам египетским» он призывает читателя «перестать читать историков». Он пишет: «Что они тебе скажут? О походах? Все, которые “ходили”, уже умерли. ... Изучай, читатель, не документы, а лица. Лицо есть самый важный документ истории, которого нельзя «подделать» и нельзя ничем «опровергнуть». Ибо оно есть. Ты видишь?» [2, с. 175]. В. Розанов подчеркивает, что если необходимо узнать эпоху, время, цивилизации, то сперва надо всмотреться в лицо человеческое. Не нужно торопиться к летописям и памятникам. Все это поистине «успеется»... [2, с. 175] В них ничего, кроме «общего», не записано: какие были войны, какие были цари. «Это все скучно и не нужно», - говорит В. Розанов. Люди сами по себе не знают важного. Только когда «пройдет их время», - важное их откроется другим. Между тем «важное» их и вместе с тем их «повседневное» отпечатлелось на их «всегдашнем лице». Поэтому изучать историческое прошлое нужно не только по письменным, но и по изобразительным источникам (рисунки, чеканка на монетах), в которые следует *всматриваться* и *чувствовать*, а не только читать и анализировать.

Для обоснования тезиса о том, что во всем человеческом теле лицо человека - это самое яркое выражение его сущности, В. Розанов обращается к сравнению человека с растением. Он пишет, что как у растения - цветок, так у человека - лицо. Лицо - самое живое, самое одушевленное место в человеческом организме. Философ задает вопрос: зачем вообще существует лицо у человека и что это такое? Для В. Розанова лицо - это наружные покровы пола. Однако следует помнить, что пол он воспринимает не столько в биологическом, сколько в религиозном ключе. Поэтому для него в лице человеческом сходятся Бог и пол, лицо - это то место, куда человека «поцеловал Бог», а в результате на окончании тела вырос цветок. Этот цветок - выражение личности, души, жизни, Бога и пола. Без пола - нет лица. Значит, что нет и жизни, нет личности. Таким образом, для В. Розанова в человеческом лице, как в одной точке, сходятся «окончания» тела и души человека, его «я», индивидуальности.

Но поскольку человек - это творец культуры, то аналогию с организмом (и лицом как выражением его индивидуальности) В. Розанов применяет и к культурной деятельности, и к искусству. Он пишет, что отношении литературы, искусства их «лицо» - это стиль. Он также, как и в примере с лицом человека, говорит, что стиль, это то место, куда «Бог поцеловал вещь» [3, с. 318]. Но вместе с тем, стиль есть нечто внешнее. Это наружность вещей. В. Розанов подчеркивает, что «стильные вещи суть оконченные вещи. И посему они мертвы. И посему они уже вечны. Потому что они не станут изменяться. Но всегда останутся» [3, с. 319].

Так и лицо человека, его составляющие (глаза, губы, нос) - некое завершение. Поэтому для В. Розанова сердце человека важнее, так как оно не может быть «окончено», оно наполняет душу человека. Но, с другой стороны, лицо и рот - то, что поцеловал Бог. Значит они не только завершены, «стильны», но и «вечны», неизменны, а потому им свойственна истинность. По крайней мере, в понимании индивидуальности человека

Понятия «лицо» и «стиль» переносятся В. Розановым и на общество. Он пишет, что у народов и государств также есть «свои лица». Смысл истории, по мнению В. Розанова, в прояснении этих лиц: «По мере того, как, покинув ... безличную массу, единичные страны и племена начинают восходить в истории, - их лицо в ней проясняется, индивидуализируется» [4, с. 61]. Только обретя это «лицо» (выраженное в специфике политической, религиозной, художественной жизни), народы и страны могут внести что-то свое во всемирную историю, «несут лицо свое перед другими народами» [4, с. 61].

Время, когда они обретают свое лицо - это период «цветущей сложности» в котором, однако, заложено начало конца: «Все государства суть действительно возрастающие организмы, к ним приложима общая истина об умирании всего органического» [4, с. 79]. В. Розанов, вслед за К. Леонтьевым, пишет, что ни в смерти государств, ни в продолжении их жизни нет никакой игры случая, есть лишь «мера жизни отпущенная для всего живого: для растения, для животного, для человека и также для вида, породы и, наконец, для нации» [4, с. 79].

Жизнь, по мнению В. Розанова, проявляется в трех формах: культура, народность, государство [4, с. 80]. При этом культура и ее достижения (философские, научные, поэтические, религиозные) оказываются, подчеркивает философ, неизмеримо продолжительнее, чем существование народа, поскольку содержат в себе «неразрушимое идеалистическое зерно», «никогда не сгнивающее» [4, с. 79]. Это зерно или стиль культуры «перенимается другими народами, распространяется и продолжает жить, когда сам народ, его выработавший, уже давно исчез» [4, с. 80]. Таким образом, с одной стороны, эти «неразрушимые вещи», цветущая сложность как признак высшего напряжения жизни, становятся предвестниками грядущего разложения и смерти организма. С другой стороны, именно они передают множество подробностей, которые «лежали в характере и в быте народа, из души которого все это выросло» [4, с. 80]. Благодаря этому, по мнению, В. Розанова, ни одна из исторических культур не погибла окончательно, повлияв на другие народы, страны, эпохи.

Кроме того, в статьях «Смысл истории», «Эстетическое понимание истории» В. Розанов сравнивает государство с живым организмом не только с позиции этапов его развития, но и представляет его как единое целое, в котором отдельные

элементы (граждане, правители, социальные институты) выполняют функции органов тела. Это хорошо видно в анализе философом древнегреческой жизни: «Так тесно, так близко примыкая к государству, каждый грек как бы являлся кусочком одной кожи, которая, состоя из них, - их же и стягивала, и единила» [4, с. 64]. Не меньшее значение «наружным покровам» он придает и описывая отелльного человека.

Философ задается вопросом: есть ли в коже рациональность? Если бы только для тепла были нужны эти покровы у человека и животных, говорит он, то ведь всякая шерсть тогда была бы одинакова. И не было бы ни ягуара, ни серой чудной шерсти лани, ни белой шейки у кошки. А лицо человеческое без кожи? В. Розанов полагает, что в этом случае перестанет существовать «красота». Даже «выражение» и «выразительность» будут невозможны. Человечество, состоящее из людей, у которых на лице нет выражения - это ужас. Однако мир создан Богом, - говорит В. Розанов, а потому «Бог дал ему шерсти, лица, перья» и по всему этому «провел кистью действительно и поистине Великого художника». Также и в государственной жизни: народы («кожа» государства) определяют его индивидуальные черты, их характер влияет на самобытность общественно-политического устройства.

Кожа, по мнению В. Розанова, это проявление души, след «божественной кисти». В статье «Еще о коже человека» он пишет, что когда мы «нежимся в коже», то через нее мы «ласкаем у ближнего душу» [2, с. 255]. Философ спрашивает у остальных: как же вы говорите, что кожа ничего не содержит в себе, что она разделяет, а не соединяет? По коже человека, по выражению его лица, по сложению губ один человек может постичь другого. Не просто постичь - коснуться души! С помощью «дара слушания голосов» и «дара видения лиц», говорит философ, можно проникнуть в душу человека, а затем и в душу народа, культуры, страны. Следовательно, по мнению В. Розанова, духовный контакт происходит не только между отдельными личностями, но и возникает в процессе диалога культур как сложных систем и целостностей. Но чтобы понять и оценить всю глубину и многообразие этих контактов нужно применить особый подход и специфические познавательные практики. К сожалению В. Розанова далеко не все владеют ими. Он хотел бы, чтобы люди расширяли душу: чтобы душа была нежнее, у нее «было большое ухо» и «большие ноздри».

Таким образом, философ акцентирует внимание на способности человека целостно воспринимать мир: не только рационально, но и с помощью интуиции, органов чувств и поэтому «пахучесть» и «осязательность» выступают в его работах в качестве гносеологических категорий, дополняющих, а иногда и заменяющих «рациональность» и «объективность».

Библиографические ссылки

1. Леонтьев К. Византизм и славянство: Сборник статей. М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. 571 с.
2. Розанов В.В. Собр. соч. Возрождающийся Египет. М.: Республика, 2002. 526 с.
3. Розанов В.В. Миниатюры. М: Прогресс-Плеяда, 2004. С. 319.
4. Розанов В.В. Эстетическое понимание истории // Розанов В.В. Собр. соч. Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889-1897 гг.). Сумерки просвещения. М.: Республика, СПб.: Росток, 2009. 878 с.

**Парадоксы целостности человека в наследии
Киевской философско-антропологической школы (концепция В.П. Иванова)**

*Даренский В.Ю., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии ЛГУ им. Т. Шевченко
(г. Луганск)*

Аннотация. Статья посвящена анализу концепции человеческой целостности В.П. Иванова. Анализируются принципиальные парадоксы человеческой целостности, показанные в работах В.П. Иванова 1980-х годов. Проблематика концепта «мира человека» рассматривается как основа экзистенциального опыта человека. Показано, что понимание В.П. Ивановым этого концепта основано на переосмыслении универсального экзистенциального опыта, связанного с архетипами культуры и человеческой практики. В статье показана философская актуальность парадоксов целостности, раскрытых в этой концепции.

Ключевые слова: парадоксы, целостность человека, Киевская школа, философская антропология, В.П. Иванов.

Abstract. The article is devoted to the analysis of V.P. Ivanov's concept of human wholeness. The fundamental paradoxes of human wholeness, which was demonstrated in a V.P. Ivanov's works of 1980-ies, was analyzed here. The author considers the problematic of Ivanov's concept of "human world" as a basic source of existential experience. The Ivanov's interpretation of this concept was based on rethinking of universal existential experience, which is necessarily linked with archetypes of culture and human practice. The article examines essential paradoxes of this concept and its philosophical actuality.

Key words: paradoxes, human wholeness, Kievian school, philosophical anthropology (conception of V.P. Ivanov).

Оригинальным направлением в поздней советской философии была Киевская философско-антропологическая школа, сформировавшая несколько поколений талантливых авторов, плодотворно работающих и в наше время. Среди основателей этой школы самой яркой фигурой был профессор В.П. Иванов (1936-1991), многолетний сотрудник Института философии им. Г.С. Сковороды. Историки философии справедливо усматривают в его концепциях «жизненного мира личности» и «мировоззренческого сознания» оригинальный аналог феноменологии *Lebenswelt*'а Э. Гуссерля. Специфика подхода киевского философа состояла в связи понятия «жизненного мира» с «праксисом» в его свободно-проективной заданности и в его структурировании и интерпретации посредством «духовно-практических» категорий «смысл» и «опыт» [3, с. 144].

Еще одной ценной для нашего особенностью концепции В.П. Иванова было выделение им ряда принципиальных парадоксов целостности человека и «мира человека», оставшихся без внимания в классической феноменологии. Ряд из этих парадоксов целостности мы рассмотрим далее.

Первый из них касается самой онтологической «вакансии» субъекта. «Феномен субъективности, - писал В.П. Иванов, - выпадает из естественного "вещного" ряда: он лишен собственных материальных свойств, пространственности, делимости и т. д., и вместе с тем может делать своим проводником любые вещные свойства на любом пространственном протяжении. Он вездесущ и вместе с тем неуловим для измерения внешними масштабами - качественными, количественными и пр. Но, пожалуй, самое главное в том, что для субъективности в принципе невозможно указать совокупность порождающих ее внешних причин, условий и обстоятельств, ибо ее природа и специфическое отличие состоит именно в *отношении* ко всему внешнему, в "самопричинении" и "самообусловленности"» [2, с. 40-41].

Данное определение субъекта фактически совпадает с определением Абсолюта в традиционной метафизике и богословии. Но что это означает? В первую очередь тот простой факт, что самописание человека как «субъекта» имплицитно предполагает в своей основе библейское откровение о человеке как образе Божиим, вследствие чего философская рефлексия неизбежно так или иначе «перенесла» на человека как «субъект» атрибуты божественного бытия.

Отсюда и базовый парадокс самой субъектности: «субъект» есть нечто конечное, определяемое бесконечными атрибутами - и никак иначе определен быть не может. Тем самым, целостность субъекта изначально, т.е. уже в самом своем определении «разорвана» на фактическую конечность и сущностную бесконечность. Все остальные парадоксы уже производны из этого.

В частности: «Человек тем более специфичен, чем более *универсальна* его деятельность» [2, с. 44]. Почему? Потому что специфика конечного «прямо пропорциональна» той бесконечности, которую она в себя вмещает. И если его «сознание есть интериоризированная форма коллективности» [2, с. 85], то именно «объем» интериоризированного и составляет меру его специфичности.

«Размерность» субъекта по мерке Абсолюта приводит к тому, что «только человек осложняет свою жизнь “делами”, далекими от функций “поддержания жизни”. В силу этого он поистине действует и при каждом *таком* возрастании своих возможностей стремится осознать природу этих возможностей, равно как и их субъективные и объективные предпосылки и пределы. Только человеку доступно *полагать* смысл собственной жизни как предметно-практически реализуемую перспективу, т.е. возвышаться над тем, что задано условиями бытия, и деятельно формировать их; только для него этот жизненный смысл может находиться *вне* его телесного бытия и функций, в мире, причем даже возможном мире, рождающемся планомерно в горниле деятельности» [2, с. 74].

Тем самым, парадокс состоит в том, что именно стремление осуществить свою целостность и приводит к тому, что человек сам создает расщепленность своего бытия на эмпирическую данность и смысловую заданность. Если же не полагать такую заданность, расщепляя «дурную целостность» своего наличного бытия, то не будет и движения к *подлинной целостности*, которая возможна только как *усилие* преодоления такой экзистенциальной расщепленности. И поэтому, по определению В.П. Иванова, человек - это «единственное из всех явлений действительности, в котором саморазличение (или самораспадение) бытия и сущности не только становится фактом, но и образует *форму всего жизненного процесса*» [2, с. 99]. В свою очередь, эта первичная, «негативная целостность» состоит в том, что «жизнь человека как природного существа, хотя и не лишена противоречий, не имеет проблем, если под ними понимать выбор перспективных вариантов жизненного процесса. Проблемы бытия начинаются только там, где начинается *человеческое* в человеке, т.е. проективная форма жизнедеятельности, включающая и создание внешних условий существования, и, наконец, высшую форму самореализации, когда смысл бытия заключен для человека уже не в самом бытии, а в обретении его смысла. Итак, бытие - это *проблема*, а не констатация зримого» [1, с. 30].

Исходя из этого, требуется найти нечто опосредующее два абстрактных состояния человека - первичную беспроблемную целостность, которая еще до-человеческая, поскольку присуща человеку просто как природному существу, и

чаемую идеальную целостность, которая возникает в результате жизненно-практической смыслореализации. Таким опосредованием в концепции В.П. Иванова выступает до-рефлексивная тотальность человеческого опыта. «Опыт нерелективен и потому в самом себе лишен системы и обоснованности - писал автор, - он представляет собой, так сказать, археологический слой деятельности, лежащий в основании того, что происходит “на виду”. Поэтому он не нуждается в доказательствах (“демонстрациях”) точно так же как и *неопровержим*, ибо воплощает в себе нечто безусловно состоявшееся и фактически достоверное» [2, с. 141-142]. Тем самым, можно сказать, что у В.П. Иванова категория «опыта» выступает аналогом понятия интенциональности в классической феноменологии: и если в последней сознание интенционально, то в антропологии киевского философа сознание - это то, что «опытно», то есть структурируется как сфера духовно-практического смыслополагания.

В свою очередь, предметным коррелятом человеческой целостности как сферы «опыта» выступает «мир» в его специфическом категориальном смысле: здесь «мир есть предметная действительность (природная, общественная и духовная), структурированная относительно практически общественного способа человеческого бытия, преобразуемая и организуемая общественным человеком в объективное условие собственного развития» [1, с. 32].

Вследствие этого человек оказывается «вписанным» в природное бытие как «внешний гарант» его внутренней целостности: «любые объективные законы есть одновременно и законы освоения мира человеком, они должны быть в одинаковой степени и естественны, и “свои”, т.е. быть способными присоединять вновь открываемые области мироздания к тому массиву бытия, в котором человек уже утвердился как в “своем”. Законы природы должны работать и как законы человеческой ойкумены, в противном случае, даже будучи согласными с фактами, они не имеют смысла» [1, с. 33].

Исходя из этого, В.П. Иванов фактически «переоткрывает» принципы «философии всеединства» и монадологии: «в человеческом предметном мире в отличие от любых естественно-природных систем актуально реализуется, становится осуществленным принцип “связи всего со всем”. Это принцип такого всеобщего опосредования любого элемента мира всею совокупностью миропорядка, при котором любая единичная вещь или предмет по своему внутреннему смыслу оказывается микрокосмом, отражающим связи мирового макрокосма. Налицо образование *монадной* структуры и организации бытия, где целое способно проецироваться в любую из частей, которая в самой своей “частичности” становится носителем, образом смысла целого. Только благодаря такой организации миропорядок превращается в поистине человеческую действительность... Это и есть принцип организации мира как *универсума*, принцип тождества системы и ее элементов, рефлексированности целого в части, большого в малом, всеобщего в единичном, абсолютного в относительном и преходящем» [1, с. 45].

Этот особый марксистский вариант «философии всеединства» у В.П. Иванова обосновывается *праксеологически*: «при всей труднодостижимости принципа “все во всем” он, однако, не является умозрительной конструкцией, придуманной философами. Как видим, существует реальность на которой он выполняется практически. Это - общественно-предметные взаимодействия, основанные на челове-

ской деятельности, которая связывает отношения людей и отношения вещей таким образом, что любой фрагмент этой связи, любое отношение отдельного индивида к единичной вещи наполняется целесообразностью и смыслом целого. Тем самым обеспечиваются *вездесущность* человека как совокупного и единого субъекта мироотношения и целостность мира, который также один и един одновременно и в целом, и в своих нерасторжимых частях. Сам человек натурально воплощает это единство макро- и микрокосма бытия. С одной стороны, человеческий индивид есть только малая и преходящая частичка общества, носитель фрагментарных связей и отношений. С другой - он вмещает в себя все общественное целое, он - совокупность всех общественных отношений, т. е. репрезентирует в своей индивидуальности весь способ человеческого бытия и его сущность» [1, с. 46].

Это взаимоопосредование целостности человека целостностью мира - и наоборот, является очередным парадоксом человеческой целостности как таковой. Реактуализация в этой концепции архаического принципа единства макро- и микрокосма бытия как сущности человеческого бытия является весьма смелой для современной мысли. Этот принцип означает, что «человеческая личность и ее индивидуальная жизнь обладают всеми признаками универсума. Подобно тому как границы человеческого мира выражают не общий объем всего, заключенного в них, а *предел заданности* сущего человеку, так и границы целостности личности обнимают собой не ее строение, а функциональные пределы ее отношения к миру - то, что позволяет выделить в обобществленной действительности собственную ячейку бытия, свой “личный мир”, который и является аналогом и опорой индивидуальности» [1, с. 61-62].

Еще один аспект парадоксов человеческой целостности В.П. Иванов обнаруживает и в самой философии как форме знания. По его определению, «Философия всегда строила картину мира, какой она видится “сознанию вообще”, т.е. дана человеку как таковому. Но исторический опыт философии показывает, что эта абсолютная точка зрения страдает неполнотой, пока не будут выявлены те опосредующие механизмы, которые соединяют позицию “человека вообще” с “жизненной позицией” индивида и личности. За формой всеобщности философско-мировоззренческих идей всегда стоит практически исторический опыт поколений, система родо-индивидуальных и духовно-культурных отношений» [1, с. 88]. Тем самым, для того, чтобы познать универсальное, философия должна идти путем частного и индивидуального опыта, иного пути просто нет. И соответственно, наоборот, любой частный опыт познания несет в себе универсальность в своей индивидуальной форме.

Краткий обзор парадоксов человеческой целостности, раскрываемых в концепции В.П. Иванова, показывает большую Эвристичность подхода этого автора, который может рассматриваться как *праксеологическая антропология*. Актуальность этого подхода для современной философии может состоять в том, что он позволяет анализировать те базовые структуры человеческого опыта, которые связывают смыслополагание и практическую деятельность.

Библиографические ссылки

1. Иванов В.П. Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности // Мировоззренческая культура личности: Монография / Под ред. В.П. Иванова. К.: Наукова думка, 1986. С. 10-88.

2. Иванов В.П. Человеческая деятельность - познание - искусство. К.: Наукова думка, 1977. 252 с.

3. Табачковский В.Г. В пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. К.: ПАРАПАН, 2002. 300 с.

Целостность «состава человека»: о философской антропологии о. Феофана (Авсенева)

*Ряполов С.В., аспирант,
факультет философии и психологии,
Воронежский государственный университет
(г. Воронеж)*

Аннотация. В статье рассматривается структура «состава человека», как ее понимает архимандрит Феофан (Авсенева). Согласно философскому учению о человеке архимандрита Феофана (Авсенева), человек как нечто целостное представляет собой строго выстроенную иерархию трех составных частей: духа, души и тела. Подобное представление о человеке получило концептуальное развитие в работах представителя русской религиозной философии: В.Н. Карпова, В.С. Соловьева и др.

Ключевые слова: русская религиозная философия, философская антропология, история русской философии, архимандрит Феофан (Авсенева), человек.

Abstract. The article discusses the structure of the constitution of human, as understood by the Archimandrite Theophan (Avsenev). According to the philosophical doctrine of the person of Archimandrite Theophan (Avsenev), human like something integral is a strictly arranged hierarchy of three parts: spirit, soul and body. Such a representation about the person received the conceptual development in the works of representatives of Russian religious philosophy: V. N. Karpov, V. S. Solovyov, etc.

Key words: Russian religious philosophy, philosophical anthropology, history of Russian philosophy, Archimandrite Theophan (Avsenev), human.

Человек, по о. Феофану (Авсенева), являет собой строго выстроенную иерархию трех составных частей: тело, «взятое от земной персти», «растительные отправления», которые разделяют с ним растения; душа, земные склонности и способности которой разделяют с ним животные; дух, собственное существо которого составляет непосредственное стремление к Богу [2, с. 65].

Согласно о. Феофану (Авсенева), целостность человека составляют дух, душа и тело, выстроенные в человеке иерархически: «под владычеством духа и к земле обращенные способности и склонности души, общие у нас с животными, получают высшее направление и духовную цель и таким образом преобразуются и облагораживаются <...> вслед за тем и растительные отправления принимают направление господствующего стремления к Богу» [2, с. 66].

«Вещественный состав» человеческого тела, по о. Феофану (Авсенева), хотя и неразрывно связан с человеческим я, все же не составляет его. Вещество, отмечает философ, «есть бытие чуждое нам в нас самих» [2, с. 68]. Через него человек связан с чувственной реальностью, поскольку оно является средством бытия и деятельности человека в чувственном мире.

Человеческое я, «внутренне начало нашей жизни и деятельности, подлежащее наших чувств, пожеланий, мыслей, которое потому и сопровождает все сии внутренние перемены и усваивает их себе» [2, с. 68]. При том само человеческое я неизменно. Оно независимо и самостоятельно от внешнего бытия, хотя постоянно

находится во взаимоотношениях с ним. Дух составляет человеческое я в его чистой и собственной природе.

Дух в соединении с телом, по о. Феофану (Авсенеvu), образует душу. Душа, согласно о. Феофану (Авсенеvu), «составляет посредствующий член между бытием низшей природы и бытием Божественным» [2, с. 69].

Подобную о. Феофану (Авсенеvu) структуру человека выстраивает в работе «Введение в философию» современник Авсенева, философ В.Н. Карпов. В.В. Зеньковский отмечает, что, согласно Карпову, «в человеке открывается путь не только к внешней реальности, не только к метафизической среде, которая является “сверхчувственной” и которая познается посредством “идей”, но человек связан (через религиозную жизнь) с “духовной сферой”, которая отлична от сверхчувственного или идеального бытия» [3, с. 300]. По Карпову, чувственная реальность «обнаруживает свое бытие внешнею, осязательною физиогномиею, и как явление, может быть естественно или искусственно подведено - по крайней мере под один орган пяти чувств. Отсюда с понятием о физическом неизбежно соединяются понятие о материи, о пределе, о конечности, об ограниченности, о неделимости и проч.» [4, с. 28]. В отличие от физической реальности духовное по самому свойству своего бытия не имеет необходимости и не может проявляться чувственным образом. Оно всегда одно, неизменно, бестелесно, бесформенно. В.Н. Карпов отмечает, что духовное справедливо было бы назвать абсолютным, безусловным, бесконечным. Поскольку в человеке как единичное бытие соединяется телесное, чувственная реальность и духовное, то можно заключить, что метафизическое «входит в область человеческого бытия и деятельности со стороны обоих начал, и что, воспроизведшись в новый ряд существ, является сверхчувственным, и отражает в себе те самые начала, из которых оно развилось» [4, с. 30].

Нужно отметить, что работы В.Н. Карпова оказали существенное влияние на русский философский контекст XIX века и, вероятно, повлияли на формирование метафизики всеединства В.С. Соловьева, в рамках которой человек так же рассматривается как соединение чувственного, метафизического и духовного. По крайней мере, известно, что Соловьев с большим интересом ознакомился с работой Карпова «Систематическое изложение логики» и довольно высоко ее оценивал [1, с. 68].

Архимандрит Феофан (Авсенеv) указывает, что духовное и чувственное бытие имеют ряд различий.

Во-первых, они отличаются друг от друга формой существования. Физическое, вещественное бытие существует в пространстве, потому ему свойственны внешность, реальность, непроницаемость, определенная протяженность. «Бытие духовное существует под формой времени» [2, с. 69], пишет о. Феофан (Авсенеv), и ему свойственны внутренность, идеальность, неосязаемость, развитие в определенном времени.

Во-вторых, они различны своим существом. Если бытие вещественное сложно, следовательно «единство существа здесь теряется во множестве частей», то бытие духовное просто, и «здесь множественность частей теряется в единстве существа» [2, с. 70].

В-третьих, духовное и чувственное бытие различаются своим достоинством. Бытие вещественное бессознательно и неразумно. Напротив, бытие духовное сознательно и разумно.

И, наконец, в-четвертых, они различаются своею деятельностью. «Вещественное бытие само по себе бездейственно, к деятельности только возбуждается внешними причинами... повинуется им слепо и необходимо» [2, с. 71]. Деятельное по своему существу духовное бытие воспринимлет и исполняет с сознанием и свободой побуждения к деятельности отвне.

Тем не менее, как отмечает о. Феофан (Авсенеv), «эту противоположность между бытием вещественным и духовным не должно принимать в абсолютном смысле, иначе между ними невозможно было бы никакое общение» [2, с. 71].

Возвышение чувственного бытия состоит в стремлении приблизиться к человеческому духу, поскольку человек венчает собой лестницу вещественных тварей: земля - растения - животные - человек, дух которого стремится приблизиться, сколько возможно, к совершенству бесконечного Духа, степенями приближения к которому являются различные исторические эпохи: патриархальная, подзаконная, христианская и блаженная.

Архимандрит Феофан (Авсенеv), по мнению исследователя русской духовно-академической философии Н.А. Куценко, был «самым оригинальным из представителей Киевской богословско-философской школы» [5, с. 85]. Его оригинальная философская система была включена как значимая для формирования русской философской мысли в известные работы по истории русской философии Г.Г. Шпета, В.В. Зеньковского, Г.В. Флоровского. Тем не менее, на сегодняшний день имя и идеи являются, пожалуй, одними из самых малоизученных и незаслуженно обойденных вниманием историками русской философии.

Библиографические ссылки

1. Августин (Никитин) архимандрит В.Н. Карпов - переводчик Платона // Воронежская беседа. Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. С. 64-74.
2. Авсенеv П.С. Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. 335 с.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект: Раритет, 2001. 878 с.
4. Карпов В.Н. Введение в философию. СПб.: В типографии И. Глазунова и Ко, 1840. VIII. 136 с.
5. Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). М.: ИФ РАН, 2005. 138 с.

Концептосфера внутреннего мира человека как отражение принципа целостности в философском постижении макро- и микрокосма

Миронова Ю.В., канд. филол. наук, доцент,
кафедра культуры ЛГТУ
(г. Липецк)

Аннотация. Настоящая статья выполнена в рамках приоритетного направления научных исследований лингвистической философии. Реконструирована и исследована концептосфера внутреннего мира человека с точки зрения отражения в ней ментальности. Принцип целостности в философском постижении макро - и микрокосма позволяет познать лингвофилософскую идею о включённости человека в мироздание, что эксплицировано макроконцептом "внутренний человек", реализующим лингвоспецифичные смыслы "духовная вертикаль" и "человеческая горизонталь".

Ключевые слова: лингвофилософия, принцип целостности, концептосфера, ментальность, философия языка, концептуальная триада, макро - и микрокосм, лингвоспецифичный концепт.

Abstract. This article is written under the priority for scientific research of linguistic philosophy. There is a reconstructed and investigated concept sphere of the inner world of human in terms of the reflection its mentality. The principle of the integrity for the philosophical comprehension of a microcosm and macrocosm enables you to experience the lingo-philosophical idea of the persons' inclusion in the creation, it is explicated by macro concept "inner human", which implements lingo - specific meanings "spiritual vertical" and "human horizontal".

Keywords: The lingo philosophy, principles of the integrity, concept sphere, mentality, philosophy of the language, conceptual triad, macrocosm and microcosm, lingo-specific concept.

В современном космоантропоцентрическом пространстве приоритетным направлением научных исследований в когнитивной лингвистике является особая отрасль научных знаний - лингвистическая философия. Исследования лингвофилософской тематики весьма актуальны в современной науке, так как позволяют реконструировать языковую картину мира и постичь целостность и ценность бытия человека. Когнитивный вектор и принцип целостности философии языка: предметно-признаковость, идущая от действительности (мироздания), интенциональность, идущая от человека, линейность, идущая от реального времени [3, с. 9], - служат методологическим ориентиром в пространстве современной онтологии и теории познания. Язык, являясь необходимым инструментом познания и поэтапного построения парадигмы знаний в рамках лингвофилософской концепции, отражает действительность, материальную и духовную культуру народа в ключевых концептах духовно - ментальной сферы: *дух, душа, сердце, ум*.

В языке, осмысляемом нами как процесс и результат структуризации человеческого сознанием предметно-признакового континуума мира на оси реального времени, воплощена концептосфера внутреннего мира человека в её целостности. Взгляд на язык есть взгляд на мир, на человека, на мир человека и на человека в мире. Через материальный мир, Вселенную космический субъект выражается полностью, целиком, а в человеке космический предикат находит лишь частичную репрезентацию. Таким образом, человек - это космическое слово, выражающее предикат мироздания [3, с. 38].

Руководствуясь принципом целостности в философском постижении человека, приходим к важному в онтологии и теории познания гносеологическому выводу: слово и человек едины. Русский религиозный философ С.П. Булгаков писал: «Слово космично в своём естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно

вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нём и через него звучит мир, поэтому слово антропокосмично, или антропологично» [3, с. 38].

Целостный подход к изучению ключевых концептов русской культуры «дух», «душа», «сердце», «ум» с точки зрения лингвоспецифичной конфигурации воплощённых в них идей позволяет сделать вывод о единстве «духовной вертикали» и «человеческой горизонтали» в представлениях о мире, свойственных носителям русского языка и русской культуры.

Лингвоспецифичные концепты структурируют ментальную сферу жизнебытия русского человека, сакральным центром которой является душа, понимаемая как храм малой Вселенной в пространстве макрокосма. Этот «храм» человек как космический предикат строит сам. Народная мудрость гласит: «Никто же весть от человек, яже в человеце», «Душа всему мера».

Концептуально значимая триада «внешний мир - человек - внутренний мир» эксплицирует лингвофилософскую идею включенности человека в целостное представление о мире, частью которого он является. Мироздание - макрокосм - связывается с человеком - микрокосмом, что находит отражение в языковой картине мира, позволяющей понять и философски осмыслить русскую культуру через ключевые слова языка: «Сердце - вещун, а душа - мера», «Телу простор - душе теснота», «Дух бодр, да плоть немощна», «Чистота духовная паче телесной» [1, с. 80].

«Духовные центры человека», коими предстают концепты внутреннего мира человека «душа», «дух», «ум» и «сердце», в русской языковой картине мира воспринимаются как лингвоспецифичные, выражающие те конфигурации смыслов, которые устойчиво повторяются в качестве фоновых в значении многих лексических и фразеологических единиц: ум с сердцем не в ладу (о несогласованности разных сторон внутренней жизни человека), умом я это понимаю, а сердцем принять не могу (то, что холодным разумом, рассудком объяснимо, сердце не желает принять), слушай своё сердце, положишься на сердце, поступай так, как подсказывает тебе твоё сердце, сердцу не прикажешь, сердце не обманет.

Представление о сердце как о символе души, переживаний, чувств, настроений человека свойственно русской языковой картине мира, но вовсе не является универсальным. Доброе, чуткое, отзывчивое сердце олицетворяет благодушие и добросердечие и противопоставлено злему и чёрствому сердцу бездушного и жестокосердного человека. Такая лингвоспецифичная конфигурация смысла соответствует ментальным представлениям, которые традиционны для «русского» взгляда на мир.

Для древнееврейской и арамейской картины мира сердце является символом понимания. Такие же конфигурации смысла представлены и в русском переводе Священного Писания: да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем - Ис.6,10; Ещё ли не понимаете и не разумеете? еще ли окаменело у вас сердце? - Мк. 8,17) [2, с. 13].

Концепт душа, эксплицирующий смыслы «внутренний мир», «духовность», олицетворяет нематериальную сущность концептуально значимой триады «внешний мир - человек - внутренний мир».

Душа воспринимается как некое вместилище внутренних состояний (душа радуется, болит, в пятки уходит, не на месте, душа с телом расстаётся). Скрытые от посторонних мысли и чувства находятся в глубине этого вместилища (в глубине души), а внешние проявления таких состояний - на душе (радостно, весело, хорошо, плохо на душе).

Нематериальная душа как символ внутренней, духовной жизни человека подобна материальному органу сердцу, но отлична от человеческого духа, который не концептуализируется как орган, а воспринимается как некая нематериальная субстанция, не находящаяся внутри человека, а окружающая его и его душу как ореол (воспарять, упасть духом, достичь высот человеческого духа).

Дух составляет внутренний стержень формирующей личность человека души. Реконструировав пространственную организацию внутреннего мира человека, приходим к важному в лингвофилософии пониманию: целостность концептосферы внутреннего мира человека создаётся лингвоспецифичными смыслами «духовное тело» и «тело плоти», явленными макроконцептом «внутренний человек».

Библиографические ссылки

1. Пословицы и поговорки русского народа /Автор-сост. Н.И. Шейко. М.: Вече, 2013. 304 с. (Наши традиции).
2. Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. М.: Языки славянской культуры, 2012. 224 с. (Язык. - Семиотика. Культура. Малая сер.).
3. Юрченко В.С. Философия языка и философия языкознания: Лингвофилософские очерки / Отв. ред. Э.П. Кадькалова, Вступ. ст. О.Б. Сиротининой, Э.П. Кадькаловой. Изд. 2-е. М.: Ком-Книга, 2015. 368 с. (История лингвофилософской мысли).

Проблема единства понимания субъектами информации в коммуникационном процессе

*Бельцева Е.А., канд. филос. наук,
доцент кафедры журналистики и интегрированных коммуникаций,
(г. Киров)*

Аннотация. В статье рассматривается проблема единства понимания субъектами информации в коммуникационном процессе. Особенности самого процесса передачи информации негативно влияют на ее восприятие, поэтому автор наметил возможности повышения эффективности коммуникации.

Ключевые слова: коммуникация, понимание, субъект, интерпретация.

Abstract. The article considers the problem of the unity of understanding of information entities in the communication process. Features of the transfer of information have a negative impact on the perception, so the author has outlined the possibility of increasing the effectiveness of communication.

Keywords: communication, understanding, subject interpretation.

Актуальность исследования данной проблемы связана с повышением эффективности коммуникации в части понимания передаваемой информации. Основная цель коммуникационного процесса - обеспечение понимания информации.

Современное противоречивое развитие мира с постоянными экономическими и социальными кризисами, глобальными экологическими проблемами ставит под угрозу существование человека [1, 4191]. Поэтому рассмотрение социального

субъекта сейчас возможно, по нашему мнению, в русле идей Ф. Ницше, как тотальной неразрывности мира и человеческой жизни [2].

Коммуникацию следует считать эффективной, если получатель продемонстрировал понимание цели и произвел действия, которые необходимы отправителю. Однако, на восприятие информации значительное влияние оказывает кодировка сообщения и шум - помехи, возникающие при передаче информации.

Кодировка - это перевод символов отправителя в мысли получателя. Если знаковая система имеет для получателя такое же значение как для отправителя, то понимание цели коммуникации становится возможным, несмотря на сопутствующие шумы.

Шум - это искажение информации, способное возникнуть на любом участке коммуникационного процесса. На искажение сигнала могут влиять как составляющие процесса коммуникации, так и организационные моменты.

Проблема понимания субъектом информации в коммуникационном процессе представлена на рисунке.

Становится понятным, что процесс работы с информацией у отправителя и получателя разнятся, что приводит к непониманию или недопониманию. Если отправитель сначала должен четко сформулировать цель коммуникации, затем выявить смысл сообщения и применить нужную кодировку, то получатель изначально трактует для себя информацию, находя смысл, а уже потом определяет цель. В этом кроется главная проблема коммуникационного процесса - адекватное понимание информации.

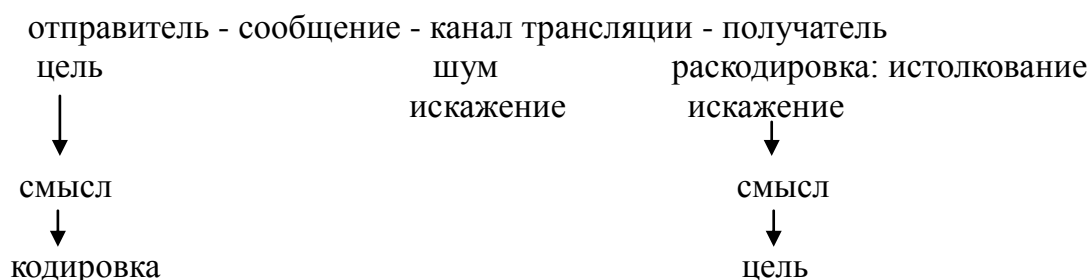


Схема трансформации информации в коммуникационном процессе

С позиции отправителя главными ошибками становятся:

- отсутствие четко осознаваемой цели коммуникации,
- неправильный выбор системы кодировки,
- смысловой дуализм,
- недооценка возможных шумов при трансляции сообщения,
- отсутствие устойчивых каналов трансляции.

Неучет хотя бы одного из этих моментов может привести к провалу коммуникации, хотя самой большой проблемой на сегодня является недопонимание отправителем цели коммуникации, так как это основополагающий момент, бесцельная трансляция информации приводит к серьезным последствиям - получатель имеет ложный смысл и его поведение становится непредсказуемым.

Можно предложить следующие принципы работы с информацией для улучшения коммуникации.

1. До начала коммуникации отправитель должен четко представлять цель - для

чего нужна данная коммуникация.

2. Выявление основного смысла будущего сообщения.
3. Анализ целевой группы (получателя) на предмет языкового и семиотического знания.
4. Выбор системы кодировки с учетом такого анализа и возможных шумов.
5. Учет герменевтического подхода при раскодировке информации.
6. Учет искажений в процессе передачи и хранения информации.
7. Учет периода адаптации у сообщения в случае необходимости кардинального изменения поведения получателя.
8. Учет возможного недоверия или негативного имиджа (репутации) отправителя.
9. Учет информационных перегрузок субъекта в современном информационном обществе.
10. Использование принципа ясности и целостности.

Значение коммуникационных процессов во всех сферах человеческой жизнедеятельности постепенно увеличивается: сейчас это не просто обмен информацией, это необходимость для адекватного соответствия субъекта социальной реальности.

Библиографические ссылки

1. Бельцева Е.А. Проблема определения «социального субъекта» в современном мире // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Общество, наука, инновации» (НПК-2016) 18-29 апреля 2016 г., Киров: ВятГУ, 2016. 5660 с.
2. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1990.

Функциональные состояния как целостная характеристика субъекта труда

*Сапрыкина Ю.А., соискатель,
Институт психологии РАН
(г. Липецк)*

Аннотация: в работе рассмотрен системный подход как выражение принципа целостности в познании человека и как методология исследования психических явлений. Раскрываются особенности системного анализа от общефилософского плана до конкретного эмпирического исследования.

Ключевые слова: принцип целостности, системный подход, субъект, деятельность, функциональное состояние.

Abstract. In this paper outlines a systematic approach as an expression of the principle of integrity in the knowledge and methodology of the study of psychic phenomena. The peculiarities of the system analysis from philosophical to empirical research.

Keywords: the principle of integrity, systematic approach, subject, activity, functional status

Принцип целостности в познании действительности наиболее полно реализуется в методологии системного подхода, который был отражен в работах Блауберга, Садовского, Юдина, Л. фон Бергаланфи, А.Д. Холл, Р.И. Фейджин и др. Согласно данному подходу объект познания рассматривается как целостная система, состоящая из взаимосвязанных элементов и обладающая системными свой-

ствами - целостностью, иерархичностью, структурностью, множественностью и системностью [1].

Системный подход получил свое развитие в отечественной психологии как методологический принцип познания человека в разных сферах его жизнедеятельности. Наиболее крупный вклад в развитие системного подхода изучения психических явлений внес Б.Ф. Ломов [7]. Согласно его подходу, существует 4 плана анализа психики. Первый план фиксирует взаимосвязь и взаимодействие изучаемого объекта с объектами того же класса. Психика выступает здесь как: 1) субъективное отражение объективной действительности, 2) регулятор активности субъекта; 3) структура личностных образований. Второй план определяет совокупность психических явлений как относительно самостоятельное целое (систему). В качестве компонентов здесь выделяются относительно самостоятельные функциональные образования. Б.Ф. Ломов выделяет когнитивную, регулятивную и коммуникативную подсистемы, которые обеспечивают различные формы взаимосвязи индивида с окружающей средой. Третий план анализа - отношения объекта к системам более высокого уровня.

Целостное описание психики человека в системном подходе предполагает сочетание всех планов анализа. Согласно Б.Ф. Ломову системный анализ психических явлений предполагает шесть ключевых принципов: 1) любое психическое явление разворачивается одновременно в нескольких планах; 2) психические явления многомерны; 3) система психических явлений имеет вертикальное (уровневое) строение; 4) человек обладает системой разнопорядковых свойств; 5) психические явления системно детерминированы; 6) психические явления - динамические, развивающиеся, данный принцип выражает способ существования психического как системы. Целостность и дифференцированность системы формируются в ходе развития индивида, которое выступает как полисистемный процесс. Системный подход предполагает многообразие источников и движущих сил психического развития человека, которое всегда связано с системой противоречий.

Один из важных дополняющих методологических принципов изучения психического выражен в субъектном подходе. Именно целостность (системность) субъекта составляют основу единства всех видов его активности.

Разработка категории субъекта в отечественной психологии связана с именами Б.Г. Ананьева, Д.Н. Узнадзе, С.Л. Рубинштейна, А.В. Брушлинского др. Категория субъекта в отечественной психологии позволила методологически дифференцировать и синтезировать категории психологии на основе системного подхода. Согласно С.Л. Рубинштейну субъект находится в разных отношениях к миру. Одним из таких форм отношений является деятельность субъекта. Субъект в процессе своей деятельности особым образом организует систему взаимодействия с окружающей действительностью. Как замечает А.В. Брушлинский, "деятельность не просто активность личности: это особая композиция личностных мотивов, способностей, притязаний, которая должна быть функционально структурирована ею как субъектом в некое "дееспособное" целое" [8, с. 48].

Наиболее полно принципы системности и субъектности в отечественной психологии нашли отражение в исследованиях профессиональной деятельности. Для обозначения целостной системы деятельности в психологии труда отдельно выделяют психологическую структуру деятельности, под которой понимают "целост-

ное единство психических структур субъекта и их всесторонних связей, которые побуждают, программируют, регулируют и реализуют деятельность и которые организованы в плане выполнения функций конкретной деятельности" [4, с. 141].

Одной из важнейших в достижении целей деятельности подсистемой является функциональное состояние субъекта труда, которое понимается как интегральный комплекс наличных характеристик тех функций и качеств человека, который прямо или косвенно обуславливает выполнение деятельности [6]. В психологии труда изучены в большей степени психофизиологические характеристики деятельности, однако как отмечает ряд исследователей [2; 3; 5], недостаточно внимания уделено психологической стороне функциональных состояний.

Как отмечает Л.Г.Дикая, функциональные состояния должны быть рассмотрены в системе "деятельность-состояние-личность" [3]. С позиций психологического подхода функциональные состояния рассматриваются как отношения, с одной стороны, воздействия деятельности на субъекта труда, с другой - субъект деятельности, взаимодействуя со средой, регулирует собственное функциональное состояние, изменяя свои субъективные оценки окружающей реальности, эмоции и действия в соответствии с требованиями деятельности, а также в соответствии со своими возможностями и ресурсами взаимодействия со средой.

В нашей работе были изучены особенности функциональных состояний специалистов страховой отрасли с позиции модели "деятельность-состояние-личность". В качестве модели анализа функциональных состояний в деятельности страховых агентов было выделено 3 сферы: 1) ситуационный компонент, 2) состояние как свойство; 3) как устойчивая личностная черта. Анализ подобной модели и ее эмпирическая проверка позволил рассмотреть функциональное состояние как динамическую систему в своем развитии. Данная модель может быть использована в практике как система для оценки показателей функциональных состояний в деятельности, прогнозирования успешности, формирования и развития профессиональной пригодности у страховых агентов.

Библиографические ссылки

1. Блауберг И.В., Садовский В. Н., Юдин Э.Г. Системный подход // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Стёпин. 2-е изд., испр. и допол. М.: Мысль, 2010. 744 с.
2. Бодров В.А. Психологический стресс: развитие и преодоление. М.: ПЕР СЭ, 2006. 528 с.
3. Дикая Л.Г. Психическая саморегуляция функционального состояния человека (системно-деятельностный подход). М.: Изд-во "Институт психологии РАН", 2003. 318 с.
4. Карпов А.В. Психология профессиональной деятельности // Психологические основы профессиональной деятельности: хрестоматия / Сост. В.А. Бодров. М.: ПЕР СЭ; Логос, 2007. 855 с.
5. Леонова А.Б., Кузнецова А.С. Психопрофилактика стрессов М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. 123 с.
6. Леонова А.Б., Медведев В.И. Функциональные состояния человека в трудовой деятельности. М.: МГУ, 1981. 200 с.
7. Ломов Б.Ф. Системность в психологии: Избранные психологические труды / Под ред. В.А. Барабанщикова, Д.Н. Завалишиной, В.А. Пономаренко. М.: Изд-во Московского психолого-социального института; Воронеж: Изд-во НПО "МОДЭК", 2003. 424 с.
8. Психология индивидуального и группового субъекта / Под ред. А.В. Брушлинского, М.И. Володиной. М.: ПЕР СЭ, 2002. 368 с.

Целостность в трудовой деятельности человека

*Черногорцева Г.В., канд. филос. наук,
доцент кафедры философии
Московский государственный технический университет
им. Н.Э. Баумана
(г. Москва)*

Аннотация. В работе показано, что целостность имманентно присуща трудовой деятельности человека. Автор исходит из того, что, осуществляя материальную и духовную деятельность, человек и общество на любом этапе своего развития достигают целостности, которая дает возможность приспособиться к существующим условиям жизни, и тем самым, выжить в изменяющемся мире.

Ключевые слова: целостность, общество, деятельность, мир, человек.

Abstract. We have shown that integrity is internally inherent activity of man. An author comes from that carrying out material and spiritual activity, person and society on any stage of the development arrive at integrity which enables to adjust to the existent terms of life and, the same, survive in changing the world.

Keywords: integrality, society, activity, world, person.

Как отмечает Хосе Ортега-и-Гассет в написанной в 1935 году для Кассиреровского сборника работе «История как система», человек может жить лишь делая что-то. Это обстоятельство связано, во-первых, с сущностью самого человека, как человека производящего орудия труда, пытающегося изменить окружающий мир и свою собственную природу, а во-вторых, с далекими от идиллических отношениями человека и мира, как мира природы, так и мира социального.

Согласно М.Хайдеггеру, высший дар, которым обладает человек, есть дар включаться и встраиваться во владычество сущего в целом и судьбу мира вообще.

Общество есть часть природы, «фюсис» по определению древнегреческой философии. А фюсис есть самообразующееся владычество сущего в целом. Это растущее, рост и выросшее в ходе этого роста: рост не только растений и животных, не просто изолированный процесс их возникновения и гибели, но рост как само это событие, пронизывающее круговорот времен года и совершающееся среди него, среди смены дня и ночи, перемещения звезд, грозы и бури и буйство стихий [4, с. 134]. Фюсис как владычество сущего в целом непосредственно испытывается человеком во всем, что происходит с ним самим, узнается на собственном опыте и на опыте себе подобных, просто живущих здесь так же, как и он. События человеческой жизни принадлежат всеобщему владычеству сущего, охватывающему человеческую судьбу и ее историю, тем самым имманентно заключая в себе целостность трудовой деятельности человека, как материальной, так и духовной. «Фюсис» означает это неподвластное человеку и правящее им полновластие, правящее им и охватывающее его.

В свое время Гераклит пришел к выводу о том, что высший «дар, которым обладает человек, - обдумывание (целого) и мудрость (разумность) состоит в том, чтобы вслушиваясь в силу вещей, действовать в согласии с нею» [4, с. 135]. В непосредственном опыте люди обнаруживают мощь владычества фюсис. А фюсис - это «небесный свод, звезды, море, земля, то, что постоянно угрожает человеку, но вместе с тем и охраняет, побуждает, и питает его» [4, с. 135].

Природа вечна, а общество возникло на определенном этапе ее развития. Оно существует как часть природы, находясь с ней в определенной степени выраженном противостоянии, поскольку люди осуществляют различные виды деятельности в соответствии со своими потребностями, интересами, целями и посредством многообразных действий вносят изменения в природу, преобразуют ее. В тоже время в своей трудовой деятельности человек стремится сохранить целостность с природой, которая является единственным местом, где человек может жить. На различных этапах развития общества, материальных производительных сил отношения общества и природы складываются особым, специфическим образом: так, в течение длительного времени, в обществе, именуемом первобытнообщинным, а в западноевропейской философской и антропологической традиции часто называемом традиционным, люди не отделяли себя от природы, находя в ней всё необходимое для обеспечения своей жизнедеятельности. Процветал приспособительный тип отношения людей к природе. Но было и другое: дело в том, что человек, в отличие от всех других существ, нуждается в таких вещах, которые в готовом виде в природе не встречаются. Только в труде, используя вещество природы, люди создают все необходимое для жизни.

В процессе охоты, рыбной ловли, собирательства люди познавали природный и социальный мир, т.е. процесс познания был интегрирован в ткань повседневной практической деятельности, т.е. материальная и духовная деятельность людей выступала в непосредственной целостности. В силу невысокого уровня развития производительных сил в первобытном обществе люди довольствовались тем, что явно представало их взору, не ведая о богатствах земных недр. Неудачи на охоте, эпидемии, гром, молния и прочие проявления фюсис, как могущества владычествующего, порождали чувства страха и бессилия перед таинственными силами природы. И, т.к. человек может жить лишь в понятных ему условиях, люди создали систему духовных ценностей, воплощенных в образах, ритуалах, сагах, мифах, легендах, что определяет целостность всей человеческой деятельности как материальной, так и духовной. Согласно Мамфорду, «механизация социальной жизни в древней форме ритуала значительно предшествовала механизации орудий труда» [1, с. 63].

Последующие этапы развития общества отмечены все более интенсивным вовлечением природных богатств в орбиту материально-преобразующей деятельности людей. Как утверждает М. Хайдеггер в статье «Основные понятия метафизики», древние греки уже различали фюсис как нечто, всегда уже само-собой наличное, само себя постоянно образующее и разрушающее, от всего того, что возникает в «техне» как результат «изготовления, изобретения, производства» [1, с. 138]. Природа противопоставляется вещам, возникшим с помощью «техне», ремесла, в процессе изготовления, производства по собственному разумению людей.

В связи с развитием «техне» возникает понятие, охватывающее все, что относится к образу жизни человека, к человеку в его действиях, его манерах, его поведении. Это понятие этоса, от которого произошла «этика». Этос означает поведение человека или, как говорит М.Хайдеггер, человека в его поведении, в свойственной ему манере держаться, человека как существо, отличное от фюсис. При этом природа представлялась древним грекам идеалом гармонии, нерукотворным совершенством, мерилем мудрости, причем, не той, что может быть присуща че-

ловеку с избыточным жизненным опытом и обширными знаниями, а той, которую человек, в силу своей конечности и познавательной слабости, может любить почитательно и на расстоянии, т.е. речь, как в диалогах Платона, о мудрости божественной. Отсюда: жизнь в согласии с природой самая желанная и притягательная.

В последующие времена система ценностей неоднократно менялась: так, с утверждением христианства в качестве господствующей идеологической и нравственной системы возникла мысль о благой жизни по образу и подобию Бога как полноты бытия, любви, милосердия, добра, т.е. средоточия максимального количества максимально положительных качеств.

В Новое время утверждаются идеалы научного познания. XVII век считается веком математики, именно в это время Галилей в своем «Пробирщике» заявил, что книга природы написана на языке математики. XVIII век стал веком Разума, веком восторженной веры людей в равенство, братство, счастье людей, в их неотъемлемые, неотчуждаемые, естественные, дарованные самой жизнью права, веком веры в прогресс, что вполне соответствовало развитию рыночных отношений, выражая собой вполне определенную целостность. XIX век стал веком эволюции, а XX - веком ценностей. Но какие бы идеи ни превалировали в индивидуальном или общественном сознании, этническом менталитете, целостность неизменно отмечает материальную и духовную деятельность человека. В античности человек уповал на судьбу, от которой и самому Зевсу-громовержцу не уйти. Космос, т.е. «порядок» выступал мерилем гармонии, недостижимым идеалом, образцом для подражания.

Под знаменами стремящейся к объединению всех социальных слоев идеологии мировых религий - христианства, буддизма, ислама - человек, от короля до крепостного, обращал взоры к небу, особенно в критических жизненных ситуациях. Так, на церковные службы приходили люди всех классов, сословий, состояний, весьма различающиеся по образу и уровню жизни на земле, они в своих помыслах, мечтах и надеждах равно признавали единую высшую инстанцию - Бога. Так, во время Отечественной войны 1812 года Александр 1 вместе со всем русским народом молился о даровании победы русскому оружию, обещая построить храм Христа-Спасителя.

В XVI веке, когда народы Европы потеряли веру в Бога, пришла вера в Разум [3, с. 96]. Это имело большое смысло-жизненное значение, ибо потеряв веру в Бога, человек ощутил себя затерянным, лишенным пастыря в диком лесу и вот тут-то его и спасла вера в разум, науку, причем, вера не только индивидуальная, но и коллективная, которая мало зависит от отношения к ней отдельного человека: «реальность коллективной веры нам вменяют и заставляют считаться с нею» [3, с. 82]. Такое свойство коллективной веры Хосе Ортега-и-Гассет называет действительностью. Таким образом, действительность коллективной веры вполне способна обеспечить целостность трудовой деятельности человека. Содержание коллективного верования, обеспечивая целостность материальной и духовной деятельности человека, выступает в качестве социальной догмы. Первые поколения рационалистов верили, что для разума не существует неразрешимых проблем, что мир человеческого существования прозрачен для него, поскольку структура мира, существование в котором и есть человеческая жизнь, рациональна. Так как реальность по своей организации сходна с человеческим интеллектом и, прежде всего с разумом матема-

тическим (вспомним знаменитое галилеевское «Книга природы написана на языке математики»), то разум вполне способен справиться с самой трудной проблемой, включая постижение смысла жизни.

Однако, жизнь оказалась сложнее всех разумных оснований и ожидания рационалистов не оправдались, во всяком случае, в той степени, на которую они надеялись. Несмотря на то, что в современном мире наука постигла вещи, которые не снились самому безудержному воображению, человек постепенно отворачивается от науки, целые нации относятся к ней с иронией, живая вера в науку превратилась в мертвую веру [2, с. 83].

Современная философия стремится познать человека в его непосредственности, не отрицая при этом важного значения социальных факторов: «Из пересечения человеческих жизней и образуются общества, замечает Хосе Ортега-и-Гассет, непрерывающаяся жизнь которых становится частью судьбы человека», обеспечивая целостность материальной и духовной жизни.

Можно сказать, что определенная целостность материальной и духовной деятельности человека дает возможность выжить человеку и обществу, приспособляясь к динамично меняющимся условиям существования человека и общества. Какой бы период развития общества мы не рассматривали, мы обнаруживаем гармоничное соответствие материальной и духовной деятельности, что определяется пронизывающей всю деятельность человека целостностью.

Библиографические ссылки

1. Мамфорд Л. Миф машины // Вестник МГУ, серия 12 (социально-политические исследования). М. 1992. № 1. С.62-81.
2. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь Мир, 1997. 704 с.
3. Ортега-и-Гассет Х. История как система // Вопросы философии. 1996. № 6. С. 82.
4. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 135.

О целостности денег

*Андренов Н.Б., д-р филос. наук, профессор
кафедры философии ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. В тезисах рассматриваются актуальные вопросы социально-философского понимания проблемы целостности денег.

Ключевые слова: деньги, философия денег, целостность.

Abstract. In this thesis the actual questions of the social and philosophical understanding of money have been analysed.

Keywords: money, the philosophy of money, wholeness

В своих работах «Механизмы общества и денег», «Философия денег» мы неоднократно пытались ответить на эти вопросы. Деньги просто сопровождают и выражают какую-то силу? Какую? Каков ее характер? Или они обладают своей «собственной» функцией, кроме тех, о которых пишут экономисты. Можно сказать, что они сопровождают, выражают, служат средством, но можно ли выделить

собственную функцию? Это проявляется в момент купли-продажи. Деньги полифункциональны, они есть выражение всеобщего.

МВФ выделяет помощь отдельным странам в миллиардах долларов. Но скорей всего надо сперва спросить, что находится в презентуемых деньгах? Может это просто напоминает символы? Нам понятно, когда передаются какие-то материальные вещи - трактора, машины, помогают построить завод и т.д. Можно сказать, что деньги помогают воспроизводству жизни. Как помогают и в какой мере? В деньгах данных в долг - находятся символы и они также выражают всеобщее давление. Деньги вообще находятся в отрыве от реальности, но в момент купли-продажи они связываются с реальностью. То есть в деньгах находится много чего - они и символы, они выражения давления, они временно связываются с реальностью и тут же отрываются от нее и т.д. Механизм воспроизводства определяет эти процессы.

Как понимать, что деньги есть выражения всеобщей силы? Деньги сильны связями с реальностью. Но эти связи до поры, до времени спят.

Страна просит денег у МВФ, но почему она не может напечатать свои деньги? Почему они не будут работать. Ответы на эти вопросы у экономистов будут частичными. Ранее мы говорили о всеобщих потенциальных связях, которые есть выражение мировой силы.

Экономисты не задумываются над тем - какую субстанцию уносят деньги, переведенные в офшоры и чем они отличаются от фальшивых денег или от кладов? Золото это субстанция, когда связь с реальностью установлена. В офшорах связь с реальностью устанавливают обслуживающие юристы? Но экономисты не задумываются о том, что за таинственная субстанция переносится в офшоры вместе с деньгами? Эту таинственную субстанцию можно назвать «связью с реальностью», или связь денег со «всеобщими связями» не разрушается.

Принцип целостности в эпоху глобализации

*Веревичев И.И., канд. филос. наук, профессор,
кафедра общенаучных дисциплин ИАТУ УлГТУ,*

*Веревичева М.И., канд. юрид. наук, доцент,
кафедра уголовно-правовых дисциплин РАНХиГС при Президенте РФ,
(филиал в г. Ульяновске)*

Аннотация. Реальность подтверждает мрачные прогнозы деятелей Римского клуба. Идея глобализации мира - фундаментальная в современной концепции его целостности - оказывается все более несостоятельной. Человечество в XXI веке вновь очутилось на краю пропасти. Политики всерьез обсуждают даже возможность ядерной войны. Но мир без мира - нонсенс (в контексте его целостности). Сегодня нет более важной задачи, чем предотвращение новой мировой войны. Разумные люди во всем мире должны постараться возродить движение пацифизма. Философы всех стран, объединяйтесь!

Ключевые слова: глобализация, кризис, цивилизация, целостность мира, пацифизм.

Abstract. Reality confirms forecasts given by real figures of the Roman club. The idea of a globalization is the fundamental idea in the sense of the modern concept of its integrity is increasingly becoming untenable. The humanity of the XXI century has again found it self on the verge of ruin. Politicians seriously discuss even the possibility of a nuclear war. But the world without peace is the non-

sense. Today there is no more important task than to prevent a new world war. Reasonable people all over the world need to revive the pacifism movement. Philosophers of all countries, unite!

Key words: Globalization, crisis, civilization, integrity of the world, world war, pacifism.

Выводы из докладов Римского Клуба более четверти века назад буквально взорвали все мировое научное сообщество. Дж. Форрестер, Д. Медоуз и другие системные аналитики обосновали в них вероятность наступления глобального кризиса цивилизации к середине XXI века. Однако даже такие прогнозы сегодня представляются чересчур оптимистическими. Современный мир уже раздираем глобальными противоречиями - с начала XXI века его сотрясает множество экономических, финансовых, социальных, экологических и политических кризисов, которые оставляют все меньше надежд на перспективы построения общества всеобщего благоденствия в обозримом будущем.

Демографический кризис, дефицит природных ресурсов и другие глобальные проблемы становятся главным препятствием на пути гармоничного развития человечества. По-видимому, Бог изгнал людей из Рая не для того, чтобы они строили «светлое будущее» на Земле. Эту истину люди осознали относительно недавно, когда не очень сложные математические расчеты опровергли их радужные социальные иллюзии. А. Печчеи в книге «Человеческие качества» одним из первых обратил внимание на те ограничения, которые накладывает на все виды человеческой деятельности необходимость обеспечения охраны и организации глобальной среды человеческого обитания: «Промышленный сектор производственного арсенала общества в настоящем своем виде представляет собой не что иное, как некий конгломерат разного рода технических приспособлений и видов деятельности, являющихся результатом случайных решений, принятых в разное время, с разными целями и при различных условиях ... Сейчас эта система не соответствует более ни духу времени, ни его требованиям и вызывает все более серьезные нарекания с самых различных позиций; все ее недостатки, включая социальную неприемлемость, нерациональное отношение к окружающей среде, ее ресурсам и полную несовместимость с каким бы то ни было справедливым международным экономическим порядком, будут по мере ее неизбежного дальнейшего расширения все больше углубляться и умножаться» [1, с. 229].

Научно-технический прогресс оказался неспособным решить проблемы стоящие перед современной цивилизацией. Более того, он породил множество новых проблем, которые значительно усугубили ситуацию. В связи с этим идея целостности мира, привлекавшая философов на протяжении многих веков, в настоящее время подвергается все более серьезной критике. Если совсем недавно в странах Запада, например, преобладала точка зрения о возможности построения современного социума на основе общих, консолидирующих его «мультикультурных» ценностей, то сегодня складывается совсем другая картина.

Современную эпоху все более отличает глобальный уровень происходящих в мире изменений. Экологическая проблема, демографический кризис, международный терроризм, религиозного экстремизм и многие другие негативные явления свидетельствуют о глубоком кризисе современной цивилизации. Причиной возникновения и обострения этих проблем является сам человек, и потому решение глобальных проблем невозможно без устранения из причин. Но на самограниче-

ние своих потребностей пойти добровольно способен лишь высоко сознательный и волевой человек, а такие качества в нашем мире становятся все более дефицитными.

«Познай самого себя, и ты познаешь мир», - этот призыв Сократа широко известен. Но сегодня, пожалуй, можно говорить о справедливости и обратного утверждения, поскольку открытия в области генетики, геномной инженерии, биологии, антропологии, экологии человека позволяют нам составить более объективное и целостное знание о самом человеке. Но если целостность окружающего мира являет нам себя в бесконечной палитре своего разнообразия, то целостность человека, напротив, состоит в гармонии его духовных, природных и социальных качеств, в единении и непротиворечивости его мышления и деяний.

В сфере проблематики антропологической целостности следует отметить наличие своего рода «парадигмального кризиса», который заставляет пересматривать по-новому трактовать так называемые «извечные» философские вопросы: «в чем сущность человека?», «где предел человека?», «что есть дух и сознание человека?» и другие. Новая парадигма требует изменения видения целостности человека во всех аспектах ее внутренних и внешних взаимосвязей и взаимозависимостей, как в себе, так и со всем миром, и изменения философского понимания самой целостности как таковой [2, с. 24]. В рамках этой парадигмы важно выявление степени влияния на матрицу общекультурной тенденции развития человечества и такого фактора, как «вовлечение человека в принципиально новые сферы и уровни реальности, такие как техносфера, ноосфера, Интернет, виртуальные игры и т.п.» [3, с. 212].

К анализу проблемы целостности человека, которую в условиях глобального кризиса современной цивилизации принято расценивать как кризис самого человека, не осознающего себя частью целого (общества), и который все чаще полноту своих связей и возможностей проецирует лишь на небольшую группу виртуальных единомышленников в Интернете. В ситуации духовно-ценностного кризиса, мировоззренческой ломки и «религиозного бума», которые поразили наше общество, понятно стремление ученых противостоять антинауче и религиозному фанатизму. Однако повышенная агрессивность внеучебной среды не позволяет пока добиваться положительных сдвигов в этой области

О целостности современного общества также приходится говорить условно. Идеалы демократии, правового государства и гражданского общества, определявшие вектор развития цивилизации в последнее время, сегодня подвергаются сильному деструктивному воздействию со стороны ряда внешних и внутренних факторов. Внешние факторы обусловлены обострением традиционных противостояний Севера - Юга, Запада - Востока, усилением миграционных процессов и т.п. К внутренним факторам можно отнести девальвацию традиционных духовных ценностей, падение нравов, снижение качества образования и др. В целом можно констатировать тот факт, что в эпоху глобализации принцип целостности не теряет своей актуальности, несмотря на то, что целостность самого мира подвергается серьезной угрозе.

Современный мир вновь скатывается к тотальному противостоянию. Обсуждать проблему целостности мира «в его минуты роковые», не предпринимая ничего по его спасению, представляется еще безнравственнее, чем чтение псалмов во

время падения ребенка с лестницы. К сожалению, в наше время термин «пацифизм» знаком немногим. Как ни странно, но в постиндустриальную эпоху это движение оказывается социально мало востребованным. Политики-ястребы, спокойно рассуждающие о возможностях применения ядерного оружия в современных войнах, почти не встречают должного отпора со стороны общественности. Сейчас для философов и всех мыслящих людей планеты нет более важной задачи, чем способствовать предотвращению новой мировой войны.

Библиографические ссылки

1. Печчеи А. Человеческие качества. М.: Наука, 1985. 324 с.
2. Телиженко Л.В. Целостность человека с позиций постнеклассической методологии (на примере анализа христианской антропологии) [Электронный ресурс] // URL: <http://info-library.com.ua/libs/stattya/2018-tsilisnist-ljudini-z-pozitsij-postneklasichnoyi-metodologiyi-na-prikladi-analizu-hristijanskoji-antropologiyi.html> (дата обращения 14.08.2016).
3. Веревичев И.И., Тихонов А.А. Актуальные проблемы философии науки и техники. Учебное пособие для аспирантов и студентов. Ульяновск: УлГПУ, 2015. 217 с.

Социокультурная мозаичная целостность современности

*Шакирова Е.Ю., д-р филос. наук, профессор
кафедры ГиСЭД филиала ВУНЦ ВВС «ВВА»
(г. Сызрань)*

Аннотация. В статье постулируется, что современное социокультурное пространство - феномен сложной организации, находящийся в постоянном развитии, при этом сложность обусловлена мозаичным типом связи между социокультурными элементами. Мозаичность - результат взаимодействий и коллективного обмена, благодаря гибкости мозаики социокультурные элементы реализуют заложенные в них потенциалы развития в большей степени на своих собственных началах, чем и обеспечивается смысловая целостность социокультности, но мозаика - нестабильный тип связи, основное свойство которого - быть разорванным при существенном изменении условий жизнедеятельности внутри пространства.

Ключевые слова: социокультурное пространство, социокультурные элементы, мозаика, целостность.

Abstract. The article postulates that the modern socio-cultural space is the phenomenon of complex organizations which is in constant development, while the complexity is due to the mosaic of types of relationships between socio-cultural elements. Mosaic is the result of interaction and collective sharing, thanks to the flexibility of the mosaic of socio-cultural elements inherent in implementing their development potentials to a greater extent on their own basis, and this is provided by semantic integrity socioculture, but mosaic is an unstable relationship, the main property of which is to be divided in a material change in the conditions of life within the space.

Key words: socio-cultural space socio-cultural elements, mosaic, integrity.

Социокультурное пространство современности не представляет нечто прочное и самодостаточное: скорее это текучий, непрерывно формирующийся и постоянно разворачивающийся процесс создания смыслов и мультипликации значений. Социокультурная реальность становится невероятно разветвленной, многомерной, податливой и безграничной, ее характерными чертами выступают случайность и прерывность. Наиболее подходящей моделью для описания современного социокультурного пространства является мозаичная модель.

Мозаичная модель соединения элементов в целое была предложена уфимски-

ми учеными Б.С. Галимовым и А.И. Селивановым. Данная модель создана в результате анализа взаимодействий, имеющих место, как в природе, так и в социально-экономической и культурной среде. Все взаимодействия основаны на принципе обмена, иными словами, взаимодействие - это обмен некоторой субстанцией. Субстанции обмена могут быть вещественно-материальными и духовно-идеальными [1]. Взаимодействие *многоканально*, субстанций взаимодействия может быть много между одними и теми же объектами и в одном канале. Вероятно, что не каждое взаимодействие приводит к единению, но любое единение осуществляется посредством взаимодействия.

Основополагающий принцип мозаичного единения - коллективный обмен. «Мозаика - специфический тип единства...», - полагает А.И. Селиванов. Под мозаично организованной системой не следует понимать либо целостную, либо суммированную систему, в такой системе взаимодействия между элементами осуществляются не настолько жестко, чтобы вести речь о подчинении одних элементов другим. Благодаря гибким связям элементы подобной организации реализуют заложенные в них потенциалы развития в большей степени на своих собственных началах, и, кроме того, более «слабые» («энергетически слабые» или «информативно слабые») элементы получают возможность объединяться в самодостаточное целое, подчиненное более высокому уровню целеполагания. «Мозаичность - это принцип, который отражает реальное единство многообразных отдельных объектов. Мозаичность - и *множественность, и единство бытия*» [1, с. 170] (курсив наш - Е.Ш.). Так, мозаично организованное формирование - это формирование, которое имеет в своем составе разнородную совокупность объектов, незавершенную, разбитую на отдельные фрагменты, при этом данные фрагменты являются заготовками для будущего конструирования. Сказанное не означает, что мозаичный объект не обладает единством, внутреннее единство ему придает смысловое поле, смысловое пространство, в котором данный объект существует. Еще П. Сорокин, описывая культурное пространство, подчеркивал, что «степень функционального единства или функциональной взаимозависимости не везде одинакова» [2, с. 39].

Мозаичность подразумевает тип связи, в определенных точках более устойчивый, в других - менее. Это сложно организованная множественность, подразумевающая целостность формирования благодаря единому смысловому полю.

Помимо уфимских исследователей термин «мозаичная» по отношению к культуре используют А. Моль и С. Кара-Мурза [3, 4], однако в данном случае атрибут «мозаичная» используется не для описания типа объединения элементов, а для подчеркивания в большей степени случайности, стохастичности и а-логичности связи между культурными элементами и произвольности восприятия человеком данных элементов. Современная культура состоит, по мнению А. Моля, из множества соприкасающихся, но не образующих логических конструкций, фрагментов. Они не образуют структуры, но обладают силой сцепления, которая придает определенную плотность, компактность. В такой культуре нет общих понятий, нет точек отсчета, но есть множество понятий, обладающих большой весомостью [3, с. 45].

Кроме мозаичного типа объединения элементов в единое целое А.И. Селиванов выделяет еще и тотальный тип, употребляя термин тотальности в смысле Гегеля, как втягивание в себя, целостность как целокупность и подчинение себе [5,

с. 534]. Мы полагаем, что в любом социокультурном объединении можно выделить оба эти типа взаимодействия элементов между собой. При этом один тип взаимодействия может переходить в другой в определенные периоды жизнедеятельности объединения. «В мозаичном способе единения происходит большая экономия ресурсов. Поэтому такая система за счет минимизации в рамках структурного обмена является более энергичным способом существования реальности», - отмечает А.И. Селиванов [1, с. 171]. Автор употребляет термин «система», мы же полагаем, что мозаичный тип единения характерен не только для систем, но и для любого формирования, характеризующегося целостностью. Социокультурные элементы, группируясь в мозаику, определяют ее своеобразие, такая мозаика разнонаправлена, многоуровневая, имеет непосредственную связь с аксиосредой). В.В. Зотов справедливо отмечает, что «понятие мозаичности возводится в интегральный принцип всей современной культуры...» [6, с. 256].

На наш взгляд, мозаичный тип единения в большей степени будет характерен для состояния, которое мы обозначаем как состояние «дрейфа». Социокультурность в состоянии дрейфа подразумевает потерю четко выделенных единых и абсолютных ценностных ориентиров-целей и приобретение нескольких целевых ценностных начал, которые детерминируют ее дальнейшее развитие [7]. Процесс взаимодействия данных ценностных начал и есть процесс развития социокультурного пространства в целом, есть реальность, актуализированная в настоящем. Коллективная форма взаимодействия и обмена выступает как основа для самоорганизации и для возникновения новых связей и отношений.

Дрейфующая социокультурность - это пространство, потенциально содержащее в себе различные варианты развития, реализация которых зависит уже от других условий (в частности, от внешних воздействий, от внутренних потенций, от перегруппировки мозаичной композиции). Такое социокультурное пространство имеет размытые границы, переходные позиции и является многомерным. «Наше видение природы претерпевает радикальные изменения в сторону множественности, темпоральности и сложности... Ныне мы осознаем, что живем в плюралистическом мире», - отмечают И. Пригожин и И. Стенгерс [8, с. 34]. И далее: «В наши дни основной акцент научный исследований переместился с субстанции на отношение, связь, время» [8, с. 50]. В социальной философии такая постановка вопроса наиболее актуальна; выявление отношений и связей между социальными субъектами, событиями и элементами социокультурных формирований, их анализ, а также анализ их изменений выходят на первый план.

Мир теряет некий выделенный центр, трансформации настолько часты, что просто не успевают закрепиться в социокультурном пространстве, общество находится в состоянии перманентного изменения, что влечет за собой постоянную переоценку ценностей, нивелирование существующих внутри социокультурного пространства связей [9]. Малые внешние воздействия, незначительные колебания внутри социального формирования способны привести к значительным изменениям. «Абсолютная устойчивость - тупик, поскольку не содержит источников развития. Динамика (системы) предполагает такое соотношение устойчивости и неустойчивости, которое позволяет «жить» (системе), быть открытой к миру, обмениваться со средой веществом, информацией» [10, с. 18]. «Устойчивость, доведенная до предела, прекращает любое развитие, она противоречит принципу изменчи-

ности», - резюмирует Н.Н. Моисеев [11, с. 47].

Любая организованность не является универсально устойчивой, она может быть устойчива по отношению к каким-либо определенным иным организованностям, иным формированиям, по отношению к другим она может быть неустойчива и даже дезорганизована. Дрейфующее социокультурное пространство неустойчиво, однако, если рассматривать строение такого пространства, можно утверждать, что здесь существует согласованность между социальными элементами, что обеспечивает их взаимосотрудничество и дальнейшее развитие. Идеальной социокультурной организованности в принципе быть не может, к ней так или иначе добавляется дезорганизованность, возникающая вследствие столкновения социальных активностей и сопротивлений им. Уравновешенность активностей и процессов противодействия подразумевает организованность или относительную устойчивость социума. Дезорганизованность возникает там, где социальные активности или противодействующие процессы начинают превалировать. Понятие дезорганизованности также относительное. То, что в данный момент может рассматриваться как дезорганизованность, в других масштабах может и не рассматриваться как дезорганизованность.

Следует также отметить следующее: мозаичность пространства означает прежде всего способ взаимодействия его элементов, если же рассматривать процессы расширения и распространения пространственных границ, то в данном случае социокультурное пространство предстает как предельно сложная фракталоподобная реальность, именно мозаичный тип связи между социокультурными элементами способствует развитию фрактально сложного пространства. Поясним эту мысль: фрактальность подразумевает пространственную и временную сложность, а также наличие самоповторяющейся структуры и масштабной инвариантности. Социокультурная мозаика не имеет топологической «правильности», ее расширение стохастично, нелинейно, неплоскостно и прерывисто.

Социокультурное пространство - это целостность, представляющее сообщество элементов, организованных по мозаичному типу. Мозаика - гибкий (нестабильный, непостоянный) тип связи, основное свойство которого - быть разорванным при существенном изменении условий жизнедеятельности внутри пространства. При этом распространение элементов социокультурной мозаики или расширение пространства происходит по принципам фрактальности, что означает не только пространственную, но и временную сложность социокультурного пространства.

Библиографические ссылки

1. Селиванов А.И. Бытие и постижение развивающихся миров. Уфа: Изд-во БашГУ, 1998. 360 с.
2. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006. 1176 с.
3. Моль А. Социодинамика культуры. М.: ЛКИ, 1995. 416 с.
4. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. М.: Эксмо, 2001. 864 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. 800 с.
6. Зотов В.В. трансформация социокультурного пространства в условиях становления информационно-коммуникативной среды современного общества // Личность. Культура. Общество. 2007. Т. IX. № 2. С. 250-261.
7. Шакирова Е.Ю. Социокультурное пространство: стабильность vs неопределенность // Вестник Поволжского института управления. 2014. № 1 (40). С. 79-85.

8. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. 238 с.
9. Шакирова Е.Ю. Социокультурное пространство: основания онтологического анализа // Вестник Самарского государственного университета. 2014. № 1 (112). С. 15-19.
10. Делокаров К.Х. Синергетика и познание социальных трансформаций // Синергетическая парадигма: Человек и общество в условиях нестабильности. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 18-36.
11. Моисеев Н.Н. Алгоритм развития. М.: Наука, 1987. 304 с.

Факторы, влияющие на целостность общества и государственности: проблемы сепаратизма и терроризма

*Попов В.Я., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. В работе обозначены основные проблемы, влияющие на устойчивость основных сфер жизни обществ и государств в условиях трансформационных процессов.

Ключевые слова: сепаратизм, терроризм, целостность, устойчивость, государственность.

Abstract. The work identified the main problems affecting the stability of the main spheres of life of societies and States in the conditions of transformational processes.

Keywords: separatism, terrorism, integrity, stability, statehood.

Как известно, любое общество представляет собой определённую целостность, систему (это синонимичные понятия, показывающие сложность в рассмотрении любых общественных проблем). Любое общество, рассмотренное как система, в ходе своего существования проходит множество фаз и состояний, аналогией чему может служить наличие жизненных циклов в живых и неживых системах (можно вспомнить и то, что филогенез повторяет онтогенез и наоборот). Исходя из социально-философского принципа целостности во взгляде на поставленную проблематику, можно отметить тот факт, что проблемы возникновения сепаратистских настроений в мире (в частности - в странах западной Европы) детерминированы не только историко-культурной проблематикой. Причины любых кризисных явлений отражаются и изменяют все сферы жизни общества. Обостре-

ние сепаратистских настроений, например, в странах западной Европы, примерно приходятся на 2008 год, год начала экономического кризиса. Перекус в экономиках разных стран Евросоюза, их дисбаланс - непременно отражается на всех сферах жизни общества: политической, социальной, культурной, этической, религиозной, психологической и т.д. Как одна из проблем - начинается трудовая миграция в наиболее благополучные районы, а соответственно - падение занятости местного населения; начинаются поиски выхода из сложившейся ситуации и поиски ответов на извечные универсальные вопросы «кто виноват?» и «что делать?». И это только вершина айсберга проблем, которые порождает кризис хотя бы из одной сфер жизни общества...

На уровне массового обыденного сознания любые извечные вопросы решаются довольно просто - необходимо найти образ врага, как олицетворение всех

проблем (как внешних, так и внутренних), а потом выжечь их калёным железом (терроризм, погромы и т.д.). В этой точке соприкасаются объективное и субъективное и их диалектика предельно сложна и противоречива. Попытаемся выделить те факторы, которые лежат на поверхности и не требуют специальных исследований.

Во-первых, в качестве образа врага массовое бессознательное «услужливо» предоставляет образы, которые некоторое время назад были особо значимыми. Начинают припоминаться старые конфликты и беречься «старые раны». А уж найти предлог в нашей изменчивой действительности - проще простого [1]. Выступил, к примеру, директор банка с заявлением о «затягивании поясов» с какой-нибудь яркой английской или ирландской фамилией и лозунг «бей ирландцев (или англичан)» готов. Время сепаратистских смут - это ещё и время активности различных околориминальных элементов (экзистенциальные причины различных смут и заговоров очень точно показаны Достоевским в «Бесах»).

Также не надо забывать о застарелом характере проблем сепаратизма в той же Западной Европе, например. Причины носят национальный и религиозный характер, поэтому можно с определённой долей точности утверждать, что внешние объективные причины запускают механизм застарелых социально-религиозно-личностных проблем. Причин возникновения данных противоречий намного больше, чем мы можем себе представить [2]. Это не только культурные или религиозные причины, но и целый комплекс причин, которые обычно остаются за фокусом рассмотрения с силу малозначимости (второстепенности) или некой скрытости (латентности); или в силу сложности и комплексности (возможно-глобальности, что тоже может служить примером сложности). Таковыми причинами, обуславливающими возникновение, например, межнациональных конфликтов могут быть причины географические (например один народ живет на плодородной равнине, а другой - в скалистых горах), социально-экономические (например Каталония является промышленным центром Испании с соответствующим уровнем жизни, чего не скажешь о всей стране), политические (национальный перекос в правящих элитах), семейно-личностные (например начало 1-й мировой войны, спусковой пружиной которой послужила смерть принца Франца-Фердинанда), и др.

Думается что современная ситуация в мире требует не столько исследования причин сепаратизма, сколько конкретных предложений по преодолению таких настроений, т.е. обеспечению социальной, политической, экономической устойчивости. Действия должны носить комплексный характер: проблема должна решаться на всех уровнях жизни общества и человека. Это движение должно одновременно охватывать все сферы жизни общества и личности, и быть направлено на:

- 1) обеспечение социального равенства и справедливости в конфликтующих сообществах;

- 2) обеспечение политического равновесия и взаимопонимания, наличия взаимной политической воли;

- 3) переводение конфликта с личностного на отвлечённо-общественный (объективированный) уровень. Это самая сложная задача - погасить притягательность силового решения проблемы;

4) разъяснение бесплодности и бесчеловечности террористических и других насильственных методов борьбы, которые только способствуют эскалации напряжённости;

5) привлечение для решения конфликтных ситуаций авторитетных личностей (думается, что помощь Папы Римского в решении испанских проблем была бы неопенима);

6) привлечение для идеологической борьбы с псевдомусульманским терроризмом духовных лидеров ортодоксального ислама;

7) массовое просвещение участников конфликтующих сторон как в вопросах бесконфликтного общежития, так и поворот, смена этических парадигм - ориентация на взаимное прощение;

8) довести до массового сознания, что терроризм или любая другая революционная деятельность есть, прежде всего, получение внешней санкции из лживого источника на реализацию самых низменных стремлений: убивать, насилловать, грабить и т.д. Необходимо авторитетно разъяснить, что это совсем не доблестно и романтично, а позорно и глупо. Обосновать догматами ортодоксальных религий, и др.;

9) вскрыть материально-экономическую сторону сепаратизма или терроризма, разъяснив, кому и почему это выгодно, пояснив, что в выигрыше остается только заказчик (деромантизация терроризма);

10) возвращение в идеологическое поле государственной жизни ценностей, консолидирующих общество, которые наполняют смыслом не только и не столько жизнь человека, сколько государства как целостности; государство обязано создать целую совокупность условий [3], направленных на обеспечение возможности достижения личностью абсолютной полноты бытия, которое должно сопровождаться осознанием собственной значимости и сопричастности к Великому Целому (некое чувство «соборности» и «всеединства»), что имеет колоссальную психологическую значимость.

Это только предварительные подходы к проблематике сепаратизма и терроризма, особенно актуальных для стран западной Европы, и первое приближение к осмыслению возможных путей выхода из данного кризиса.

Библиографические ссылки

1. Полякова И.П., Черникова Е.Н. Общественный идеал повседневной жизни // Вести высших учебных заведений Черноземья. Липецк: Издательство ЛГТУ. 2014. № 2. С. 70-73.

2. Полякова И.П., Бочарникова О.А. Структурный анализ динамики развития статусно-ролевых политических конфликтов // Вестник Липецкого государственного технического университета. Липецк: Издательство ЛГТУ, 2016. № 2 (28). С. 58-61.

3. Полякова И.П., Свечникова В.В. Формирование представлений о социальной ответственности в рамках социально-философских течений // Вестник Липецкого государственного технического университета. Липецк: Издательство ЛГТУ, 2016. № 1 (27). С. 70-77.

Целостный подход к противодействию терроризму и экстремизму на международном уровне

*Лебедева И.Н., ассистент кафедры права ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. Статья посвящена ужасающему социальному феномену - терроризму. Была дана характеристика мерам по предупреждению всех форм террористической и экстремистской деятельности на международном уровне. В статье также говорится о принятии новой Программы государств - участников СНГ по борьбе с международным терроризмом и иными проявлениями экстремизма и создании штабов по противодействию наркотерроризму и кибертерроризму.

Ключевые слова: экстремизм, терроризм, конвенция, декларация, резолюция, международный терроризм, наркотерроризм, кибертерроризм.

Abstract. This article deals with the terrible social phenomena - terrorism. Was given characteristics of non-prolifirable measures aiming to curb all forms of terrorist and extreme activity in international level. In article also was told about the necessity of acceptance the new program of the CIS member States for combating international terrorism and other manifestations of extremism and the creation of new headquarters for the countering drugterrorism and cyberterrorism.

Key words: extremism, terrorism, convention, declaration, resolution, international terrorism, drugterrorism, cyberterrorism.

Экстремизм и терроризм как глобальные проблемы современности требуют эффективных мер противодействия на мировом уровне в международном масштабе.

Борьба с экстремизмом и терроризмом должна включать, прежде всего, устранение всего комплекса причин, его порождающих: урегулирование межнациональных конфликтов, исключение зависимости прав и свобод граждан от их расы или национальности, проведение экспертизы любых социальных, политических и экономических проектов на отсутствие их негативного влияния на национальные отношения; разъяснительная работа среди населения по поводу спекулятивного характера ссылок экстремистов и террористов на их религиозное оправдание, поскольку все классические религии отвергают насилие; пресечение деятельности нетрадиционных религий и сект, проповедующих насилие; специальная работа

с молодежью, наиболее подверженной криминальному и экстремистскому влиянию, заражению ложной идеологией экстремизма [1].

Антиэкстремистская и антитеррористическая политика предусматривает следующие основания: совершенствование законодательной базы; создание и совершенствование институциональной основы для борьбы с терроризмом, ее согласование на региональном и глобальном уровнях; обеспечение полноценных юридических прав всем субъектам антитеррористической борьбы; сочетание секретности при проведении антитеррористических операций с гласностью в деятельности органов уголовной юстиции; строгое соблюдение национальной и международной законности [2].

Еще в 1966 году был принят международный пакт о гражданских и политических правах от 19 декабря 1966 г. В нем установлено, что всякое выступление в пользу национальной, расовой или религиозной ненависти, представляющее собой

подстрекательство к дискриминации, вражде или насилию, должно быть запрещено законом.

На противодействие экстремизму и терроризму направлены: Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах; Международная конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации; Конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказании за него; Конвенция о правах ребенка; Конвенция 1951 года о статусе беженцев и Протокол 1967 года, касающийся статуса беженцев, а также региональные правовые акты в этой области; Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин; Конвенция против пыток и других жестоких, бесчеловечных и унижающих достоинство видов обращения и наказания; Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений; Декларация о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам; Декларация о мерах по ликвидации международного терроризма; Венская декларация и Программа действий Всемирной конференции по правам человека; Декларация и Программа действий, принятые на Всемирной встрече на высшем уровне в интересах социального развития, состоявшейся в Копенгагене; Декларация ЮНЕСКО о расе и расовых предрассудках; Конвенция и Рекомендация ЮНЕСКО о борьбе с дискриминацией в области образования.

На международном уровне отсутствует общее понятие терроризма. Вопрос о признании конкретного являющегося актом терроризма должен рассматриваться индивидуально в каждом случае.

Контртеррористическая и антиэкстремистская борьба должна проводиться в соответствии с Уставом ООН и международным правом при активном сотрудничестве всех государств, международных и транснациональных организаций.

В настоящее время происходит смыкание международного и национального терроризма и экстремизма.

Существует множество Конвенций и протоколов, направленных на борьбу с терроризмом:

- Конвенция о преступлениях и некоторых других актах, совершаемых на борту воздушных судов, подписанная в Токио 14 сентября 1963 г.;

- Конвенция о борьбе с незаконным захватом воздушных судов, совершенная в Гааге 16 декабря 1970 г.;

- Конвенция о борьбе с незаконными актами, направленными против безопасности гражданской авиации, совершенная в Монреале 23 сентября 1971 г.;

- Конвенция о предотвращении и наказании преступлений против лиц, пользующихся международной защитой, в том числе дипломатических агентов, принятая Генеральной Ассамблеей ООН 14 декабря 1973 г.;

- Международная конвенция о борьбе с захватом заложников, принятая Генеральной Ассамблеей ООН 17 декабря 1979 г.;

- Конвенция о физической защите ядерного материала, принятая в Вене 3 марта 1980 г.;

- Протокол о борьбе с незаконными актами насилия в аэропортах, обслуживающих международную гражданскую авиацию, дополняющий Конвенцию о борьбе с незаконными актами, направленными против безопасности гражданской авиации, подписанный в Монреале 24.02.1988 г.;

- Конвенция о борьбе с незаконными актами, направленными против безопасности морского судоходства, подписанная в Риме 10 марта 1988 г.;
- Протокол 2005 года к Конвенции о борьбе с незаконными актами, направленными против безопасности морского судоходства;
- Протокол о борьбе с незаконными актами, направленными против безопасности стационарных платформ, расположенных на континентальном шельфе, подписанный в Риме 10 марта 1988 г.;
- Конвенция о маркировке пластических взрывчатых веществ в целях их обнаружения, совершенная в Монреале 1 марта 1991 г.;
- Международная конвенция о борьбе с бомбовым терроризмом, принятая Генеральной Ассамблеей ООН 15 декабря 1997 г.;
- Международная конвенция о борьбе с финансированием терроризма, принятая Генеральной Ассамблеей ООН 9 декабря 1999 г.;
- Международная конвенция о борьбе с актами ядерного терроризма, принятая Генеральной Ассамблеей ООН 13 апреля 2005 г.

На европейском уровне в январе 1977 г. была подписана региональная Конвенция о борьбе с терроризмом. В данной Конвенции понятие терроризма деполитизировано и также рассмотрен вопрос об экстрадиции террористов [3].

Основным рабочим документом для реализации планов по борьбе с терроризмом стран СНГ служит Программа государств - участников СНГ по борьбе с международным терроризмом и иными проявлениями экстремизма. Мы считаем, что необходимо принятие новой Программы по борьбе с международным терроризмом и иными проявлениями экстремизма с учетом изменений международной обстановки и новыми вызовами терроризма в настоящее время. В ней необходимо обязательно отразить новые виды терроризма, такие как кибертерроризм и наркотерроризм, разработать модели противодействия им. Нами предлагается создать штабы по противодействию наркотерроризма и кибертерроризма при Антитеррористическом центре государств-участников СНГ. Они должны сотрудничать не только с Антитеррористическим центром, но и, в том числе напрямую, с иными органами СНГ, деятельность которых направлена на противодействие преступности, например, с Бюро координации борьбы с организованной преступностью, службами безопасности стран СНГ, органами внутренних дел стран СНГ, аналитическими центрами, например, с Межгосударственным информационным банком (МИБ) при Главном информационно-аналитическом центре МВД России. Штабы должны быть укомплектованы соответствующими специалистами.

Борьба с терроризмом и экстремизмом, вопросы безопасности стоят всегда в качестве первоочередных на саммитах ШОС. Среди первых документов, подписанных участниками установочного саммита ШОС в Шанхае в 2001 году, была Шанхайская конвенция о борьбе с терроризмом.

В Уголовный кодекс РФ Федеральным законом от 06 июля 2016 года № 375-ФЗ введена статья 361 «Акт международного терроризма».

Под международным терроризмом понимается совершение вне пределов территории Российской Федерации взрыва, поджога или иных действий, подвергающих опасности жизнь, здоровье, свободу или неприкосновенность граждан Российской Федерации в целях нарушения мирного сосуществования государств и народов либо направленных против интересов Российской Федерации, а также

угроза совершения указанных действий. За такие деяния предусмотрено наказание в виде лишения свободы на срок от десяти до двадцати лет либо пожизненного лишения свободы.

Многообразие международных нормативно-правовых актов по данной проблеме обусловлено многообразием форм экстремизма и тем, что данный отрицательный социальный феномен угрожает безопасности всего мира в целом, разрушает международные отношения, братские отношения между народами, парализует сотрудничество между конфессиями.

Библиографические ссылки

1. Петрищев В.Е. Правовые и социально-политические проблемы борьбы с терроризмом // Государство и право. 1998. № 3. С. 92-93.
2. Ляхов Е.Г., Попов А.В. Терроризм: национальный, региональный и международный контроль. М.: Юрайт, 1999. 303 с.
3. Салимов К.И. Современные проблемы терроризма. М.: Щит-М, 1999. 193 с.

О целостности правовой культуры

*Мигушов К.А., аспирант,
Назаров Ю.Н., д-р филос. наук, профессор,
Ивановский государственный университет (Шуйский филиал),
кафедра философии и религиоведения
(г. Шуя)*

Аннотация. Правовая культура рассматривается как относительно самостоятельная область человеческой деятельности (культуры как целого). Обосновывается концепция, согласно которой подсистемами правовой культуры являются правовые отношения, правовые идеи и соответствующие данным отношениям и идеям правовые учреждения.

Ключевые понятия: правовая культура, правовая реальность, правовые отношения, правовые идеи, правовые учреждения.

Abstract. The legal culture is considered as rather independent area of human activity (culture as whole). The concept according to which subsystems of legal culture are legal relations, legal ideas and corresponding to the given relations and ideas legal establishments is justified.

Key concepts: legal culture, a legal reality, legal relations, legal ideas, legal establishments.

В современной отечественной философии и юридических науках понятие «правовая культура» рассматривается как видовое по отношению к родовому понятию «культура». Слово культура в русском языке до середины XIX столетия было малоупотребительным, статус научного термина оно впервые получило в знаменитом сочинении Н.Я. Данилевского «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому» (1868, отдельное изд.: 1871). В этой работе русский ученый дал развернутое определение культуры, в котором впервые в истории человеческой мысли нашло выражение целостное понимание культуры как совокупной человеческой деятельности, включающей в себя определенное число её областей, отраслей, «разрядов». «Общих разрядов культурной деятельности в обширном смысле этого слова (не могущих уже быть подведенным один под другой, которые мы должны, следовательно,

признать за высшие категории деления) насчитывается, - пишет Данилевский, - не более не менее четырех, именно:

1. *Деятельность религиозная* (здесь и далее курсив авторов. - К.М., Ю.Н.), объемлющая собою отношения человека к Богу, - понятие человека о судьбах своих как нравственного неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной, то есть, выражаясь более общими терминами: народное мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека.

2. *Деятельность культурная, в тесном значении этого слова*, объемлющая отношения человека к внешнему миру, во-первых, *теоретическое - научное*, во-вторых, *эстетическое - художественное* (причем, конечно, к внешнему миру причисляется и сам человек как предмет исследования, мышления и художественного воспроизведения) и, в-третьих, *техническое - промышленное*, то есть добытие и обработка предметов внешнего мира, применительно к нуждам человека и сообразно с пониманием как этих нужд, так и внешнего мира достигнутым путем теоретическим.

3. *Деятельность политическая*, объемлющая собою отношения людей между собою как членов одного народного целого, и отношения этого целого как единицы высшего порядка к другим народам. Наконец -

4. *Деятельность общественно-экономическая*, объемлющая собою отношения людей между собою не непосредственно как нравственных и политических личностей, а посредственно - применительно к условиям пользования предметами внешнего мира, следовательно, и добытия и обработки их» [2, с. 471-472].

В перечне разрядов культуры, выработанным Данилевским, «правовая культура», как мы видим, отсутствует; вместе с тем она имплицитно присутствует в том «разряде», который определяется как «деятельность политическая». В середине третьего десятилетия XX русский правовед и социальный мыслитель Е.В. Спекторский в работе «Христианство и культура» (Прага, 1926) называет «главными произведениями» современной культуры «право, государство и хозяйство», вводит в научный оборот понятия «юридическая культура» и «правовая культура», рассматривая их как тождественные в одном ряду с понятиями «политическая культура» и «экономическая культура» [7, с. 229].

В отечественных исследованиях последнего времени присутствует немало содержательных определений правовой культуры в том или ином виде раскрывающих отдельные стороны рассматриваемого общественного явления как относительно самостоятельного целого. Так, по мнению Е. В. Аграновской, правовая культура представляет собой «систему взглядов, оценок, убеждений, которые определяют правовое поведение» [1, с. 18]. Методологическая неполнота данного определения заключается в том, что содержание правовой культуры ограничивается ее духовно-интеллектуальной составляющей. К тому же из приведенного определения не ясно, кто является, например, носителями «убеждений» - только ли индивидуумы или таковыми могут быть и государства, и международные организации, и террористические группы разного рода?

Другой вариант целостного понимания правовой культуры предлагает Н.Е. Смелова, согласно представлению которой «структурными элементами пра-

вовой культуры» являются «правосознание, позитивное право или система действующего законодательства, государственно-правовые учреждения, обеспечивающие действие современного права, государственная власть, ее характер, формы правления, принципы организации и способы их осуществления, т. е. правоприменительная практика» [6, с. 7]. В данном определении названы два важных элемента правовой культуры: правосознание и правоприменительная практика, но не указаны ни субъекты правосознания, ни субъекты правоприменительной практики, каковыми могут быть не только правопослушные, но и правонарушающие субъекты исторического процесса (индивидуумы, социальные группы, организации разного рода и т. д.). Вместе с тем без достаточных оснований в содержание правовой культуры Н. Е. Смеловой включены «государственная власть» и «формы правления», которые имеют свои «законные» места в системе политической культуры, являющейся отдельной подсистемой в системе «культура общества как целого».

«Суммируя все выделенные в литературе компоненты, - пишет И.А. Иванников, - получим следующую структуру правовой культуры: 1) правосознание; 2) право; 3) правовые отношения; 4) законность и правопорядок; 5) правомерная деятельность субъектов; 6) государственно-правовые институты; 7) юридическая наука; 8) юридические акты» [3, с. 13].

Рассмотрим данную точку зрения по пунктам, сформулируем вопросы и выскажем соображения. Во-первых, отметим ненаучное использование слова «структура». В науке термином «структура» описывается не перечень частей целого, но совокупность отношений между элементами (не компонентами! - *К.М.*) системы. Во-вторых, Иванников не объясняет выбор компонентов правовой культуры, их количество - почему названы восемь, а не шесть или десять компонентов? В третьих, в одном ряду представлены компоненты разного качества, разного «веса и объема», разной степени значимости, например, правовые отношения (т.е. общественно-практические связи между людьми) и юридические документы (т.е. «бумажки», «грамотки»)? В-четвертых, почему перечень компонентов начинается с правосознания, а не с «права», например, или не с правоотношений? Если перечислять компоненты правовой культуры в алфавитном порядке, то следовало бы начать с неясной «законности». В русском языке слова с суффиксом «ость» обозначают, как правило, свойства вещей. В силу этого филологического факта поставим вопрос: о законности/незаконности каких юридических фактов следует вести речь, когда мы рассуждаем о реальной, а не о придуманной исследователем правовой культуре? В пятых, что такое «институт» какие именно материальные и нематериальные (идеальные) образования имеют статус «государственно-правовых институтов»? И, наконец, в-шестых: почему только правомерная деятельность «субъектов» является компонентом правовой культуры? В какую область культуры следует поместить «неправомерную» (противоправную) деятельность людей, или ее следует исключить из «культуры» (т. е. общества) и отправить в «натуру» (т. е. в природу)?

Особенности системного подхода к правовой культуре определяются двумя обстоятельствами: 1) пониманием термина «система» и 2) пониманием термина «культуры». Системный подход в познании предполагает, как известно, деление объекта познания на части, называемые элементами, каждый из которых имеет определенную функцию.

Правовая культура, будучи частью человеческой культуры как целого, включает в себя все содержание правовой деятельности человека (правового познания и правовой практики), или, говоря иначе, все содержание правовой реальности (правовой действительности): «правовые отношения, правовые идеи и правовые учреждения» [5, с. 51].

Правовая культура создается различными субъектами. Особый интерес для исследователя представляет правовая культура индивидуума. Последняя предполагает определенную юридическую осведомленность личности, знание ею тех или иных правовых предписаний. Она включает в себя не только душевно-положительное (омнистическое), но и душевно-отрицательное (нигилистическое) к ним отношение, а также повседневную практику как правопослушного, так и противоправного поведения. Индивидуальная правовая культура - это общее представление человека о действующем в обществе писаном праве (совокупности юридических законов), а также все содержание правомерной и неправомерной деятельности личности. Незнание законов или пренебрежительное к ним отношение свидетельствуют не об отсутствии правовой культуры, как полагают некоторые исследователи, трактующие культуру не в онтологическом (бытийном), но преимущественно в аксиологическом (оценочном) ее аспекте. Отрицательное, нигилистическое отношение к юридическим законам, к правоохранительной деятельности государственных органов свидетельствует не об отсутствии правовой культуры как таковой, но, напротив, - о наличии у отдельных социальных субъектов особенной групповой правовой культуры, отличной от правовой культуры общества в целом. Одним из примеров такого рода является субкультура правового нигилизма, которая включает в себя как субъективно-идеологическое отрицание необходимости существования юридических законов, так и объективно-поведенческое пренебрежение действующими в обществе законами [4, с. 62-63].

Само по себе знание юридических законов еще не свидетельствует о наличии потребного обществу уровня правовой культуры личности. Показателем такого уровня может быть только последовательное правопослушное поведение личности, что предопределяется многими условиями, в том числе и уровнем развития ее правосознания.

Итак, правовая культура как часть культуры общества (т. е. культуры индивидуумов, социальных групп, народов) включает в себя в качестве системообразующих элементов правовые отношения, правовые идеи (как научные, так и вне-научные) и правовые учреждения. С точки зрения деятельностного подхода носители правовой культуры (социальные субъекты разного рода) обладают развитым в разных степенях правосознанием (правовой психикой, правовой идеологией, правовой наукой), которое они и способны реализовать либо в правоприемлемом (правопослушном), либо в правонеприемлемом (противоправном поведении).

Библиографические ссылки

1. Аграновская Е.В. Правовая культура как фактор укрепления социалистического образа жизни. М.: Наука, 1982. 142 с.
2. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.
3. Иванников И.А. Концепция правовой культуры // Правоведение. 1998. № 3. С. 12-16.

4. Назаров С.Ю. Правовая культура человека как социально-практическая ценность // Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы II Всероссийской науч.-практ. конф. 28-29 мая 2010 года. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2010. С. 59-63.

5. Назаров Ю.Н. О системном подходе к правовой культуре // Эволюция правовой науки: Сб. статей международной науч.-практ. конф. Уфа: Научный центр «Аэтерна», 2014. С. 50-52.

6. Смелова Н.Е. Правовая культура как предмет социально-философского анализа: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Барнаул, 2000. 22 с.

7. Спекторский Е.В. Христианство и культура. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. 360 с.

Правосознание как целостная часть культуры

*Григорьева Н.В., доцент кафедры социологии ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. В статье рассматриваются содержательные аспекты правосознания. Анализируются идеи права, меры и порядка как базовые в изучении сущности правосознания.

Ключевые слова: право, правосознание, идея права, мера, порядок.

Abstract. This article deals with consist aspects of sense of justice. There are analyses of low's ideas, measure and orders like basis in research of essence of sense of justice.

Key words: low, sense of justice, low's ideas, measure, order.

Развитие современных теоретических представлений о сущности права, его роли и месте в жизни современного общества, невозможно без обращения к исследованию одной из ключевых проблем современной науки - проблеме правосознания. Ставя перед собой задачу создания государства, в котором люди жили бы «по праву», мы не должны забывать о том, что создание такого государства невозможно «сверху». Правовое государство, как и любое государство вообще, может существовать только за счет постоянных усилий его граждан.

В этой связи особую актуальность представляет исследование проблем правовопонимания и проблем правосознания в современном обществе. Правосознание есть выражение и проявление разумной, рассудочной деятельности человека. Оно является одним из типов общественного сознания. Правосознание как одна из форм общественного сознания обладает следующими особенностями: зависимостью от глобальных особенностей социальной и экономической систем государства, дискретностью, относительной непротиворечивостью.

Правосознание рассматривается как в его формальном (структурно-функциональном), так и в содержательном аспектах. При этом под формой правосознания понимаются такие его элементы, как нормы, идеи, чувства, взгляды, рассматриваются особенности правовой психологии и правовой идеологии, теоретического и обыденно-практического правосознания, дается анализ системы функций, реализуемых данным сознанием в обществе. В качестве содержательного анализа правосознания предлагается рассмотрение базовых идей правосознания, то есть тех идей, которые являются смыслообразующими. Это, прежде всего, такие идеи, как идея права, меры и порядка.

Идея права, являясь первичной, при рассмотрении содержания правосознания тяготеет к религиозно-нравственным установлениям общества, к его духовности. Этот подход представлен в многочисленных исследованиях правосознания в клас-

сической правовой и философской мысли, и прежде всего, работы отечественных авторов [1].

Идеи меры и порядка воплощают в себе, на наш взгляд, политико-рациональные установки общества и тяготеют к его социальности.

Правосознание - весьма независимое, целостное и явление. Это понятие неразрывно связано с такими базовыми вопросами, как сущность права, его генезис, культурная специфика юридического регулирования в рамках той или иной цивилизации, деформации правового поведения, источники и причины преступности и иной социальной патологии и т.д.

Правосознание наиболее полно и разносторонне отражает идеальную, духовную сущность права как элемента культуры. В разных типах цивилизации, различных культурно - исторических сообществах существуют весьма неоднозначные представления о нормах поведения, о должном, о способах регулирования тех или иных ситуаций и т.д. Речь идет об этноправовых закономерностях социального регулирования, выявить которые можно, только рассматривая правосознание как феномен, подчиняющийся своей внутренней логике, который детерминируется не приказами государственной власти и экономическими решениями, а прежде всего накопленным культурой духовным, мыслительным потенциалом мирового и национального права.

Правовые идеи - такие смысловые единицы правосознания, в которых синтезированы его рациональный и иррациональный моменты, понятийно-категориальный и чувственный слои. Идеи выражают целостность правосознания. Обладать правовыми идеями - значит владеть механизмами, приводящими в движение правовую мысль в совершенно определенном направлении. Идеи - и продукт, и связующие звенья правовой культуры.

Проблема нахождения идей, исходя из которых, можно развернуть все содержательное богатство правосознания, является традиционным в истории мировой философско-правовой мысли. В качестве таковых циркулировали, в ту или иную эпоху, например, идея «дао» (подлинного, срединного пути жизни) - для носителей китайской духовной культуры, идея свободы - для представителей классической немецкой философии права, идеи защиты и безопасности - для современных западных мыслителей.

В многочисленных дискуссиях о подлинных основополагающих идеях правосознания каждый мыслитель может иметь свою точку зрения. Понятно и то, что каждый мыслитель вносит нечто новое в понимание сути права, придавая тем или иным идеям смыслообразующее значение. И это очень ценно.

Идея права является универсальной для правосознания в том смысле, что исчерпывает собой его содержательное разнообразие и выступает целостным мериллом реальности.

В идее права слиты четыре момента: сознание права, чувство права, правовой идеал и правовая реальность. Чувство права является формой непосредственного схватывания правовой ситуации, а за ней - и права в целом. Правовой идеал является узловым в содержании идеи права. Как и во всяком идеале, в нем, конечно, присутствуют представления о совершенных воплощениях правовой жизни и деятельности. Однако для правосознания такой контекст идеала не характерен. Основным в содержании правового идеала является очищенное от случайности и

единичности реальное правовое отношение или действие, мотив или оценка.

Характерным примером воплощения правового идеала является идея естественного права. Моральные наслоения в идее естественного права традиционно весьма внушительны, однако, они не меняют ее правовой сути. Суть же эта заключена в признании реальных, повсеместно воспроизводимых черт и потребностей любого человека как неотъемлемых, природных, имманентных, абсолютных и т.п. (конечно, взятых с историко-культурными поправками). В силу своей синтезирующей роли, идея права выражает одну из характеристик природы права, а именно - ценностную природу права.

В идее меры отражена организующая, регулятивно-оценочная ориентированность права. Содержание идеи меры охватывает все разнообразие становления правовой формы. Потому она и является смыслообразующей, что позволяет, характеризуя движение и развитие правовой формы, реконструировать право в его целостности, наподобие того, как Гегель реконструировал право, опираясь на идею свободы.

Смыслообразующий характер идеи меры лучше всего раскрывается посредством анализа совокупности воплощений правовой меры. Они же выступают и критериями правовой меры.

К воплощениям правовой меры можно отнести, в первую очередь, безопасность, защищенность, гарантированность, подчиненность, компромисс, согласие, а также и другие моменты, свойственные правовой реальности.

В силу своей интегрирующей роли, идея меры выражает другую узловую характеристику природы права, а именно - нормативную природу права.

Если идея меры призвана отразить динамику правовой жизни, то идея порядка связывает мысль о праве с некоторой всеобъемлющей структурой, с качественным состоянием общества и его правовой системы.

Будучи универсальным, порядок выражает социальную необходимость, является специфической правовой закономерностью и должен быть понят как организованность правовой жизни. Идея порядка отражает качественное состояние правовой жизни. Стабильность, надежность, целесообразность, перспективность - эти и другие характеристики общественного состояния чутко улавливаются общественным и индивидуальным правосознанием. Конкретные права членов общества осуществляются правовым способом только при наличии порядка.

Современный французский исследователь проблем права и правосознания Луи Бержелль совершенно справедливо, на наш взгляд, отмечает: «Ни практики, ни теоретики не могут абстрагироваться от конечных целей правовой системы или правовых норм, если желают понять смысл последних, направлять процесс их толкования, давать координаты сфер применения или предвидеть пути эволюции» [4, с. 56].

Содержательный анализ смыслообразующих идей правосознания неразрывно связан, с одной стороны, с развитием правовой практики, и, с другой стороны, с пониманием целостности данного феномена как части культуры общества.

Библиографические ссылки

1. Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб.: Лань, 2000. 303 с.
2. Ильин И.А. Понятия права и силы. Путь к очевидности. М.: Мысль, 1998. 501 с.

3. Новгородцев П.И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. СПб.: Наука, 2000. 380 с.
4. Бержель Ж.Л. Общая теория права. М.: Издательский дом Nota Bene, 2000. 576 с.

Проблема целостности судебного доказывания

*Невельская-Гордеева Е.П., канд. филос. наук, доцент,
кафедра логики НЮУ имени Ярослава Мудрого
(Украина, г. Харьков)*

Аннотация. Целью судебного доказательства является установление истины. Для достижения указанной цели судебная риторика, опираясь на философскую концепцию холизма, обосновывает единство трех сторон публичного выступления как целостности речи оратора. Публичное выступление обязано гармонично сочетать в себе все три модуса публичного доказывания: *modus logos*, *modus ethos* и *modus pathos* для эффективного убеждения присутствующих. В этом ключе идеальными примерами являются судебные речи юриста Сергея Аркадьевича Андриевского (1847-1919 гг.), которые являются примером реализации целостного подхода к построению судебного доказательства.

Ключевые слова: судебное доказывание, целостность, проблема целостности, модус публичного доказательства, доказательство, модус логос, модус этос, модус пафос.

Abstract. The purpose of forensic evidence is the truth. To achieve this goal, judicial rhetoric, based on the philosophical concept of holism, justifies the unity of the three parties of public speaking as the integrity of the orator's speech. Public performance is obliged to harmoniously combine all three public modus of proof: *modus Logos*, *modus Ethos* and *modus Pathos* for the effective persuasion of the audience. In this vein, the perfect examples are the forensic speech of lawyer S.A. Andrievsky (1847-1919.), which are an example of the holistic approach to the construction of forensic evidence.

Key words: judicial proof, the integrity, the issue of integrity, the modus public evidence, proof, *modus Logos*, *modus Ethos*, *modus Pathos*.

Целью любого доказательства, в том числе и судебного, является установление истины. Теория судебного доказательства указывает именно эту цель (например, [1, с. 12-13]). По мнению С.А. Шейфера [2, с. 38], судебное доказательство прошло ряд этапов, развиваясь от логико-психологических представлений (доказательство - это средства убеждения в существовании фактов) к информационно-содержательным представлениям (доказательство - это сведения о фактах, подлежащих установлению), получившим закрепление в современном уголовно-процессуальном законодательстве.

Для достижения указанной цели - установления истины, судебная риторика, опираясь на философскую концепцию холизма, обосновывает единство трех сторон публичного выступления как целостности речи оратора.

Если теоретики права утверждают, что «весь процесс доказывания - логический процесс, при помощи которого органы уголовного преследования приходят к выводу о существовании или несуществовании тех или иных фактов, явлений, действий, отношений, связей и т.д.» [3, с. 8], то теоретики риторики говорят о том, что идеально построенное публичное выступление обязано гармонично сочетать в себе все три модуса публичного доказывания: *modus logos*, *modus ethos* и *modus pathos* для эффективного убеждения присутствующих, т.е. настаивают на концепции целостности. В тоже время психологи будут акцентировать внимание на зако-

номерностях личностного восприятия: вначале аттракция, а только затем - аргументация. Аттракция - это возникновение положительного эмоционального отношения при восприятии другого человека [4, с. 89], формирование симпатии аудитории к докладчику. В психологических рекомендациях предлагается ряд приемов формирования аттракции при межличностном взаимодействии: произнесение вслух имени/имени-отчества собеседника; приветливость, легкая улыбка - все это притягивает собеседника; умение внимательно выслушать человека не перебивая его; умение сопереживать, перевести разговор в русло личного интереса собеседника; слова-комплименты, содержащие некоторое преувеличение достоинств собеседника. В ораторском искусстве аттракция распространяется на большую аудиторию: симпатию надо вызвать у всех (или большинства) присутствующих, а для этого необходимо учитывать интересы публики, их мировоззрение, ценности, устремления, образ жизни.

Юристы об аттракции знали давно; еще в 19 веке прокурор С.С. Хрулев указывал, что присяжные заседатели предрасположены «...охотнее выслушивать тех... к кому они относятся с большим доверием» [5, с. 11], а это свидетельствует в пользу того, что одного логического изложения недостаточно - три модуса доказательства: *modus logos*, *modus ethos*, *modus pathos* - должны быть гармонично представлены в публичной речи юристов.

В этом ключе идеальными примерами являются судебные речи юриста Сергея Аркадьевича Андриевского (1847-1919 гг.), который считал, что адвокат должен быть «говорящим» писателем. Проанализировав выступления С.А. Андриевского легко увидеть гармоничное сочетание всех трех необходимых модусов. Так, в известной речи адвоката на защиту Андреева, который убил свою жену [6], присутствует и этическая сторона: «В первый брак Андреев вступил еще на двадцать третьем году. Брак был спокойный, без особенного увлечения. Девушка была из хорошей семьи, на три года моложе Андреева. Супруги зажили дружно. Андреев оставался верным мужем в самом точном смысле слова. Разнообразия в женщинах он не искал, не любил и даже не понимал. Он был из породы «однолюбов». Так длилось свыше десяти лет. Лишь на тридцать пятом году перед Андреевым явилось искушение в лице Сары Левиной. Помимо своей воли он был одурманен. В нем заговорила, если хотите, «вторая молодость», потому что первая прошла незаметно. Это роковое чувство гораздо глубже и полнее захватывает воздержанного и не развратного человека, нежели первое, естественное влечение к женщине. Скромный мужчина, прозевавший бурные страсти юности, в таких случаях думает себе: «Вот оно, наконец, то настоящее счастье, которое, кажется, все знают, а я еще никогда не испытал»... Я назвал Андреева «однолюбом», а теперь будто впадаю в противоречие... Как же «однолюб», если «вторая молодость»? Но люди вполне чистые в половом отношении весьма редки. То есть, конечно, есть на свете безупречные женщины, не знавшие никого, кроме своего мужа. Бывают и мужья, остающиеся верными своим женам, вступая с ними в брак после всяческого дебоширства. Но едва ли когда-либо доселе была такая супружеская чета, которая и соединилась при обоюдной невинности, и осталась непорочной до гроба. Поэтому Андреев, знавший в течение 30 лет всего двух женщин, может быть назван мужчиной целомудренным, чистым, склонным к единолюбию» [6]. Здесь *modus ethos* представлен на конкретном примере. А вот более обобщенные этические

рассуждения: «Тяжело говорить о мертвых. Гнусно было бы лгать на них, потому что они возразить не могут. Но так как «мертвые срама не имут», то высказывать о них правду не только возможно, но даже и необходимо, потому что каждый умерший есть поучение для живых» [6].

Ярко выражен пафос: «Андреев был между двух огней. Сознывая себя невольным грешником, он мучился за причиняемые жене оскорбления и в то же время не мог винить Левину, видя в ее скандалах доказательство ее ревности, ее взаимности, ее желания соединиться с ним нераздельно, к чему он и сам стремился всем сердцем. Тяжкое время переживал он...» [6]. В приведенном отрывке пафос соединен с логическими рассуждениями, а в следующем мы наблюдаем пафос, построенный через художественные сравнения, пафос, который использует все три регистра передачи и восприятия информации - зрительный, слуховой и содержательный (а ведь во времена Андриевского теории нейро-лингвистического программирования еще не существовало! Это сегодня специалисты по НЛП рекомендуют задействовать все три канала передачи информации, что способствует лучшему пониманию собеседником получаемой информации, а в случаях, когда у человека работает только один регистр из 3, это обеспечивает усвоение передаваемой информации). «Господа присяжные заседатели! Все, что я до сих пор говорил, походило на спокойный рассказ. Уголовной драмы как будто даже издалека не было видно. Однако же если вы сообразите все предыдущее, то для вас станет ясно, какая страшная громада навалилась на душу Андреева. С этой минуты собственнo и начинается защита.

В жизни Андреева произошло нечто вроде землетрясения, совсем как в Помпее или на Мартинике. Чудесный климат, все блага природы, ясное небо. Вдруг показывается слабый свет, дымок. Затем черные клубы дыма, гарь, копоть. Все гуще. Вот уже и солнца не видать. Полетели камни. Разливается огненная лава. Гибель грозит отовсюду - почва колеблется. Безвыходный ужас. Наконец неожиданный подземный удар, треск, и – все погибло. Все это от начала до конца продолжалось в течение ужасных двенадцати дней. «А знаешь? Я выхожу замуж за Пистолькорса»... В первую минуту Андреев принял слова жены за самую вздорную шутку. Но она их повторила. Он вытаращил глаза. Дальше - больше. Жена продолжает развивать свои планы. Ее упорство обнаруживается яснее. Он все еще не хочет верить. Но имя Пистолькорса все громче врывается в его дом, как имя человека, вытесняющего его самого с дороги» [6].

И, наконец, *modus logus*. С.А. Андриевский виртуозно освоил разделительное доказательство (построение разделительно-категорического силлогизма): «Что здесь было? Ревность? (А) Злоба? Запальчивость? (В) Нет, все это не годится. Острая ревность была уже покорена, так как Андреев мог деловито переговариваться со своим соперником (не А). Злоба и запальчивость опять-таки не вяжутся с делом, потому что Андреев был добр и вынослив до последней возможности (не В). Если хотите, здесь были ужас и отчаяние (С) перед внезапно открывшимися Андрееву жестокостью и бездушием женщины, которой он безвозвратно отдал и сердце, и жизнь».

Структура разделительно-категорического силлогизма:

1. A V B V C
2. не А Λ не В

Следовательно, С.

Разделительное доказательство считается косвенным. Еще один вид косвенного доказательства - апагогическое. Его мы также находим в анализируемом выступлении Андриевского: «Я не вижу в ее жизни ни одного случая, где бы она любила кого бы то ни было, кроме себя. И как бы это ни показалось прискорбным для генерала Пистолькорса, следует сказать, что и его она не любила. Генерал аттестует покойную с наилучшей стороны: «правдивая, честная, умная, скромная»... Так ли это? «Правдивая»? Она ему солгала, что она замужем. «Честная»? Она еще в 1903 году, живя в довольстве, взяла от Пистолькорса, Бог весть за что, 50 тысяч рублей. «Умная»? В практическом смысле, да, она была не промах. Но в смысле развития она была ужасно пуста и мелочно тщеславна. Наконец, «скромная»... Об этой скромности генерал может теперь судить по рассказам инженера Фанталова...».

Логическая схема приведенного апагогического доказательства такова: Зинаида Левина была крайне эгоистична и никого кроме себя не любила. Генерал Пистолькорс утверждал обратное: Зинаида - правдивая, честная, умная, скромная. Однако, она неправдивая (она врала); нечестная (брала деньги под выдуманные предлоги); она неумная (пустая и мелочная); нескромная (есть показания свидетеля). Следовательно, поскольку невозможно доказать, что покойная была «правдивая, честная, умная, скромная», значит согласно третьему основному закону логики - закону исключенного третьего, верным будет суждение о негативных чертах Зинаиды, о ее крайней эгоистичности.

Кроме косвенного доказательства в речи С.А. Андриевского присутствует и прямое доказательство по категорическому силлогизму модуса BARBARA 1 фигуры:

1. Андреев был в умопомрачении.

1. M A P

2. Крик жены разбудил Андреева.

2. S A M

Следовательно, крик жены вывел Андреева из состояния умопомрачения.

=> S A P

Таким образом, защитительные речи С.А. Андриевского могут служить образцом публичного доказательства, идеалом ораторского искусства - примером реализации целостного подхода к построению судебного доказательства.

Библиографические ссылки

1. Кобликов А.С. Уголовный процесс. М.: НОРМА-ИНФРА, 2001. 384 с.
2. Шейфер С.А. Доказательства и доказывание по уголовным делам. М.: Норма, 2009. 126 с.
3. Соркин В.С. Особенности процессуального доказывания в уголовном судопроизводстве: Монография. Гродно: ГрГУ, 2002. 95 с.
4. Невельская-Гордеева Е.П. Логические основания поиска истины в судебном доказывании. // Поиск истины в пространстве современной культуры: Сборник науч. статей под ред. О.Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного экономического университета, 2015. С. 88-95.
5. Хрулев С.С. Суд присяжных: очерк деятельности судов и судебных порядков. СПб.: Типография Правительствующего Сената, 1886. 231 с.
6. Андриевский С.А. Речь в защиту Андреева // viperson.ru : рейтинг персональных страниц. 2015 [Электронный ресурс] // URL: <http://viperson.ru/articles/delo-andreeva> (дата обращения 12.09.2015).

Образ времени в современной социальной философии: стратегия синтеза естественнонаучного и социогуманитарного познания

*Олейник И.В., аспирантка,
кафедра философии и методологии науки БГУ
(Республика Беларусь, г. Минск)*

Аннотация. Тезисы посвящены обоснованию актуальности и методологического потенциала проекции понятия «образ» на проблему времени в современной социальной философии. Автор предлагает обратиться к реконструкции образа времени как к способу концептуализации обширных знаний о феномене времени в системной и непротиворечивой форме. «Образ времени» рассматривается как концепт, позволяющий синтезировать знания о предметно-чувственной реальности времени, выраженные в форме феноменологических интуиций и дескрипций, и концептуально-теоретических и системно-категориальных формах осмысления времени, представленных традициями мифологически-религиозного, философского и научного оформления проблемы времени в истории культуры.

Ключевые слова: образ, образ времени, природно-онтологический модус времени, социокультурный модус времени.

Abstract. Theses are devoted to the justification of the relevance and methodological potential of projection of the concept "image" on the problem of time in the modern social philosophy. The author distinguishes the main modes of time and the corresponding vectors of the study of the phenomenon of time (natural science and sociohumanitarian). The author proposes to apply to the reconstruction of image of time as a way of conceptualizing of extensive knowledge about the phenomenon of time in a consistent and systematic manner, because there is lack of a unified logic in this matter. "The image of the time" is regarded as a concept that allows to synthesize knowledge about the subject-sensual reality of time, expressed in the form of phenomenological intuitions and descriptions, and conceptual-theoretical and system-categorical forms of thinking about the time represented by the traditions of mythological and religious, philosophical and scientific design of time problem in the history of culture.

Keywords: image, the image of time, the natural and the ontological mode of time, sociocultural mode of time.

Философия в современном мире располагает широким арсеналом направлений, дисциплин и субдисциплин, одни из которых развивают линию все большей дифференциации философского знания, другие напротив, аргументируют актуальность и необходимость междисциплинарных исследований. Эти тенденции - дифференциации и междисциплинарности - приводят к формированию особой архитектоники социогуманитарного знания. Примером их конструктивного сосуществования может служить попытка концептуального оформления проблемы времени в современном познании.

В настоящий момент приходится констатировать отсутствие общепринятой парадигмально легитимной теории, которая содержала бы в себе системно представленные знания о феномене времени. Данный факт свидетельствует о специфике времени как объекта исследования и его «вовлеченности» в различные научные дискурсы, что, в свою очередь, ведет к понятийному полиморфизму и невозможности категориально обозначить специфику феномена времени, а, следовательно, определить границы исследуемого объекта и сферу научного знания, содержащего последний в своей компетенции. В результате, несмотря на огромное количество работ, посвященных исследованию феномена времени, в качестве «легитимного» раздела гуманитаристики «философия времени» отсутствует.

В самом общем виде социогуманитарное знание обнаруживает в себе две традиции интерпретации феномена времени: естественнонаучную и социогуманитарную. При этом им соответствуют два образа времени, которые могут быть обозначены как «время-1» и «время-2» [5, с. 79-80]. Если «время-1» характеризуется как внешнее, обратимое, статическое, количественное (время физическое, ньютоновское), то «время-2» характеризуется как внутреннее, структурное, необратимое, динамическое, качественное. Первый образ времени, по сути, соотносится с вечностью, второй представляет собой время как историческую последовательность событий. Второй образ времени проецируется, главным образом, на процессы истории социальной и выводит нас на проблему концептуально сложного понятия «социальное время». Время же как вечность, «эон» представляет собой объективную величину, которая характеризует природный - не социальный - модус существования. Время же как длительность, как «хронос» обозначает именно социальный модус существования. Оппозиция «вечность-время» лежит в основании разграничения способов бытия природы и социума.

В естественнонаучном и гуманитарном знании прослеживаются различные тенденции в отношении понимания феномена времени. Если наука артикулирует свое внимание в большей степени на изучении природно-онтологического времени, то гуманитарная парадигма поднимает вопросы социального и психологического времени. Выделение двух модусов времени неразрывно связано с традициями естественнонаучного и социогуманитарного исследования, которые фиксируют различие между временем как объективным феноменом и временем как социальным явлением, т.е. различия между природно-онтологическим и социокультурным модусами времени. Однако помимо этого предельного разграничения сфер природного и социального времени существует еще множество модификаций, которые можно встретить в литературе и которые сложно однозначно вписать в эту бинарную систему представлений о времени. К этим модификациям можно отнести представления о психологическом [1], индивидуальном [6, с. 64], астрономическом, математическом [7, с. 168], биологическом, историческом времени [3].

Очевидно, что эти модификации времени не представляют собой завершенную классификацию, скорее они репрезентируют исследовательскую активность и утверждают сложность самого объекта исследования - времени, и множественность его форм в зависимости от предметной области исследования. Время представляет собой сложный феномен, онтологическая сущность которого «сокрыта» от исследователя в том смысле, что оно есть суть априорная форма восприятия человеком мира, а значит, любые попытки проявить эту онтологическую составляющую времени так или иначе ведут нас к дискурсивной ангажированности представлений о времени. Отсюда и следует, прежде всего, обоснованность обращения к реконструкции именно *образа* времени, поскольку в силу своей «объемной» семантики, концептуализации проблемы времени в форме образа позволяет представить все знания о времени системно и непротиворечиво. Так или иначе, логика исследования феномена времени в современной философии должна быть направлена на выявление гносеологической составляющей проблемы времени и формирование адекватного, методологически целостного и непротиворечивого образа времени, который послужит междисциплинарной и адекватной альтернативой множественным неупорядоченным понятиям и интерпретациям времени в совре-

менной социальной философии. «Образ времени» является семантически и методологически правомерной альтернативой понятиям концепта времени, феномена времени, категории времени, поскольку «образ времени» выражает системный характер исследования времени и позволяет зафиксировать амбивалентность чувственно-феноменологических представлений о времени и концептуально-теоретических форм его осмысления в современной социальной философии.

Современное социогуманитарное знание обнаруживает тенденцию к определенной онтологизации времени как сущностного свойства общественного бытия. Однако «чтобы включить категорию времени в собственно философский анализ...необходимо, прежде всего, снять изолированность и взаимоотталкивание разнообразных подходов и концепций, найти каждому из них свое законное место в иерархически-целостном видении существа проблемы и вырабатывать действительно связный и продуманный до конца концепт времени...этому способствует расширение поля философских интерпретаций с *естественнонаучного* уровня до *культурно-исторического*» [4].

Сам термин «образ» обнаружил свою актуальность лишь в контексте постнеклассической науки, для которой характерны междисциплинарные исследования и исследования в области методологии научного познания. Так, например, именно постнеклассическая рациональность начинает апеллировать к термину «образ науки» [2, с. 12], который, с одной стороны, метафоричен и отсылает ко множественным смысловым полям, а с другой - «позволяет достаточно адекватно выразить предметные, нормативно-методологические и социально-ценностные характеристики науки как сложноорганизованного системного объекта» [2, с. 13]. Учитывая сложный (субъективно-объективный) характер феномена времени, правомерным шагом будет проекция подобного использования термина «образ» на проблему времени.

«Образ» - понятие, позволяющее эксплицировать сущность времени в современной социальной философии с учетом обширной историко-философской и концептуально-теоретической базы представлений и интерпретаций времени. Это возможно благодаря специфике данного понятия: во-первых, семантика понятия «образ» обладает избыточной субъективностью, которая позволяет «трактовать его не только в аспекте адекватности отражения реальных объектов в их идеальных копиях, но и в плане творчески конструируемого представления об этих объектах» [2, с. 14]; во-вторых, образ конструируется в форме «специализированной философско-методологической рефлексии» [2, с. 14]. «Образ» фиксирует одновременно как предметно-чувственную реальность времени, выраженную в форме феноменологических интуиций и дескрипций (время как субъективная реальность), так и концептуально-теоретические и системно-категориальные формы осмысления времени, представленные традициями мифологически-религиозного, философского и научного оформления проблемы времени в истории культуры (время как объективная реальность - недоступная непосредственному эмпирическому восприятию как таковая, но фиксируемая в форме идеальных понятий и конструктов, например таких, как «социальное время», призванных обозначить онтологическую сущность времени).

«Образ» позволяет анализировать и эксплицировать сущность времени в традициях научного и философского исследования посредством таких своих характе-

ристик, как: категориальность, системность, феноменологичность. Под категориальностью понимаются такие формы осмысления проблемы времени, которые стремятся к фиксации и выражению сущностных свойств времени в форме устойчивых, умопостигаемых, теоретических конструктов. Так, примерами таких конструктов в философском знании могут быть представления о времени-вечности, зоне, сакральном, божественном времени, а в науке - об абсолютном времени. *Категориальный* компонент образа времени в естествознании раскрывается посредством языка научного познания, категориально-понятийной матрицы, которая ориентирована на создание целостной и непротиворечивой картины мира и отражение сущностных, специфических свойств бытия. Являясь одним из основных понятий в научном познании, время фиксирует сущностное свойство материи, и выступает всеобщей формой протекания физических процессов. Именно «всеобщность» и «априорность» времени в научном познании (по крайней мере, в классическом научном познании) формируют представления о времени как идеальной субстанции, сущность которой составляет чистая длительность. *Системность* характеризует преимущественно естественнонаучные представления о времени и фиксирует: 1) специфику научных представлений о времени и 2) стремление воссоздания всестороннего и целостного образа времени, его свойств и функций в научной картине мира. *Феноменологичность* характеризует естественные, чувственно-предметные и интуитивные формы восприятия и осмысления времени в понятиях профанного, земного времени, времени как событийности и процессуальности. Особенно ярко феноменологический компонент образа времени проявляется в сфере социогуманитарного знания и культурологических исследованиях.

Используя понятие «образ времени» в качестве своеобразного методологического приема, современная философия получает возможность синтезировать обширный междисциплинарный материал, одновременно с этим по-новому взглянуть на проблему времени в науке и философии благодаря системности и целостности «образа» как способа концептуализации проблемы. Кроме того, «образ времени» может послужить маркером эпохи, «духа» времени, отражая сущность социального реальности в эпоху глобализации.

Библиографические ссылки

1. Головаха Е.И., Кроник А. А. Психологическое время личности. Киев: НАВУКОВА ДУМКА, Институт философии АН УССР, 1984. 130 с.
2. Зеленков А.И. Мировоззренческие компоненты в структуре современного образа науки // Мировоззренческие структуры в научном познании. Мн.: Университетское, 1993. С. 10-46.
3. Капица С.П. Сколько людей жило, живет и будет жить на земле. Очерк теории роста человечества // Духовный путь развития науки. М. 1999 [Электронный ресурс] // URL: http://www.samomudr.ru/d/Kapica%20S.P.%20_Obshaja%20teorija%20rosta%20chelovechestva.pdf (дата обращения 20.10.2016).
4. Ковалев С.Н., Гижя. А.В. Феномен времени и его интерпретация // Философия: электронная библиотека. Харьков: Коллегиум, 2004 [Электронный ресурс] // URL: <http://filosofia.ru/70518/> (дата обращения 19.10.2016).
5. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М.: «Языки русской культуры», 1997. 800 с.
6. Уитроу Дж. Естественная философия времени. 2-е изд., стереотипное. М.: Едиториал УРСС, 2003. 400 с.
7. Хасанов И.А. Время как объективно-субъективный феномен: Словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2011. 328 с.

Принцип целостности в интерпретации исторического прошлого в контексте онтологической случайности

*Суворов Г.В., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии ВятГУ,
Матушкина М.О., аспирант,
кафедра философии ВятГУ
(г. Киров)*

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые дискуссионные вопросы, связанные с характерными особенностями исторического познания в контексте онтологической случайности. В статье рассматривается идея вероятностного характера истории. Большое внимание уделено взаимоотношению философии и исторической науки.

Ключевые слова: история, философия, онтология, случайность, необходимость, метод, индетерминизм, вероятность.

Abstract. The article deals some of the controversial issues related with the characteristic of the historical science in the context of ontological contingency. The article views the idea of the idea of the probabilistic nature of history. The author pays attention to the relations between philosophy and historical science.

Keywords: history, philosophy, ontology, contingency, necessity, method, indeterminism, probability.

Историческое знание давно перестало выступать как сфера узкого профессионального интереса учёных-историков. В меньшей степени она интересует и философию, которая всегда видела в исторической науке основания для постановки и решения собственных задач. Однако плодотворный диалог между философами и историками по-прежнему затруднителен. Во многом это объясняется тем, что философия истории практически утратила самостоятельную роль в историческом познании и выступает в качестве вспомогательной дисциплины, обслуживая профессиональные потребности исторической науки. При этом необходимо учитывать тот факт, что философия истории не подменяет собой историческую науку, а пытается встать по отношению к ней на альтернативную точку зрения. Философским аспектом в историческом познании выступает то, что в нём рассматриваются вопросы, имеющие общее значение в целом для истории: гносеологические, онтологические, социальные, аксиологические, моральные. Перечисленные проблемы образуют самостоятельные направления в описании и интерпретации исторических событий и должны быть рассмотрены в контексте целостного единства.

Онтологическое направление в описании истории является одним из важнейших, т.к. позволяет исследователю сосредоточиться на объекте истории, событиях, процессах, закономерностях и случайностях. Онтологические основания многовариантной интерпретации истории заключаются в её неоднозначности - любое масштабное историческое событие, обречено на противоречивые оценки, со стороны «нормальной» исторической науки. Так, время правления Ивана Грозного, некоторые историки оценивают крайне негативно, обвиняя царя в развязывании террора, приведшего к многочисленным жертвам, среди собственного народа. Другие пишут о блестящих победах и успехах царствования Ивана IV, как во внешней, так и во внутренней политике, указывая на то, что к окончанию его правления, Русское государство превосходило по территории всю Западную Европу.

пу. И всё это на самом деле было, т.к. явления прошлого, сотканые из различных фактов и документов, объективно содержат основания для различных мнений и оценок. В этом состоит онтологическая сторона в интерпретации истории. При этом не стоит забывать о специфическом характере объекта гуманитарного знания вообще, ибо он задан субъекту не материальным, а духовно-смысловым образом как ценностная сущность, подлежащая пониманию и истолкованию. Следовательно, интерпретация исторического прошлого - это осмысление значимого и значительного, сопряжённого с ценностями и мировоззрением конкретной культуры, её духовными и философскими приоритетами. Таким образом, интерпретация истории есть процесс её конструирования, ведь история является не историей других, а нашей собственной историей. Поэтому основной философской проблемой исторического познания является вопрос о том, как следует *создать* историю.

Можно указать на несколько подходов воссоздания истории. Традиционным является фактологический метод интерпретации, заключающийся, по сути, в нарративном изложении хронологических, логически осмысленных исторических связей. Такой подход близок с другой моделью интерпретации прошлого - идеографическим методом, описывающего уникальность исторического события, и доводящего его до понимания общих тенденций и закономерностей, управляющим этим событием.

Наиболее спорным, и методологически проблематичным, на наш взгляд, является конструктивистский подход. Он связан с построением альтернативной истории, анализом вероятных событий, которые могли бы произойти в конкретной исторической ситуации, однако в силу причин (случайных или закономерных) не случились. Этот подход критикуется уже за одну фразу «что было, если бы?», которая, на первый взгляд свойственна более обыденному познанию, чем научному объяснению. Однако, с точки зрения философии, такая интерпретация не только возможна, но и обязана быть рассмотрена как основная. И для научного исследования исторического процесса важнейшее значение имеет анализ того, почему реализовалась стратегия произошедшего события, а не возможного альтернативного пути развития системы.

В период господства идеалов классической научной рациональности, вопрос о сослагательном наклонении исторических событий не считался научным. Сегодня в вероятностных, статистических процессах обнаруживаются своя логика развития и обоснования наблюдаемых явлений. Этот факт хорошо известен на примере неклассической физики, исследующей природу на микроуровне, где случаю придаётся не меньшее, а порой и большее значение, чем необходимости. Здесь уместен вопрос о том, насколько идеалы и нормы научной рациональности естественнонаучного знания совпадают с идеалами и нормами социально-гуманитарного знания. Другими словами, существует ли фактор случайности в исторических событиях, или они жестко детерминированы, подобно тому, как детерминированно течение времени, в котором эти события происходят? Таким образом, перед нами классическая проблема философии - вопрос о соотношении необходимости и случайности.

В истории философии существуют различные трактовки случайности в её взаимосвязи с категорией необходимости [4, с. 69]. Мы не будем рассматривать все версии, ограничившись той, которую в своё время сформулировал Аристотель.

Согласно Аристотелю, случайность есть то, что «чему-то присуще и о чём может быть правильно сказано, но присуще не по необходимости и не большей частью» [1, с. 286]. Случайное событие наступает в результате пересечения независимых друг от друга причинно-следственных рядов, например, находка клада случайна для человека, копавшего яму для посадки растений. Ясно, что этот человек и тот, кто когда-то зарыл клад, действовали независимо друг от друга в силу своих собственных причин. Но вот один причинный ряд пересекается с другим во времени, и возникло случайное событие - находка клада [2, с. 287].

Данный вид случайности мы будем называть онтологической случайностью. Под онтологической случайностью мы подразумеваем неопределённое и необязательное явление определяющее устройство бытия и задающее его сущностные признаки. Случайность здесь предстаёт в качестве реализации одной из нескольких возможностей, имеющих у объекта при определённых условиях в определённом отношении. По отношению к социальной реальности следует признать тот факт, что её эволюция протекает без детерминации, в отличие от реальности объективно-материальной. Если брать историю, то её невозможно объяснить причинами и детерминизмом целей, историческое время предстаёт перед нами как свободный, творческий процесс, или, выражаясь словами А. Бергсона, как ничем не обусловленный жизненный порыв.

Идея о вероятностном характере истории не нова и имеет длительную философскую традицию. Так, Гегель ввёл понятие «размытая реальность», подчёркивая мысль о реализации различных возможностей, заложенных в определённой ситуации [2, с. 192-197]. Именно анализ не одной, а всех возможностей позволяет осмысливать причину событий на теоретическом уровне.

Схожие взгляды на природу случайности в исторических и культурных процессах высказывает Ю.М. Лотман, полагавший, что «неизвестность будущего позволяет приписывать значительность всему» [3, с. 27]. В то же время он отмечает, что неопределённость будущего имеет свои, хотя и размытые границы. Настоящее содержит в себе потенциально все возможности будущих путей развития. Выбор одного из них, по словам Ю.М. Лотмана, не определяется ни законами причинности, ни вероятностью: в момент взрыва эти механизмы полностью отключаются. Выбор будущего реализуется как случайность [3, с. 28].

Означает ли это, что позиция умеренного индетерминизма предстаёт наилучшей парадигмой для обоснования, и интерпретации исторического времени? На наш взгляд, в историческом познании категорию случайности следует рассматривать в качестве существенного фактора *всех* исторических событий. Хотя данная позиция может показаться весьма идеалистической, признание случайности бытия должно выступать в качестве исходной установки онтологии истории. Это не означает отождествление случайности с произволом, а лишь указывает на сущностные признаки исторической реальности: прошлое, как и будущее всегда открыто и случайно. Отношение субъекта к бытию истории пронизано неопределённостью в той же мере, как и определённостью, и здесь необходимо учитывать характер целостного единства этих моментов. Справедливы слова Ф.И. Успенского: «Если бы мы всю историческую эволюцию приписали бы неизбежным и неумолимым силам, действующим как закон и организующим человечество с той же свободой, с какой скульптор создаёт из бесформенной массы задуманную им фи-

гуру, то история утратила бы свой приветственно-поучительный и гуманитарный характер» [5, с. 31].

Итак, в размышлениях о природе случайности прослеживается несомненное методологическое влияние философии на историческую науку. Философия не должна претендовать на то, что она полнее отражает содержание исторических закономерностей, но, вместе с тем, философия полнее исторической науки обосновывает характер течения исторического времени, ибо учитывает тонкие явления, связанные с характером общественного бытия, это, прежде всего, онтологические, гносеологические и ценностные измерения исторической реальности. Если представить себе целостную картину прошлого, складывающуюся из суммы методологических подходов, свойственных исторической науке, то это будет мозаика из различных аспектов и граней общественного и природного бытия. Такая целостность обнаруживается в создании альтернативной истории развития прошлого, т.к. данный подход яснее обосновывает природу исторического события с точки зрения его детерминированного или случайного характера. Возникает мысль, что достигаемый принцип целостности и единства, вернее, понимание необходимости этой целостности, есть объективный источник складывающихся у нас критериев в подходе к интерпретации исторического прошлого.

Библиографические ссылки

1. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1976. 550 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 2. М.: «Мысль», 1971. 248 с.
3. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. - М.: Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. 272 с.
4. Ненашев М.И. Антропный принцип и проблема наблюдателя // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 64-74.
5. Успенский Ф.И. История Византийской империи. М.: «Мысль», 1996. 827 с.

Целостность в рамках Альтернативной истории: философско-гносеологический анализ

*Нехамкин В.А., д-р филос. наук, профессор,
профессор кафедры философии
МГТУ им. Н.Э. Баумана
(г. Москва)*

Аннотация. В работе рассматриваются теоретико-методологические основы внутреннего единства одного из направлений контрфактических исторических исследований - Альтернативной истории. Оно достигается через наличие универсальных объектов анализа (личностей, событий, факторов прошлого); задаваемых ими уровней познания (персоналистского, событийного, факторального/факторного); системы методов исследования.

Ключевые слова: контрфактические исторические исследования; Альтернативная история, уровни исследования Альтернативной истории, приемы (методы) Альтернативной истории; Виртуальная и Экспериментальная истории.

Abstract. This article describes the theoretical and methodological basis for internal unity one of the areas of counterfactual historical research - an Alternative history. It is achieved through the existence of universal objects of analysis (individuals, events, and factors from the past); asked their levels of knowledge (a personalist, event, factoral/factor); systems research methods.

Keywords: counterfactual historical research; Alternative history; levels of the study of Alternative history; techniques (methods) Alternative history; Virtual and Experimental history.

В предыдущей работе [2] автор рассмотрел концептуальные (теоретико-методологические) основы единства контрфактических исторических исследований (КФИ), где изучаются потенциальные (нереализованные) варианты прошлого. Из ряда направлений КФИ выбраны три: Альтернативная, Виртуальная, Экспериментальная истории. Констатировалось, что их единство обеспечивается выполнением взаимодополняющих функций. На уровне Альтернативной истории формируются корректные с научной точки зрения гипотезы на тему «что было бы, если?»; в Виртуальной истории на данной основе строятся описания (сценарии) потенциального прошлого; в Экспериментальной - происходит (на базе особых процедур) проверка указанных сценариев.

Однако выявив основы единства КФИ в целом, в данной работе целесообразно указать на интегральный характер одного из их направлений: Альтернативной истории. Последний обеспечивается по ряду параметров.

1. Выделением общих объектов исследования в КФИ - исторических личностей, событий, факторов исторического процесса. Данные объекты демонстрируют единство КФИ с исторической наукой. Разница между ними состоит в том, что в КФИ указанные объекты не представляются как нечто константное, а могут мысленно изменяться в познавательных целях.

2. В Альтернативной истории выделяются уровни исследования указанных объектов: персоналистский, событийный, факторальный (факторный) [4].

Каждый уровень предполагает выделение особого типа (системы) гипотез на тему «что было бы, если?».

3. Система методов выдвижения гипотез в Альтернативной истории выглядит следующим образом [3].

– на персоналистском уровне функционируют следующие средства познания: продление бытия реально существовавшей исторической личности; пространственно-временное перемещение личности; приписывание реальной личности иных, ирреальных действий; удаление (физическое) реальной личности; имитационное моделирование;

– на событийном уровне используются такие методы: продление существования события во времени; изменение составляющих событие элементов (субсобытий); изменение итога реального события; перенос реализации события во времени; введение в исторический процесс нового события; удаление события;

– на факторальном (факторном): удаление фактора; экстраполяция, продление действия «старого» (доминировавшего в действительности) фактора; сокращение срока действия фактора; изменение составляющих фактор элементов; изменение значения фактора; локализация действия фактора; введение в систему «нового» фактора.

Как видим, единство в случае выдвижения альтернативных гипотез обеспечивается тем, что некоторые из них воспроизводятся на персоналистском, событийном, факторальном (факторном) уровнях. Так, можно мысленно удалять личность, событие, фактор из исторического процесса. Вводить в последний «новые» (не имевшие место в реальности) личности, события, факторы. Работу по унификации

(взаимному дополнению) подобных гипотез, представляющих разные уровни Альтернативной истории, на мой взгляд, следует продолжать.

Уровни выдвижения гипотез в Альтернативной истории

Уровни	Методы выдвижения гипотез
персоналистский	<ul style="list-style-type: none"> - продление бытия реально существовавшей исторической личности (В.И. Ленин прожил в качестве дееспособного главы СССР до 1935 г.); - пространственно-временное перемещение личности (Наполеон в 1819 г. бежит из ссылки и создает империю в Африке); - приписывание «старой» личности иных, ирреальных действий (А. Гитлер отдает приказ о начале высадки сухопутных сил вермахта в Англию в 1940 г. - Макси К. «Вторжение»); - удаление (физическое) старой личности (до; во время; после события). (В.И. Ленин гибнет в марте 1917; в июне 1918 или июне 1922 г.); - подстановка (введение) в историческую ситуацию новой личности (например, личности короля калибра Ричарда Львиное Сердце вместо Иоанна Безземельного в ситуацию подписания в 1215 г. Великой Хартии Вольностей феодалам); - имитационное моделирование (постановка себя или прототипа автора в какой-либо период исторического процесса)
событийный	<ul style="list-style-type: none"> - удаление события (поход Наполеона в Россию в 1812 г. не состоялся); - изменение составляющих событие элементов (субсобытий) (войска А. Груши успевают к главным силам Наполеона в битве при Ватерлоо в 1815 г.); - перенос реализации события во времени (вверх или вниз) (поход Наполеона в Россию начинается в 1814 г.); - перенос реализации события в пространстве (порох изобретен впервые не в Древнем Китае); - изменение итога реального события (победа французов при Ватерлоо в 1815 г., ее последствия); - введение нового события (вступление Турции во Вторую Мировую Войну на стороне Германии)
факторальный (факторный)	<ul style="list-style-type: none"> - удаление фактора (не было железных дорог в США в XIX в., исследование Р. Фогеля [6]); - экстраполяция, продление действия «старого» (доминировавшего в действительности) фактора (рабство США сохраняется до 1889 г.); - сокращение срока действия фактора (институт крепостного права отменяется победившими в России «декабристами» в 1826 г.); - изменение составляющих фактор элементов (если объединение Руси - фактор исторического процесса, то можно выявить варианты, которые могли сложиться без участия данного игрока); - изменение значения фактора (ход и последствия реформ начала XVIII в., проводившихся менее радикальными средствами, чем в реальности); - локализация действия фактора (железные дороги в XIX в. есть лишь в Англии); - введение в систему «нового» фактора (например, попадание личности со знаниями XIX в. в средневековую Англию - М. Твен, повесть «Янки при дворе короля Артура»)

4. При анализе конкретных исторических ситуаций активно применяется комбинированное использование различных способов выдвижения гипотез в Альтернативной истории. Например, В.С. Липилин в работе «Вторая мировая война, 1959-1964: альтернативный вариант» (2007 г.) использовал три метода выдвижения гипотез: 1) приписывание реальной личности «ирреальных» действий (маршал Г.К. Жуков после смерти И.В. Сталина в 1953 г. становится главой СССР); 2) пе-

ренос срока реализации события во времени (Вторая мировая война начинается не в 1939, а в 1959 г.); 3) изменение итога реального события (по завершении в 1964 г. данного конфликта Россия «получает абсолютную гегемонию в мире», а не распадается, как в реальности 1991 г.) [1, с. 6-8]. Следовательно, возможность комбинирования различных методов выдвижения гипотез в Альтернативной истории – еще одно доказательство их единства на уровне данного направления.

5. В главном целостность Альтернативной истории обеспечивается тем, что здесь решается общая (универсальная) познавательная задача: выдвигаются гипотезы, на базе которых происходит реконструкция потенциального прошлого.

Каков итог проведенного анализа? Прежде всего, опровергнута позиция, согласно которой в рамках КФИ не может быть никакого (даже терминологического: «мы не немцы, чтобы заранее договариваться о понятиях», – писал, к примеру, П.Ю. Уваров [5, с. 78]) единства. Рассматриваемые направления КФИ едины не только внешне (на базе выполнения общих функций), но и внутренне, в каждом отдельном направлении (по крайней мере, автор показал это в рамках Альтернативной истории).

Библиографические ссылки

1. Липилин В.С. Вторая мировая война, 1959-1964: альтернативный вариант. Т. 1. М.: АСТ, 2007. 796 с.
2. Нехамкин В.А. Контрфактические исторические исследования: в поисках единства // Целостность в мире философии и социально-гуманитарного знания : Материалы III Всероссийской науч. конф. с междунар. участием. Липецк - Тамбов: Изд-во Першина, 2013. С. 142-144.
3. Нехамкин В.А. Становление контрфактической истории: философско-методологический аспект. М.: Макс-Пресс, 2010. 296 с.
4. Нехамкин В.А. Сослагательное наклонение в историческом познании // Вестник Российской академии наук. 2006. Т. 76. № 2. С. 135-138.
5. Одиссей. Человек в истории. 2000. М.: Наука, 2000. 344 с.
6. Fogel R. Railroads and American Economic Growth: Essays in Econometric History.- Baltimore: The John Hopkins Univ. Press, 1964. 343 p.

Метаистория как методология целостности в концепции Д. Андреева

*Александров В.Л., преподаватель,
кафедра философии БГУИР
(Республика Беларусь, г. Минск)*

Аннотация. В тезисах анализируется концепция российского поэта и мыслителя Даниила Андреева. Выявляется актуальность его метаисторического метода познания в контексте современных процессов глобализации. Утверждается, что, несмотря на паранаучный статус, его учение обладает большим прогностическим и объяснительным потенциалом.

Ключевые слова: Даниил Андреев, метаистория, метакультура, глобализация.

Abstract. Thesis analyses the concept of Russian poet and thinker Daniel Andreyev. It reveals relevance of his metahistorical method of the cognition in the context of contemporary globalization processes. It is argued that despite the parascientific character his theory has great prognostic and explanatory potential.

Keywords: Daniel Andreyev, metahistory, metaculture, globalization.

В середине XX века, после окончания Второй мировой войны, обозначились две геополитические тенденции. С одной стороны, набирало обороты противостоя-

яние двух сверхдержав и их сателлитов, вылившееся в продолжительную холодную войну. С другой, вопреки расколам на блоки и лагеря, появились ростки глобализационных процессов. Русский поэт, мистик и мыслитель Даниил Андреев одним из первых проанализировал причины, механизмы и возможные пути развития этих полярных, но диалектически переплетённых тенденций. На основании личного духовного опыта, пережитого и выраженного в условиях тюремного заключения в период сталинских репрессий в трактате «Роза мира» и художественных произведениях, Д. Андреев создал сложную многоплановую концепцию на стыке философии и религии, искусства и мистики. Его концепция, наследующая лучшим традициям русской религиозной мысли Серебряного века, пронизана принципом целостности (цельности, всеединства, синтеза) в самых разных проявлениях - жанровом, методологическом, категориальном, содержательном.

Терминологический каркас концепции включает мифологические и художественные образы, философские и религиозные понятия, а главное - десятки неологизмов, запечатлевших авторское отображение мистического опыта. Эта многослойность, многоуровневость языка стала основным препятствием на пути включения наследия Д. Андреева в корпус признаваемых философских текстов. Но глубина и масштаб его мысли, точность и дальность социальных прогнозов не позволяют отмахнуться от этого наследия как собрания фантазий или в лучшем случае поэтических наитий и вдохновения. В области среднесрочного прогнозирования трудно найти аналогичные тексты, в которых с такой точностью были предсказаны крупнейшие и важнейшие события и процессы рубежа веков за десятилетия до их свершения: распад Советского Союза («рухнула в ничто глыба государства» [1, с. 229]), объединения Европы («Здравствуй, Единство: нынче - Европа, завтра - земной шар!» [1, с. 261]). Из глубины камеры сталинской тюрьмы такие прогнозы ретроспективно могут считаться неочевидными, а точнее - просто невероятными. Тем не менее значительная их часть уже сбылась на наших глазах. Одного этого достаточно, чтобы со всей серьёзностью отнестись к концепции Д. Андреева как философской системе.

В рамках данных тезисов кратко остановимся на одном из ключевых понятий системы - понятии «метаистории». Заимствовав его у русского религиозного философа С. Булгакова, Д. Андреев привносит в него свой уточнённый смысл, точнее два. В онтологическом ракурсе «это совокупность процессов, протекающих в тех слоях инобытия, которые, будучи погружены в другие потоки времени и другие виды пространства, просвечивают иногда сквозь процесс, воспринимаемый нами как история» [2, с. 31]. В гносеологическом плане это «учение об этих процессах инобытия» [2, с. 31].

Трактат Д. Андреева «Роза мира», а также большинство его поэтических произведений посвящены максимально подробному и глубокому описанию и объяснению как самих метаисторических процессов, так и тех условий и форм, в которых они были восприняты, пережиты и поняты самим Д. Андреевым.

Гносеологически метаисторическое познание предстаёт как целостный процесс, далее во времени распадающийся на три взаимосвязанные стадии: метаисторическое озарение, созерцание и осмысление. Такой подход близок концепциям «цельного» знания славянофилов и В. Соловьёва.

Метаисторическое озарение не может быть вызвано сознательными усилиями самого человека, оно совершается без участия воли субъекта, а в содержательном смысле включает «молниеносное, но охватывающее огромные полосы исторического времени переживание нерасчленимой ни на какие понятия и невыразимой ни в каких словах сути больших исторических феноменов» [2, с. 31]. Вторую стадию, называемую метаисторическим созерцанием, можно считать неким синтезом восприятия и представления, когда перед внутренним взором субъекта, но во многом ещё без его воли, разворачивается картина прошедших исторических событий вкупе с их метаисторической подоплёкой. Наконец, на стадии метаисторического осмысления уже в наибольшей степени участвует субъект познания. Но как раз к ней Д. Андреев относится с наибольшей самокритикой, т.к. при «неизбежно искажающем вмешательстве рассудка...именно на третьей стадии совершаются наибольшие ошибки, неправильные привнесения, слишком субъективные истолкования» [2, с. 32].

Что же является содержанием метаисторического опыта, по крайней мере в его андреевском варианте? В сверхкратком изложении можно обозначить несколько ключевых его тезисов. Земля как многослойное образование (в авторской терминологии - Шаданакар), как и многие другие небесные тела и их скопления (но не все) является миллиардолетней ареной борьбы провиденциальных и демонических сил. На очередном этапе эволюции, с возникновением человека, стратегический замысел светлых сил был в том, чтобы через творческое развитие и содружество народов, культур, цивилизаций планомерно вести человечество к состоянию высшего единства, в идеале - к богочеловечеству. Замысел же демонических сил в том, чтобы также вести людей к единству, но на противоположных принципах и с противоположным результатом - к дьяволочеловечеству.

Схожесть внешней промежуточной цели нередко вызывает путаницу и смятение в отношении к тем или иным политическим или культурным событиям и процессам со стороны их участников, наблюдателей, интерпретаторов. Классический пример - само возникновение термина «глобализация». Для одних скрывающиеся за этим словом процессы вызывают бурную негативную реакцию: страх, отвращение, ненависть. Для других глобализация - столбовая неотвратимая дорога современной цивилизации, которая ведёт к неуклонному росту порядка, к прогрессу во всех областях. В этой примитивной чёрно-белой картине искажаются более сложные, диалектически переплетённые процессы борьбы «света» и «тьмы», различные цвета и оттенки, которые можно выявить, согласно Д. Андрееву, именно метаисторическим анализом. Его творчество даёт пример такого анализа. Ядро произведений - осмысление прежде всего событий и процессов российской истории и метаистории (ей посвящено около половины трактата «Роза мира», сотни стихотворений, десятки поэм), включённых в контекст метаистории других метакультур и метаистории человечества в целом.

Метакультура - это совокупность слоёв Земли, связанных со становлением конкретного сверхнарода (цивилизации). В отличие от других представителей теории локальных цивилизаций (К. Леонтьева, О. Шпенглера, А. Тойнби, Л. Гумилёва, С. Хантингтона) Д. Андреев не противопоставляет локальное глобальному, а стремится диалектически показать их неразрывную связь. Главный посыл мыслителя: локальное - необходимая ступень к глобальному. Но глобаль-

ное, если оно готовится и утверждается с помощью «светлых сил», не устраняет локальное, не означает унификации, обезличивания или уничтожения культурно-исторических образований. Истинно глобальное есть их синтез, культурное сложение и умножение, а не вычитание и деление. Каждая метакультура как неповторимая соборная индивидуальность (всего их Д. Андреев выделяет 34) имеет свою миссию, цель и способы её достижения, свой уникальный «голос» или «партию» в общечеловеческом «хоре» и «оркестре». Божественные силы всегда ведут, но с уважением к свободе своих творений, к полноте бытия, к творческому раскрытию даров, к многообразию жизни, многоцветию культуры. Демонические силы ведут любое сообщество к единству путём насилия и тирании. Последние два слова, по Д. Андрееву, - главные отличительные, опознавательные признаки «тьмы» и её представителей в любом мире, слое, группе. Не случайно мировые войны Д. Андреев рассматривал как отражение в нашем слое столкновения уицраоров (демонов великодержавных государств) крупнейших метакультур. В таких войнах для него нет «хороших» сторон, справедливых участников. В то же время светлые народоводительствующие иерархии метакультур он видит объединёнными в своём творчестве и борьбе (с тёмными силами своих и чужих метакультур). Таковы демиурги и соборные души народов (их «предводители» мужской и женской природы) - Д. Андреев называет их Великими Братьями и Великими Сёстрами.

Надо признать, что даже в эпоху постнеклассической рациональности с её широкими рамками и критериями научности, подобные «мистические откровения» остаются за пределами даже таких рамок, вызывая чаще всего недоумение, насмешку или возмущение. Однако актуальность творчества Д. Андреева подтверждается уже хотя бы тем, что ещё в 50-е годы XX века, задолго до развёртывания процессов глобализации, он одним из первых эти процессы предвосхитил, заранее проанализировал из возможные варианты, механизмы, последствия.

В сегодняшнем мире казалось бы из «ниоткуда», без особых предпосылок и причин неожиданно актуализировалась угроза нового глобального противостояния, даже третьей мировой войны, что лишний раз указывает на мощь ума и прозорливости русского поэта и мистика. Ведь значительная часть его главной поэмы «Железная мистерия» посвящена описанию ядерного столкновения России (причём именно после распада Советского Союза!) и Запада и последующим событиям. Его тексты можно расценивать и как грозное пророчество, и как предостережение, предупреждение. Де-факто вырисовывается суровая альтернатива: либо глобальный мир с соцветием равноправных культур и народов, либо глобальная война с всеобщим самоуничтожением или последующей всемирной тиранией над остатками выжившей части человечества.

Библиографические ссылки

1. Андреев Д.Л. Железная мистерия : Поэма. М.: Мол. гвардия, 1990. 315 с.
2. Андреев Д.Л. Роза мира. Метафилософия истории. М.: Прометей, 1991. 288 с.

Антропологическое измерение исторического знания в контексте «целостного подхода»: к диалогу философии истории и исторической науки

Новикова О.В., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии и методологии науки БГУ
(Республика Беларусь, г. Минск)

Аннотация. В работе раскрывается взаимосвязь философии и исторической науки. Автор анализирует специфику предмета и структуры исторического знания в интерпретациях философов и историков. Уделяется внимание противоречивому характеру влияния классической философии истории на становление научной историографии и раскрывается потребность в целостном подходе к изучению истории как со стороны философии истории, так и со стороны исторической науки.

Ключевые слова: история, историография, философия истории, типология социального знания, целостный подход.

Abstract. The issue is devoted to the explication of the associations between philosophy and historical science. The author examines the specified features of the subject and structure of the historical science in philosophical and historical narratives. The issue is focused on the contradictions in the way that the classical philosophy of history influenced the foundation of the historical science and emphasizes the necessity in the holistic approach to the historical studies both from the philosophy of history and the historical science.

Key words: history, historiography, philosophy of history, typology of social knowledge, holistic approach.

Один из актуальных вопросов и современного философского знания, и исторической науки касается методологических оснований исследования исторической социодинамики. Что может быть принято в качестве такого основания? История - не простая, «плоская» хронология событий, ее рассмотрение немыслимо вне контекста анализа роли человека в истории. Эта роль может быть метафорически представлена в трех основных аспектах:

Во-первых, как роль «человека в истории». Имеется в виду человек как действующее лицо - участник или современник происходящих событий. В данном случае человек является одновременно и субъектом действия и носителем исторической памяти о нем. Во-вторых, как «история в человеке». Это профессиональный историк как субъект познания, который может быть современником и участником исторических событий, что позволяет ему знать социально-культурный контекст, но не гарантирует объективности исследования по причине личной ангажированности. Поэтому для научно-исторического познания важна историческая дистанция. В-третьих, как роль «человек после истории». Речь идет о находящемся за пределами науки измерении истории, представленном в философии истории.

Взаимоотношения историографов (историография понимается как область знания, изучающая историю исторической науки) и философов истории начали складываться давно и имели неоднозначный характер. Для возникновения философии истории требовалось наличие определенных факторов: динамизма общественного развития, существования специализирующегося на его изучении философского знания, а также способного подняться до уровня рефлексии исторического сознания. Необходимо было также появление идеи человека как активной и свободной личности - «творца истории», которая связывала бы воедино эти факторы.

Они отсутствовали в культуре Древнего мира с характерным для нее традиционализмом и консерватизмом образа жизни. У Геродота, которого считают «отцом истории», в повествованиях история распадается на отдельные, слабо связанные между собою хронологически картины. По этому поводу Э. Калер отмечает, что и Геродот, и другие историки древней Греции, для которых история была живым, личным опытом, «все еще разбавляли географию и этнографию рассказами о приключениях в заморских странах. В этом, изначальном, значении слова *historia* представляется разновидностью историографии, которую современные ученые не прочь назвать научной...» [4, с. 18]. Древняя историография не выработала принцип историзма, предполагающий рассмотрение общества как изменяющейся во времени действительности. К тому же, связь античной историографии с философией носила односторонний характер: история лишь дополняла философские сентенции, придавая им иллюстративный и нравоучительный характер.

Прорыв в философском осмыслении исторического развития общества происходит в средневековой теологии, отказавшейся от циклической модели «вечного возвращения». Вместо нее утверждается линейно-поступательная интерпретация мировой истории, составляющая суть христианской идеи истории. В теологии истории Августина история перестает быть простой чередой событий, существование человечества приобретает смысл. Однако подлинное рождение светской философии - дело XVIII века, когда благодаря усилиям Дж. Вико, Гердера, Вольтера и других французских философов-просветителей, а также И.Канта, Г. Гегеля оформляется принцип историзма и появляется философско-историческое понимание общества.

В это же время закладываются предпосылки для возникновения научной историографии. Это было связано с кризисом классической философии и началом институционального оформления наук об обществе. Неприемлемой для развивающейся научной историографии стала патерналистская установка классики, трактующей философию как «науку наук». Эта дисгармония философии истории с историографией затрудняла взаимопонимание философов и историков эмпирической ориентации, которым была чужда абстрактность и рассудочность философско-исторических конструкций.

Более близкими для них были философско-исторические новации немецкой «исторической школы», представители которой - Л.фон Ранке, А. Мюллер, В. Гумбольдт, И.Г. Дройзен разрабатывали проблему метода исторического познания, отличающей его от методов исследования природных объектов. Л. фон Ранке в XIX в. сформулировал задачу исторической науки, связав ее с принципом индивидуализации изучаемых явлений, делая акцент на определяющей роли эмпирического материала и описания событий прошлого. В итоге из поля зрения научной историографии стали исчезать проблемы истории как социально-культурного процесса, что привело к возникновению «антропологического кризиса» в философии истории.

В этой связи актуальным становится вопрос о новом дисциплинарном статусе философии истории и характере ее связи с исторической наукой. Правда, новое самоопределение философии истории стало возможным благодаря наследию классической философии истории. В частности, Г. Гегель дал развернутую классификацию видов истории, выделяя три основных вида историографии: первоначаль-

ную, рефлексивную и философскую историю. При этом Гегель отмечает, что в случае философии истории «мы имеем дело лишь с настоящим, поскольку философия имеет дело с тем, что вечно наличествует. Все, что было в прошлом, для нее не потеряно, так как идея оказывается налицо, дух бессмертен, т. е. он не перестал существовать и не оказывается еще не существующим, но по существу дела существует теперь» [3, с. 125]. Таким образом, продолжая начатый в других видах истории анализ, философская история осуществляет рассмотрение *сущности* происходивших в прошлом событий *с позиций современности*, устанавливая, тем самым, своеобразное диалогическое отношение между ними.

Свой вклад в осмысление статуса исторического знания внес Ф. Ницше, который отмечал, что историю надо изучать, ибо она связана с жизнью и не является «чистой» наукой: «История принадлежит живущему в тройном отношении: как существу деятельному и стремящемуся, как существу охраняющему и почитающему и, наконец, как существу страждущему и нуждающемуся в освобождении. Этой тройственности отношений соответствует тройственность родов истории, поскольку можно различать монументальный, антикварный и критический род истории» [5, с. 168].

Другое представление о специфике и видах истории характерно для Н.А.Бердяева, который говорит о сложном пути становления исторического познания, выделяя три периода отношения к «историческому». В первый период «историческое познание еще не зарождается, а динамизм общества воспринимается с трудом», во второй - зарождается рефлексия исторического познания и возникает историческая наука, но, ее «историзм, свойственный исторической науке, сплошь и рядом бывает очень далек от тайны «исторического» [2, с.6]. Прорыв к постижению смысла исторической жизни происходит в третий период возвращения к «историческому» - то состояние, которое особенно благоприятно для постановки вопросов философии истории.

В этой связи интерес вызывают размышления французского философа Р.Арона. Он, отмечая, что «во всяком историческом описании имеются некоторые элементы философии истории», артикулирует отличия исторического и философского мышления: «Мне кажется, что противоположность, связанная с сущностью, имеет двоякий характер: с одной стороны, она связана с масштабом объекта: философ всегда имеет в виду целое, а ученый - часть. С другой стороны, даже когда историк пишет всеобщую историю и, следовательно, берется тоже за целое, он стремится не выходить за пределы фактов, он старается извлечь из самого материала основные пункты своего изложения, он хочет определить не истину человеческого развития, а просто реальность становления» [1, с. 14].

Таким образом, общими у философии истории и исторической науки является объект изучения - общество во всем многообразии форм его развития. Различие же состоит в предметных областях познания и характере его концептуализации. Если в историко-научном познании исследуют конкретный вид реальности - реальность событий, то в философском познании оперируют понятием *социальной реальности*, обладающим высоким уровнем абстрактности. При этом философское познание с необходимостью опирается на дисциплинарные исторические исследования. Что же касается результатов познания, то можно сказать, что если для фи-

лософского знания каноны научной рациональности являются ориентирами и *идеалами*, то для научного знания соответствие им обязательно и является *нормой*.

Однако различие в предметных областях познания и характере концептуализации знания в философии истории и исторической науке не мешает их диалогу. И.-Ф. Шиллер в XVIII в. пришел к выводу, что для обладающего философским складом ума ученого-историка «все находится во внутренней связи, и его мощное стремление к единству не может мириться с кусками и обрывками целого. Все его стремления направлены к совершенству и полноте его знания» [6, с. 598]. Диалог историков и философов призван способствовать взаимообогащению, как в рассмотрении общеметодологических проблем исторического познания, так и оперативной адаптации результатов исследований историков современной философией истории. Это дает возможность рассмотреть историческую реальность как целостное явление в различных методологических проекциях. И эта целостность проявляется не только в рамках междисциплинарной дополнительности философско-исторического и историографического знания, но и в целостности понимания самой истории и как объективно протекающего процесса, и как его нарратива.

Библиографические ссылки

1. Арон Р. Избранное: Измерения исторического сознания. М.: РОССПЭН, 2004. 528 с.
2. Бердяев Н.И.. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 479 с.
4. Калер Э. Избранное: Выход из лабиринта. М.: РОССПЭН, 2008. 336 с.
5. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Соч.: в 2 т.Т.1. М: Мысль, 1990. С. 158-230.
6. Шиллер И.-Ф. Собрание сочинений в 8 т. Т.VII. Исторические работы. М.; Л.,: Academia, 1937. 688 с.

Образовательная интенция к созданию целостного континуума национальной истории

*Беляев Д.А., канд. филос. наук, доцент
кафедры философии, социологии
и теологии ЛГПУ им. П.П. Семенова-Тян-Шанского
(г. Липецк)*

Аннотация. В работе рассматривается современная официально-государственная попытка сконструировать целостное образовательное пространство истории России, формализованное в целях, задачах и содержании «Концепции нового учебно-методического комплекса по отечественной истории».

Ключевые слова: историческая целостность, историческая память, история России, философия истории, «трудные вопросы» отечественной истории.

Abstract. The article deals with upon a modern official state attempt to construct a holistic educational space of Russian history, formalized in the goals, objectives and content of the «Concept of a new educational-methodical complex on national history».

Keywords: historical integrity, historical memory, the history of Russia, philosophy of history, «hard questions» of Russian history.

История как особое дискурсивное пространство общественно-гуманитарного знания о прошлом обладает перманентной актуальностью, обусловленной его по-

ливариативной функциональностью. В настоящее время исторические исследования вызывают особенно высокий интерес. Интенсивность обращений к историческому знанию широких слоев общества во многом обусловлен состоянием неопределенности государственной идентичности, спровоцированного распадом СССР, и цивилизационного поиска Россией своего места в системе мировой цивилизации. В этой ситуации роль истории, как инструмента и способа самоидентичности, общественной рефлексии и коллективной памяти, чрезвычайно велика.

В 2013 г. по поручению президента Российской Федерации В.В. Путина, считающего отечественную историю «основой национальной идентичности и культурно-исторического кода», была разработана и утверждена Институтом российской истории РАН «Концепция нового учебно-методического комплекса по отечественной истории». На первый взгляд, «Концепция» имеет вполне прикладные, узкопрофильные цели, направленные на преодоление дисперсности и в ряде случаев противоречивости учебно-методического массива, формализующего историческое знание на уровне общеобразовательного дискурса. Однако «Концепция» выступает не только нормативным учебно-методическим документом, регулирующим общеобразовательное содержание исторического знания, ее значение много шире. Она содержит «принципиальные оценки ключевых событий прошлого» [1] и призвана создать единое каркасное виденье исторического нарратива, транслируемого в общеобразовательном процессе.

На наш взгляд, сегодня базовое формирование исторического сознания, первичных представлений об отечественной истории происходит в нормативном общеобразовательном дискурсивном пространстве, которому и адресована «Концепция». Важно, что инициатором ее создания стала государственная власть, которая всегда выступает важным философско-историческим актором, оказывая непосредственное влияние на выстраивание исторических концептов и формально-содержательных моделей репрезентации исторического знания. Одновременно разработкой «Концепции» занималось профессиональное сообщество историков, выступая фактологическим коррелятором и системным модератором, рационализирующим исторический нарратив. Поэтому содержание «Концепции» имеет глубокие научные основания, что до некоторой степени микширует ее возможную политически-ситуативную ангажированность. Соответственно в «Концепции» модельно предзадается матрица современного общественно-исторического сознания граждан России, семантические кластеры исторической памяти народа, тем самым влияя на его национально-государственную и социокультурную идентичность.

В «Концепции» постулируется целый ряд «базовых принципов», которые являются методологической основой конструирования нарратива российской истории, формируя концептуальные основания современной модели философии отечественной истории.

Во-первых, задается каркас ценностных приоритетов, исходя из которых будет производиться оценка исторических явлений и фактов. Вообще, отправляясь от целей и содержания «Концепции», *фактор оценки* оказывается первичен по отношению к феноменологии исторического знания. Это позволяет говорить о том, что наиболее существенный ряд исторического нарратива формируется не столько через факты, сколько через их оценивание, ту или иную модальность интерпретации. В данной части «Концепция» продолжает отечественную традицию, когда

предметом научного интереса исторической науки становится не сам факт, а способ его обработки [2, с. 9], что создает предпосылки для философского осмысления истории.

Итак, оценка феноменологии исторического осуществляется с учетом приоритета «базовых ценностей гражданского общества», под которыми понимаются «солидарность, безопасность, свобода и ответственность» [1]. Сюда же можно отнести установку на признание ценности человека, его прав и свобод. Другим важным критерием оценки событий и явлений отечественной истории оказывается признание ценности формирования «гражданской общероссийской идентичности». И, наконец, утверждается ценность государственной суверенности России. Именно эти три фундаментальные ценностные установки первично предзадают модальность оценивания событийной фактологии отечественной истории.

Во-вторых, в «Концепции» утверждается принцип «многоуровневого представления истории» [1]. В этом случае история России должна конструироваться из множества локальных исторических кластеров: истории государства, истории региона, истории этнонациональной и религиозной общности человека. Здесь вновь мы видим попытку преодолеть доминировавший ранее государственноцентричный формат экспликации отечественной истории и тем самым расширить спектр социальной идентичности гражданина России. Также отдельное внимание в «Концепции» обращается на необходимость синхронизации нарративов отечественной и мировой истории. Соответственно история России должна быть инкорпорирована в контекст всеобщей истории, став частью единого мирового континуума истории.

В-третьих, в «Концепции» вводится принцип многоаспектности истории. Он развивается в контексте общей тенденции на отход от монофакторного модуса видения характера исторического процесса. В этой части «Концепция» явно оппонирует официальным моделям философии отечественной истории XIX-XX вв., в которых экспликация исторического процесса, как правило, осуществлялась через раскрытие политического или социально-экономического факторов, признаваемых доминантными и базисными. Теперь утверждается идея, что исторический нарратив должен формироваться на основе совокупного синтеза политического, экономического, социального, религиозного и культурного измерений континуума отечественной истории.

В качестве новых методологических принципов формирования исторического нарратива в «Концепции» особенно выделяются два подхода - антропологический и культурологический. Антропологический подход призван акцентировать внимание на *человеческом* измерении исторической событийности, раскрыв *фактор человека* в истории. Причем предполагается вовлечь в репрезентативный контекст истории «рядовых» людей и сделать их повседневную жизнь частью исторического текста, который должен приобрести эмоциональное наполнение. Новый формат реализации антропологического подхода, предлагаемый в «Концепции», должен продемонстрировать персонально-личностную имманентность и деятельную сопричастность человека историческому континууму.

В рамках культурологического подхода, во-первых, создается особая модальность говорения об историческом пространстве и времени через интенсивную культурную диалоговость, характерную для России практически на всех этапах ее

исторического развития. Во-вторых, особое внимание обращается на *фактор культуры* как значимую часть исторического нарратива, остававшуюся ранее на его периферии. Фактически в «Концепции» происходит «реабилитация» культуры как модуса исторического, а также фиксируется имманентность пространства культуры историческому континууму.

Далее, при рассмотрении «Концепции» особый интерес вызывает ее последняя содержательно-структурная часть, озаглавленная: «Примерный перечень “трудных вопросов истории России”». «Трудные вопросы» являются до некоторой степени формой объективации критической рефлексии современного общественно-исторического сознания, фиксирующей пространство когерентности прошлого и настоящего. В «трудных вопросах», во-первых, выделяются наиболее дискуссионные и общественно-актуальные темы отечественной истории, отличающиеся номадичностью оценок; во-вторых, фактически обозначаются точки значимого разрыва, критической неопределенности нарратива отечественной истории в современном общественном сознании.

Итак, в первую очередь, обращает на себя внимание то, что среди выделенных «трудных вопросов» практически нет собственно фактологических вопросов, т.е. проблем, окончательное разрешение которых затруднительно в силу недостатка знания объективных фактов. Одновременно ключевой проблемной частью большинства «трудных вопросов» является *триада непроясненности*: «причины-оценки-цена». То есть из проблемной области исторического нарратива практически исключается, казалось бы, классический вопрос истории - «что произошло?», а центральными становятся вопросы: «почему это произошло?», «что это означает?» и «чего это стоило?». Это еще раз подчеркивает общую не фактологическую, а детерминационную и оценочную ориентацию модели философии отечественной истории, представленной в «Концепции».

При содержательно-тематическом рассмотрении всего массива выделенных «трудных вопросов» становится очевиден явный хронологический акцент на отечественной истории XX - начала XXI века. Именно на этот временной период приходится больше половины из всех обозначенных проблемно-дискуссионных вопросов «Концепции». Соответственно в этой ситуации оказывается невозможно создание целостного континуума исторической памяти. На наш взгляд, важно, что в «Концепции» не только фиксируется наличие этой концептуальной философско-исторической проблемы, но создаются предпосылки для ее решения на методологической основе ценностных доминант «базовых принципов», обозначенных нами выше.

В целом модель философии отечественной истории, вытекающая из основных принципов «Концепции», с одной стороны, позволяет говорить о ее оппонировании по отношению к «истории царей» Н.М. Карамзина, самодержавному консерватизму С.С. Уварова, историософии славянофилов, «русскому византизму» К.Н. Леонтьева, марксистскому «экономизму» и политикоцентризму М.Н. Покровского. Одновременно в ней не происходит радикального разрыва с прошлой отечественной философско-исторической традицией. Многие идеи видных отечественных историков и философов находят локальное методологическое отражение в «Концепции», например, М.В. Ломоносова, С.М. Соловьева, К.Д. Кавелина, Н.Я. Данилевского, В.О. Ключевского, А.С. Лаппо-Данилевского, Н.А. Бердяева.

В итоге, основываясь на современных гуманистических и культурально ориентированных ценностных оснований, в «Концепции» осуществляется попытка создать целостный континуум отечественной истории сначала в рамках общеобразовательного дискурса, а далее распространить этот опыт на все пространство социальной памяти.

Библиографические ссылки

1. Концепция нового учебно-методического комплекса по отечественной истории [Электронный ресурс] // URL: http://www.iriran.ru/sites/default/files/Koncept_2013_10_30.pdf
2. Малинов А.В., Прохоренко А.В. Философия истории в России. СПб.: Европейский Дом, 2010. С. 9.

«Ельцин Центр» в Екатеринбурге: проблема коммеморативных практик в современной России

*Скиперских А.В., д-р полит. наук, профессор
НИУ «Высшая школа экономики»
(г. Москва)*

Аннотация. В данной статье речь идёт о том, какие трудности на своём пути встречает политика памяти в современной России. Отсутствие консенсуса в обществе по поводу значимых исторических событий является большой проблемой, негативно сказывающейся на попытках формирования национальной идентичности. Это признаёт и сама власть, в данный момент времени неготовая сформулировать более или менее логичный и убедительный нарратив. В полной мере это подтверждается на примере «Ельцин Центра» в Екатеринбурге. Неоднозначное отношение к периоду правления Б. Ельцина, тем не менее, не останавливает российскую власть, осуществляющую практики политической легитимации, используя символическое наследие 1990-х гг.

Ключевые слова: власть, Ельцин, Ельцин Центр, Екатеринбург, коммеморация, легитимация, политика памяти.

Abstract. In this article author talks about the difficulties on the way meets the politics of memory in contemporary Russia. The lack of consensus in society about the important historical events is a big problem, a negative impact on attempts to form a national identity. It recognizes and power itself, is not ready to formulate a more or less logical and compelling narrative at this point in time.

This is fully confirmed by the example of "Yeltsin Center" in Ekaterinburg. Ambiguous attitude to the reign of Boris Yeltsin, however, does not stop the Russian government, is carrying out the practice of political legitimation, using the symbolic legacy of the 1990s.

Keywords: power, Yeltsin, Yeltsin Center, Ekaterinburg, commemoration, legitimation, the politics of memory.

Политический процесс нельзя представить без постоянных апелляций политических акторов к прошлому. Внимательное отношение к прошлому - и героическому, и трагическому - важная часть политической культуры. Безусловно, культурный капитал прошлого эксплуатируется властью в интересах собственной политической легитимации. Отсюда, кажется вполне объяснимой неустанная забота власти о прошлом, её постоянное инвестирование в её сохранение.

25 ноября 2015 года в российском политическом дискурсе состоялось важное событие. В Екатеринбурге был открыт «Ельцин Центр». Вообще, необходимо понимать, что любой объект, открываемый властью в торжественной обстановке, изначально способствует политической легитимации самой власти. Важность уси-

лий власти в дискурсе строительства подобных объектов значительно усиливается с помощью информационных эффектов, что можно видеть и на представленном нами примере.

«Возводя памятники, государство запечатлевает свои представления о самом себе в том виде, как они складывались на протяжении истории, и так конструирует собственное величие», - считает А. Эткин [11, с. 225].

Значимость открытия «Ельцин Центра» подчёркивалась номенклатурой приглашённых и большим количеством представителей СМИ. На открытии присутствовали В. Путин и Д. Медведев. Президент России на открытии отметил, что данный центр есть отражение «целой эпохи в истории нашей страны - эпохи радикальных перемен, крайне важных, сложных и, конечно, противоречивых» [9].

Для нас было интересно выяснить, насколько открытие «Ельцин Центра» может быть проявлением реального внимания российского правящего класса к фигуре Б. Ельцина и его политическому наследию. Нужно понимать, что тот же В. Путин является преемником Б. Ельцина. Сам факт присутствия лидера государства на церемонии открытия говорит о многом. С другой стороны, отмечается популярность и разоблачающих трендов, связанных с фигурой Б. Ельцина. Негативные коннотации могут быть также выгодны российскому правящему классу, потому как «смутный» ельцинский период в политической истории России принято противопоставлять путинскому «вставанию с колен». Есть ощущение, что российская власть пока ещё не определилась с генеральной линией по поводу отношения к ельцинскому периоду, и балансирует между невозможностью генетического разрыва с ним и осуждающим дистанцированием. Каких смыслов больше в «Ельцин Центре», и каким образом его задумка и экспозиция заставляют работать память индивида? Мы попытаемся найти ответ на этот вопрос.

На наш взгляд, зрителю как бы предлагают самостоятельно разобраться в перипетиях конца 1980-х - начале 1990-х гг. Субъект попадает в пространство меморации и буквально сразу же атакуется объектами материальной культуры, которые выстроены в определённой логике. Этого достаточно, чтобы активизировалась память о прошлом.

По мнению А. Ассман, «лишь то, что выставлено в музеях, воплощено в памятниках и попало в школьные учебники, обретает шанс на передачу следующим поколениям. Коллективная память позволяет членам сообщества, преодолевая пространственные и временные дистанции, сохранять ценностные ориентиры и системы координат» [1, с. 16].

М. Хальвбакс, выделяя внутреннюю (личную) и внешнюю (социальную) память, отмечал, что обе формы памяти нуждаются друг в друге. В частности, «индивидуальная память может опереться на память коллективную, чтобы подтвердить или уточнить то или иное воспоминание или даже чтобы восполнить кое-какие пробелы, вновь погрузиться в нее, на короткое время слиться с ней. И, тем не менее, она идет по собственному пути, и весь этот внешний вклад постепенно усваивается и встраивается в нее» [10, с. 8].

При этом, если внутренняя память определённым образом принадлежит индивиду, то коллективная память находится в дискурсе власти и может непосредственно управляться властью. Но, сам факт того, что индивид сопоставляет свой опыт с коллективным опытом, его представления о прошлом, так или иначе, могут

регулироваться и корректироваться властью. В принципе, данный механизм можно назвать вполне эффективным, если бы не существующие расхождения между практиками власти в России, производимым параллельно. Расхождения в понимании прошлого очень существенны. Что-то подобное происходит и на примере «Ельцин-Центра».

На наш взгляд, «Ельцин Центр» представляет собой яркую метафору, фиксирующую половинчатое отношение российской власти к советскому прошлому.

Неоднозначное отношение к политическому наследию Б. Ельцина, концентрированному в «Ельцин Центре», легко подтверждается, глядя на различные оценки и комментарии данного музея. На первый взгляд, кажется, что сама концепция центра призвана сформировать положительные (или, как минимум, нейтральные, взвешенные) эмоции у аудитории. Работа с памятью о первых годах демократизации в России призвана, как минимум, не отвратить аудиторию от чересчур однобокого её восприятия.

При этом понятно, что политические акторы, присутствующие в официальном пространстве власти, не могут комментировать сколько-нибудь критически. Они связываются правилами дискурса власти.

Здесь, очень важной выглядит оценка самого В. Путина, во многом задающего вектор для понимания и интерпретации этого проекта. В концепции «Ельцин Центра» склонен видеть «честный рассказ о том, как строилась современная Россия, какие задачи она решала» [7].

Губернатор Свердловской области Е. Куйвашев в эфире «Областного телевидения» признавался, что «создание центра - это, конечно, дань уважения Борису Николаевичу Ельцину, дань уважения президентскому институту, и дань уважения власти...<...>... Это наш бренд, это наша гордость, и это наше преимущество» [5, с. 8].

При оценивании периода правления Б. Ельцина, некоторые политики прибегают к достаточно компромиссным фигурам речи. В частности, бывший мэр Екатеринбурга А. Чернецкий заметил, что «кто-то оценивает эти годы положительно, кто-то отрицательно, но факт в том, что мы живём в другом государстве и это произошло при прямом участии Бориса Николаевича» [2, с. 6]. Таким образом, «Ельцин Центр» как бы становится неким местом, где фиксируется политическая память современной России.

Вместе с тем, существуют и прямо противоположные оценки. Правда, они не связываются с официальным дискурсом власти. Критический взгляд на «Ельцин Центр» становится прерогативой достаточно фрагментированного патриотического спектра современной России. Объекты критики, здесь, личность самого Б. Ельцина, отношение к советскому прошлому, интерпретация истории России в концепции мемориального центра, а также экономический контекст «Ельцин Центра», поражающего своим величием. При этом значительно отличаются версии по поводу реальной стоимости проекта. Так, официально говорится, что на строительство «Ельцин Центра» «из бюджета было выделено 4,98 млрд. руб., включая приобретение здания» [9]. В других же источниках цифры могут существенно отличаться. В частности, называется сумма в 7 млрд. рублей [7].

Периодически отличается своей критикой «Ельцин Центра» Н. Михалков, признававшийся в странной интерпретации истории России. Так, совсем недавно,

Н. Михалков высказался о необходимости создания альтернативы «Ельцин Центру», предлагая свои услуги в концептуализации данного проекта. Нужно отметить, что задумки у Н. Михалкова уже существуют и связываются с образовательным центром «Цитадель», к которому может быть привязан горнолыжный курорт. Режиссёр откровенно признаётся в том, что это будет противовес «Ельцин-центру в Екатеринбурге, где происходит разрушение самосознания молодых ребят и детей» [6].

В фокусе критики держат «Ельцин Центр» представители и лидеры парламентских партий, пытающихся представить признать «иностранным агентом» сам проект и стоящие за ним структуры. Особенно усердствуют в этом ЛДПР и КПРФ, критика которых не может не восприниматься иначе, как в контексте парламентской кампании 2016 года. В целом, критика производится из самых разных источников и по различным поводам, что неизбежно конструирует вокруг центра репутацию оппозиционного пространства. В информационном дискурсе Екатеринбурга уже существует восприятие «Ельцин Центра» как некоей территории свободымыслия, а сам «Ельцин Центр» «стал «фишкой», состоявшейся достопримечательностью Екатеринбурга, местом своего рода паломничества тех, кто не готов принять многие современные идеологемы» [3].

Противоречивость современной российской политики в контексте её отношения к прошлому, кажется, в полной мере воспроизводится в экспозиции. На наш взгляд, очевиден антитоталитарный посыл «Ельцин Центра». Недвусмысленное, критическое отношение к фигуре Сталина, экспонаты, посвящённые диссидентскому движению, пишущая машинка «Эрика», которая, исходя из текста А. Галича «берёт четыре копии», цитаты А. Ахматовой - всё это и многое другое воспроизводят атмосферу нетерпимости к любым попыткам тотализации политического дискурса. Демократические выпуски «Огонька» также напоминают о том, что интеллектуалы могли находиться не только на стороне власти, пользуясь её преференциями. Развитие новой российской государственности нельзя не рассматривать вне усилий интеллектуалов, сопротивлявшихся системе.

С другой стороны, мы видим, что за пределами меметической зоны «Ельцин Центра», при молчаливом согласии власти (или, как минимум, отсутствии какой-либо реакции с её стороны) происходит реабилитация личности И. Сталина. Сталин становится предметом многочисленных дискуссий и воплощений в памятниках и партийных символах. И если в официальном политическом дискурсе присутствуют установки о невозможности отказа от советского прошлого

На наш взгляд, основная мысль экспозиции «Ельцин Центра» заключается в некоем сообщении поколению 1970-х и 1980-х объективной ценности раннего периода строительства новой российской государственности. При этом показывается, что начало 1990-х гг. было временем голодным, но и романтическим одновременно. Неслучайно, последний зал в экспозиции «Ельцин Центра» является, наверное, самым концептуальным. Он посвящён свободе. Здесь, достаточно показательным может выглядеть комментарий Г. Сатарова глоток воздуха того времени: тяжелого, но романтического. Тогда было удивительное ощущение свободы, ожиданий! Посмотрел сейчас фотографии тех лет и вижу: на всех лицах искренние выражения. Сейчас больше пассивности и конформизма» [7].

Таким образом, на примере «Ельцин Центра», который с момента открытия посетило уже больше 100 тыс. человек [8, с. 6], можно рассмотреть, как в современной России осуществляются практики работы с политической памятью. Политическая коммеморация в данном случае связывается с объективными проблемами, в основе которых выступает двойственная позиция российской власти. С одной стороны, многочисленные представители современного правящего класса являются выходцами из 1990-х гг., и оказываются многим обязанными периоду демократизации, позитивно сказавшемуся на их карьерном продвижении и инкорпорации в политическую элиту. С другой стороны, легитимация политической власти в России осуществляется с помощью использования мифа о 1990-х гг. Сопоставляя политические практики того периода времени и современную политическую стилистику, российской власти, удаётся убеждать аудиторию в несомненных преимуществах путинской России. Показательно, что данная двойственность является достаточно симптоматичным политическим стилем современного правящего класса. Новые российские президенты, кажется, не собираются производить переоценку периода правления Б. Ельцина. Попытка политической ревизии в угоду сиюминутной политической конъюнктуры могла бы существенно поколебать существующие траектории развития современной России [4, с. 51-53].

На наш взгляд, проблема столкновения индивидуальной и коллективной памяти о прошлом, а именно о времени демократических перемен в России, в настоящий момент вряд ли может иметь перспективы разрешения. Индивидуальная память будет продолжать тактически сосуществовать с коллективной памятью, производимой политической властью.

Данный диалог обещает быть трудным.

Библиографические ссылки

1. Ассман А. Новое недовольство материальной культурой / Алейда Ассман; пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 232 с.
2. Вы каким Бориса Ельцина помните? // Деловой квартал. 2015. № 13 (967).
3. «Герейханова А. Екатеринбургский Ельцин Центр под ударом [Электронный ресурс] // URL : <http://ura.ru/articles/1036267784>.
4. Гришаева О.Н. Сценарии развития института президентства // Исторические, философские, политические, юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 2-1. 2014. С. 51-53.
5. Если бы не было санкций, их нужно было бы придумать. Свердловский губернатор выступил в программе «Четверо против одного» // Коммерсантъ-Урал. Четверг. 17 декабря 2015. № 233.
6. Михалков решил создать горонолыжный курорт в противовес «Ельцин-центру» [Электронный ресурс] // URL : http://www.e1.ru/news/spool/news_id-445891.html.
7. На открытии Ельцин Центра Путин произнёс драматическую речь [Электронный ресурс] // URL : <http://www.mk.ru/politics/2015/11/25/na-otkrytii-centra-elcina-putin-proiznes-dramaticheskuyu-rech.html>.
8. Первый среди первых // Фреетайм. Апрель. № 4 (61). 2016.
9. Путин открыл Ельцин Центр [Электронный ресурс] // URL : http://www.gazeta.ru/politics/2015/11/25_a_7915355.shtml.
10. Хальвбакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. № 2-3 (40-41). 2005. С. 8-27.
11. Эткинд А. Кривое горе. Память о непогребенных. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 328 с.

Визуализация исторической памяти: между экономикой и политикой

*Аникин Д.А., канд. филос. наук, доцент,
кафедра теоретической и социальной философии
СГУ имени Н.Г. Чернышевского
(г. Саратов)*

*Статья выполнена в рамках Гранта Президента РФ МК-6968.2015.6 и Гранта
Президента РФ МК-5552.2016.6.*

Аннотация. В статье рассматривается проблема визуальной репрезентации исторической памяти как неотъемлемого условия ее функционирования в условиях сетевого общества. Автор рассматривает сочетание политических и экономических аспектов визуализации на примере социальных практик в современном российском социуме.

Ключевые слова: историческая память, визуализация, практики, сетевое общество, репрезентация.

Abstract. In article the problem of visual representation of historical memory as integral condition of its functioning in the conditions of network society is considered. The author considers a combination of political and economic aspects of visualization on the example of social the practitioner in modern Russian society.

Keywords: historical memory, visualization, practitioners, network society, representation.

Историческая память как совокупность перформативных практик, выполняемых и видоизменяемых в процессе выполнения отдельными индивидами и сообществами, подразумевает потребность в определенном соотношении между онтологически недоступным прошлым и его современными репрезентациями, которые дают возможность установить такое соотношение. Если в рамках структуралистского подхода репрезентации сводились к статической совокупности определенных знаков, отсылающих к персонажам или событиям исторической реальности, то в современных социальных науках большее значение уделяется процессуальности и праксиологичности образов прошлого. Репрезентация в своем дословном значении являет собой феномен осовременивания или актуализации прошлого, но при этом важно понимать, что процесс сочленения прошлого и настоящего не имеет характера «насилия» по отношению к историческим фактам, поскольку элементы исторической реальности обладают способностью, по меткому выражению Б. Латура, «давать сдачи». Иначе говоря, процесс конструирования образов прошлого не является произвольным, а подчиняется определенным закономерностям, обязательно учитывающим не только потребности в консолидации или конфронтации современного сообщества, но и этико-эстетические параметры создаваемых образов, а также обязательный аспект гносеологической вероятности.

Э. Пикеринг проводит различие между репрезентационной и перформативной парадигмой в историческом познании, указывая, что ограниченность репрезентационной парадигмы основывается на отнесении возможности репрезентации исключительно к человеческим существам, в то время как перформативная обязательно подразумевает наличие артефактов и их соучастие в процесс конструирования исторической реальности [1, р. 11]. Нетрудно заметить, что перформативная парадигма в данном случае оказывается тесно связана с акторно-сетевым подходом, также делающим упор на включении неодушевленных предметов (артефактов) в разряд акторов, формирующих контуры социальной практики. Как справед-

ливо отмечает Э. Доманска, «это не означает, что такое понимание действия приписывает интенциональность нечеловеческим существам или предлагает возрождение анимизма, заменяет субъекта-деятеля его нечеловеческими аналогами...исследователи просто привлекают наше внимание к тому, что изменения в реальности происходят благодаря кооперации разных акторов» [2, с. 233].

Именно в условиях изменения исследовательской оптики, когда внимание переключается с текстовых конструкций на социальные процедуры и механизмы воспроизводства разделяемых обществом смыслов, большое значение приобретают визуальные образы прошлого, их включенность в социальные практики. По мере развития социальной антропологии и распространения ее исследований на феномены современного общества внимание исследователей все чаще захватывают способы и формы визуальной репрезентации социальной реальности. При этом следует отметить, что в сфере исследований исторической памяти анализ визуальных практик пока остается на уровне отдельных «кейсов». Еще П. Нора в своей фундаментальной работе «Места памяти» посвятил несколько отдельных очерков тем архитектурным памятникам и визуальным образам, которые продолжают воспроизводиться в современном французском обществе, не только воплощая неразрывную связь прошлого и настоящего, но и активно включаясь в коммеморативные практики [3, с. 152-155]. В работах целого ряда отечественных авторов делались попытки связать визуальные методы исследования с изучением отдельных мест «памяти» [4].

Вместе с тем, имеющиеся исследования не ставят принципиальный для социально-философского анализа вопрос о природе визуальных репрезентаций прошлого, причинах и формах их взрывного распространения в современном обществе. Важным для философской постановки вопроса представляется анализ тех теоретических концепций, использование которых позволяет определить не только истоки репрезентативности исторической памяти, но и выявить специфику форм репрезентаций в условиях становления сетевых социальных структур.

Одним из первых к анализу визуальных образов обратился немецкий исследователь В. Беньямин. В одной из своих ранних работ он констатирует, что создание репродукционной техники переворачивает всю историю визуального образа, поскольку делает возможным соучастие практически каждого в появлении и тиражировании новых образов. «С развитием репродукционной техники изменилось восприятие великих произведений искусства. На них уже нельзя смотреть как на произведения отдельных людей; они стали коллективными творениями, настолько мощными, что для того, чтобы их усвоить, их необходимо уменьшить» [5, с. 14].

Эта идея отчетливее концептуализируется В. Беньямином в работе «Произведение искусства в эпоху технической воспроизводимости», где он делает акцент на том, что любой образ становится продуктом технического производства, в силу чего исчезает уникальность и появляется тиражируемость. В этом видит неожиданное, но вполне логичное следствие формирования массового общества, в котором исчезает прерогатива как на абсолютную власть, так и уникальность художественного дара. Характерно, что немецкий философ отмечает важность происходящих изменений для процесса взаимодействия общества со своим прошлым: «Репродукционная техника...выводит репродуцируемый предмет из сферы традиции... А позволяя репродукции приближаться к воспринимающему ее человеку,

где бы они ни находился, она актуализирует репродуцируемый предмет» [6, с. 196]. Иначе говоря, именно техника (под которой, в первую очередь, понимается фотография и кинематограф) размывает казавшиеся неизменными линии соотношения между прошлым и настоящим, порождая потребность в постоянной актуализации прошлого.

Идеи В. Беньямина, высказанные еще в 30-е годы, оказались созвучны взглядам канадского социолога М. Маклюэна. М. Маклюэн отмечает, что развитие технологий в XX веке привело к тому, что именно визуальные образы стали основным инструментом формирования мировоззрения. На смену «Галактики Гуттенберга» пришла новая вселенная образов, в которой действуют свои закономерности, без учета которых невозможны эффективные стратегии управления, воспроизводство привычного образа жизни и способов поведения [7, с. 51]. Сам Маклюэн расценивает происходящие изменения крайне положительно, считая, что происходит восстановление утраченной целостности человека как биологического существа, поскольку совершенствование логической части его сознания (на чем делался упор в письменной культуре) теперь гармонично дополняется развитием образного мышления.

В 60-е годы возникает понимание того, что пространство визуальных образов становится самостоятельной сферой исследований, подразумевающей собственный набор методов и методологических установок.

Сам термин «визуальная антропология» был впервые использован американской исследовательницей М. Мид, обратившей внимание на важность фотографий и киносъемки в качестве источников получения антропологического знания [8, р. 11]. Если для М. Мид изображения являлись элементами изучаемой социальной реальности, беспристрастными свидетелями тех социальных действий и форм взаимодействия, которые могут быть искажены в интерпретирующих описаниях, то последующее развитие антропологических исследований привело к формированию принципа культурно-идеологической насыщенности любого изображения. Это принцип реализуется в двух плоскостях. Во-первых, небеспристрастен сам взгляд оператора, отражающий те моменты наблюдаемой реальности, которые представляются ему существенными. Во-вторых, будучи помещен в различные социальные контексты, один и тот же визуальный образ может приобретать несхожие друг с другом, порой даже противоположные символические значения. Как отмечают П.В. Романов и Е.Р. Ярская-Смирнова, «следует говорить не только о различиях в понимании смысла текста автором и аудиторией, но и об эффекте взаимовлияний текста и контекста социальных, экономических, политических и культурных условий производства визуального текста, его распространения и восприятия» [9, с. 14].

Возьмем для примера знаменитое фото Джеффа Уайденера «Tank Man» (или «Неизвестный бунтарь»), на котором изображен так и оставшийся неизвестным китаец перед колонной танков во время волнений на площади Тяньаньмэнь в 1989 году [10, р. 33-34]. Широко растиражированный европейскими и американскими СМИ, данный снимок стал символом протеста китайского народа против своего руководства и готовности к демократическим преобразованиям китайского общества. В то же время официальные средства массовой информации Китайской народной республики сделали акцент в интерпретации данного снимка на единич-

ности недовольства, отсутствии массовых волнений и потрясений. Данный пример иллюстрирует как раз контекстуальность любого визуального изображения, его сознательное или произвольное помещение в определенный социокультурный контекст, определяющий то пространство значений, которое будет доступно для интерпретации образа.

Наиболее развернутый подход к изучению визуальных образов предложил П. Штомпка. С его точки зрения, визуализация представляет собой процесс создания образов, которые с максимальной степенью эффективности способны воздействовать на воображение потребителя, трансформируя и (или) символически перекодировав его социальные практики. Именно поэтому визуализация становится одним из наиболее действенных способов репрезентации смыслов и идей, причем особую актуальность визуальные репрезентации приобретают в последние десятилетия.

Важно обратить внимание на некоторую двусмысленность исследований визуальных образов. С одной стороны, визуализация является методом исследования (именно так анализирует фотографию П. Штомпка), позволяющим раскрыть те стороны общественных взаимодействий, которые с трудом фиксируются посредством других методов. С другой стороны, созданная визуальная репрезентация какого-либо социального явления или исторического события сама становится объектом исследования, причем как в координатах взаимодействия с другими формами репрезентации этого же события, так и в контексте порождения и трансляции определенных символических значений. В этом смысле фильм Сергея Эйзенштейна «Александр Невский» является не только способом отображения и исследования определенной исторической действительности, но и важным элементом культурной политики и политики памяти в советском предвоенном обществе, когда транслируемые образы были нацелены на определенную аудиторию, создавая непосредственную отсылку к актуальным политическим реалиям [11].

Реидеологизация советского прошлого привела к пересмотру того исторического наследия, которое считалось определяющим для легитимации советского строя в целом. Прежде всего, переосмыслению подверглись страницы революционного прошлого и утратившие символический смысл фигуры вождей (в том числе, и в буквальном смысле - не случайно, что первыми шагами расставания с советским строем стало избавление от памятников В.И. Ленину и Ф.Э. Дзержинскому). В результате подобных мировоззренческих разрывов сохранили свое символическое значение лишь те события, которые в большей мере соотносились с заслугами народа в целом (или отдельных его представителей), нежели с сомнительными, в условиях изменившегося идеологического контекста, достижениями партийных лидеров. Разумеется, в первую очередь речь идет о Великой Отечественной войне. Оставляя в стороне вопрос политической подоплеки мемориализации данного события, подробно изложенный в работах Н.Е. Копосова и Д. Хапаевой), можно констатировать, что в 60-80-е годы эта война становится основополагающей символической фигурой советского общества. Это же значение она сохраняет и в постсоветской России, в том числе и на региональном уровне. Во всех российских регионах продолжают функционировать монументы в память о Великой Отечественной войне, а любые негативные действия по отношению к ним интерпретируются в официальном дискурсе в качестве угрозы идентичности совре-

менного российского общества. В этом смысле предельно показательна ситуация с «Бронзовым солдатом» в Эстонии или со взрывом мемориала советским воинам в Грузии. Мамаев курган в Волгоград или памятник «Журавли» сохраняют свое символическое значение уже для новых поколений еще и потому, что оказываются вписаны в социальные практики (например, являются местами, обязательными для посещения во время свадеб).

Но кроме переструктурирования советского прошлого, современная российская политика памяти подвижна и двумя другими, во многом противоречащими первой тенденции, импульсами. Во-первых, под лозунгом восстановления «исторической справедливости» уже в начале 90-х годов XX века по российским городам прокатилась тенденция к переименованию и возвращению исторических названий как самих городов, так и отдельных улиц. Возвращение дореволюционных названий, происходившее достаточно сумбурно и выборочно, привело к тому, что в современном городском ландшафте зачастую соседствуют улицы, названные в честь как героев «советского эпоса», так и борцов с революционными тенденциями (особенно показательна в последнем случае фигура П.А. Столыпина). Во-вторых, происходит поиск новых образов прошлого, которые оказались не зафиксированы ни в дореволюционном, ни в советском пантеоне, но становятся весомыми аргументами в процессе конкуренции отдельных российских регионов за туристическую или инвестиционную привлекательность. Иногда попытки установки соответствующих памятников или создания туристических маршрутов носят откровенно мифологический характер (памятник букве «Ё» в Ульяновске или туристический маршрут к утёсу Стеньки Разина в Саратовской области), но при этом их основная функция (репрезентация региона) оказывается достигнута.

Библиографические ссылки

1. Pickering A. After Representation: Science Studies in the Performative Idiom. PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. Vol. 2. 1994. 182 p.
2. Доманска Э. Перформативный поворот в современном гуманитарном знании // Способы постижения прошлого: Методология и теория исторической науки. М.: Канон+, 2011. С. 226-236.
3. Франция-Память. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. 226 с.
4. Визуальная антропология: городские карты памяти / Под ред. П.В. Романова, Е.Р. Ярославской-Смирновой. М.: ООО «Вариант», 2009. 203 с.
5. Беньямин В. Краткая история фотографии / Пер. С. Ромашко. М.: Ad Marginem, 2015. 160 с.
6. Беньямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. 288 с.
7. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. М.: Академический Проект, Гаудеамус, 2013. 486 с.
8. Chalfen R., Rich M. Combining the Applied, the Visual and the Medical: Patients Teaching Physicians with Visual Narratives / S. Pink (ed.). Oxford, 2007. 232 p.
9. Ярославская-Смирнова Е.Р., Романов П.В. Взгляды и образы: методология, анализ, практика // Визуальная антропология: настройка оптики / Под ред. П.В. Романова, Е.Р. Ярославской-Смирновой. М.: ООО «Вариант», 2009. С. 7-17.
10. The Tiananmen Papers, The Chinese Leadership's Decision to Use Force Against their Own People-In their Own Words / Andrew J. Nathan and Perry Link (ed.). New York, 2001. P. 31-40.
11. Шенк Ф. Александр Невский в русской культурной памяти. М.: Новое литературное обозрение, 2007. 592 с.

Целостный подход в изучении конфликта цивилизаций

*Мясоедов Д.Н., соискатель кафедры философии ЛГТУ,
ПАО «НЛМК», специалист
(г. Липецк)*

Аннотация. В статье рассмотрено применение целостного подхода к изучению конфликта цивилизаций.

Ключевые слова: целостность, ноосферное сознание, конфликт цивилизаций.

Abstract. the article examines the holistic approach to the study of the conflict of civilizations.

Key words: integrity, noospheric consciousness, the clash of civilizations.

Проблема целостности вызывает интерес у философов с древних времен. Ещё Платон писал: «Чтобы сделать мышление возможным, многое необходимо понять через его приобщение к единому» [3, с. 422].

В XX в. южноамериканским философом Я. Смэтсом была разработана методология холизма, сводящаяся к признанию приоритетной роли целого. Он трактовал целое как центральное понятие философии, синтезирующее в себе объективное и субъективное, материальное и идеальное. Высшая форма органической целостности - человеческая личность [6, с. 1134].

В это же время происходят кардинальные изменения в познании природы. По мнению В. Гейзенберга: «Уже нельзя говорить о природе как таковой (проблема прибор - объект) и теория должна соответствовать не только природе, но и другим теориям (принцип соответствия, принцип дополнительности); картезианское различие *res cogitans* и *res extensa* уже не может служить отправной точкой в понимании современной науки. [2, с. 303-304].

Идея целостности в XX в. базируется на ином понимании предмета познания (как обладающего субъективными характеристиками), теоретичности знания (как системы, включающей в себя и процессы получения знания), индивида (как личность), факта (как события), времени (не как линейного, а скорее как топологического).

Другой тенденцией XX в. стало увеличение конфликтогенного потенциала общества. В результате процессов глобализации, развития систем связи, СМИ общество стало сталкиваться с новыми видами угроз. Конфликты приобрели глобальный характер, в которые вовлекается всё больше и больше людей. В последнее время наблюдается резкий рост и усложнение конфликтов. Соответственно для противодействия негативным тенденциям, порождаемым конфликтами необходимо применять новые подходы в изучении социальных конфликтов в частности целостный подход. Он рассматривает конфликт не только как борьбу двух субъектов «оторванных» от социальной среды, а трактует его во взаимодействии субъектов с окружающим пространством, группами поддержки, потенциальными ресурсами, с механизмами его саморегулирования и т.д. Всё это требует развития теоретико-методологического аппарата философии конфликта.

В соответствии с целостным подходом категория «целое» может найти специфическое применение в теории конфликта. Целостность конфликта складывается из ряда дифференцированных форм целостности. Все базовые понятия кон-

фликта такие как «противоречия», «субъект конфликта» и т.п. оказываются включенными в эти разнообразные дифференцированные образования.

Конфликт - это специфичное целостное образование субъекты конфликта всегда находятся в рамках различных форм целого: общего пространства, общей культуры, правовых и моральных норм. Взаимодействие субъектов находящихся в рамках различных форм целого приводит к конфликту. Субъекты конфликта, отстаивая свои интересы, находятся всегда в упомянутых формах целостности, объединены пространственной, временной, деятельностной формой целостности. Субъекты могут сопротивляться давлению целого, проявляя свободу воли, но целое всё равно доминирует.

Субъекты конфликтного взаимодействия (социальные группы, социальные институты) сосуществуют в рамках целого, обладают при этом разными интересами, системами ценностей, ресурсами, статусами, уровнями образования и возможностями. А нахождение в любых формах целого побуждает субъекты к взаимодействию. Нельзя, находясь в целом, не согласовывать свои интересы, ценности не обмениваться ресурсами, информацией, не взаимодействовать друг с другом по различным основаниям. Конфликт - показатель уровня развития целостности. Конфликт задаёт направление, в котором целостность будет развиваться. Пребывание в рамках целого не только предполагает, но и вынуждает субъекты вступать во взаимодействие друг с другом, в том числе и конфликтное, так как они находятся под давлением целого. Например, под давлением пространственного целого могут находиться жильцы коммунальной квартиры, сотрудники тесных офисов.

Принцип пространственного целого можно применять и к глобальному уровню. В условиях глобализации, роста численности населения обостряется конкуренция за природные ресурсы среди государств и даже надгосударственных образований - цивилизаций. Давление пространственного целого оказывается и на такие масштабные социальные субъекты. Эти субъекты тоже находятся в рамках общего ограниченного пространства - ноосферы. Учение о ноосфере создал советский академик В.И. Вернадский. Он считал, что биосфера переходит в ноосферу, новый качественный этап развития. Важнейшим условием создания ноосферы, по мнению Вернадского является становление единства человечества в планетарном масштабе. «Человек впервые реально понял, что он житель планеты и может - должен - мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода государств или их союзов, но и в планетарном аспекте» [1, с. 28].

Таким образом, в XX в. начало складываться ноосферное сознание. Как писал другой учёный Г.С. Смирнов ноосферное сознание - «это действительное единство экологического глобального общечеловеческого культурного сознания цивилизованного человечества» [4, с. 134].

Целостность ноосферного сознания проявляется в признании общечеловеческих ценностей и в формировании социальных механизмов становления и развития системы сознания цивилизованного человечества [4, с. 192].

Основной закон диалектики - закон единства и борьбы противоположностей, может быть рассмотрен как логика развития целостности, что соответствует основным тенденциям современности к интеграции и единству человечества. Но если единством целостностью в данном случае выступает ноосфера и ноосферное

сознание, то противоположностями выступают цивилизации. В книге «Столкновение цивилизаций», известный американский учёный С. Хантингтон даёт следующее определение понятию «цивилизация»: «...это наивысшая культурная общность людей и самый широкий уровень культурной идентификации, помимо того, что отличает человека от других биологических видов. Она определяется как общими объективными элементами, такими как язык, история, религия, обычаи, социальные институты, так и субъективной самоидентификацией людей» [5, с. 51].

Противоречия, возникающие между цивилизациями показывают достигнутый уровень целостности человечества и направления в котором оно развивается, а решения противоречий есть способ осуществления единства, но единство осуществляется не только путём консенсуса между взаимодействующими частями целого, но и путём конфликта.

Давление пространственного целого подталкивает цивилизации к конфликту друг с другом осуществляемой путём экономической, идеологической (религиозной), политической, а в некоторых случаях прямой военной экспансией.

В разрешении пространственных конфликтов более низкого уровня, часто используется механизм разрыва пространственной целостности. Например, если расселить жильцов коммунальной квартиры, конфликт прекратится сам собой, но в случае с конфликтом цивилизаций данную методику применить не получится.

Чем сильнее выраженность целостности, тем интенсивнее конфликтное взаимодействие субъектов. Безусловно, субъекты могут уклоняться от вступления в конфликт, но опять же, чем сильнее выраженность целостности, тем больше будет её давление на субъекты.

Цивилизации как субъекты целостности, обладающие различиями, для избегания конфликта должны совмещать и преодолевать свои различия. Средствами преодоления различий могут выступать деловые и гуманитарные контакты, переговоры и другие формы коммуникаций, но различия между цивилизациями слишком велики, чтобы быть преодоленными коммуникациями. Преодоление различий, например религиозных, означало бы одной из цивилизаций потерю идентичности, а следовательно и её гибель.

В этом случае, в связи с невозможностью преодоления различий мирным путем более сильным субъектом будут использованы разнообразные формы силового воздействия в отношении более слабого субъекта. Степень воздействия силовых методов достаточно велика и зачастую к ним прибегают оба субъекта, что порождает интенсивное взаимодействие между ними.

При этом каждый субъект пытается извлечь все ресурсы, которыми располагает данная целостность для осуществления конфликта. Таким образом, плотность и энергетика конфликтного взаимодействия между субъектами такова, что над первичной целостностью формируется вторичная целостность конфликта. Эта вторичная, искусственно созданная субъектами конфликтного взаимодействия целостность «выкачивает» все ресурсы, которыми обладает первичная целостность и используется только как сфера для уничтожения одной из сторон.

Но и в случае использования средств выдавливания и уничтожения субъектами друг друга коммуникация разворачивается под действием давления целого на включенные в него субъекты. Таким образом, с точки зрения рассматриваемого подхода запускает конфликт само вхождение субъектов в целое, которое предпо-

лагает использование коммуникаций на преодоление различий между субъектами. Состояние ликвидации различий является механизмом саморазрешения и завершения конфликта.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, о том, что конфликт цивилизаций в современном мире так или иначе, будет продолжаться вплоть до устранения различий между ними. Развитие ноосферного сознания, средств коммуникаций будут усиливать целостность ноосферы, а значит, конфликт между цивилизациями будет всё интенсивнее. В него будут вовлекаться огромные ресурсы. Весьма вероятно, что в будущем этот конфликт войдёт в острую фазу предполагающую использование всех видов ресурсов вплоть до применения оружия массового поражения для уничтожения конкурирующих субъектов конфликтного взаимодействия.

Изменить деструктивный сценарий развития событий, могут только политические лидеры, проявляющие гибкость, готовность к преодолению противоречий, поиску консенсуса.

Библиографические ссылки

1. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991. 271 с.
2. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. 368 с.
3. Платон. Государство. Соч. в 3 т. том 3, ч. 1. М.: Мысль, 1971. 687 с.
4. Смирнов Г.С. Ноосферное сознание и ноосферная реальность: философские проблемы ноосферного универсума. Иваново: Иван. гос. ун-т, 1998. 244 с.
5. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
6. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон +», РООИ «Реабилитация», 2009. 1248 с.

Характеристики целостности фамилистической культуры семьи

*Касаркина Е. Н., канд. социол. наук, доцент,
кафедра социальной работы МГУ им. Н.П. Огарева
(г. Саранск)*

Аннотация. В статье анализируется внутренняя структура семьи, определяющая целостность ее фамилистической культуры. Приводятся характеристики взаимосвязанных элементов способствующих саморазвитию и самосовершенствованию семьи, как субъекта семейных и социальных отношений. Обосновывается значимость целостности фамилистической культуры семьи как условие ее сохранения и развития.

Ключевые слова: семья, фамилистическая культура, целостность, структура.

Abstract. The article analyzes the internal structure of the family, which determines the integrity of its familistic culture. The characteristics of the interconnected elements conducive to self-development and self-improvement of the family as the subject of family and social relations. Substantiates the importance of integrity familistic family culture as a condition of its maintenance and development.

Keywords: family, familistic culture, integrity, structure.

Фамилистическая культура - это уникальное явление характеризующее целостность внутреннего мира каждой семьи, это интегральная характеристика взаимосвязанных ценностей, установок, мотивов, отношений, традиций ориентированных на приоритет семьи, детей и семейный образ жизни, создание и поддержа-

ние семейного благополучия, способствующих саморазвитию и самосовершенствованию семьи как субъекта семейных и социальных отношений. Семья обладает особым множеством норм, ценностей и стандартов поведения, естественным образом разделяемых только внутри данного круга и именно этим семья отличается от случайно встретившихся на улице людей. Семья - это целостность, структура, в которой каждый из элементов связан невидимыми эмоциональными и традиционными узами с другими.

Фамилистическая культура - это понятие, представляющее собой в синтаксическом плане сложное словосочетание.

Фамилизм - это термин, обозначающий направленность системы взаимосвязанных ценностей на семью и семейный образ жизни; на уровне общества, социальных институтов, общностей, групп, индивидов характеризует приоритет ценности семьи и детей перед всеми остальными ценностями [1, с. 3].

Под *фамилистикой* в науке понимается комплекс знаний о семье, направленный на осознание семьи как терминальной ценности, на развитие умений создания и поддержания семейного благополучия, а также способствующий саморазвитию и самосовершенствованию личности как субъекта семейных отношений [6, с. 148].

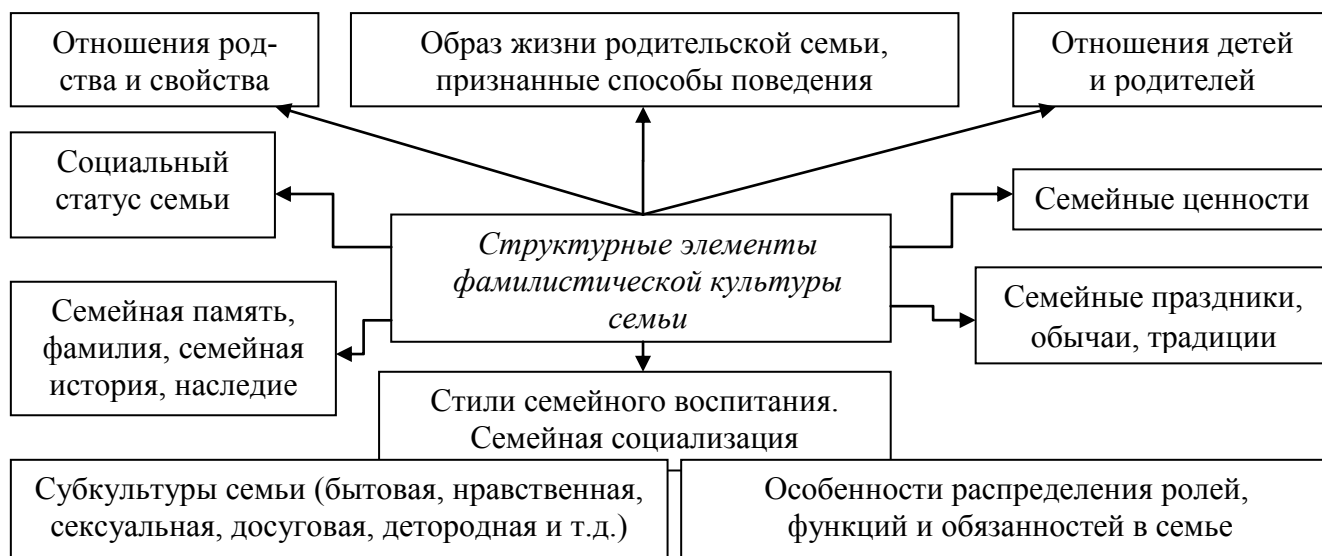
Понятие «*культура*» ведет происхождение от латинского *culture*, что означает возделывание. Культура - это неотъемлемая часть человеческой жизни, она участвует в процессе формирования личности членов общества, тем самым она в значительной степени регулирует их поведение.

В науке отмечается, что *фамилистическая культура* - это культура, содержащая ценности, носителями которых являются члены определенной семьи, нормы, которым они следуют, и материальные блага, производимые и используемые ими. Фамилистическая культура затрагивает образ жизни членов семьи: их привычки и обычаи, брачные ритуалы, манеру одеваться, проведение свободного времени [2, с. 110].

Структура фамилистической культуры представляет собой сложный комплекс взаимосвязанных элементов, куда входят семейные ценности и признанные способы поведения, отношения к детям, родства и свойства, взаимопомощи, особенности распределения социокультурных ролей в семье и др. Вместе с тем она связана многочисленными каналами с другими видами культуры, которые выступают в то же время ее составными частями. Это, прежде всего, нравственная культура, а также культура здорового образа жизни (с субкультурами - экологической, бытовой, сексуальной, детородной и др.). Обратимся к рисунку.

Типология семейных структур очень динамична. Во времени она детерминирована социальной структурой общества, его социокультурой в целом, этническими, религиозными и территориальными особенностями. Структура семьи определяется мотивацией брака, добрачным поведением и степенью адаптированности молодых супругов к новым условиям жизни. Типы современной семьи, ее образ жизни, отношения между супругами и внутрисемейный микроклимат крайне разнообразны. Не совпадает не только количество поколений или детей, но и уровень благосостояния, прочие параметры. Единой семейной субкультуры не существует, как нет и единой семейной социальной реальности. Специфика материальной, духовной, религиозной, психологической, образовательной, сексуальной, репродуктивной, возрастной и других составляющих семьи порождает расхождения по су-

ществу. Одна реальность не способна заменить какую-то иную. В целом фамилистическая культура зависит от контекста, в котором она возникает, от прошлого социального опыта, взглядов и потребностей действующих лиц [4, с. 134].



Характеристики целостности фамилистической культуры семьи

Целостность фамилистической культуры семьи складывается под воздействием многих факторов - общей культуры общества, действующих законов, общественных норм и ценностей, месте и роли семьи в системе социальных институтов, родительской семьи, индивидуальных взглядов и установок, а также тесно связана с такими понятиями как семейная социализация, семейная память, семейное наследие.

Семейная социализация в социологии семьи понимается двояко: во-первых, как процесс подготовки к выполнению будущих семейных ролей; во-вторых, как процесс становления личности.

Именно в родительской семье впервые усваиваются основные знания, необходимые для исполнения ролей взрослых. Семья может применять различные механизмы и средства социализации: поощрение, наказание, нормы и правила, информацию, личный пример старших, интимную ситуацию, влияние других членов семьи, авторитет, семейную сплоченность, атрибут «Мы свои», сравнение между «своими» и «чужими». В истории человечества семейная социализация претерпела интенсивные изменения. Урбанизация, индустриализация, широкое распространение информационных научных знаний, введение обязательного школьного образования, занятость женщин на производстве, мобильность населения - это основные факторы, оказывающие серьезное влияние на процесс семейной социализации [4, с. 139].

Семейная память - это реальность, сконструированная путем сохранения трансляции и воспроизводства прошлого семейного опыта. В настоящем семейный опыт может быть представлен различными видами наследования: семейными рассказами, фотоальбомами (фильмами, видеозаписями), предметов, различных следов, на основании которых происходит узнавание себя. Источники происхождения восприятия семейного наследия связаны с пересечением двух основных регистров бессознательного и социального, что в результате дает тотальный фено-

мен выражения. Наследие касается всех областей существования - генетического, аффективного, символического, экономического и социального.

Становление целостной фамилистической культуры семьи невозможно без семейного наследия. *Семейное наследие* окружает человека с самого рождения и активно воздействует на него, в свою очередь осознание этого наследия напрямую связано со способностями субъекта и его возможностями.

Сохранение семейного наследия возможно: во-первых, в результате образования новой семьи, например, когда сын женится или дочь выходит замуж. В результате этих актов обновляется состав семьи не только генетически, но и происходит расширение прошлого наследия (его содержания), которое становится основой нарождающегося нового семейного наследия; во-вторых, с рождением детей, которые являются носителями семейного наследия и в процессе ее познания постепенно постигают и осмысливают семейное наследие; в-третьих, многообразные смыслы семейной памяти связаны со структурными элементами самой социальной памяти: архетипом, воспоминанием, забыванием [5, с. 43-44].

Целостность фамилистической культуры семьи характеризуют ее функции.

К *общественным функциям семьи* относятся поддержание культурной непрерывности общества; поддержание физического членов общества; экономическая поддержка; моральная регламентация поведения членов семьи в различных сферах жизнедеятельности, регламентация ответственности и обязательств в отношениях между супругами, родителями и детьми; развитие личности членов семьи; предоставление определенного социального статуса членам семьи, воспроизводства социальной структуры; организация рационального досуга, социальный контроль в сфере досуга; эмоциональная стабилизация индивидов и психологическая терапия; сексуальный контроль.

К *индивидуальным функциям семьи* относят удовлетворение потребности в социальном продвижении; удовлетворение потребности в совместном проведении досуга; получение эмоциональной поддержки в семье, удовлетворение потребности в личном счастье, любви; получение хозяйственно-бытовых услуг одними членами семьи от других; формирование и поддержание моральных санкций за недолжное поведение и нарушение моральных норм взаимоотношений между членами семьи; духовное взаимообогащение членов семьи, укрепление дружеских основ брачного союза; удовлетворение потребности в совместном досуге; удовлетворение сексуальных потребностей [3, с. 43].

Полнота и успешность реализации семьей одной или нескольких функций может влиять на степень реализации другой функции и определять целостность и наполненность фамилистической культуры.

В заключении необходимо отметить, что фамилистическая культура семьи это не только общая фамилия и совместное местожительство, а прежде всего условие сохранения и развития семьи. Формирование целостности фамилистической культуры семьи долговременный процесс и не всем семьям суждено этой целостности достичь по ряду причин: отсутствие (игнорирование) семейных праздников, обычаев, традиций; доминирование неконструктивных семейных ценностей; затруднения в формировании бытовой, нравственной, сексуальной, досуговой, детородной субкультур семьи; неприятие (игнорирование) отношений родства и свойства, общей семейной памяти, фамилии, семейных историй; чрезмер-

ное следование фамилистической культуры родительской семьи, что затрудняет формирование собственной; столкновение (противостояние) нескольких фамилистических культур.

Библиографические ссылки

1. Антонов А.И. Микросоциология семьи (методология исследования структур и процессов) : учеб. пособие. М. : Nota Bene, 1998. 360 с.
2. Коломасова Е.Н. Фамилистическая культура // Социальная защита семьи, материнства и детства : учеб. пособие / Под общ. ред. проф. Л.И. Савинова. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2004. С. 109-125.
3. Мацковский М.С. Социология семьи: проблемы теории, методологии и методики. М. : Наука, 1989. 116 с.
4. Савинов Л.И. Социология семьи // Гуманитарий : научно-публицистический альманах. 2005. № 5. С. 139-142.
5. Соломина И.Ю. Семейная память // Семья XXI века : ценности, ориентиры : Матер. II Междунар. науч.-практич. конф. / под общ. ред. В.Я. Мачнева, Л.В. Куриленко. Самара : Уни-верс-груп, 2008. С. 40-46.
6. Социология семьи : учебник / под ред. А. И. Антонова. 2-е изд., испр. М. : ИНФРА-М, 2010. 637 с.

Духовное пространство России в условиях современного информационного общества: проблемы и противоречия

*Бурняшева Л.А., д-р филос. наук, профессор
кафедры исторических и социально-философских
дисциплин, востоковедения и теологии ФГБОУ ВО «ПГУ»
(г. Пятигорск)*

Аннотация: В статье рассматриваются проблемы и противоречия трансформации духовного пространства в процессе информационного развития российского общества.

Ключевые слова: духовное пространство, информационное общество, трансформационные процессы, сознание, духовно-нравственный иммунитет.

Abstract: The article considers problems and contradictions of transformation of the spiritual space in the process of informational development of Russian society.

Key words: spiritual space, information society, transformation, consciousness, spiritual and moral immunity.

Переход к обществу информационного типа создал для российского социума множество качественно новых проблем, которые ещё не осознаны в полной мере. Одной из них является проблема трансформации духовного пространства в процессе информационного развития российского общества.

Духовное пространство современного российского общества во многом меняет своё содержание в зависимости от информационного наполнения. Сейчас между индивидом и действительностью возникает огромное число «образных посредников», формируемых массовой коммуникацией [2, с. 11].

Революция в средствах массовой коммуникации, на результаты которой, среди прочего, опирается в своих построениях постмодернизм, предполагает новое «измерение» времени и пространства, получившие определение «виртуального». Понятие «виртуальность» прочно ассоциируется сейчас с возможностями новейших

мультимедийных аудиовизуальных и компьютерных технологий, с помощью которых можно создать иллюзию, воспринимаемую и переживаемую как абсолютно достоверную [5, с. 22].

Из этого следует, что виртуальные технологии используются для манипулирования сознанием человека, слепо верящего медийной информации и резко меняющего собственное мнение под её воздействием. Современные информационно-коммуникационные технологии кардинально меняют мир, в котором мы живем, и не могут не воздействовать на нас.

По мысли А. Бюля, автора теории «виртуального общества», с развитием технологий виртуальной реальности, компьютер из вычислительной машины превратился в универсальную машину по производству «зеркальных» миров. Каждая подсистема общества образована «параллельными» мирами, где происходит функционирование виртуальных аналогов: экономические интеракции и политические акции в сети Internet, общение с персонажами компьютерных игр и тому подобное. Процесс, влияющий с помощью компьютера на воспроизводство социума А. Бюль называет виртуализацией [7, с. 204].

Расширяя данную теорию, следует констатировать, что быстрое развитие средств массовой информации, несомненно, оказывает всё возрастающее воздействие на социальные трансформационные процессы в российском обществе. Однако характер этого воздействия вызывает противоречивые и подчас противоположные оценки. С одной стороны, изобретение электронных средств массовой информации воспринимается как решительный прорыв к построению целостного, прозрачного и разумного мира. Благодаря усовершенствованию средств массовой информации, преодолевающих пространственные, временные и культурные барьеры, люди становятся ближе друг к другу, им легче прийти к взаимопониманию. С другой стороны, существует критический подход. В центре его внимания находятся негативные последствия средств массовой информации: дереализация (виртуализация) реальности, манипуляция сознанием, разрушающие воздействия на человека, который превращается в частичного, разорванного субъекта. В.Ф. Шаповалов пишет: «Превращаясь в "интерактивного" субъекта, человек становится простым ретранслятором сообщений, что означает утрату личности, утрату собственного "Я"» [13, с. 5].

Итак, модель российских СМИ - трансформационная. Именно та огромная и в то же время противоречивая роль, которую играют СМИ в современном российском обществе, стала важнейшим фактором актуальности проблем виртуализации духовного пространства и её влияния на общественное развитие.

Возникновение интернета даёт возможность обеспечить доступ к информационным ресурсам любому человеку, объединить знания, и, следовательно, существенно раздвинуть границы применения достижений науки и техники [3, с. 169]. Но с другой стороны, большой поток информации, как правило, несущий разнонаправленные трактовки происходящих событий, приводит к тому, что у человека остаётся всё меньше времени на то, чтобы адекватно осмыслить поступающие сведения.

Всегда информация была одним из важнейших средств воздействия на общественное сознание и поведение людей. Но с наступлением информационной эпохи появились принципиально иные возможности осуществления информационного воздействия на индивидуальное и массовое сознание. Стремительно развивающиеся

коммуникационные технологии, во все времена изменяли локальный и глобальный облик духовного пространства, а вместе с ним и сознание человека [8, с. 79].

Виртуальная реальность не обладает свойствами обыкновенной реальности, так как время и пространство виртуального мира иные. Виртуальная коммуникативная среда по-иному «размещает» всё во времени [6, с. 82]. Например, возможен повтор, точная копия ситуации того, что в реальности недостижимо. Современное информационное общество конституируется как общество симулякров, как общество «размывания реальности» (Ж. Бодрийяр). Реальность объективизируется путём перехода из сферы сознательного, объективно существующего, в сферу бессознательного, где информация утрачивает референцию, трансформируясь в «мерцающее означающее», что приводит в конечном итоге к размыванию смыслов в самой действительности.

Один из следующих факторов, угрожающих устойчивому развитию духовного пространства российского общества - манипуляция сознанием.

Новый статус информационного пространства диктует свои правила и законы: событие имеет смысл только тогда, когда о нём сообщили СМИ. Если такого сообщения не было, то можно считать, что не было и самого события. Изъятие фактов и проблем из картины мира может использоваться как манипулятивный приём [4, с. 19].

Всеохватывающий характер манипуляции сознанием угрожает информационной безопасности. Общество, в котором присутствуют манипулятивные технологии, является духовно безнравственным. Интенсивность сетевых процессов в сочетании с «текучестью» (границ) и непостоянством (интересов) сетевых сообществ приводят к тому, что возникающие в них спонтанно этические нормы принимаются, отвергаются, обновляются и т.д. без достаточных на то оснований. Они отличаются крайне низким уровнем обобщения [12, с. 126].

Отсюда доконвенциональность и фрагментарность этики Интернета, что резко отличает «всемирную паутину» от объективной реальности с её устоявшимися этическими системами. Причём это, скорее всего, не временное явление, а достаточно долгосрочная перспектива. В данном случае, до того времени, пока не произойдет возврат (возможно, на новом уровне развития) к первоначальным ценностям и предназначению Интернета как инструмента (средства) познания и общения, но никак не самоценной альтернативы реальной жизни [9, с. 106].

Сегодня российское общество находится под мощным воздействием техногенной информационной среды, нуждается в моделях или шаблонах, образцах поведения, которые бы положительно влияли на внутреннюю «картину мира» человека и на духовное пространство, являли собой своеобразную «когнитивно-поведенческую матрицу», на основании которой должна происходить ориентация в современном мире [11, с. 613].

Из вышесказанного логично следует вывод, что наиболее эффективной профилактикой психологической зависимости, контроля сознания является развитие критичности мышления и рефлексии, формирование навыков асертивного поведения. Критическое мышление характеризуется стремлением анализировать, обдумывать поступающую информацию, не принимать всё на веру; умением адекватно оценивать свои действия, способности, выявлять и корректировать свои

ошибки, подвергать внимательнейшему и вдумчивому рассмотрению предложения и суждения других людей [10, с. 48].

Рефлексия в нашем контексте понимается как направленность познания человека на самого себя, на свою деятельность и поведение, на свой внутренний мир, психические качества и состояние; как умение представлять себя на месте другого человека. Потому что анализ ситуации, понимание собственных целей и того, к чему стремится партнер по общению, позволяет человеку конструктивно взаимодействовать – другими словами, быть ассертивным. Ассертивность – качество личности, черта характера, которая проявляется в самоутверждении личности, в сознательном принятии требований других без страха, неуверенности, напряжения, иронии и т. д. Перечисленные качества можно развивать целенаправленно. Например, в процессе индивидуального самосовершенствования.

Стихийно и непоследовательно приобщаясь к достижениям медиатехнологий, современный человек может утратить духовно-нравственный иммунитет, если не будет обладать информационной культурой.

Вместе с тем, информационная культура является духовной силой, она способна объединить людей, разделённых экономическими, политическими, социальными, межнациональными противоречиями. Информационная культура не только формирует информационное мировоззрение человека, но и способствует осознанию им своего места и предназначения в мире [1, с. 76]. Овладение информационной культурой поможет укрепить автономию по отношению к медиасредствам, сохранить духовно-нравственный иммунитет и творческую индивидуальность.

Библиографические ссылки

1. Артюхович Ю.В. Аксиосфера базового маргинала: Ценностный мир «среднего» россиянина в философском осмыслении. Волгоград, ГУ Издатель, 2009. С. 76.
2. Бурняшева Л.А. Ментальность как духовно-нравственное содержание и образ мышления // Сборник научных трудов Северо-Кавказского государственного технического университета. Серия: Гуманитарные науки. 2010. № 8. С. 7-12.
3. Бурняшева Л.А. Духовно-экзистенциальное время и пространство: современный взгляд // Вестник Северо-Кавказского федерального университета. 2010. № 3. С. 169-173.
4. Бурняшева Л.А., Газгиреева Л.Х. Проблема устойчивого развития современного общества через самоорганизацию: информационно-ценностная парадигма // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2013. № 6. С. 17-21.
5. Бурняшева Л.А. Феномены виртуализации сознания и трансформации ментальной модели человека // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2010. № 5. С. 21-24.
6. Газгиреева Л.Х., Бурняшева Л.А. Концептуализация духовно-нравственных проблем современного российского общества: экзистенциально-ценностный аспект: монография. Пятигорск, 2014. 241 с.
7. Газгиреева Л.Х. Духовное обновление и совершенствование личности: социально-философский дискурс проблемы // В мире научных открытий. 2011. Т. 16. № 4. С. 203-210.
8. Касаева Т.В. Ресурс здоровья в функционировании человеческого капитала: диссертация на соискание ученой степени кандидата экономических наук. Пятигорск, 2007. 198 с.
9. Полякова И.П. Социально-философское понимание повседневности: монография. Липецк, 2009. 137 с.
10. Полякова И.П., Черникова Е.Н. Роль идеалов в повседневности // Аспирантский вестник Поволжья. 2011. № 3-4. С. 47-50.
11. Рудь Н.Ю., Киселева Н.Н., Касаева Т.В. Развитие международных экономических отношений: общемировые и российские тренды // Фундаментальные исследования. 2015. № 6-3. С. 612-616.

12. Станкевич Л.П., Полякова И.П. Мотивация как процесс и вид духовной деятельности // *Философия и общество*. 2004. № 2. С. 125-134.

13. Шаповалов В.Ф. Коммуникация как глобальная проблема современного мира // *Философия и общество*. 2010. №4(60). С. 5.

Русский мессианизм как основание целостности национального самосознания

*Цельковский А.А., канд. филос. наук,
кафедра философии ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. В статье рассматривается влияние феномена мессианизма на формирование российской государственности и национального самосознания. В результате автор приходит к выводу о ключевой роли мессианизма в российской духовной жизни. Являясь одним из значимых элементов национального менталитета, мессианизм продолжает оказывать существенное влияние на социально-политическую практику.

Ключевые слова: мессианизм, идеология, «Третий Рим».

Abstract. The paper examines the impact of the phenomenon of messianism in the formation of Russian statehood and national identity. As a result, the author comes to the conclusion that the key role of messianism in the Russian spiritual life. As one of the most important elements of the national mentality, messianism continues to have a significant impact on the socio-political practice.

Keywords: messianism, ideology, "Third Rome"

Крушение Советского Союза ознаменовало начало новой эпохи в истории России и в то же время стало причиной череды кризисных явлений. Российское общество, помимо трудностей социально-политического и экономического характера, испытало и серьезный духовный кризис, лишившись нравственно-ценностных основ. Отсутствие консолидирующей идеологии, способной объединить различные социальные группы, стало серьезным препятствием к осуществлению позитивных преобразований. Таким образом, возрождение исконных духовных ценностей и поиск новых морально-смысловых ориентиров является одной из самых серьезных задач, стоящих перед обществом и властью. Проблема формирования новой системы ценностей приводит к необходимости изучения основ национальной идентичности и национального самосознания.

Одним из ключевых элементов русской национальной идентичности является мессианизм. Можно сказать, что идеологической основой централизованного российского государства явилась мессианская идея. Советское государство также создавалось под знаменем мессианской идеи. Вся русская духовная культура несет на себе отпечаток мессианского сознания.

Н.А. Бердяев, пытаясь отыскать истоки мессианского сознания, указывает на православное христианство. По его мнению, «душа русского народа была сформирована православной церковью, она получила чисто религиозную формацию» [1, с. 248]. Принятие православия предопределило развитие духовной культуры русского народа. Можно сказать, что православная вера стала детерминантой формирования национального менталитета. По мысли Н.А. Бердяева, «религиозная формация русской души выработала некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры, какова бы она

ни была, устремленность к трансцендентному, которое относится то к вечности, к иному миру, то к будущему, к этому миру» [1, с. 248].

Христианская эсхатология и провиденциализм вместе с православием вошли в русскую духовную культуру, трансформировавшись со временем в мессианские идеи. Устремленность к высшим идеалам и ценностям, жертвенность, готовность переносить страдания и лишения ради веры и высших идеалов стали характерными чертами русского менталитета. Таким образом, пробуждение мессианского сознания связано, прежде всего, с последствиями принятия православия. Кроме того, принятие православия, отдалило Россию от католической Европы. Поэтому русский народ никогда не считал свою страну частью европейского культурного пространства, веря в существование собственного, особого пути развития.

Пробуждению и утверждению в русском менталитете мессианизма способствовала также уникальная историческая обстановка. Совершив свой религиозный выбор в пользу православия, Россия сблизилась с Византийской империей. Ощущение духовной связи с православной Византией в конечном итоге переросло в идею преемственности. Крушение Второго Рима - Константинополя позволило Москве объявить себя Третьим Римом, то есть наследницей Византии.

Именно в форме идеологической доктрины «Москва - Третий Рим» идея мессианизма получила свое законченное воплощение. Доктрина «Москва - Третий Рим» оформилась на рубеже XV-XVI веков в период образования единого централизованного Московского государства. Процесс создания идеологии Третьего Рима Н.А. Бердяев описывает следующим образом: «После падения Византийской империи, второго Рима, самого большого в мире православного царства, в русском народе пробудилось сознание, что русское, московское царство остается единственным православным царством в мире и что русский народ единственный носитель православной веры. Инок Филофей был выразителем учения о Москве, как Третьем Риме. Он писал царю Ивану III: «Третьего нового Рима - державного твоего царствования - святая соборная апостольская церковь - во всей поднебесной паче солнца светится. И да ведает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной христианской веры сошлись в твое царство: один ты во всей поднебесной христианский царь. Блуди же, внемли, благочестивый царь, что все христианские царства сошлись в твое единое, что два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть; твое христианское царство уже иным не достанется». Доктрина о Москве как Третьем Риме, стала идеологическим базисом образования Московского царства» [1, с. 249]. Московское царство осталось фактически единственным независимым православным государством. С этого момента на Россию ложится особая миссия сохранения истинной православной веры. Россия становится страной со своей неповторимой судьбой и уникальной исторической миссией.

Убеждение в исключительном положении России в мировой цивилизации стало одной из основных и неотъемлемых черт как для русской философской мысли, так и для национального самосознания вообще. Примечательно, что и славянофильская, и западническая философия, несмотря на разницу во взглядах на пути развития России, были единодушны во мнении относительно ее уникального положения. Например, западник П.Я. Чаадаев писал: «Мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств че-

ловеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого» [2, с. 18].

Мессианизм остается универсальной чертой русского менталитета, даже утрачивая религиозную основу. Так Н.А. Бердяев считал, что успех коммунистического учения обусловлен, прежде всего, его мессианским характером. Философ не просто проводит аналогию между мессианской идеей «Третьего Рима» и коммунистической идеологией, он говорит о единых истоках русского религиозного мессианизма и русского коммунизма. Согласно Н.А. Бердяеву, «русский народ не осуществил своей мессианской идеи о Москве, как Третьем Риме». Он пишет: «Религиозный раскол XVII века обнаружил, что московское царство не есть Третий Рим. Менее всего, конечно, петербургская империя была осуществлением идеи Третьего Рима. В ней произошло окончательное раздвоение. Мессианская идея русского народа приняла или апокалиптическую форму или форму революционную. И вот произошло изумительное в судьбе русского народа событие. Вместо Третьего Рима, в России удалось осуществить Третий Интернационал и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима. Третий Интернационал есть тоже священное царство и оно тоже основано на ортодоксальной вере. На Западе очень плохо понимают, что Третий Интернационал есть не Интернационал, а русская национальная идея. Это есть трансформация русского мессианизма» [1, с. 371].

Построение Советского государства представляло собой колоссальный социально-политический проект, потребовавший активного участия широких масс. Данная задача была достигнута путем создания идеологии, ставшей фундаментом нового общества. Советская идеология явилась той силой, которая позволила в достаточно короткие сроки сплотить различные слои населения, пробудить в них созидательную энергию и придать ей необходимый вектор. Все это стало возможным благодаря тому, что идеологические лозунги и программы, сулящие скорое построение идеального коммунистического общества, апеллировали к глубинным слоям менталитета. Подобно Московскому царству, оставшемуся единственным православным государством и призванному сохранить истинную веру среди враждебного окружения, новое Советское государство стало единственным государством-носителем марксистского учения. С этого момента у России появилась новая национальная идея, новая великая миссия. Советской России надлежало распространить в ходе мировой революции эту «истинную веру» и тем самым исполнить свое историческое предназначение.

Русский мессианизм своим появлением обязан комплексу различных причин. Философско-мировоззренческим основанием мессианизма стало православное христианство. Именно под влиянием православия сформировались многие базовые особенности национального менталитета, позволившие актуализироваться мессианским идеям. Помимо этого пробуждению мессианского сознания способствовала уникальная историческая обстановка. Падение православной Византии позволило Москве объявить себя защитницей православной веры. Все эти факторы спровоцировали появление идей относительно уникальной исторической роли России. В результате мессианская идея особого пути стала значимой частью русского менталитета и русской культуры.

Исходя из вышесказанного можно установить, что мессианская идея является стержневым элементом российской социально-политической практики и духовной жизни. Русский мессианизм фундирует национальное самосознание, делает его законченным и целостным. Этому выводу есть убедительные примеры. Единое Российское государство сформировалось под воздействием мессианской идеи, которая с течением времени прочно вошла в русскую культуру как неотъемлемый компонент национального менталитета. Именно поэтому процесс преодоления глубоко кризиса должен начинаться с возрождения забытых духовных традиций и ценностей, с возвращения утраченного чувства национального достоинства. Подобные задачи могут быть решены путем создания общенациональной консолидирующей идеологии, в виде которой будет сформулирована новая национальная идея, способная объединить широкие слои населения. Отсюда вполне можно сделать вывод о том, что и в современной социально-политической ситуации мессианизм может сыграть главную роль.

Библиографические ссылки

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: «Сварог и К», 1997. 415 с.
2. Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: «Правда», 1989. 656 с.

Образование как целостный тип социальности

*Радугин А.А. д-р филос. наук, профессор ВГТУ,
Радугина О.А. канд. филос. наук, доцент ВГТУ
(г. Воронеж)*

Аннотация. В статье анализируются социально-философские проблемы понимания образования как целостного типа социальности.

Ключевые слова: целостность, образование, социальность.

Abstract. The article analyzes the socio-philosophical problems of understanding education as a holistic type of sociality.

Keywords: integrity, education, social.

В современной социогуманитарной литературе существуют множество различных точек зрения о природе и сущности образования. Часть из них связана с трактовкой образования как процесса формирующего в разных аспектах «образа». Другие трактуют образование как специализированный социальный институт, и связывают образование только с деятельностью специализированных образовательных учреждений. Мы считаем, что эти два подхода, узко и односторонне трактуют сущность образования. Действительно, как организованный процесс образование осуществляется специальными институтами. Однако, локализация функции образования исключительная в институтах, отвечающих за её реализацию, снижает адаптивность и жизнеспособность социальной системы в целом, ограничивает её развитие, мешает приводить к культурному упадку, регрессу и деградации. По нашему мнению, как функция, обеспечивающая воспроизводство и развитие социума и систем его деятельности, образование распределено во всей системе человеческих отношений. Поэтому перед каждым обществом стоит задача

задействовать в функции образования все структуры, институты и социальные субъекты.

Цель нашего сообщения показать, что образование, по своей природе представляет широкий социальный процесс взаимодействия общества, культуры и социальных институтов. В связи с этим, по нашему мнению, образование следует рассматривать как особый целостный тип социальности.

С нашей точки зрения, наибольшими эвристическими возможностями в раскрытии природы и сущности образования, как целостного типа социальности, имеет понятие «образовательная культура общества», объединяющее в целостном, системном единстве такие фундаментальные характеристики социальности, как образование, культура, общество. Исходным системообразующим элементом в этом интегральном понятии является понятие «культура». Существуют различные трактовки культуры. С социально-философских позиций под культурой понимают специфическую, генетически не наследуемую совокупность средств и способов, форм, образцов и ориентиров взаимодействия людей со средой существования, которые они вырабатывают в совместной жизни для поддержания определённых структур деятельности и общения. В современной философии в трактовке культуры широко распространён структурно-семиотический подход, который понимает под «культурой» прежде всего совокупность знаковых или символических систем, нуждающихся в расшифровке. В таком понимании культура - это мир разделяемых людьми символов, слов и структур некоего языка, а социокультурная реальность - значимый текст.

Ведущим бытийным основанием культуры, упорядочивающим её бытие в целом и отдельных её явлений, выступает смысл, понимаемый как структура, конституирующая существование явлений в виде феноменов культуры. С этих позиций, культура - это система смыслов, определяющих мышление и поведение людей. Коль скоро культура имманентна человеку, то ведущим её компонентом являются смыслы, определяющие собственно человеческие отношения с миром. Именно смыслом, выражаемом в языке, и рассеиваемом по различным сферам социокультурной реальности, последняя собирается в единое целое и обретает целостный образ.

В понятии «образовательная культура общества» также имплицитно заложены какие-то качественные характеристики общества. Ведущей характеристикой образовательной культуры общества является национально- государственная принадлежность этой культуры. С нашей точки зрения, целесообразно вести исследование образовательной культуры не абстрактного общества, а конкретного - российского (немецкого, французского и т.д.) общества. А это значит, что в национально-государственном комплексе исследователю необходимо выявить такие фундаментальные структуры, которые оказывают решающее влияние на образовательную культуру данного общества. По нашему мнению, такими структурами являются национальный менталитет, культурная парадигма и образовательная парадигма. В социогуманитарной литературе менталитет трактуется, как занесённый в материальные основы психики, определённый поведенческий код, детерминирующий устойчивое социально-психологическое состояние субъекта (индивида, народа, нации), совокупность устойчивых, исторически сложившихся в достаточно большие промежутки времени социально-психологических характеристик, вы-

ражающих отношение социального субъекта к самому себе и окружающим, и обуславливающим его поведенческие реакции. Менталитет проявляется в позициях, ценностных ориентациях, мировоззренческом и поведенческом стереотипах, исторических традициях, образе и укладе жизни людей, в языке. Формируясь в ходе исторического процесса, менталитет образует ту духовно-поведенческую специфичность, которая делает представителей одного народа непохожими на представителей других народов, и в силу этого он становится важным фактором самоидентификации той или иной общности.

Понятие «менталитет» описывает устойчивые социально- психологические основания культуры, которые выполняют программирующую функцию, служат матрицей, образцом культуротворческой деятельности людей в длительном временном промежутке. Матрицей, образцом этой деятельности для малых временных промежутков выступают культурные парадигмы. Как справедливо отмечает Н.Б. Бакач, «понятие «культурная парадигма» отражает некое смысловое единство культуры на конкретном отрезке времени, специфическую структуру культуры на протяжении относительно малых периодов культурного процесса» [1, с. 4].

Понятием «культурная парадигма», зафиксирован реальный феномен целостности социокультурных единиц в их стилевой синхронности; образец постановки и общий подход к решению смысложизненных задач людей в разных сферах деятельности, объективирующийся в типе семиотических отношений, обеспечивающем, в конкретный отрезок времени, единство культуры на эмпирическом уровне. На каждом конкретном историческом этапе существования и функционирования общества действует и развивается специфическая культурная парадигма.

Взаимодействие национального менталитета и культурной парадигмы в ходе общественно-исторического процесса формирует определенные образовательные парадигмы. Образовательная парадигма - это особая иерархия образовательных ценностей, актуальная для своего времени, своей эпохи. Образовательная парадигма - это культурный образец, на который ориентируются субъекты образовательной деятельности. С этой точки зрения образовательную парадигму следует рассматривать как образец постановки и общий подход к решению образовательных задач. Понятие «образовательная парадигма» отражает смысловое единство института образования на конкретно-историческом отрезке времени, специфическую структуру образовательной культуры на протяжении относительно малых периодов исторического развития. Образовательная парадигма выступает ведущим способом бытия института образования, являясь его внутренним смысловым стержнем.

Библиографические ссылки

1. Бакач Н. Б. Культурная парадигма как объект социально-философского анализа: Автореф. дис. ... к. ф. н.: 09.00.11; - Волгоград, 1998. - С.4.

Единство этического и нравственно-эстетического воспитания студентов технических вузов в структуре целостного воспитательного процесса

*Бурлакова Е.В., канд. психол. наук, доцент,
кафедра культуры ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. В работе раскрывается проблема взаимосвязи нравственного и этического воспитания молодого поколения.

Ключевые слова: целостность, духовные ценности, личность, нравственное воспитание.

Abstract. This paper reveals the problem of the relationship of the moral and ethical education of young generation.

Keywords: integrity, moral values, personality, moral education.

В современных условиях развития общества особую ценность и значимость в воспитании студенческой молодежи приобрела проблема этического и эстетического воспитания, приобщения представителей молодого поколения к идеалам добра и красоты. На протяжении всей истории развития общества на первый план выдвигались задачи формирования представителей молодого поколения как духовно богатой, творчески активной личности, носителя этических и нравственно-эстетических ценностей.

Одним из образований личности, определяющих ее целостность и готовность к деятельности в соответствии с духовными ценностями, являются целостные нравственно-эстетические ценностные ориентации. Ценностные ориентации являются важным элементом внутренней структуры личности, результатом интериоризации социальных ценностей. Они позволяют молодому человеку ориентироваться в пространстве материальной и духовной культуры общества, обеспечивают мотивацию поведения и деятельности личности [2].

Студенческий возраст - один из ответственных периодов в становлении и развитии личности и нравственном совершенствовании будущего специалиста. Ученые доказали, что данный период является главным в формировании навыков и умений молодого человека самостоятельно определять жизненный путь. Для того, чтобы возродить общество в нравственно-эстетическом плане, одних теоретических знаний мало. Нравственные импульсы невозможно усвоить посредством научного познания, так как никакое теоретическое познание не может заменить такие категории как толерантность, сострадание, сопереживание.

В философском словаре понятие «нравственность» приравнивается к понятию «мораль». «Мораль (латинское *mores* - нравы) - нормы, принципы, правила поведения людей, а также само человеческое поведение (мотивы поступков, результаты деятельности), чувства, суждения, в которых выражается нормативная регуляция отношений людей друг с другом и общественным целым (коллективом, классом, народом, обществом)».

В.И. Даль определял слово мораль как «нравственное ученье, правила для воли, совести человека». Он писал, что нравственный быт человека важнее вещественного быта. «Относящийся к одной половине духовного быта, противоположный умственному, но сопоставляющий общее с ним духовное начало, к умственному относится истина и ложь, к нравственному - добро и зло. Добронравный,

добродетельный, благонравный, согласный с совестью, с законами правды, с достоинством человека с долгом честного и чистого сердцем гражданина. Это человек нравственный, чистой, безукоризненной нравственности. Всякое самоотвержение есть поступок нравственный, доброй нравственности, доблести».

Одной из задач, стоящих перед преподавателем вуза в нравственно-эстетическом воспитании в структуре целостного воспитания будущих специалистов, является формирование гуманных отношений в группе, воспитание у студентов нравственных чувств. Необходимым условием формирования нравственной сферы вуза является организация совместной деятельности студентов и преподавателей, способствующей развитию навыков коммуникации. В ходе совместной работы преподавателя и студентов происходит усвоение социально-исторического опыта, студенты получают представления о духовном мире своих сокурсников, своих способностях и возможностях. Решение задач обучения способствует формированию личностного отношения к окружающим, овладению этическими, эстетическими и духовно-нравственными нормами [2]. Нравственное воспитание является одним из основных компонентов образовательного процесса, способствует воспитанию трудолюбивых и честных людей, способных найти своё место в жизни, готовых использовать полученные знания на благо региона и страны.

Приведем примеры. На семинарских занятиях со студентами технических специальностей первого курса были рассмотрены такие философские категории как «добро», «зло», «мораль», «нравственность» и другие. Особенностью нравственно-эстетических представлений студентки Х является тот факт, что она правильно раскрывает значения многих категорий. По ее словам, отзывчивым, добрым, внимательным надо быть к своим сверстникам. «Доброта - это когда пожалеешь и того, кто не умеет делать хорошее людям», - рассуждает студентка-первокурсница. Для молодых людей с высоким уровнем развития нравственно-эстетических представлений свойственен достаточно полный «багаж» нравственно-эстетических понятий. Представители молодого поколения, относящиеся к этой группе способны выделить такие качества личности, как «уважение к человеку», «внимательность к людям», «толерантность» и другие. Для характеристики заботливого человека они дают такие определения как готовность всегда прийти на помощь, защитить от жестокости, сочувствовать и сопереживать людям, попавшим в трудную ситуацию. К относительно высокой группе принадлежат представители молодого поколения, имеющие высокое интеллектуальное развитие, широкий кругозор, способности создавать что-либо новое, неординарное. Такие люди общительны, проявляют активность в общественной деятельности, имеют организаторские способности, лидируют среди одноклассников. Они отличаются широким кругом интересов, читают художественные произведения, готовы помочь своим одноклассникам и студентам младших курсов, требовательны к себе и товарищам.

Мы предполагаем, что решение проблемы взаимосвязи нравственного и эстетического воспитания молодого поколения находится в тесной зависимости от того, насколько теоретически изучен и практически проработан вопрос о целостности, системности воспитательного процесса. Современное общество выступает как целостная самоуправляемая система, структура которой включает различные сферы жизни (от социально-политической и экономической сферы до сферы семей-

ных взаимоотношений). Отечественные ученые пришли к выводу, что проблеме воспитания студенческой молодежи необходимо исследовать в рамках системного подхода. Исходя из этого, возникает необходимость рассмотрения следующих понятий: «взаимосвязь», «единство», «система нравственного воспитания», «система эстетического воспитания», которыми необходимо оперировать в контексте системного подхода, определения сущности названных феноменов и их места в целостном учебно-воспитательном процессе.

Понятию «взаимосвязь» дается определение, констатирующее, что взаимосвязь рассматривается как взаимная обусловленность объектов друг с другом. Анализ понятия «нравственное воспитание» проводится в работах Л.М. Архангельского, Е.В. Бондаревской, Е.Г. Балагушиной, Д.И. Водзинского, И.С. Марьенко, Л.И. Рубиной, Л.И. Рувинского, Ю.П. Сокольникова, Э. Фаркаша, И.Ф. Харламова и других ученых. Большинство авторов определяет данное понятие как процесс целенаправленного формирования нравственных убеждений, чувств, привычек, потребностей и устойчивых моральных качеств личности. Данный подход является наиболее действенным в работе со студентами технических специальностей.

Нравственное воспитание является основой системы воспитания подрастающего поколения и в первую очередь студенческой молодежи. Нравственное начало включает всю деятельность студента (молодого человека), включающую эмоциональную и интеллектуальную сферы, поскольку проявление нравственности тесно связано с отношением представителей студенческой молодежи к обществу, окружающим людям, труду и к себе. Специфика нравственного воспитания молодежи выступает как основа целостного воспитательного процесса. Одновременно она является ведущей стороной вышеуказанного процесса, определяющей его направленность. Нравственно-эстетическое воспитание занимает основное место в структуре целостного воспитательного процесса, так как его результаты являются необходимым условием и предпосылкой осуществления всех сторон воспитания и совокупным результатом каждой из них [1]. Сущность эстетического воспитания раскрывается через сферу целостного воспитательного процесса, к которому относится богатство окружающего мира, различные виды жизнедеятельности человека. Весь смысл эстетического воспитания заключается в том, что оно оказывает влияние на облик представителя молодого поколения (будущего специалиста).

Нравственное отношение определяется нормами морали, которые составляют нравственные ценностные ориентации личности конкретного молодого человека. Эстетическое отношение определяется эстетическими нормами, нашедшими воплощение в эстетическом вкусе и эстетических ценностных ориентациях студенческой молодежи. К.Д. Ушинский рассматривал эстетическое поведение человека как проявление его нравственного содержания.

В последнее время в психолого-педагогической литературе рассматривается проблема единства эстетического и нравственного начал в воспитании представителей подрастающего поколения, которое осмысливается многими исследователями как целостный процесс. Нравственное и эстетическое воспитание характеризуются такими воспитательными задачами как формирование нравственных убеждений, единства морального сознания и морального поведения, слова и дела. Исследуя проблемы взаимосвязи методов и форм нравственно-эстетического воспи-

тания, ученые в качестве основополагающих выделили труд, природу, общественную жизнь, искусство, игровую деятельность, то есть всё, что важно в нравственном и в эстетическом развитии молодого человека. Ученые утверждают, что в качестве основы взаимосвязи нравственного и эстетического воспитания личности выступают потребности, интересы, социально значимые установки личности.

Таким образом, под целостностью мы будем понимать научную категорию, служащую для выявления систем, специфика которых определяется особенностями их элементов и заключается в характере связей и отношений, существующих между данными элементами. Целое, возникающее в результате взаимосвязи и согласования частей, не приобретает сумму их свойств и качеств, а является новым образованием и продуктом их взаимодействия.

Библиографические ссылки

1. Полякова И.П., Линченко А.А. Ценности повседневной культуры в условиях трансформирующегося общества // Вестник ЛГТУ №4. 2015. С. 89-94.

2. Полякова И.П. Образование как индикатор качества жизни // Качество жизни населения территории: экономические, правовые и социальные аспекты: Сборник трудов участников VII Международной науч.-практ. конф., 16 мая 2013 г., г. Липецк). Воронеж: Наука-Юнипресс, 2013. 349 с.

Проблемы управленческой инновационной деятельности менеджеров вуза: методология управленческого мышления и риски управления

*Компаниец С.А., старший преподаватель,
Белгородский государственный национальный
исследовательский университет
(г. Белгород)*

Аннотация. Рассматривается проблема овладения новым стилем мышления современными менеджерами в вузах, когда стиль научного мышления выражен как уровень развития самой науки, так и уровень философской методологии конкретного исторического периода.

Ключевые слова: Управление, риски, вузовская система образования.

Abstract. The problem of mastering a new style of thinking of modern managers in universities when the style of scientific thinking is expressed as the level of development of the scientific and philosophical level methodology for a particular historic period.

Keywords: governance, risk, University education system.

Развитие организаций происходит путем освоения разнообразных инноваций. Отметим, что организации объективно обладают различной восприимчивостью к инновациям. Важнейшим условием развития инновационного менеджмента в вузе является выявление и фиксация новых научных результатов, полученных сегментов рынка [1].

При проведении инновационных изменений организации подвергаются определенному риску. Степень риска при различных инновационных мероприятиях неоднозначна. Менее рисковыми считаются те мероприятия, которые связаны с частичной модернизацией оборудования и технологии производства, обновлением выпускаемой продукции, снижением издержек производства и материальной заинтересованности членов трудовых коллективов в результатах своего труда. По

сути дела указанные риски являются обязательными условиями постоянного повышения эффективности организации.

Внедрение в организациях принципиально новых фундаментальных разработок из области науки и техники, а также новых организационно-экономических, управленческих решений по экспертным оценкам значительно увеличивает степень инновационного риска. Проблема управления инновационным развитием учреждений высшего профессионального образования (ВПО) в значительной степени является проблемой сознания участников этого процесса, где на местах должна работать практика привлечения регионального экспертного интеллектуального сообщества [2].

Оставаясь достаточно сложной, российская вузовская система образования является своеобразным слепком общественных отношений. Она достаточно открытая, обладает потенциалом, и если преодолет синдром «усовершенствования», склонность к эволюционным по своему характеру частным реформам и встанет на путь конструктивных преобразований содержания подготовки специалиста в целом, то объективно способна создать специалиста, который будет жизнеспособен, гуманистически ориентирован как индивидуальность по отношению к обществу и к себе самому.

Не претендуя на полноту анализа, проведем анализ нескольких важных составляющих риска проектной деятельности вузов. Во-первых, риск связан с вероятностью возникновения убытков или снижением доходов по сравнению с прогнозируемым вариантом, где усиление риска - это обратная сторона свободы предпринимательства, своеобразная за нее плата. Во-вторых, риск может быть представлен как возможность отклонения от предполагаемой цели, как возможность, имеющую определенную вероятность реализоваться в заданных условиях, с субъективно благоприятными или неблагоприятными последствиями для конкретного хозяйствующего субъекта. В-третьих, риск можно представить как уровень неопределенности в предсказании результата.

В проектной работе менеджерам вузов, придется ориентироваться на риски развития в турбулентной вузовской среде. В целом при управлении рисками инновационного развития вуза следует учитывать следующие риски: капитальный риск (риск потери инвестором капитала при его вложении), селективный риск (риск неправильного выбора), временной риск (риск в неудачное время), риск законодательных изменений, кредитный риск (риск того, что эмитент окажется не в состоянии выплачивать по своим обязательствам), инфляционный риск, процентный риск (риск в связи с изменениями процентных ставок на рынке), отзывной риск (риск потерь для инвестора). Таким образом, управление рисками инновационного развития вуза подвержено воздействию множества факторов, находящихся в зависимости и независимых от него. Сопротивление инновациям имеет как объективные, так и субъективные причины. В значительной мере оно связано подчас с неготовностью и низкой способностью руководства вузов оценивать состояние общественного мнения, недооценивать возможности информационной поддержки инновационной деятельности вузов в условиях конкретных регионов, мотивацию участников общественного процесса, применять технологии, обеспечивающие включение в него наиболее перспективных в творческом отношении кадров [3].

В проектной работе менеджерам вузов также необходимо учитывать имеющиеся научные наработки, связанные с накопленными знаниями методов и в целом методологии научного познания, возможностей и их диалектического единства. Все усложняющийся процесс научного исследования, проникновение человека в самые трудные области исследования потребуют более совершенных частнонаучных стилей мышления, более эффективных методов познания.

Современным менеджерам в вузах для ведения управленческой инновационной деятельности нужно осваивать соответственно современный стиль управленческого мышления, который отвечал бы именно потребностям современного инновационно развивающегося, организовывающего на основе проектной работы вуза. Причем принимая как аксиому, что исторически осуществляющаяся смена одних стилей мышления другими происходит по диалектическому закону преемственности в развитии. Новый стиль не возникает независимо от предыдущего, а формируется на его основе, включает его в снятом виде, преобразовывая в соответствии с новыми задачами и потребностями научного познания и потребностями управления организацией.

Определяя стиль мышления, отметим, что, прежде всего - это стереотипы интеллектуальной деятельности, способы, которыми анализируется и обобщается материал познания, ставится и решается познавательная задача.

Овладевая новым стилем мышления, современным менеджерам в вузах надо усвоить, что в стиле научного мышления выражен как уровень развития самой науки, так и уровень философской методологии конкретного исторического периода. Отметим, что исторически для стиля мышления классической науки, опиравшегося на философскую методологию предыдущих веков, были характерны, например: редукционизм (мысленный прием сведения сложного к простому, более известному и кажущемуся более фундаментальным - например, объяснение физических и химических процессов механическим перемещением в пространстве); элементаризм (стремление разложить предмет на составные части, «кирпичики», через свойства которых объяснить свойства целого); жесткий (лапласовский) детерминизм (представление об однозначности причинно-следственных отношений и отрицание объективной основы случайности).

Стиль современного мышления опирается на идею многокачественности (несводимость и взаимопревращение свойств объекта); принцип системности; вероятностное видение мира. Для современного менеджера интерес может представлять пробабилизм (от лат. *probabilis* - вероятный, возможный), разработанный в неопозитивистской социологии и характеризующий вероятностную природу общественных явлений. Ссылаясь на статистический характер общественных процессов, неопозитивисты выдвигают пробабеллизм как замену или ограничение принципов детерминизма и причинности.

Знания научной дискуссии, где пробабилизм противопоставляется традиционным представлениям об абсолютном и необходимом характере научного познания, дадут современным администраторам в вузах представление о том, что такая оппозиция выразилась в признании конструктивной роли случая в мире и статистической трактовке многих законов природы и общества, а в познании - в широком использовании в процессе аргументации вероятностных посылок и правдоподобных заключений. Польза знаний данного методологического подхода для

управленцев еще и в том, что пробабилистский подход позволяет более адекватно объяснить процессы эволюции, в том числе и развития вузовской среды, определить проблему анализа управленческой деятельности, связанной с управленческими рисками, путем обращения к идеям самоорганизации в синергетике.

Следует иметь в виду, что вопросы метода и методологии не могут быть ограничены лишь философскими или внутринаучными рамками, а должны ставиться в широком социокультурном контексте развития управленческой деятельности в инновационной вузовской среде. Это значит, что необходимо учитывать связь науки с производством на данном этапе социального развития, взаимодействие науки с другими формами общественного сознания, соотношение методологического и ценностного аспектов, «личностные особенности» субъекта деятельности и многие другие социальные факторы. Применение методов может быть стихийным и сознательным. Современными менеджерами вузов должно быть усвоено, что только осознанное применение методов, основанное на понимании их возможностей и границ, делает деятельность людей, при прочих равных условиях, более рациональной и эффективной.

Библиографические ссылки

1. Бабинцев В.П., Сегедина Н.Н. Управление инновационными процессами в региональной системе образования: Монография. Белгород: Изд-во БУКЭП, 2007. 301 с.
2. Бабинцев В.П., Надуткина И.Э., Сапрыка В.А. Экспертное сообщество как субъект гражданского участия в регионе // Власть. 2014. №7. С. 3-9.
3. Надуткина И.Э., Шовгеня С.А. Ресурсное обеспечение проектно-инновационной деятельности в регионе // Среднерусский вестник общественных наук. 2011. № 4. С. 161-168.

Гуманизация организационных отношений в контексте реализации принципа целостности

*Сафонов К.Б., канд. филос. наук,
доцент кафедры «Менеджмент»
НИ РХТУ им. Д.И. Менделеева
(г. Новомосковск)*

Аннотация. В работе анализируются особенности гуманизации организационных отношений в современных условиях. Рассматривая ключевые характеристики данного процесса, автор указывает на необходимость практической реализации принципа целостности как одного из подходов к гуманизации.

Ключевые слова: организация, гуманизация, организационные отношения, принцип целостности

Abstract. The peculiarities of humanization of organizational relationship in modern conditions are analyzed in the paper. Considering the key characteristics of this process the author points to the need of practical implementation of wholeness principle as one of the approaches to humanization.

Keywords: organization, humanization, organizational relationship, wholeness principle

Управление современной организацией требует от менеджера владения широким спектром компетенций, позволяющих на практике учитывать как экономические, так и социальные факторы осуществляемой деятельности. При этом эффективность принятия и реализации решений напрямую зависит от его способно-

сти понять особенности коллектива и каждого из сотрудников. Именно им предстоит на практике достигать обозначенные цели, решать сформулированные задачи. Поэтому очень важным нам представляется ориентация на сотрудников, что можно понимать в качестве значимого проявления гуманизации организационных отношений.

В контексте гуманизации уместно применение синергетического подхода к анализу системы управления, под которой в данном случае понимается «некоторая целостность, состоящая из взаимозависимых частей (элементов), каждая из которых вносит свой вклад в характеристики целого, и объектом которой являются, прежде всего, люди и коллективы людей, их взаимосвязи, отношения, деятельность» [1, с. 100]. Такое понимание организации позволяет наиболее полно учитывать характеристики каждого из ее представителей. Также необходимо осознавать сущность организационных отношений как системы взаимодействия, направленного как на передачу управленческой информации, так и на осуществление межличностного общения сотрудников. Решению этих задач способствует наличие систем как формального, так и неформального взаимодействия.

Совокупность существующих организационных отношений предоставляет возможности успешно и эффективно осуществлять все аспекты деятельности, решать управленческие задачи и одновременно удовлетворять индивидуальные потребности сотрудников. Некоторые сложности при этом могут возникнуть в связи с необходимостью обеспечения баланса интересов всех вовлеченных сторон. Решением данной проблемы может стать практическое применение принципа целостности. Необходимо отметить, что современные исследователи понимают под целостностью «не только комплекс внутренних связей, но и внешние связи с окружающими процессами» [2, с. 9]. Это имеет особое значение для анализа особенностей деятельности организации, которая взаимодействует с внешней средой, осуществляя с социумом обмен ресурсами и информацией. Таким образом, применительно к управленческой деятельности целостность можно представить как определенную совокупность связей как во внутренней среде, так и с внешней средой.

Особенности гуманизации организационных отношений можно анализировать на основании осмысления процессов, протекающих в системе «человек - организация». Так, в рамках традиционного подхода к управлению, выделение такой системы или не предусматривается, или происходит смещение акцентов на организацию в целом. Основным аргументом, приводимым сторонниками подобного подхода, при этом является необходимость учитывать интересы не отдельных индивидов, а их совокупности и отчасти социума. Однако в этом случае в проигрыше могут оказаться все заинтересованные стороны. У организации нет интересов, отличных от наиболее полного удовлетворения нужд и потребностей членов современного общества. Достичь данной цели возможно лишь при условии всемерного повышения производительности труда, максимизации эффективности деятельности персонала. Для этого, в свою очередь, требуется уделять особое внимание представителям коллектива. Важно как можно более широко применять методы социального управления, что предполагает, в том числе, и учет характеристик и потребностей каждого из работников. Постепенно реализация подобного подхода должна привести к смещению акцентов на человека, а это, в свою очередь,

означает всемерную гуманизацию организационных отношений.

Реализация принципа целостности на практике подразумевает и переосмысление подходов к осуществляемой управленческой деятельности. Так, при принятии того или иного решения менеджеру необходимо не просто оценивать непосредственные результаты, ожидаемые от его воплощения, но и анализировать возможные последствия, которые проявятся в более отдаленной перспективе и которые, на первый взгляд, не имеют прямого отношения к конкретной организации. Все это является следствием целостного подхода к осмыслению процессов организационно-управленческой деятельности. При анализе социальных предпосылок и последствий предпринимаемых действий происходит расширение системы организационных отношений, в них вовлекается еще и третья сторона - современное общество в целом. Если при традиционном подходе оно рассматривается лишь опосредованно - через воздействие на его представителей, являющихся сотрудниками, клиентами или контрагентами организации, то в контексте реализации принципа целостности последствия для социума необходимо рассматривать в качестве одного из аспектов при принятии и реализации управленческих решений. Причем данный факт нельзя считать снижением внимания, уделяемого единичному человеку с его особенностями и потребностями. Напротив, при реализации принципа целостности нужды индивида учитываются дважды: непосредственно как у одного из элементов в системе «человек - организация», а также опосредованного в качестве члена современного общества. Именно так в практике управления можно в полной мере учитывать необходимость всесторонней гуманизации организационных отношений, что, в свою очередь, позволит поднять эффективность осуществляемой деятельности на качественно новый уровень.

Таким образом, реализацию принципа целостности можно рассматривать в качестве значимого фактора гуманизации организационных отношений, подразумевающего соблюдение баланса индивидуальных, корпоративных и социальных интересов, а также понимание необходимости в практике менеджмента учитывать не только экономические, но и социальные аспекты.

Библиографический список

1. Зеленцова Л.С. Диалектика системного подхода с позиций управления организацией // Вестник Оренбургского государственного университета. 2012. № 1. С. 100-105.
2. Станкевич Л.П., Полякова И.П., Линченко А.А. Принцип целостности в контексте постнеклассической рациональности и эпистемологии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия Философские науки. 2013. № 3. С. 5-12.

Философия безопасности - безопасность информации

*Кирейчиков В.К., аспирант кафедры философии ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. Статья посвящена понятию обеспечения информационной безопасности личности, элементам информационной безопасности, а также защиты человека от негативной информации.

Ключевые слова: информация, информационные потоки, информационная безопасность личности механизмы защиты.

Abstract. The article is devoted to the concept of information security of the person, elements of information security, and also protection of the person against negative information.

Keywords: information, information streams, information security of the personality, protection mechanisms.

Безусловно одна из первоочередных задач современной науки - это изучение понятия безопасность. Выдающийся американский физик Джон А. Уилер выдвинул гипотезу о том, что в основе мироздания лежат «кусочки» информации. («Все от бита») [1, с. 93]. Человек также состоит из «кусочков информации», и для его развития необходима идеально сбалансированная информация, представленная в виде химической энергии ДНК, в форме физико-химических полей, воздействующих на человека по оптическим, акустическим, обонятельным, осязательным, вкусовым каналам. При недостатке или при избытке какого-либо вида информации человек сначала испытывает дискомфорт, а при долговременном нарушении заболевает, а может даже погибнуть.

Э.И. Денисов (кандидат технических наук и доктор биологических наук) использовал термин «отравление информацией». В данных условиях очевидна необходимость защиты информации, обеспечения информационной безопасности личности.

В настоящее время угрозу информационной безопасности представляют уже не отдельные хакеры, а их преступные группировки. Угрозы, порождаемые киберпреступностью, могут в скором времени определять состояние экономики, экономическую, финансовую, военную безопасность целых стран.

«Философия безопасности» - это наука о сохранении динамики устойчивых состояний системы социальных, технических и природных объектов и ближайших к ним координационных сфер. Основополагающую роль в этой науке играет способность специалистов по философии безопасности (философии безопасности) распознавать «своих», «чужих». Все это возвращает нас к извечной проблеме философии, к проблеме «добра» и «зла», а именно к вопросу, что считать «добром», а что «злом». Ведь для большинства это не очевидно и общепринятое мнение, основанное на нормах морали культуры может также со временем меняться и четкого понятия, а также четких критериев что есть «добро», а что есть «зло» дать нельзя. Нередко они сливаются в одно, нередко что для одного «добро», не есть «добро» для другого, так и в социуме «добро» для большинства может являться «злом» для других. Мы считаем, для избегания этой путаницы на практике необходимо использовать дуалистический подход.

Что касается информационной безопасности среди основных направлений ее защиты выделяют следующие:

- нормативно-правовую;
- организационно-техническую;
- экономическую [2, с. 115].

Каждое из направлений имеет принципиально важное значение и лишь совокупность методов применяемых в рамках этих направлений по защите информации позволят обеспечить защищенное информационное поле как для гражданина, так и для государства в целом.

Как отмечалось в начале работы недостаток или переизбыток информации может привести к негативным последствиям для личности. В связи с этим необходимо не только защищать информацию от человека, посредством (технических, правовых средств), но и защищать человека от информации.

Оборот информации может стать разрушительным и необратимым для человечества. Информационные потоки захлестывают человека со всех сторон, во всех сферах жизни. Однако в этих потоках доминирует вовсе не та информация, которая необходима человеку для разумного выживания и развития.

В настоящее время существует несколько видов информационных опасностей, которые грозят человеку.

Первую категорию опасностей можно квалифицировать как «пропускная способность человеческого мозга». Как гласит японская мудрость: «Есть вещи, которые нам понятны сразу же. Есть вещи, которые мы не понимаем, но можем понять. Кроме того, есть вещи, которых мы не можем понять, как бы мы ни старались» [3, с. 283]. Чрезмерное поступление информации ведет к эмоциональному перенапряжению человека. Для защиты от информационных потоков необходимо фильтровать поступающую информацию, правильно организовывать время труда и отдыха.

Вторая категория опасностей это все более возрастающая интенсивность бесполезной и в тоже время часто недобросовестной информации. В качестве примера можно привести рекламу и спам. В настоящее время роль рекламы возросла многократно, сейчас все производители старается как можно больше и самыми разными способами разрекламировать свой товар, тем самым нагружая человека ненужной, а порой и вредной информацией, поскольку она формирует опасные ценности.

Несомненную угрозу для людей представляет намеренно искаженная информация: дезинформация, обмана, блефа и др. Обмануть можно и одного человека, и группу людей, и целый народ. Обмануть можно каждого, были бы время, средства и благоприятные условия для этого.

Защита личности представляет собой сложную многоуровневую систему социальных, социально-психологических и индивидуально-личностных механизмов, образований и форм поведения, которая должна обеспечивать информационно-психологическую безопасность человека в обществе как личности и активного социального субъекта, его психологическую защищенность в условиях действия многообразных информационных факторов.

Можно выделить три основных уровня организации психологической защиты человека и, соответственно, три основных направления ее формирования и функционирования.

1. Социальный (в масштабах общества в целом). Защита реализуется посредством регулирования и организации информационных потоков (система распространения информации в обществе). На этом уровне в качестве субъектов защиты личности выступают государство и общество через деятельность определенных социальных институтов (система образования, система распространения социокультурных ценностей, традиций, социальных норм и т.д.).

2. Социально-групповой. В рамках различных социальных групп и разнообразных форм социальных организаций: в качестве субъектов защиты личности выступают: семья, производственные структуры, общественные, политические, религиозные и иные объединения, организации. Психологическая защита реализуется посредством распространения и использования внутригрупповых информационных потоков и источников, а также специфических для конкретных социальных групп способов переработки и оценки информации (групповых норм, ориентации, регламентация правил и процедур работы и взаимодействия с внешними информационными источниками и т.п.).

3. Индивидуально-личностный. На индивидуально-личностном уровне защита реализуется посредством формирования специфической регулятивной системы и комплекса защитных механизмов и алгоритмов поведения, которые образуют индивидуальную защиту.

Обеспечение информационно безопасности предполагает организацию и осуществление защитных мер, которые в самом общем виде целесообразно выделить в следующие основные группы:

- **регулирование информационных потоков;** обычно используется в ограниченные промежутки времени, в специфических условиях или по отношению к определенным источникам и информационным каналам. В частности, могут применяться такие меры, как введение определенных процедур проверки достоверности распространяемой информации; ограничение распространения определенных сведений. На личностном уровне использование защитных мер из этой группы обычно связано с отказом человека от использования определенной информации, источников или каналов ее распространения (например, отказ от рекламной информации) или перепроверкой значимой для него информации;

- **организация информационных потоков** (в том числе, инициирование распространения определенной информации). Эта группа связана с организацией информационных потоков, направленных на парирование и нейтрализацию воздействия определенных информационных факторов, которые могут психологически негативно воздействовать на людей (так, например, при возникновении слухов используется распространение сведений, нейтрализующих их влияние). На личностном уровне это проявляется в инициативном поиске по определенным темам дополнительной информации из различных источников и в организации ее поступления по иным каналам;

- **распространение способов, средств обработки и оценки информации** (через систему образования, подготовки и переподготовки кадров, распространения социокультурных ценностей, традиций, социальных норм и т.д.);

- **формирование индивидуальной информационно-психологической защиты или самозащиты личности.** Формирование у человека в процессе приобретения опыта информационно-коммуникативного взаимодействия (в том числе,

обучения с использованием специализированных форм психологической подготовки, проведения тренинговых занятий по специально разработанным методикам) личностных образований, алгоритмов психической деятельности и защитного поведения, которые в своей совокупности образуют индивидуальную систему его психологической защиты.

Таким образом, необходимо не только защищать информацию от человека, но и что более важно - надо защищать человека от информации. Для этого необходимо из всего потока информации выбирать качественную информацию, не перезагружать мозг, стараться как можно меньше отвлекаться на различный информационный мусор.

Библиографические ссылки

1. Гафнер В.В., Информационная безопасность: учеб. пособие. Р н/Д: Феникс, 2010. 324 с.
2. Корнюшин П.Н., Костерин А.С. Информационная безопасность: учеб. пособие. владивосток : ТИДОТ ДВГУ, 2003. 154 с.
3. Мельников В.П. Информационная безопасность и защита информации: учеб. пособие М.: Академия, 2008. 336 с.

Совершенствование демократических отношений в общественном развитии

*Надуткина И.Э., канд. социол. наук, доцент,
профессор кафедры социальных технологий
НИУ «БелГУ»
(г. Белгород)*

Аннотация. Рассматривается процесс гуманизации деятельности структур по связям с общественностью при органах исполнительной власти, новые технологии взаимодействия с общественностью.

Ключевые слова: гуманизация деятельности, органы власти, процесс демократизации, общественные объединения, общественные связи.

Abstract. Discusses the process of humanizing activity of structures on public relations with the Executive Branch, new technology interaction with the public.

Keywords: humanization activities, authorities, the process of democratization, public associations and public relations.

Взаимодействие общественных объединений и власти связано, прежде всего, с поиском политического и гражданского согласия, если есть преодоление кризиса в отношениях происходит процесс формирования более эффективного механизма этого взаимодействия. В России одновременно идут два процесса: становление российской государственности и становление гражданского общества. Наличие широкого спектра общественных объединений требует соответствующего подхода к организации взаимодействия.

Совершенствование демократических отношений в общественном развитии осуществляется в форме диалога между государственными и муниципальными службами и гражданами. В связи с этим гуманизируется деятельность структур по связям с общественностью, в первую очередь, при органах исполнительной власти, разрабатываются новые технологии взаимодействия с общественностью, ос-

новывающиеся на принципах правдивости информации, высокой профессиональной компетенции, взаимного доверия и всё большей открытости власти.

Сила государственного управления, всех ветвей его власти, в особенности на уровне муниципального управления, все больше оценивается не мощью репрессивного аппарата, объемом богатства, а силой и широтой охвата технологий общественных связей, ведущих через соответствующие структуры постоянный диалог с населением и объединениями граждан. Эти структуры должны быть достаточно профессиональными, их деятельность должна быть сконцентрирована на решении группы достаточно специфичных задач, связанных с созданием первоначальных условий для взаимодействия, взаимопонимания, доверия.

Деятельность информационных служб по связям с общественностью при местных органах власти имеет свои особенности в отношении поставленных целей и применяемых средств. Специалисты PR, по необходимости, объединенные в те или иные структуры на уровне муниципального управления, берут на себя распространение социального контроля, технологий отношений с широкой общественностью, связей с ней. Если центральные органы власти могут активнее использовать медиа, то местная администрация способна добиться большего успеха при личных контактах с населением.

Могут существовать различные формы взаимодействия власти с общественностью, но для успешного взаимодействия самым благоприятным является сотрудничество, позволяющее добиться реального максимального результата. Процесс демократизации общества детерминировал возникновение при органах государственного и муниципального управления различных уровней служб по связям с общественностью, их превращение в действенный инструмент диалога общества и управляющих структур.

PR обеспечивают гармоничное взаимодействие между властью и населением, производителями товаров и потребителями. Развитие структуры органов государственной и муниципальной службы в современной России в значительной мере ориентировано на создание многофункциональных связей с общественными институтами и с общественностью в целом. Наличие «обратной связи» учреждений государственной службы с общественностью в настоящее время является не только атрибутом демократизации общественно-политической жизни, но и основным условием формирования новой системы управленческих отношений, основанных на знании потребностей и нужд различных общественных групп и слоёв, а также на умении создавать условия для наличия двусторонней связи с использованием современных информационных технологий.

Участие граждан в управлении, как непосредственное, так и опосредованное является исходным, необходимым условием демократизации общества и его властных структур. Все активнее граждане общества настаивают на том, что их волеизъявление должно осуществляться не только в их участии в голосовании и выборах в органы власти, но и в решении повседневных волнующих их проблем и вопросов, обсуждение которых до недавнего времени было исключительной прерогативой органов власти, тенденция роста и развития гражданского общества эту тенденцию усилит многократно. Сегодня нельзя управлять не взаимодействуя с этим обществом, рядовыми гражданами, нужно добиваться и завоевывать их поддержку, одобрение при решении тех или иных жизненно важных задач.

Основным средством общения органов местного самоуправления города Белгорода с населением являются средства массовой информации. При этом используются все возможности и привлекаются максимально возможное количество местных, региональных и центральных печатных изданий, телевизионных и радиовещательных компаний. Особое значение при работе со СМИ отводится сотрудничеству с местными газетами, радио и телевидением. Все они приглашаются для участия в значимых городских мероприятиях, официальных заседаниях, конференциях, совещаниях, сессиях, пресс-конференциях, рейдах, объездах и т.д. В целях расширения читательской аудитории для наиболее полного ознакомления жителей города с информацией о деятельности органов государственной власти и местного самоуправления, об основных нормативно - правовых актах и Законах Белгородской области, а также об основных событиях города и области, подразделения по связям с общественностью ведут работу по активизации подписки на местные издания [1].

В основе всей деятельности администрации города и Совета депутатов города Белгорода заложен принцип максимального взаимодействия с населением, использование общественного мнения при принятии наиболее важных для города и горожан решений. При главе местного самоуправления города созданы общественные Советы по самым разным направлениям, куда входят представители предприятий, организаций и учреждений города. Регулярно проводятся личные встречи главы местного самоуправления города, заместителей главы администрации, руководителей структурных подразделений с трудовыми коллективами предприятий, организаций и учреждений города, группами граждан. Они носят как плановый (участие в единых информационных днях администрации города, культурно-массовых мероприятиях, тематических встречах, «открытых» уроках, выпускных вечерах и т.д.), так и оперативный характер (сходы жителей города, рабочие объезды и обходы городских территорий).

Отметим особенность сложившихся отношений такова, что в нашем случае речь идет о режиме патернализма властных институтов и управленческих структур по отношению к общественному мнению, где муниципальные органы управления и общественное мнение неравномерны по отношению друг к другу, органы муниципального управления имеют приоритет по отношению к общественному мнению, но господство это осуществляется в мягкой форме. При этом муниципальные власти ни в коем случае не подавляют, тем более не игнорируют общественное мнение, это качественно другой режим, это отношения ведущего и ведомого, в которых за ведомым, подчиненным признаются определенные права, а сам он считается «младшим» участником диалога. В рассматриваемом режиме массовые оценки и общественное мнение в целом выступает как единый субъект, хотя и существенно ограниченный другим субъектом в правах и возможностях. В принципе в реалиях реализуется классический вариант отношений, когда в патерналистском режиме институты власти достаточно редко обращаются к общественному мнению за консультацией и советом, не широк и предметный ареал их апелляций [2, 3, 4].

Объективная реальность, таким образом, свидетельствует, что роль информации в процессах социального управления с построением демократического общества возрастает и требует от органов муниципальной власти большей открытости,

постоянного диалога с общественностью в целях выработки необходимых гражданам решений и сбалансированной в отношении всех субъектов и объектов управления информационной политики.

Библиографические ссылки

1. Текущий архив муниципального образования г. Белгород // Фонд отдела по связям с общественностью.
2. Надуткна И.Э., Конев И.В. Стратегия информационной поддержки инновационных процессов в регионе // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». 2010. №2(73). Вып. 11. С. 77-84.
3. Чумиков А.Н. Креативные технологии «паблик рилейшнз». М.: Дело, 2000. С. 272.
4. Тхориков Б. А. Разработка технологии управления имиджем медицинского учреждения [Текст] / Б.А. Тхориков, И.В. Спичак // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Философия Социология Право - 2008. - №. 4- С. 216-220.

Социально-философский анализ проблемы использования ядерной энергии: экологический аспект

*Галушкин А.М., ст. преподаватель,
кафедра философии ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. В статье рассматривается феномен энергетики вообще и использование ядерной энергии в частности. Исследования проблемы использования ядерной энергии идет в современном экологическом контексте развития индустриальной цивилизации. Также рассматриваются основные технические направления и парадигмы ядерной энергетики и роль философии в осмыслении феномена энергетики.

Ключевые слова: феномен энергетики, техническая деятельность, ядерная энергетика, энергетические и экологические проблемы, ядерная безопасность.

Abstract. The article deals with a phenomenon of energetic generally and using nuclear energy in particular. Researches problem of using nuclear energy go at the modern ecological context of development industrial civilization. Also this article deals with main technologies directions and paradigms of nuclear energetic and deals with philosophical role in comprehension of phenomenon of energetic.

Key words: phenomenon of energetic, technologies activity, nuclear energetic, power and ecological problems, nuclear security.

Феномен энергетики (как составной части техники вообще и ядерной техники в частности) находится в современном контексте развития современной индустриальной цивилизации. Сегодня человек находится в противоречивой ситуации: с одной стороны он отрицает технику, которая является частью его существования, с другой - зависит от уровня ее развития.

В настоящее время в поле критики оказалось использование ядерной энергии. Следует отметить, что помимо негативного и позитивного отношения к технической деятельности человека существует понимание того, что техника не разрушительная или созидательная сила, а является частью самого человека как его органы тела.

Ядерная энергетика является составной частью технического прогресса, или - техники, которая, в свою очередь, происходит от действий и знаний человека. По-

этому, оценивая ядерную энергетику как перспективное техническое направление, мы не можем игнорировать отношение к ней человеческого общества. Тем более, что стоящие энергетические и экологические проблемы требуют нового технического решения с целью нахождения надежного, а также экономически выгодного источника энергии для продолжения жизни земной цивилизации.

Со временем угроза истощения запасов органического топлива толкнула человеческую мысль на создание ядерной энергии, основанной на получении энергии, возникающей в результате деления атомов урана. Человеческое общество в результате извлечения энергии природного сырья породило массу вредоносных отходов (диоксид углерода, радиоактивные вещества и т.д.), которые дестабилизировали природное равновесие на Земле. Сейчас мир ищет экологически чистую энергию, неограниченную в источниках сырья. Кроме возобновляемых источников энергии (солнечная, ветровая и т.д.) людей интересует также термоядерная энергия. Конечно же, такие перспективы выглядят необычайно заманчиво, и поэтому в мире более миллиарда долларов тратится на исследования, нацеленные на создание новой энергетики - термоядерной. В том, что она возможна теоретически, сегодня, по-видимому, уже никто не сомневается. А вот осуществима ли термоядерная программа технически (надежна ли она с точки зрения экологической безопасности), и если да, то какой инженерный проект быстрее всего способен привести к цели? На этот вопрос пока еще нельзя ответить со всей определенностью, хотя эксперименты, которые сегодня проводятся в Институте атомной энергии имени И.В. Курчатова на установке «ТОКАМАК» Т-15, весьма обнадеживают исследователей.

Прорыв к ядерным технологиям произошёл в условиях острейшего мирового вооруженного конфликта. Естественно было использовать вновь открытые природные процессы для ускоренного создания «сверхоружия». Стремясь к немедленному максимальному эффекту, разработчики атомной бомбы технически воспроизводили новейшее научное знание не в адекватных ему технологических формах.

Освоение ядерных процессов невоенными отраслями, в первую очередь с целью получения энергии, требовало выхода общества на принципиально новый (постиндустриальный) уровень технологического развития.

Атомная энергетика невозможна вне теплоэнергетики. Переход к ядерному топливу качественно преобразовал, невероятно усложнив лишь технологии подготовки и сжигания топлива. Пристроив ядерный реактор к турбогенератору, атомная энергетика состыковала циклы преобразования энергии принципиально различных технологических уровней. Ядерный комплекс, частью которого являются реакторы АЭС, производит высокоактивные продукты ядерного распада, присутствующие в ничтожных количествах в естественных условиях, или вообще в природе не наблюдаемые искусственные элементы. АЭС с реакторами на тепловых нейтронах - основным сегодня видом ядерных энергетических установок - используют менее одного процента энергии заключенной в природном уране. Неиспользованная часть энергии вместе с отработанным топливом складывается в специальных хранилищах, а также рассеивается по поверхности планеты как радиоактивные загрязнения. И в том, и в другом случае окружающая человека среда необратимо загрязняется радиоактивными отходами: локально, регионально или гло-

бально. Необходимо осознать, что долговременные хранилища ядерных отходов есть не что иное, как локальное высококонцентрированное загрязнение, со временем, нередко через одно-два поколения, генерирующее региональное или даже глобальное радиоактивное загрязнение.

Начиная со ставших классическими работ Ф.Д. Форрестера и докладов ученых Римского клуба (в том числе «Пределы роста», «Человечество у поворотной точки» и т.д.), было построено множество прогнозов энергетического развития. В настоящее время можно выделить три пути развития энергетики: 1) использование угля, 2) создание модернизированных ядерных энергосистем, основанных на термоядерном синтезе (программа ТОКАМАК) и использующих котлы внутреннего сгорания взрывного типа (КВС), реакторы размножители (бридеры); 3) энергетика, основанная на возобновляемых ресурсах: солнечная ветровая, геотермальная и использование биомассы.

Анализируя пути развития энергетики и ее воздействие на окружающую среду, необходимо учитывать и социально-политический аспект. Создание крупномасштабной ядерной энергетики означает наличие в будущем сильно монополизированных структур, грандиозного топливного цикла, начинающегося добычей руды, ее обогащением, переработкой, сжиганием топлива в реакторах и заканчивающегося захоронением радиоактивных отходов. Всё это требует мощного комплекса производств в сопряженных отраслях промышленности: черной металлургии и др. Такая же ситуация характерна и для угольной энергетики.

Отсюда видно, что путь обеспечения энергией через использование ядерного или угольного топливных циклов помимо проблем, связанных с загрязнением окружающей среды, приведет к проблемам, характерным для тоталитарных обществ. Это путь, когда основная масса человечества становится заложником монопольных энергетических структур. Кроме того, использование ядерного топлива в качестве горючего на АЭС всегда будет вызывать беспокойство в связи с возможным использованием ядерного оружия в качестве инструмента атомного шантажа. Солнечная, ветровая и геотермальная энергетики и ряд других отличаются от традиционных отсутствием топливного цикла. Поэтому они, вообще говоря, должны быть более дешевыми. Мы наблюдаем постоянное удешевление энергии, получаемой на солнечных и ветровых станциях по мере усовершенствования технологии. Стоимость энергии на ветровых станциях приблизилась к 7 центам за кВт-час, что лишь на 2 цента ниже стоимости энергии на угольных станциях и дешевле, чем на АЭС. Начиная с 70-х годов, когда солнечные элементы начали интенсивно внедряться на космических спутниках Земли, и до настоящего времени произошло удешевление энергии с 60 долларов за кВт-час до 24 центов на полупроводниковых системах и до 8-10 центов - на станциях термодинамического типа американской компании «Луз».

Солнечная и ветровая энергетики обладают и огромными экологическими преимуществами, так как используют чистый неистощимый источник энергии. Модульность солнечных станций позволяет иметь автономные источники энергии индивидуального пользования аналогично тому, как мы используем автомобиль. Развитие возобновляемой энергетики позволит каждому индивидууму реализовать свои творческие возможности, при этом почувствовав себя действительно независимым и свободным. И хотя в принципе уже существуют технические возможно-

сти для широкого внедрения альтернативной энергетики, необходимо решить ряд вопросов психологического, организационного и экономического характера. Главная трудность, которую нужно преодолеть, - это создание промышленной инфраструктуры.

Для решения глобальной проблемы мирового климата, которая находится в центре экологических дискуссий, необходимы международные действия. И хотя научной ясности в данном вопросе нет (одни эксперты прогнозируют глобальное потепление к 2100 году на 2°, другие - на 2,5° или 3,5°) и никто не отрицает необходимости принятия мер по предотвращению спонтанных климатических изменений, Мировой Энергетический Совет рекомендует толковать лишь те из них, о принятии которых не пришлось бы в будущем сожалеть.

По прежним расчетам Межгосударственного совещания экспертов по проблемам изменения климата (1995 г.), в отдаленной перспективе, то есть к 2050 году, в мировом масштабе необходимо сокращение выбросов CO примерно на 60%, с тем, чтобы не произошло глобальных изменений климата Земли. В то же время в большинстве сценариев мировых энергетических прогнозов содержатся предупреждения не о снижении, а о росте выбросов CO. В одном из справочных сценариев Мировой Энергетический Совет оценивает с высокой степенью вероятности повышение выбросов CO к 2020 году более чем на 40%. Для этого есть две причины. Первая из них - дальнейший рост потребности в энергии за счет стран третьего мира, для которых характерны высокие темпы роста народонаселения и наверстывание отставания в уровне экономического роста и в уровне благосостояния. Второй причиной вероятного повышения выбросов CO является то, что доля использования ископаемого топлива останется до 2020 года весьма высокой. Через 25 лет еще 70-80% потребности в энергии будет удовлетворяться за счет ископаемых энергоносителей.

Вероятность развития событий по этому сценарию очень высока, так как структура энергетического баланса на 2020 год в существенной степени predetermined: важные инвестиционные решения уже приняты или находятся в стадии конкретного планирования. Доля возобновляемых источников энергии, за исключением гидроэнергии, останется в течение 25-ти ближайших лет незначительной.

Международный институт прикладного системного анализа разработал для Мирового энергетического Совета ряд сценариев на еще непрогнозируемый период до 2050 года и после него. Согласно одному из экологических сценариев, возросшую потребность в энергии можно наполовину покрыть за счет реструктуризации энергетического хозяйства в мировом масштабе, в результате которой можно ожидать энергосбережения и снижения выбросов CO. Оставшуюся величину потребности на 35% можно будет удовлетворять за счет возобновляемых источников энергии. По мнению Мирового Энергетического Совета, нужно сегодня готовиться к тому, чтобы этот прогноз стал реальностью. Возобновляемые источники энергии нельзя провозглашать патентованным средством или считать панацеей от энергетических трудностей - это оказало бы плохую услугу их развитию. При определении перспективных целей нужно не упускать из виду ближайшие цели - высокий уровень энергоснабжения уже сегодня. В будущем понадобятся все доступные энергоносители, все мыслимые энерготехнологии. Поэтому модели раз-

вития, предусматривающие отказ от классических видов топлива, нельзя считать оправданными.

Исходя из этого следует считать, что ядерные технологии останутся необходимыми в не столь отдаленном будущем, учитывая неизбежный рост численности населения мира, всеобщее стремление к экономическому развитию и неуклонную тенденцию к урбанизации. Всемирный энергетический совет предсказывает рост к 2020 г. мирового потребления электроэнергии на 50-75%

Имеющийся опыт даёт основания утверждать, что ядерная энергия будет играть важную роль при любом соотношении источников энергии. В оценке перспектив решения энергетических и экологических проблем человечества философская оценка перспектив развития термоядерной энергетики является одной из важных составляющих.

СЕКЦИЯ 3. ПРИНЦИП ЦЕЛОСТНОСТИ В ЭТИЧЕСКОМ И ЭСТЕТИЧЕСКОМ ВОСПРИЯТИИ МИРА

Целостность как принцип нравственной жизни: эвдемонистическая перспектива

*Врублевская-Токер Т.И., ст. преподаватель
кафедры философии культуры
ФФСН БГУ
(Республика Беларусь, г. Минск)*

Аннотация. Рассматриваются подходы к пониманию целостности как этической категории, а также определяемые ею содержания понятий рационализм, идентичность, смысл жизни. Категория целостности рассматривается как нормативный элемент эвдемонистической этики.

Ключевые слова: целостность, нравственность, идентичность, эвдемонистическая этика, неметафизическая природа морали

Abstract. The approaches to the understanding of integrity as an ethical category, as well as peculiar content of such concepts as rationalism, identity, the meaning of life determined by this category are considered. Category of integrity is regarded as normative element of eudaimonistic ethics.

Keywords: integrity, morality, identity, eudaimonistic ethics, non-metaphysical nature of morality.

Целостность как моральное понятие располагает целым спектром характеристик. Прежде всего, целостность приписывается человеку, обладающему набором нравственных качеств, таких как искренность, честность, надежность и т.д., которые позволяют ему строить бесконфликтные отношения с окружающими [1, с. 5]. Вместе с тем, под целостностью понимают лояльность как определенное поведение человека, в котором воплощено все множество общественно одобряемых норм. К тому же, в повседневном понимании целостность характеризует личность человека, который живет в соответствии с собственными нравственными принципами [2, с. 143]. Так или иначе, но целостность, приписываемая человеку, означает, что его взгляды не противоречат его поступкам, а ценностные ориентации подкрепляются соответствующими нравственными качествами. Иными словами, его нравственное сознание представляет собой развитое системное целое, организованное согласно идее добра.

Так понимаемая целостность предполагает специфический тип рационализма. Человек руководствуется не просто здравым рассудком, кроме последовательности в поведении, его действия отличает «будничная правильность», выбор морального основания поведения определяется обстоятельствами и по своему содержанию такая рациональность подобна рассудительности или житейскому опыту в аристотелевском смысле [3, с. 178, с. 180]. Так, в рамках трансцендентальных теорий морали понятие целостности не имеет смысла, поскольку мотив поступка в них внеположен личности и не зависит от её опыта [4, с. 193]. Идея целостности требует от человека эмоциональной вовлеченности в деятельность и развитых нравственных чувств, в соответствии с ней мораль редко выводится за рамки повседневности. Часто человек не может объяснить мотивы своих поступков не потому, что не знает их или не может сформулировать, он подразумевает целый

комплекс объяснений, состоящий из нравственных чувств, убеждений и ценностных ориентаций.

Особенная проблема, связанная с идеей целостности - проблема идентичности [2, с. 148, 149]. В моральном контексте она связана, в первую очередь, с вопросом о смысле жизни. Специфическая роль в поиске решений этих проблем принадлежит памяти. Так, «должное» влияние прошлого является одним из важных факторов прогресса личности. Прошлые и настоящие переживания и события становятся источником нравственного поиска, но могут быть и препятствием для него в случае, если они игнорируются или их значимость оценивается неправильно.

Идея целостности предполагает наличие у человека образа его идеальной жизни [5, с. 140], его собственного видения способов воплощения добра, и, соответственно, индивидуальная нравственность имманентна его благоденствию, или счастью. Представители эвдемонистической этики неоднократно описывали этот образ идеальной жизни как ее идеальное состояние, к которому стремится человек. Оно известно под разными названиями (эвтюмия, атараксия, эвдемония, счастье), но общим в его содержании является ориентация человека на поиск и обретение жизни, в которой он не был бы подвержен страданиям (страх, беспокойство, муки совести и т.д.), и одновременно с этим его существование было бы наполнено явлениями положительного свойства (радость, удовольствие, душевный покой, уверенность в себе и т.д.).

Эвдемонистическая этика последовательно отказывается от идеи трансцендентного характера нравственности - жизненные ориентиры человека санкционируются им самим, исходя из его понимания собственной природы; нравственность в какой-нибудь предустановленной форме не может существовать до самого человека. С позиций эвдемонистической этики, предзаданная мораль, к которой можно было бы апеллировать, не существует. Целостность как принцип, организующий нравственное бытие личности, объясняет, как человек может быть источником морали.

С этой точки зрения можно признать справедливым выражение «мораль у каждого своя», т.к. идет не о релятивизации морали и попытках оправдать безнравственность, а об очень важном свойстве морали - о личностной форме морального требования. Тот, чье нравственное бытие дезинтегрировано, не организовано в соответствии с принципом целостности, не имеет и «своей собственной морали». Более того, он не сможет воспользоваться чужой моралью, поскольку она не связана с его нравственным опытом жизни, любая попытка «привить» мораль обречена на провал, мораль не станет вполне личной, самостоятельно приобретенной, а, значит, необходимой человеку.

Идея целостности важна для понимания эвдемонистического взгляда на мораль. В соответствии с ней, нравственность личности связывается с практической стороной отношений и поступков, где признаком моральности личности является ее здравый смысл, рассудительность и благоразумие. Она предполагает, что человек сам по себе может быть независимым, до известной степени, субъектом общественных отношений и истории в целом. Целостность как принцип нравственной жизни раскрывает также и неметафизическую природу морали, связывает ее со стремлением человека к благополучной жизни.

Библиографические ссылки

1. McFall, L. Integrity // Ethics. Vol. 98, № 1. October, 1987. P. 5-20.

2. Taylor G., Gaita R. Integrity // Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes. Vol. 55, 1981. P. 143-159; 161-176.
3. Аристотель. Никомахова этика. Сочинения в 4-х т., Т. 4. М.: Мысль, 1983. 830 с.
4. Jensen, H. Kant and Moral Integrity // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition. Vol. 57, №. 2. October, 1989. P. 193-205.
5. Elmore J. The integer vitae Ode // The Classical Weekly. Vol. 11, № 18. March, 4. 1918. P. 140-142.

Нарушение целостности «вечных» ценностей в моральном сознании личности

*Артюхович Ю.В., д-р филос. наук, профессор,
кафедра философии и права ВолгГТУ
(г. Волгоград)*

Аннотация. «Вечные» ценности долга, ответственности, свободы, гуманизма, коллективизма и др. являются составляющими элементами нравственной целостности личности. Однако в информационном обществе трансформируется ценностный смысл «вечных» нравственных категорий. Необходимо корректировать моральное сознание современников на основе фундаментальных гуманистических ценностей, с позиции «моральной континуальности» - строгого, последовательного и обязательного соблюдения моральных норм, вне зависимости от обстоятельств.

Ключевые слова: целостность, ценность, мораль, личность, «моральная континуальность».

Abstract. «Eternal» values of duty, responsibility, freedom, humanity, collectivism, etc. are the components of the moral integrity of personality. However, in the informational society transforms value meaning «eternal» moral categories. There is need to adjust the moral consciousness of contemporary on the basis of fundamental humanistic values, from the viewpoint of «moral continuity» - strict, consistent and mandatory compliance with moral standards, regardless of the circumstances.

Keywords: integrity, value, morality, personality, «moral continuity».

Аксиологическая система информационного социума сегодня перенасыщена разноуровневыми ценностями, ряды которых множатся с помощью Сети интернет. Однако, в отрыве от социальных реалий, новые аксиологические конструкты утрачивают *ценностный смысл* - вектор устремлений, объединяющий социальный, интеллектуальный, духовный, нравственный и другие контексты жизни и деятельности личности. Параллельно трансформируется ценностный смысл «вечных» нравственных категорий, нарушается их моральная целостность.

Обратимся к простому примеру. Казалось бы, во все времена семья и дружба являлись значимыми ценностями для человека. Однако в результате аксиологических трансформаций в современной морали сегодня сосуществуют два разноуровневых ценностных конструкта семьи и дружбы: «реальный» и «виртуальный». Первый постепенно теряет свой аксиологический смысл (вследствие возрастающего воздействия медиатехнологий на моральное сознание общества), второй ещё не обрел этого смысла из-за сущностного несоответствия современной действительности: человек живёт в реальном мире, а не в виртуальном.

Недавно одна из студенток Волгоградского государственного технического университета выступала на конференции с докладом под названием «Жизнь соло» и, со ссылками на многочисленные научные публикации, убедительно доказывала преимущества одиночества над семейной жизнью, которая, по её мнению, служит помехой для творчества и самореализации. Аудитория её поддержала. Защитников

семейных ценностей среди ста молодых людей не нашлось! Более того, были высказаны мнения о том, что в информационном обществе удобнее, интереснее, полезнее общаться на виртуальном уровне: даже устанавливать интимные контакты. В виртуальной реальности можно предстать в ином воплощении, создать другой образ, более яркий и совершенный.

Сторонников «виртуальной семьи, любви и дружбы» не смущал тот факт, что утрата человеческой «самости» как совокупности оригинальных личностных аксиологических характеристик при создании «улучшенного» образа в Сети становится серьёзным препятствием для самооценки и самосовершенствования в реальной действительности.

Известно, как различны и противоречивы сегодня моральные ценности и нормы на разных уровнях социальных взаимодействий (в семье, школе, вузе, на производстве, в политике, в искусстве и др.). В Волгоградском государственном техническом университете (ВолгГТУ) год назад нами была завершена работа по изучению аксиологических проблем образования в рамках поддержанного РФНФ научного проекта «Ценностно-целевые основания опережающего образования инженера». Результаты проведенных экспериментов показали, что не все студенты и аспиранты четко определили значимые моральные ценности для успешной профессиональной, социальной и экзистенциальной самореализации.

Констатирующий эксперимент в рамках данного проекта продемонстрировал контрастность ведущих аксиологических ориентиров в ценностном мире студентов и аспирантов. Для большинства опрошенных была характерна перфекционистская ориентация на карьерный рост. Но, к сожалению, эта установка имела у некоторых молодых людей сомнительные в моральном плане (или откровенно негативные) ценностные основания. 38% студентов полагали возможным нарушение моральных норм и принципов для восхождения по служебной лестнице.

Молодые люди заранее были готовы к совершению аморальных поступков в производственной деятельности (в качестве «ответов» на «вызовы» противников) и не сомневались в том, что моральные конфликты неизбежны. Так у наших соотечественников формируется убеждение в том, что успеха в самореализации можно достичь, если жить исключительно вопреки моральным нормам и правилам. Многие студенты убеждены, что материальных успехов люди должны добиваться сами, а те, кто этого не хочет, живут бедно по собственной вине: 68% опрошиваемых считают, что благополучие каждого должно зависеть от его собственных усилий, и лишь 32% - сторонники того, что материально преуспевшие должны заботиться об остальных.

Однако убеждение молодых россиян в том, что бедность - справедливый удел тех, кто не обеспечил свое материальное благополучие, не обязательно свидетельствует об их жестокости или эгоизме. Скорее перед нами пример утраты значимости коллективистско-патерналистского типа сознания, берущего свое начало ещё в русской общине, которая заботилась о своих беднейших членах. На смену ему в современную молодёжную среду входит модель индивидуалистического утилитарного сознания западного типа, в основе которой - образ человека, который «создает себя сам», а, следовательно, и сам несёт ответственность за последствия всех своих действий.

Одной из основных предпосылок оптимального протекания процесса социального становления молодёжи является свобода условий, форм и принципов ее самовыражения. Для молодёжи свобода состоит в реальной возможности само-

определения своей линии поведения применительно к изменяющимся объективным и субъективным факторам и обстоятельствам постоянно обновляющегося мира. Свобода воли в осуществлении морального выбора в информационном обществе открывает перед нашими соотечественниками серьезные перспективы. Огромный объем информации, которым может располагать современник в Сети, в различных интерпретациях декларирует свободу: слова, вероисповедания, сексуальной ориентации и пр. Вероятно, появление в первой пятерке ориентационных ценностей свободы было следствием повышения активности и самостоятельности студенчества. Однако «свобода неизменно предполагает существование целостности, выступая базисным основанием, позволяющим удерживать противоположные формы и состояния освобожденности» [2, с. 6]. Продолжая тезис в контексте анализа состояния морального сознания современника, следует обозначить в качестве составляющих элементов нравственной целостности личности «вечные» ценности долга, ответственности, гуманизма, коллективизма и пр. Ориентация человека на эти аксиологемы не позволит его поведению стать угрозой для существования окружающих. К сожалению, следует признать, что свобода многих из наших соотечественников способна «выйти за моральные рамки».

Человека учат быть «свободным вообще», и эта аксиологическая абстракция реализуется в конкретных моральных ориентациях свободы «от»: от семьи, обязанностей, ответственности за свои поступки. В результате нивелируется моральная ценность долга и ответственности. Эти категории как значимые моральные принципы указали лишь 42% студентов (зато свободу в данном контексте упомянули 87%). Свобода без ответственности становится серьезным препятствием к социальным взаимодействиям и контактам на основе гуманистических моральных норм.

Уникальность нравственных ценностей во многом определяется их отношением к совести. Д. Гильдебранд писал: «Когда мы понимаем, что совершили нечто дурное в нравственном смысле, в нашей душе звучит беспокойный голос, который мы называем «совестью». Этот неумолимый голос, обращенный к нам, нарушает наше душевное равновесие и обременяет нас несравнимым ни с чем грузом» [1, с. 218]. Однако результаты анкетированного опроса показали, что в современных условиях жизнь «по совести» считается анахронизмом. В частности, 84% студентов убеждены, что прислушиваться к морали «неумолимого голоса» следует только в том случае, если его слышат окружающие. Такое же отношение прослеживается к целому ряду ключевых нравственных принципов: добра, любви, сострадания.

Наш современник стремится избежать ответственности и перед другими, и перед самим собой. Таким образом, утрачивается деятельностный составляющий компонент нравственности, который Д.С. Львов в своей книге «Будущее России: гражданский манифест» называл соучастием. «Приставка «со- в слове «совесть» символизирует соучастие: человек, «имеющий совесть»,... соучаствует в общем деле, объединяющем всех в едином порыве духовного озарения и подъема» [3, с. 13].

Однако соучастие в общем деле сегодня не является ориентационной ценностью для индивидуалистически настроенной молодежи, нивелирующей в моральном сознании принципы коллективизма и взаимопомощи. Даже гипотетические социальные контакты на основе ведущих моральных принципов в ценностном сознании молодых людей трансформируются во взаимообусловленные взаимодей-

ствия по принципу «как ты мне, так и я тебе». Локализуется ценность и нарушается моральная целостность категорий милосердия, честности, справедливости, что свидетельствует о «разорванности сознания» личности [4, с. 5]. У индивида с «разорванным сознанием» общепризнанные нравственные нормы и ценности утрачивают статус всеобщности, так как оказываются значимыми лишь в конкретных ситуациях. Следовательно, человек знает о существовании данных моральных норм и ценностей, но признает возможность нивелирования этих ценностей и вероятность нарушения моральных норм и правил, в зависимости от ситуации (заметим, что такие примеры также предоставляет своим пользователям Сеть интернет). «Раздробленность» морального сознания личности (или «моральная дискретность») - это фрагментарное, ситуативное соблюдение моральных принципов и норм в противоположность «моральной континуальности» - строгому, последовательному и обязательному соблюдению моральных норм, вне зависимости от обстоятельств (Ю.В. Артюхович).

Нам представляется, что моральная континуальность сегодня является труднодостижимой аксиологической константой для многих россиян, прежде всего - в силу общей нравственной нестабильности информационного социума. Обязательности соблюдения нравственных норм можно в определённой мере требовать в «морально равновесном» социуме (и добиться этого «мирными способами»: с помощью традиции, демонстрации примеров общественного одобряемого и порицаемого поведения). В «морально неравновесном» обществе распространено локальное, дискретное следование моральным нормам «здесь-и-сейчас» в результате применения санкций или других мер социального воздействия на человека извне (чаще - как давления «сверху»). При этом даже морально дискретное поведение у большинства россиян станет вынужденным подчинением «силе», а не осознанным актом нравственного выбора.

От тех духовных ориентиров и нравственных приоритетов, в соответствии с которыми будет строить свою жизнь российское общество, во многом зависит настоящее и будущее всех сфер его жизни. Сегодня необходимо корректировать моральное сознание соотечественников на основе фундаментальных гуманистических ценностей; влиять на нравственный выбор аксиологических приоритетов в политике, экономике, образовании, производстве с позиции гуманизма и моральной континуальности.

Библиографические ссылки

1. Гильдебранд Д. фон. Этика. СПб.: Алетейя, 2001. 569 с.
2. Димитрова С.В. Цель и свобода: поиск онтологических оснований: монография. Волгоград: РПК «Политехник», 2009. 286 с.
3. Львов Д.С. Будущее России: гражданский манифест. М.: Экономика, 2003. 69 с.
4. Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М.: Гриф и Ко, 2002. 352 с.

Этика целостности в философии М. Бубера

*Гомозова Е.О., бакалавр философии,
факультет философии и психологии ВГУ
(г. Воронеж)*

Аннотация. В представленной работе раскрывается взаимосвязь принципа целостности и этики в работах М. Бубера.

Ключевые слова: диалог, другой, целое, этика.

Abstract: The study discovers the relationship between the holistic principle and ethics in M. Buber's work.

Keywords: dialogue, the Other, holistic, Ethics.

Мартин Бубер является представителем философии диалога. Данное направление носит такое название не случайно, поскольку подразумевает общение двух равноправных сторон. Бубер акцентирует внимание на том, что это общение не обязательно осуществляется с помощью речи или при помощи знаков. В его понимании диалог, скорее, является связью двух существ, в которой раскрывается истинное знание о мире. Его волнует то, что происходит «между» его участниками, сама их обращённость друг к другу. Подобное отношение он называет Я-Ты или взаимностью.

Я-Ты - область, которая лежит вне субъектно-объектных отношений. Так же это понятие включает в себя подлинное этическое отношение к миру. В этой взаимности стираются различия, в ней нет главных. Я-Ты есть целостность, которую образуют отдельные объекты.

Ввод своеобразных понятий обусловлен тем, что Бубер стремится описать то, что невозможно формализовать и выразить словами. Невыразимо потому, что язык содержит в себе понятия, которые единичны, а для объяснения подлинно целого в нём отсутствуют способы выражения. Потому, естественным образом, то, что сложно описать определяется в противопоставлении.

Я-Ты противостоит мир опыта, который носит название Я-Оно. Использование слова «Оно» намекает на отдалённость противопоставленного существа или же его предметность. Я-Оно возникает там, где существует дистанция между субъектом и объектом, целеполагание, счёт времени. Другими словами, это область опосредованной мысли и деятельности.

Выразить Я-Оно легче потому, что оно находится в области повседневного. Когда мы видим в объекте средство, приписываем ему функции - мы погружаем его в область Оно.

Два описанных подхода к миру отличаются по моменту своей актуализации: они буквально осуществляются в разных временах. Я-Оно всегда находится в прошлом. Потому, что «отчуждение» объекта требует рассуждений, в которых одно положение выводится из другого. Потому создание новых выводов означает уход в прошлое предыдущих.

Я-Ты, наоборот, пребывает в настоящем, поскольку настоящее можно ощутить, но не схватить. Мы не успеваем выразить его, поскольку оно ускользает с началом объяснения. Именно в настоящем и осуществляется поглощающее чувствование Другого. Потому Я-Ты пребывает в той самой «неделимой длительности» Бергсона.

Анализируя авторские термины далее, можно заметить, что в обоих присутствует упоминание «Я». Потому стоит не только сравнить их между собой, но и

проследить их взаимосвязь. Прежде всего, эта взаимосвязь раскрывается в их способности переходить друг в друга. Собственно, благодаря этой возможности и возникает «Оно», поскольку «Ты» рождается раньше.

Я-Ты - изначальное отношение человека к миру. Я-Ты присуще ранним культурам потому, что в них все предметы воспринимаются целостно, не выделяясь по отдельности. В первобытных формах культуры, человек мыслит себя частью мира.

Более того, Бубер пишет о том, что Я-Ты старше человеческого самостоятельного «Я», индивидуальности. Для пояснения своей мысли он использует некую игру словами: как Я может быть младше Я-Ты, если является его составной частью, что отобразено в его названии?

Дело в том, что изначально Я включено в отношение бессознательно, как субъект, выходящий на встречу к субъекту. Оно не способно выделить себя из взаимности либо в силу своей первобытности, либо в силу своей поглощённости этим отношением. Индивид пребывает в отношении, не осознавая этого, ведь осознать себя значит помыслить себя в качестве объекта. Но после такого действия, Я выпадает из взаимности, став объектом. Теперь Я способно объектировать что угодно и включается в Я-Оно.

Для более глубокого понимания этих подходов можно представить их в качестве связок или формул, а Я, Ты, Оно - лишь обозначение переменных.

Для иллюстрации взаимности можно взять детское воспоминание самого Бубера, которое он описывает в работе «Диалог». В детстве он часто прибегал на конюшню, чтобы погладить лошадь. Животное позволяло мальчику прикасаться к себе, что породило отношение искренности и доверия. Случившееся он описывает следующим образом: «мне казалось, что с моей кожей граничит элемент самой жизненности, нечто, что было не я, совсем не я, совсем не привычное я, а ощутимо Другое, не просто нечто другое, а действительно само Другое; и оно все-таки допускало меня к себе, доверялось мне просто общалось со мной, как Ты и Ты» [2, с. 111]. В глубине взаимности поражает то, как Другой, заключённый в чужом теле, становится понятным и близким. Бубер показывает, что Другой не хуже меня самого только из-за того, что мне противолежит.

Таким образом, во взаимности, как в целом не выделяется ни одна из сторон из-за их равноправия. В Я-Ты части способны образовать собой целое которое не сводимо к их сумме. В нём образуется любовь потому, что её можно испытывать только ко всему существу, а выделение отдельных сторон присуще ненависти.

В том же примере философ описывает прерывание взаимности. Однажды, глядя этого же коня, юный Бубер подумал о том, какое удовольствие ему доставляет поглаживание его шерсти. Тем самым, он «выделил» себя из взаимности, внося в неё дискретность.

В данном примере на место Я и Ты были поставлены живые существа. Но взаимность может существовать и с предметами природы.

Подобное представление о целом, как о контакте всех предметов мира, включая неодушевлённые, мы встречаем ещё в «Материи и памяти» А. Бергсона. Он описывает взаимодействие неживых предметов в следующей форме: «те же образы, но отнесенные каждый к самому себе; они без сомнения влияют друг на друга, но так, что результат всегда сохраняет соответствие с причиной: это то, что я называю вселенной» [1, с. 171]. Дело в том, что у Бергсона каждый предмет бессознательно включён во взаимосвязь с другими, благодаря способности воспринимать. Так как предметы не могут подействовать друг на друга они находятся во

всепоглощающем восприятии. Эта бессознательность - невозможность концентрации на отдельном предмете, что провоцирует «отдачу» целому миру.

Но Бергсон не развивает эту тему в её этическом модусе. Бубер, напротив, описывает состояние взаимности с неодушевлёнными предметами. Например, вступая в отношение Я-Ты с деревом: «вся совокупность того, что принадлежит дереву, как таковому, - его форма и функционирование, его окраска и химический состав, его общение с элементами и его общение с планетами - все присутствует здесь в единстве целого» [2, с. 19]. Это открытость бытия Другого мне, позволяющая обращаться к нему, как к равному.

При этом Я-Оно не является злом, поскольку возникает закономерно, что было описано ранее. Но безоглядная объективация Другого может привести к злу. Например, отношение к природе, как к Оно сделало нашу жизнь более комфортной, но забвение того, что Оно способно быть Ты привело к масштабным экологическим катастрофам. Парадоксальным образом, наличие взаимности в мире требует рефлексии: для сохранения целостного Я-Ты требуется дискретное мышление. Вероятно, что иной подход невозможен в мире, в котором уже появилось Оно.

Сам Бубер комментирует это следующим образом: «я поведаю тебе со всей ответственностью истины: человек не может жить без Оно. Но тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек» [2, с. 36].

Делая вывод можно сказать, что Бубер показывает нам, что этическое отношение возможно не только к человеку, но и к природе. Условием этого отношения является вхождение в целостное Я-Ты. Благодаря выходу к бытию Другого, человек перестаёт видеть в нём средство, что расширяет область действия императива Канта.

Библиографические ссылки

1. Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр соч.: В 4 т. Т.1. М. : Московский клуб, 1992. - 366 с.
2. Бубер М. Два образа веры. - М. : Республика, 1995. - 464 с.

Сектантское мышление, как феномен разрушения целостного сознания человека и общества эпохи постмодернизма

Орлов И.И., д-р искусствоведения,
профессор ЛГТУ
(г. Липецк)

Аннотация. Статья посвящена проблеме формирования (возникновения) современного сектантского мышления, как феномена, констатирующего разрушения целостного традиционного сознания в эпоху т. н. постмодернизма.

Ключевые слова: постмодернизм, традиция, секты, групповая динамика, бомбардировка любовью, социальная элита.

Abstract. Article is devoted to a problem of formation (emergence) of modern sectarian thinking, as the phenomenon stating destructions of complete traditional consciousness during an era of a so-called postmodernism.

Keywords: postmodernism, tradition, sects, group dynamics, bombing by love, social elite.

Постмодернизм (англ. *postmodernism*, нем. *Postmodernismus*, фр. *postmodernisme*) - широкое культурное течение, в чью орбиту в последние два десятилетия XX в. попадают философия, эстетика, искусство, наука. Постмодернистское умонастроение несет на себе печать разочарования в идеалах и ценно-

стях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, творчество разума, безграничность человеческих возможностей. Общим для различных национальных вариантов П. можно считать *его отождествление с эпохой «усталой», «энтропийной» культуры, отмеченной эсхатологическими настроениями, эстетическими мутациями, диффузией больших стилей, эклектическим смешением художественных языков.* Рефлексия по поводу модернистской концепции мира как хаоса выливается в *игровое освоение* этого хаоса, превращая его в *среду обитания* современного человека. Философско-эстетической основой П. являются идеи фр. *пост-структуралистов и пост-фрейдистов* о деконструкции (Ж. Деррида), *языке бессознательного* (Ж. Лакан), *шизо-анализе* (Ж. Делёз, Ф. Гваттари), «*концепция иронизма*» и *семиотики* У. Эко и американского нео-прагматика Р. Рорти. В США произошел расцвет художественной практики П., оказавшей затем воздействие на европейское искусство. В «силовое поле» постмодернистской культуры попали *пост-неклассическая наука* и окружающая среда. Эстетика П. принципиально *анти-систематична, адогматична, чужда жесткости и замкнутости* концептуальных построений. *Ее символы - лабиринт.* Теория деконструкции отвергает классическую гносеологическую парадигму репрезентации полноты смысла, «*метафизики присутствия Абсолюта*», перенося внимание на проблему *отсутствия Первосмысла*, всего трансцендентального. Подобный сдвиг привел к модификации основных эстетических категорий. *Возвышенное замещается удивительным, трагическое - парадоксальным.* Центральное место в эстетике П. занимает *комическое: иронизм* становится *смыслообразующим принципом мозаичного постмодернистского искусства.* Постмодернистские принципы философского *маргинализма, открытости, описательности, безоценочности* ведут к дестабилизации классической системы ценностей.

Постмодернизм, который многие исследователи называют «*пост-христианством*», есть период времени, следующий за революционной эпохой воинствующего атеизма (нигилизма). Задача воинствующего нигилизма заключалась в разрушении христианского общества и насильственном изменении христианского сознания, и эта задача была практически завершена в 70-ые гг. прошлого века. Сатанинская революция, как считал *о. Серафим (Роуз)*, перешла из фазы агрессии, в новую, более «*милостивую*», постмодернистскую фазу. Уже никто не запрещает посещать многочисленные «*церкви*», никто агрессивно не отрицает существования некой абстрактной «*Высшей Силы*», миллионы вчерашних воинствующих атеистов бросились искать какую-то «*духовность*». Другими словами, поскольку бог нигилизма (атеизма) - это пустота (ничто), постольку он требует заполнения своего вакуума (духовной пустоты). Человек измученный голым реализмом и материализмом начинает усиленно искать нечто «*духовное, мистическое и таинственное*», при этом, практически не интересуясь православным пониманием Абсолютной Истины. Православие для людей постмодерна слишком «*устарело*», его следует заменить (или обновить) на какую-то «*новую духовность*». О наступлении такой фазы сразу поле эпохи воинствующего атеизма, пророчески писал еще Ф.М. Достоевский в своем романе «*Бесы*». Так, Кириллов, наиболее крайний представитель «*бесов*» восторженно вещает своим последователям: «*Тогда новая жизнь, новый человек, все новое... Тогда историю будут делить на две части: от гориллы до уничтожения Бога и от уничтожения Бога до...перемены земли и человека физически*».

Влияние тысячелетней христианской традиции уже уничтожено революционной эпохой нигилизма, и воинственный атеизм уступил место другому, более «конструктивному» движению, действующему на основе «новых духовных» мотивов, «позитивных духовных» практик, обещающих здоровье, богатство и безоблачное счастье. Если смотреть на проблему с такой, православной точки зрения, то становится понятным тот факт, почему в эпоху постмодернизма тысячи образованных, умных и на вид благополучных людей позволяют втягивать себя в бесчисленные и порой совершенно дикие религиозные культы. Только отсутствие целостного православного взгляда на мир у современного человека и объясняется тот тотальный контроль над жизнью своих последователей, которым обладают псевдорелигиозные организации. Именно неагрессивным, но постоянным разрушением целостного православного религиозного сознания сектанты добиваются полной покорности и преданности своих членов. Вопреки распространенным мифам, массовый гипноз, «промывание мозгов» и применение физической силы здесь не причем. Гораздо чаще приемы *психологического кодирования* сочетаются с эффективными *маркетинговыми методами и добротной рекламой*. Секрет успешности религиозно-мистических организаций прост. Они используют три основные потребности каждого современного человека: *потребность в общности, структурированности и значимости для окружающих*. В постмодернистском обществе, лишенном христианского Абсолюта (личности Христа), очень распространен *вирус одиночества*. *Потребность в общности* - это нечто большее, нежели обычное желание эмоциональных отношений с другими людьми. Она требует и крепких связей преданности между индивидуумами и организациями. *Все мы хотим принадлежать чему-то большему и лучшему, нежели мы сами*. Кстати, это понимают и применяют во многих коммерческих компаниях, службы персонала которых прилагают усилия для культивирования *«корпоративного духа»*. Сегодня чувство общности - это дефицит. А современные *религиозные культы*, в первую очередь, предлагают одиноким людям свое «искреннее» внимание к их проблемам.

Если проанализировать все многообразие «духовных практик» многочисленных сект эпохи постмодерна, то несложно заметить некую общую концептуальную составляющую, которую можно охарактеризовать - «суперчеловек» (человек будущего). Современный человек устал, духовно истощился под гнетом многочисленных удовольствий. Царство Христово слишком далеко для него, а православный христианский путь слишком труден и узок. Человек постмодерна настолько *«теплохладен»* (равнодушен) к христианской Истине, что даже не отрицает ее, поскольку все его внимание привязано к этому чувственному миру удовольствий. В современном мире, постоянно балансирующем на краю войны и мира, богатства и нищеты, страха и удовольствия, все чаще появляется желание с помощью различных (но не христианских) «духовных» практик создать неких «духовных гигантов», чье слов хотя и не православное, но очень зажигательно. Благие намерения современного человека (потерявшего традиционное церковное мировосприятие) легко попадают мимо цели, воспаленные «видения и откровения», которые воспринимаются за некое «более глубокое» христианство, являются видениями правления будущего антихриста, сатанинскими извращениями и подделками Божьего Царства. Выработанные длительной эпохой революционного нигилизма - ненависть, гордость, бунтарство, несогласие, насилие, необузданность - все эти свойства не могут исчезнуть вдруг чудесным образом. Они трансформируются в

различные практики псевдо-христианской «духовности» многочисленных сект, углубляясь и развиваясь уже под прикрытием «нового христианства». Сатанинский дух, дух ада всегда скрывается под личиной «добра» в этом мире, а его ловушки (многочисленные секты и сообщества) расставлены вдоль широкого и толерантного современного общественного пути. Многие секты, такие как Церковь Объединения Муна, «Свидетели Иеговы», сайентология Рона Хаббарда, и другие, являются крупными промышленными и финансовыми «империями», стремящимися получить власть над социумом. Например, «Манифест Варнашрамы», один из документов «Международного общества сознания Кришны», пишет о грядущем обществе «победившего кришнаизма» как об обществе кастовом, разделенном на сверхчеловеков - кришнаитов и рабов-шудр, которым предназначен тяжелый и беспросветный труд, а всемогущая элита будет решать, например, к какому сословию будет принадлежать новорожденный младенец. «Свидетели Иеговы» вещают о необходимости устройства «нового мирового порядка» возглавляемого «единым правительством», состоящим только из членов этой секты. Кореец Мун, основатель секты Церковь Объединения, прямо говорит о том, что его должны принять все правительства мира как своего господина и т.д. Однако, если историческим концом постмодерна должен стать «новый мировой порядок» (царство антихриста), то значит его конец лежит за пределами этого земного «счастья», его предел - ад, то есть окончательное поражение дела сатаны. Сегодня, когда люди стали так слабы, что не могут смотреть Правде в глаза, не стоит потакать им, смягчая реальность происходящего и реальность будущей жизни. Для большинства людей постмодерна ад - это метафора, не нуждающаяся в утверждении или отрицании, облеченная в утешительные иллюзии и надежду на «прекрасное» будущее. Эти люди ничего не узнают об аде, пока сами не окажутся в нем. Следует лишь напомнить им прекрасные слова о Серафима (Роуза): *«Бог призвал нас не к современным «небесам» покоя и сна, но к полной обожествляющей славе сынов Божиих, и если мы, которых Бог считает достойными этого, отвергаем Его призвание, тогда для нас лучше адское пламя, мука, служащая последним и ужасным доказательством высокого призвания человека и Божественной негасимой любви ко всем человекам, чем ничто, на которое уповают нигилисты и маловеры нашей эпохи. Человек достоин только ада и никак не менее, если он не достоин Небес».*

Библиографические ссылки

1. О. Серафим (Роуз) Человек против Бога. Москва: Российское отделение Валаамского общества Америки, 1995. 433 с.
2. Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; 410 с.
3. Козловски П. Культура постмодерна. М.: Наука, 1997; 203 с.
4. Орлов И.И. К вопросу об отсутствии целостности в современном концептуальном искусстве // Традиции и современность : Тезисы докл. науч. конф., Москва, декабрь 2010 г. М.: МГХПА им. С. Г. Строганова, 2010. С. 36-38.
5. Jencks Ch. The Language of Post-modern Architecture. L., 1977; 229 p.
6. Baudrillard J. Simulacres et simulation. P., 1981; 130 p.
7. Habermas J. Modernity. An Incomplete Project // The Anti-Aesthetics: Essays on Postmodern Culture. Port Town-send; Wash., 1986. 210 p.
8. Huyssen A. After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Postmodernism. Bloom.; Indian., 1986. 392 p.
9. Kroker A., Cook D. The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics. Montreal, 1986. 118 p.

10. Орлов И.И. Отсутствие целостности в современном концептуальном искусстве - синдром культуры эпохи постмодернизма / Сборник статей и тезисов докладов I Всероссийской научной конференции с международным участием. 19.11.10. Липецк: Изд. ЛГТУ, 2011. С. 136-139.

Проблема целостности человека в художественной литературе: философско-художественный анализ

*Курбачёва О.В., канд. филос. наук, доцент, кафедра ФилМН БГУ
(Республика Беларусь, г. Минск)*

Аннотация. В статье представлен философско-художественный анализ проблемы бытия человека в современной литературе. Акцентируется особая связь между литературой и философией, посредством которой нравственные, эстетические, культурно-исторические вопросы облекаются в художественные образы и символы, преобразовываются из абстрактных категорий в нечто явное, контекстуальное и лично-значимое. Рассматриваются проблемы подлинности бытия, его временности, со-бытийности и повседневности. Апеллируется к проблеме виртуального бытия и ирреального мира. Осуществляется попытка воспроизвести целостный образ человека, выявляя различные аспекты его заброшенности в современный мир, описываемые в художественной литературе конца XX - начала XXI.

Ключевые слова: философия, искусство, литература, человеческое существование, автор, постмодернизм, бытие, со-бытие, виртуальная реальность.

Abstract. The philosophical and art analysis of a problem of human being in modern literature is presented in article Attention is a special bond between literature and philosophy, by which moral, aesthetic, cultural and historical issues clothed in artistic images and symbols are transformed from abstract categories into something clear, contextual and personally-meaningful. Problems of authenticity of life, its temporariness, joint life and daily are considered. Appeal to a problem of virtual life and the irreal world. It is an attempt to reproduce a complete image of the person, revealing different aspects of his abandonment of the modern world, described in the literature the end of XX - beginning of XXI.

Key words: philosophy, art, literature, human existence, author, postmodernism, life, joint life, virtual reality.

Проблема человека - одна из самых сложных и многогранных тем для осмысления. В каждой из форм духовной культуры, будь-то в науке, религии, мифологии или искусстве отражаются свои значимые вопросы и актуализируются особые призматические видения человека. Философия же обладает весьма выгодным положением, ведь в рамках философского анализа предлагается комплексное, целостное осмысление человека как такового. Более того, философия в своей предметной области весьма близка к искусству, как тонкому, полисемантическому, уникальному способу освоению действительности и человека. Но и искусство обладает неоспоримым преимуществом перед всеми другими формами духовной культуры: при всей элитарности и возвышенности искусство всегда ближе к самому человеку, его эстетическому восприятию, мироощущению. Ведь воспроизведение целостного образа человека или мира, осмысление самых сложных вопросов человеческого существования осуществляется не через категориально-понятийные или формализованные языковые средства, детерминированные особым рациональным типом знания (как в философии или науке), искусство ориентировано на чувственно-эмоциональный характер знания и ассоциативный тип рефлексии. Это создает ауру легкости, универсальной значимости и близости искусства к воспринимающему его человеку. Поэтому в данной статье осуществляется попытка интегрировать философское и художественное осмысление проблемы человека, что позволит

конструировать целостный и объемный образ человека современности. Для осуществления поставленной задачи были выбраны следующие хронологические и структурные рамки - это художественная литература конца XX - начало XXI века.

Выбранный хронологический диапазон исследования обусловлен непосредственной актуальностью самих произведений и специфическим способом отражения в художественной форме одного из основных философских вопросов: проблема бытия человека. Более того, рубеж XX-XXI веков представляет собой еще не достаточно изученное смысловое пространство и в силу своего становления на сегодняшний день актуализирует как литературный, так и философский интерес к художественным произведениям.

Важно отметить, что художественный образ транслирует ценности не только творческой индивидуальности, но может выступать как наиболее открытый и доступный носитель общественного сознания, так как предлагает общий социальный и культурный портрет своего времени, используя лексику, стереотипы, мировосприятие, этический и эстетический контекст своего времени.

Безусловно, художественное сознание зарубежных и русскоязычных авторов явление неоднородное. Поэтому для наиболее объемного и предметного философско-художественного анализа проблемы бытия человека в литературе в конце XX и начале XXI веков предлагается использовать авторов различных культурных и географических пространств. Выбор персоналий основывается на их наибольшей популярности и признании читателями среди необъятного списка зарубежных и русскоязычных авторов обозначенного временного диапазона. Таким образом, теоретико-методологическую основу анализа составляют работы следующих авторов: Вишневский Я., Кундера М., Павич М., Пелевин В., Эко У. Важно отметить, что анализируется общее философское пространство художественных произведений авторов, а не особенности литературного творчества того или иного писателя, каждый из которых, безусловно, заслуживает отдельного внимания.

В первую очередь, необходимо обозначить общую философичность литературы конца XX - начала XXI века. Философия и искусство как никогда сближаются посредством литературы и в данном творческом тандеме отражаются эстетические и этические идеалы своего времени. Аккумуляция философских вопросов в художественной форме предлагает новый формат литературного творчества: произведения становятся пространством постмодернистского концептуального полилога. Художественное произведение выходит за пределы четко обозначенных стилизованных и сюжетно-событийных границ, генерируя новый тип, как написания, так и прочтения текста.

Обращаясь к произведениям данных авторов, можно, конечно, лишь в предельно обобщенном виде реконструировать и обозначить особенности видения и понимания онтологической проблематики, проявляющейся в смысловом пространстве текста. Философия бытия в литературе на рубеже веков представлена как проблема существования человека в мире, определения его сущности и подлинности существования. Этот, своего рода хайдеггеровский подход к пониманию проблемы бытия через проблему сущего, предлагает нам особый вариант осмысления онтологии посредством обращения к экзистенциальной социокультурной и антропологической данности [1, с. 22]. А тяготение к аполитичности, ориентация на глубоко-личностное, чувственное восприятие мира, редуцирование дидактических и нравственно-поучительных акцентов в произведениях, настраивает на особое ракурсное понимание проблемы существования. Акцентируется приоритет лич-

ного, с осмыслением своей временности и конечности, при этом сущность человека представлена не просто как абстрактная субстанция, занимающая свое определенное место в сюжетной линии и хронологии повествования, выполняющая свою заданную роль в общей идее книги.

Человек выступает как мыслящая личность, внутренний мир которого, его мировосприятие и миропонимание становятся центральным и содержательным основанием всего произведения. Экзистенциальность, глубокий психологизм, философичность наиболее ярко продемонстрирована в работах чешского прозаика М. Кундера: «Если мы изучаем, обсуждаем, анализируем реальность, мы анализируем ее такой, какой она является в нашем сознании, в нашей памяти. Мы знаем реальность лишь в прошедшем времени. Мы не знаем ее такой, какой она является в момент настоящего, в момент, когда она происходит, когда она есть» [2, с. 130]. Сущность человека в художественных произведениях предстает как единство микро- и макрокосма, а бытие, как философская категория, обретает ярко выраженный антропологический контекст. Важно отметить, что обозначенный выше стилевой эклектизм, эссеистичность как предпочтительная форма экстраполяция мысли и метафоричность текста, присущие литературе данного периода, как нельзя лучше оттеняют акцентирование авторов на проблеме сущности и существования человека. Общая размытость временных и пространственных рамок, выход за пределы определенной типизации и художественных канонов позволяют сконцентрироваться на вопросах подлинности существования человека, его вопрошаниях о смысле жизни, смерти, одиночестве и любви, времени и бессмертии. А это, безусловно, является непосредственным признаком экзистенциальной платформы литературного произведения.

Несмотря на отсутствие четкой содержательной линии в произведениях, можно увидеть, что бытие всегда представлена как со-бытие. Присутствие Другого перманентно обнаруживает себя не только в конкретном диалоге, но и в самом восприятии героев романа самих себя и своего места в мире. Через непосредственное взаимодействие с Другим или воспоминание, фантазию, восприятие мира, конструирование собственных границ своего Я, герои всегда пребывают в мире интерсубъективности и отталкиваясь от него, заново обретают свою целостность и значимость.

В литературе на рубеже веков как никогда актуальна проблема существования мира незримого, осмысление дилеммы имманентного и трансцендентного. Наиболее яркие художественные примеры, благодаря которым читатель заглядывает за ширму мира материальной действительности, это работы авторов Я. Вишневского («Одиночество в сети»), В. Пелевина («Чапаев и пустота») и других. В принципиально разных романах, описывающих в одном - виртуальную реальность, в другом - запредельный мир, в котором реальность уступает место мистике и абсурду, есть общая идея: преодолевается бинарная оппозиция сущности как таковой. В романах стирается грань между явным и возможным, данным и воображаемым. Антогонизм рационального и иррационального в литературе представлен как мистификация, так как между этими мирами нет четкой грани, а наоборот происходит перманентное воплощение одного в другом. Иная реальность, мир незримого представляют собой не нечто отдаленное и абстрактное, а совсем конкретное и близкое. В результате конституируется новый тип реальности, в которой преодолевается бинарность и антагонизм имманентного и трансцендентного.

Сегодня в большинстве работ современных авторов акцентируется проблема повседневности. Зачастую фоном для рассуждений и размышлений героев о неких сакральных смыслах и истинах становятся именно повседневные заботы героев, их занятость, каждодневные ритуалы. Примером могут послужить произведения М. Кундера и В. Вишневского. Повседневность становится причиной внутреннего бунта человека, поиска себя, подлинного смысла. Более того, акцентируя на пространство действительности и время повседневной занятости, авторы зачастую выходят за сами пределы этой данности. Например, В. Пелевин в своих произведениях в поисках утраченной целостности и гармонии, обращается к миру ирреальности: миру иллюзий, сна, галлюцинаций. Перманентно обращаясь к сфере иррационального и ирреального, автор легализует ее существование. В этом ключе понятие смерти, как конечности человеческого существования, теряет свой сакральный смысл и предзнаменование, а приобретает колорит древневосточной философии: рассматривается как некий переход и освобождение. Понятие смерти теряет свою драматичность и апокалиптичность, формируется представлении о смерти как о транс-состоянии, мифическом переходе границы миров, в котором психо-эмоциональная составляющая отходит на второй план. Такое понимание смерти, редуцирование ее из сферы сугубо онтологической интерпретации, безусловно, частный пример видения отдельного автора, однако предлагает новое понимание проблемы жизни и смерти, мира трансцендентного.

Вместе с тем, несмотря на интерес к трансцендентному, наблюдается заметное отступление от религиозного подтекста. Тема Бога, безусловно, не игнорируется, однако становится более незаметной, неакцентированной. Это объясняется общей тенденцией снижения уровня религиозности общества и нарастанием личной внутренней свободой: стремлением обрести смысл в себе и для себя самостоятельно, без апелляции к внешним авторитетам.

Таким образом, литература всегда тонко чувствует особенности своего времени, поэтому художественное слово способно максимально содержательно и иллюстративно отразить восприятие человека окружающую его реальность, понять ее пределы и значимость. Одновременная уникальность работ и их общий постмодернистский дух принципиально отличает литературу конца XX - начала XXI века от предшествующей литературы. Но вместе с тем, несмотря на новизну художественного восприятия, сохраняется, а зачастую актуализируется интерес к философским проблемам вообще и к проблеме бытия в частности. Бытие рассматривается не как абстрактная категория, а всегда в связке с конкретным человеческим существованием, его временностью и сопряженностью с Другим Я.

Апелляция к проблеме бытия в литературе на рубеже веков отражается в представлениях авторов о сущности человека, его внутреннем Я, повседневности. Заметна тенденция обращения к миру, находящемуся за пределами реальности, в осмыслении которого, автор отражает свои представления о жизни и смерти.

Библиографические ссылки

1. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики терминов [электронный ресурс] // Режим доступа: http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/36182/1/khomich_dobrorodnij-praktikum-filosofiya-1.pdf (дата обращения 18.10.2016).
2. Кундера М. Нарушенные завещания: Эссе / Пер. с фр. М. Таймановой. СПб., 2008. 288 с.

О целостности понимания человека в древнерусской литературе

*Качалова С.М., канд. пед. наук, доцент ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. Рассматриваются вопросы понимания целостности человека в древнерусской литературе. На примере памятников древнерусской литературы доказывается неразрывность представлений о телесном и духовном в мировоззрении древнерусского человека.

Ключевые слова: целостность, древнерусская литература, телесность, духовность, исихазм, народная духовная литература.

Abstract. The article discusses the understanding of human integrity in ancient literature. The example of monuments of ancient literature proves the continuity of ideas about physical and spiritual in the worldview of ancient people.

Key words: integrity, old Russian literature, physicality, spirituality, Hesychnism, popular spiritual literature.

Анализируя развитие древнерусской культуры, можно выяснить, каковы были особенности мировоззрения людей, живущих ранее, и чем они отличаются от мироощущения современных людей, как отражается изменение их взглядов, традиций и менталитета в целом в истории русской литературы.

Сравним интерпретации проблемы человека в памятниках литературы средневекового периода. Так, например, в произведении светской учительной литературы «Поучение Владимира Мономаха» князь дает наказ сыновьям о том, как праведно (=правильно) прожить жизнь на земле и сохранить душу в чистоте. Князь Владимир пишет о жизни как о даре Бога, называя ее чудом и радостью. Мономах предупреждает, что в жизни каждого человека подстерегают две опасности - смерть и грех. Грех рождает несправедные мысли, которые приводят к греховным поступкам. Владимир описывает, что разрушает целостность человека: «Лжи остерегайся, и пьянства, и блуда, от того ведь душа погибает и тело». Князь считает, что победить грех можно, совершая хорошие дела, «имея покаяние». Иными словами, целостность души и тела оценивается в «Поучении» с точки зрения нравственности и соотношения выбора «жизнь - смерть». Душа человека рассматривается как активный компонент личности человека, который может привести его на путь спасения или гибели [1].

В другом произведении древнерусской литературы «Притче о человеческой душе и теле», имеющем уже духовно-религиозный характер и принадлежащем перу епископа Кирилла Туровского также говорится о спасении души и называются такие способы ее сохранения, как покаяние, пост, молитва. Но Туровской называется и еще один путь спасения - с помощью сокровищницы книжного знания, ибо оно как «душу делает целомудренной и на смирение ум направляет», так и «к духовным трудам тело укрепляет». Размышляя о единстве души и тела, Туровской приводит в пример притчу хромом и слепом, которых хозяин виноградника, надеясь, что из-за своих увечий они не смогут воровать виноград, взял на службу сторожить виноградник. Но они придумали, как обмануть доверчивого хозяина и похитили весь урожай. Аллегория этой притчи лежит на поверхности: образ слепого символизирует душу человеческую, а образ хромого - его тело. Именно слепой затеял грабеж, то есть именно душа человека приводит его либо к благим, либо к дурным деяниям. Сравнивая два проанализированные выше произведения, можно сделать вывод о том, что для древнерусского мировоззрения была характерна мысль о неразрывности души и тела, их целостности.

Говоря о целостности восприятия человека древнерусским сознанием и отражении этого факта в литературе того периода, нельзя не сказать о влиянии исихазма на укрепление идеи целостности души и тела человека. Исихасты утверждали, что образ Бога выражается в человеке именно через телесность. Поэтому совершенствоваться человек мог, как они считали, через единение с Богом путем молитв, самопознания и воздержания. Большое значение в единении с Богом имеет сердце, так как оно является центром энергетики человека, благодаря которому происходит познание Бога или впадение в грех [3]. Учение исихастов оказало большое воздействие на большое число известнейших представителей культуры XIV - XV вв. - Нила Сорского, Паисия Величковского, Артемия Троицкого, Серафима Саровского и многих других.

Так, например, Нил Сорский выделял пять ступеней греха, начиная с помысла, внушенного врагом рода человеческого до полного покорения, рабства греха, а чтобы бороться с грехом на всех его стадиях, нужно молиться, очищать душу от злых помыслов, ибо именно они являются основой всех пороков.

Если же рассматривать народные духовные стихотворения, то взаимодействие души и тела имеет в них противоположные оценки. С одной стороны, авторы стихов считали тело после смерти отправляется «во сыру землю», а душа - «к самому Христу на покаяние». С другой стороны, авторы других народных духовных стихотворений отмечали, что душа «из-за тела земного пропадает». То есть если проанализировать взгляды простого русского народа, можно обнаружить, что в народе существовало мнение, что, совершая грех, человек деформирует природу своей души. Что же касается тех людей, которые не запятнали свою душу грехами, то в народной духовной поэзии выделяется два типа таких героев: описываются «посмертные чудеса великих мучеников», например в «Сказании о Борисе и Глебе», убитых в борьбе за власть или «добровольные страстотерпцы» например, в «Сказании о Феодосии Печерском, который осуществил жертву, отречение, то есть добровольное унижение, проживание в бедности. То есть в народных стихах акцент делается не на умерщвлении плоти, а на духовном страдании, а стало быть, народное сознание воспринимает человека как целостного, а идеал святости связан именно с духовным аскетизмом [2].

Таким образом, можно утверждать, что исследование произведений древнерусской литературы демонстрирует нам, как вопрос взаимодействия души и тела человека приобретает мировоззренческое значение при осмыслении места и роли человека в жизни. Поэтому как в книжных произведениях, так и в народных духовных стихах можно обнаружить отражение взглядов о единстве тела и души и своеобразной реабилитации телесности человека. Объяснить формирование таких взглядов можно исходя из воздействия исихазма, пришедшего на Русь из Византии и сбережением в культуре простого народа традиционных древнеславянских взглядов на место человека в этом мире. Однако нужно отметить, что в произведениях, которые были созданы под воздействием взглядов исихастов, забота о духовной чистоте являлось путем достижения божественной сути, а в народных духовных стихах расценивалось как забота о душе для сохранения тела. В последующие периоды развития русской литературы данная тенденция значительно повлияла взгляды русских религиозных писателей и поэтов.

Библиографические ссылки

1. Беляев И.А. Целостность человека и цельность человека: соотношение понятий // Вестник Оренбургского государственного университета. Оренбург. 2014. №2. С. 12-27.

2. Качалова С.М., Качалов С.О. Об особенностях влияния архетипов на телерекламу // PRKIT 2015 : Материалы VIII Всероссийского студенческого форума по связям с общественностью в сфере кино и телевидения, Санкт-Петербург, ноябрь 2015. СПб.: Наука, 2015. 400 с.

3. Симоненко Т.И. Русская философия о целостности человека как проблеме образования // Вестник МГУ. Москва, 2013. №2. С. 33-40.

Статус музыки в структуре универсума

*Захаров А.В., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии и права ВолгГТУ
(г. Волгоград)*

Аннотация. Анализируя проблему значения музыкального произведения, автор приходит к выводу, что оно отсутствует. Он полагает, что музыка является особой формой бытия, находящейся вне семантических категорий и какой-либо содержательной определенности, включая эмоции. Важное место музыки в современной культуре говорит том, что подобное выражение бытия играет особую роль в жизни человечества.

Ключевые слова: музыка, значение музыкальных произведений, бытие, невыразимое.

Abstract. Analyzing the music meaning problem author concludes that it has none. He states that music is the specific form of being, which lies outside any semantic categories, and any thoughtful definitiveness including emotions. The place of music in the modern culture shows that it plays an outstanding role in the life of humanity.

Key words: music, the meaning of musical compositions, being, unspeakable.

В начале третьего тысячелетия человек окружен музыкой. Благодаря развитию информационных технологий в условиях постиндустриальной цивилизации стали доступны не имеющие аналогов в прошлых исторических эпохах объемы музыкальной продукции. Тотальность распространения музыки в современном мире, а также общеизвестная сила воздействия музыкальных произведений на субъектность человека - достаточные основания для исследования статуса музыки в структуре универсума, или же, выражаясь метафорически, это веские причины для прояснения роли значимого игрока на современной глобальной сцене, который, несмотря на свою известность, по-прежнему остается в маске.

Долгое время в философии искусства считалось, что музыка является средством выражения эмоций. Кант называл её «языком аффектов», поскольку, «вероятно, каждое выражение языка связано в своей совокупности со звучанием, соответствующем его смыслу» [2, с. 169, 170], Гегель полагал, что «музыка имеет дело лишь с носящим неопределенный характер внутренними духовными движениями, как бы со звучанием не пришедших в мысль эмоций» [1, с. 34]. Аналогичную точку зрения разделяли и выдающиеся композиторы. В частности, Гайдн полагал, что музыка является универсальным языком, который не требует перевода [4, с. 215]. Необходимо отметить, что представление о музыке, как средстве передачи эмоций, свойственное эстетической мысли XVIII-XIX вв., стереотип, утвердившийся в европейской культуре. В частности, как отмечает современный исследователь П. Киви, ни Кант, ни Гайдн не приводили никаких доказательств в пользу интерпретации музыки, как языка аффектов [4, с. 218]. Аналогичные аргументы также отсутствуют на страницах «Эстетики» Гегеля.

Исследование различных музыкальных традиций и стилей показывает, что музыкальные произведения, созданные в различных локальных цивилизациях, а также отличающиеся особой сложностью, наподобие симфоний А. Шёнберга,

А. Берга, У. Уолтона, Р. Воан-Уильямса и др., оказываются непонятными большинству слушателей, не интересующихся экспериментами в области инструментальной музыки.

Но даже в том случае, если в той или иной культуре музыкальные произведения приобретают какие-либо определенные интерпретации, толкование тех или иных фрагментов далеко от каких-либо определенных значений, присущих лексемам естественного языка и тем более терминам науки. Действительно, сложно сказать что-либо определенное о состоянии, которое передает определенная музыкальная фраза, кроме приблизительных, предельно субъективных ассоциаций. Например, в увертюре «1812 год» П.И. Чайковского присутствует тема «Марсельезы», слышны ритмы маршей, имитируются пушечные залпы, однако затруднительно увязать её элементы с историческими событиями, «увидеть» сражения, либо битву мировоззрений сквозь музыку. Более того, подобные ассоциации реже возникают в результате воздействия инструментальной музыки, лишенной текстового сопровождения, либо видеоряда, применяющихся в оперных и кинематографических произведениях, или же названия, направляющего фантазию слушателя в определенном направлении.

Другими словами, нельзя не согласиться с положением, утверждающим, что музыкальные произведения лишены категории значения, присущей естественному языку. Значение понимается здесь, как «объект, который обозначается, замещается, репрезентируется другим объектом - знаком». [3, с. 54]. Из этого следует, что музыка не символизирует собой каких-либо эмоций или же иных элементов универсума, которые могут быть выражены посредством логико-понятийного мышления, т.е. чего-либо определенного. Исходя из этого, она является предельной абстракцией, которая недоступна любому естественному, либо искусственному языку. Музыка находится также за пределами философских категорий, поскольку не оперирует чем-либо конкретным. Посредством музыкальной фразы или целого произведения невозможно недвусмысленно выразить простейшее и одновременно наиболее фундаментальное философское суждение: «Бытие есть», либо сформулировать односоставное предложение, состоящее либо из субъекта, либо из предиката предыдущего суждения.

Однако, поскольку помыслить, либо выразить невербальным образом небытие вряд ли возможно, по крайней мере, автор убежден, что любое определение небытия представляет собой либо отрицание бытия, либо не встречающуюся в реальности фантазмагорию его элементов, которой предпосылается предикат не существования, музыка представляет собой чистое бытие, выраженное предельно абстрактным образом. Другими словам, автор предполагает, что музыка наряду с абстракционизмом в изобразительном искусстве представляет собой максимальное простое, цельное выражение бытия, в котором даже отсутствует деление на субъект и предикат, равно как и выделение данных логических категорий, а также адресация к чему-либо, помимо неё самой.

В данном контексте вызывает интерес откровение позднего Хайдеггера, который признался, что смысл бытия остался для него сокрытым [5, с. 5]. Однако, следуя разделению бытия и сущего, провозглашенному философом, и опираясь на указанные им антиномии «техне» и «поэзиса» возможно предположить, что для их отражения требуются различные средства выражения, проистекающие из природы описываемых регионов универсума. И если для определения сущего необходим язык, вычленяющий понятийно-логические структуры, то для выражения бытия

требуются иные выразительные средства. Язык поэзии и художественных произведений приближается к выражению бытия, как нечто, противостоящее формулируемому и измеряемому «техне». Однако его формы ещё недостаточно свободны от значений, которые, ограничивая игру ассоциаций художника слова, не позволяют поэзии стать свободной от свойств, присущих непоэтическому и, следовательно, максимально полно выразить аспекты реальности непередаваемые посредством интеллекта. Музыка, как средство выражения бытия, свободное от каких-либо значений, является наиболее адекватным инструментом для выражения неоформленного, неисчисляемого и неформализуемого.

В итоге, определяя в первом приближении статус музыки в структуре универсума возможно утверждать, что она представляет собой уникальное явление, которое отражает не имеющую аналогов в физической природе абстракцию. Подобное положение дел не имело бы важного философского значения, однако та роль, которую играет музыка в культуре доказывает, что переживание абстрактного бытия, порождаемого субъектностью, является важнейшей компонентой жизни человека. Другими словами, посредством музыки в наиболее рельефной форме проявляет себя некий аспект универсума, имманентный внутренней жизни человека, таинственный по причине своих асемантических свойств, статус которого в онтологической структуре мира и, как следствие, в жизни человека еще предстоит установить, поскольку только во второй половине XX в. музыка стала рассматриваться, как лишенный значения феномен.

Библиографические ссылки:

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Т. 1 // Гегель Г.В.Ф. «Эстетика» в 4 т. Т.1. М.: Искусство, 1968. 312 с.
2. Кант И. Критика способности суждения // Соч. в 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. 414 с.
3. Новая философская энциклопедия в 4 т. Т.2. / Ин-т философии Российской акад. наук; науч.-ред. совет: В.С. Степин - пред. совета и др. М.: Мысль, 2010. 634 с.
4. Kivy P. Music, language, and cognition. Oxford: Oxford University Press, 2007. XVI. 243 p.
5. Sheehan Th. Making sense of Heidegger. London: Rowman & Littlefield international, 2015. XX, 350 p.

Целостность знания о социальной обусловленности музыкального искусства: возможности культуральной социологии

*Егорова М.И., преподаватель кафедры культуры ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. В статье представлена политеоретическая интерпретация «социального» в музыкальном искусстве. Особое внимание уделяется культуральной социологии как интегральной теории, способной обеспечить целостность социального знания о музыке.

Ключевые слова: целостность, социология культуры, культуральная социология, социология музыки, социальный перформанс, агентность.

Abstract. The article considers the polytheoretical interpretation of the «social» in musical art. Particular attention is paid to the Cultural Sociology as an integral theory, which is capable to provide the wholeness of the social knowledge of music.

Keywords: wholeness, Sociology of Culture, Cultural Sociology, social performance, agency.

В современной социологии не найти такую область, как социология музыки, о которой было написано так много, а по существу сказано так мало. Её проблематика обсуждается на страницах социологических журналов, разрабатывается в

научных исследованиях, посвящаются музыке отдельные научные конференции, но специфика «социального» в данном искусстве до настоящего времени не получила систематического анализа. Разноплановость исследований не позволяет рассматривать музыку как социальный феномен - «социальное» вдруг становится неуловимым и непостижимым. Совокупность знаний в данной области не обладает целостностью: различные подходы по отдельности не могут гарантировать всестороннее описание музыки как социального явления.

Классический подход в социологии музыки предполагает либо изучение значения музыкального искусства для социальных отношений, либо изучение его роли зеркала социальных структур и общественных изменений. Условно в нём можно выделить три основных направления:

1) музыковедческое, ориентированное на дополнение собой традиционных областей музыковедения, которое не в состоянии самостоятельно выявить и решить социальные проблемы истории и теории музыки (М. Вебер, К. Блаукопф);

2) околмузыкальное, рассматривающее музыку как индустрию, состоящую из процессов культурного производства и потребления. Эта теоретическая концепция «выводит» музыкальное искусство вовне, сводя его анализ к анализу той среды (институциональной, рыночной, организационной и др.), в которой оно функционирует (Р. Петерсон, Г. Беккер, П. Бурдье) [6, с. 59];

3) эстетическое, объединившее в себе теоретические положения двух предыдущих направлений. Оно признаёт ошибочным изучение общественного бытования музыки без самой музыки. Представители данного направления обращаются к таким вопросам, как проблема современного музыкального быта, отражение в музыке классовой структуры общества, специфика содержания отдельных музыкальных жанров, критика массовой культуры, типологизация слушателей и др. (Т. Адорно, Б.В. Асафьев, А.Н. Сохор).

Наряду с определением соотношения смыслового содержания музыкального искусства и общественного контекста, другой основной проблемой социологии музыки является объяснение механизмов восприятия аудиторией различных музыкальных произведений. Метод коннотативно-семиотического анализа, разработанный отечественным социологом М. Кудряшовым на основе теоретических концепций Р. Барта, Д. Хесмондхалфа, Д. Кука, Е. Тарасты, У. Эко и К. Леви-Стросса - это «своеобразный» перевод с музыкального на социологический язык. Его целью является объяснение того, каким образом становится возможным конституирование присущих/ приписываемых музыкальному искусству неких внешних ему (экстрамузыкальных) социокультурных смыслов посредством сочетания определённых звуковых форм. Коннотативно-семиотический подход воспринимает музыку как самостоятельную коннотирующую систему, анализ которой сводится к выявлению лексикодов, описанию генезиса коннотируемых музыкальными элементами социальных смыслов и исследованию того контекста, который делает возможным ассоциации между музыкальными и социальными коннотатами [3].

Предметом изучения представителей субкультурного и постсубкультурного подходов предстаёт аудитория: своеобразные картины мира, специфический менталитет и предпочтения в сфере художественных ценностей различных массовых субкультур. Интересной представляется отечественная теория социокультурной стратификации, в основе которой лежит представление о картине мира человека и о делении общества на субкультуры, которые различаются особенностями своих

картин мира (находящих своё выражение в ценностно-нормативных системах субкультур) и своим художественным мировидением [5, с. 75].

Культурсоциологический подход (Дж. Александер), основной задачей которого стало обоснование относительной автономии культуры, раскрывает широкие перспективы для изучения социального функционирования музыки. В его рамках искусство, как составляющая часть культуры, рассматривается «само по себе», как независимая переменная, обладающая способностью воздействовать на социальную жизнь.

Пытаясь осмыслить социальное функционирование музыкального искусства как целостной системы, современные социологи разрабатывают оригинальные теории социального перформанса и новых форм агентности. Они втягивают в поле социологического рассмотрения музыки огромный пласт никогда ранее не привлекавшегося материала, куда входят аудиовизуальная индустрия и культура развлечения, а также все общественные институты современной культуры зрелища, включая организационный и потребительский аспекты.

Теоретическая концепция социального перформанса акцентирует своё внимание на акте исполнения музыкального произведения. Американский философ и социолог Л. МакКормик описывает его как «процесс, в котором акторы стремятся передать смысл социальной ситуации» посредством использования различных средств выразительности, призванных «сформировать определённое понимание смысла передаваемого сообщения». Эта цель достигается взаимодействием шести элементов социального перформанса:

1) многослойная система коллективных представлений. Её первым слоем является сценарий - наделяющий перформанс определённым смыслом музыкальный текст, представляющий собой либо партитурную запись, либо импровизированное исполнение. Вторым слоем составляют фоновые структуры - определённый контекст презентации и восприятия музыкальных образцов. Также не последнюю роль в системе коллективных представлений играют и символические структуры, представленные, в частности, мифами;

2) средства символического производства, среди которых наиболее значимыми для музыкального искусства выступают стиль в одежде, музыкальные инструменты и место, где исполняется музыкальное произведение;

3) акторы - композиторы, которые кодируют сообщение, используя сочетание различных звуковых форм, и исполнители, воспроизводящие это сообщение перед аудиторией.

4) мизансцена, включающая в себя практику и традиции исполнения. Задачей данных элементов музыкального перформанса является формирование стиля исполнения - от чересчур эпатажного и вычурного до нарочито простого, к примеру, от арт-рока (многоплановые композиции, представляющие собой сплав элементов рока, академической музыки, джаза, различных национальных музыкальных культур, готических хоралов и симфонических вставок) до панк-рока (примитивное музицирование, состоящее из однообразных аккордов; исполнение - в бешеном темпе, сорванными голосами при полном отсутствии сыгранности);

5) социальная власть, под которой Л. МакКормик понимает особенности статусной стратификации в музыкальной культуре:

- репутация музыканта как форма символического капитала, способная конвертироваться в другие формы капитала, к примеру, доступ к дорогим музыкальным инструментам, возможности звукозаписи и т. д.;

- особенности экономического неравенства и политики государства, которые либо предоставляют новые возможности для творчества, либо ограничивают развитие музыкального искусства;

б) аудитория. Музыка всегда является способом донесения до общества социально значимого содержания, некоей идеи. Музыку нужно понимать, ведь произведение искусства социально обусловлено, оно не существует само для себя и вне восприятия является всего лишь набором звуков. Следовательно, слушатель играет такую же важную роль, какую играют композитор и исполнитель [4, с. 109].

Идея о необходимости рассматривать музыку как специфическое социальное взаимодействие получила своё продолжение в трудах английского социолога Т. ДеНоры. В поисках способа объединить преимущества классического и культурсоциологического подходов, она останавливается на понятии «агентность», под различными формами которой понимаются «производимые и распространяемые среди индивидов возможности, перспективы и способы действия, создающие предпосылки и формирующие среду для социального перформанса» [1, с. 100]. Использование данной теоретической конструкции позволяет проанализировать «социальную» сторону музыкального искусства через воспроизводимые им формы агентности.

Иллюстрацией проявлений новых модусов агентности может служить специфическое пространство рок-музыки. Интонационный герой рока - бунтовщик и провокатор, борец за правду и свободу, символ стремлений и разочарований новых социальных сил, стремящихся к независимости от истеблишмента - сыграл огромную роль в процессе формирования нового типа личности. Молодёжь рассматривала рок-музыкантов как художников-героев, которым удалось освободиться от традиций и норм XX века как музыку, так и их социальную жизнь.

Музыка способствует созданию новых способов действия лишь в том случае, когда её философские идеи и ценностные ориентации находят своё выражение в новых - «революционных» для своего времени - практиках исполнения. В рок-музыке большинство музыкальных приёмов и звуковых форм ориентировано на «шокинг»: эстетизация протестных настроений находит своё выражение в усиленной громкости, бьющим по нервам слушателей ритмам, светоэффектам, агрессивном саунде и др. Это стало возможным благодаря тому, что обозначенные приёмы предоставляли собой новые ресурсы для субъективного опыта - через музыку воплощались атрибутивные ценности рок-культуры (классическая триада «протест - личная свобода - идея реалистичности»).

Изучение социального функционирования музыки требует «привлечения широких пластов социологического знания» [2, с. 14]. Культуральная социология как интегральная теория, соединившая в себе преимущества традиционных научных подходов и концепций, вполне способна обеспечить целостность в понимании социальной обусловленности музыкального искусства.

Библиографические ссылки

1. Волик А. Тия ДеНора. Музыка как агентность в Вене эпохи Бетховена // Социологическое обозрение. Том 9. 2010. №2. С. 99-105.
2. Кравченко С.А. Культуральная социология Дж. Александера (генезис, понятия, возможности инструментария) // Социологические исследования. - 2010. - №5. - С.13-22.
3. Кудряшов М. Основания социологической семиотики популярной музыки // Центр молодёжных исследований НИУ ВШЭ. Санкт-Петербург. 2011 [Электронный ресурс] // URL: <http://spb.hse.ru/youth/news/56119739.html> (дата обращения 20.10.2016).

4. Поликашина М. Лиза МакКормик. Музыка как социальный перформанс // Социологическое обозрение. Том 9. 2010. №2. С.106-111.

5. Осокин Ю.В. Формирование современной социологии искусства: теоретические основания и направления исследований (к 20-летию Отдела теоретической социологии искусства) // Культурологические записки. Социология искусства между прошлым и будущим. 2013. № 15. С. 70-95.

6. Фархатдинов Н. Социология искусства без искусства. Индустриальная метафора в социологических исследованиях искусства // Социологическое обозрение. Том 7. 2008. №3. С. 59-70.

Формирование целостного образа объекта в социальной рекламе как условие ее эффективности

*Зюзина И.Н., ассистент кафедры культуры ЛГТУ
(г. Липецк)*

Аннотация. В статье проводится анализ противоречивого влияния средств массовой коммуникации, в частности социальной рекламы, на сферы жизни общества, рассматриваются критерии и условия эффективности социальной рекламы, исследуется вопрос формирования целостного образа социальной рекламы как условия ее эффективности.

Ключевые слова: средства массовой коммуникации, социальная реклама, целостный образ социальной рекламы

Abstract. The article analyzes the contradictory influence of the mass media, in particular public service announcements on the aspects of society, the criteria and conditions for the effectiveness of social advertising are considered, explores the formation of a holistic way of social advertising as a condition of its effectiveness.

Keywords: mass media, social advertising, holistic way of social advertising

В настоящее время все большую роль в построении социального пространства, в определении скорости, форм и направлений взаимодействия его субъектов приобретают средства массовой коммуникации. Транслируемая посредством прессы, радио, телевидения, Интернета информация существенным образом влияет на все сферы функционирования социума. В политике современные средства связи способствуют усилению контроля со стороны граждан за работой органов власти. Ежегодные «Прямые линии с В.В. Путиным» дают возможность задать интересующий вопрос непосредственно главе государства. Сам Владимир Владимирович Путин характеризует «Прямую линию» как «самый мощный социологический опрос», позволяющий узнать реальные проблемы и вопросы людей, а руководству страны донести свою позицию и оценку [5]. Совет Федерации Федерального Собрания Российской Федерации имеет собственный телеканал «Вместе-РФ», контент которого включает прямые трансляции заседаний и слушаний верхней палаты парламента, новости из регионов, просветительские и научно-популярные программы, документальное кино. О работе Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации в течение уже 10 лет рассказывает телеканал «Россия 24», демонстрирующий широкий охват аудитории, ставший в 2013 и 2016 годах лидером в рейтинге цитируемости телеканалов [1]. На официальных сайтах государственных органов власти и органов местного самоуправления, согласно ФЗ «Об обеспечении доступа к информации о деятельности государственных органов и органов местного самоуправления», размещаются электронные версии законов и других нормативно-правовых актов, структура и полномочия органов власти, сведения о доходах чиновников, данные для обратной

связи с населением и иная информация о деятельности вышеуказанных органов [4]. Крупные публицистические издания также играют важную роль в федеральном, региональном и местном медиапространстве, обеспечивая информационное сопровождение государственной политики и деятельности органов местного самоуправления, выполняя функции официального публикатора документов органов власти, в числе которых «Российская газета», «Коммерсант», «Липецкая газета». Являясь важной частью национальной инфраструктуры, средства массовой информации являются одним из важнейших инструментов развития современной экономики. Как отмечает Л.Г. Кирьянова «современное массовое производство, основанное на культуре перманентного потребления, напрямую зависит от средств массовой информации, которые эту культуру и формируют» [2, с.8]. Кроме того, сами СМИ можно рассматривать в качестве коммерческого предприятия, способа выгодного вложения средств, доля медиаотрасли в ВВП России составляет около 1,5% [3]. Тем не менее, указывая на положительные примеры влияния средств массовой информации на общество, нельзя не учесть и негативных моментов.

Благодаря возможности СМИ распространять информацию на массовую аудиторию, происходит интеграция населения в единую социальную общность, выработка единой позиции по основополагающим вопросам социальной практики. Другими словами, современные каналы коммуникации могут выступать средством манипуляции общественным мнением, давая событиям однозначную трактовку, умалчивая о некоторых фактах. Одним из показательных примеров тому служит предвыборная кампания 1996 года, в ходе которой у Б.Н. Ельцина случился инфаркт, но СМИ, опасаясь победы другого претендента на пост президента РФ, не обнародовали эти сведения. Многие крупные корпорации и бизнес-структуры, создавая медиахолдинги, используют их для влияния на общественные процессы. Свидетельством подобного подхода к медиабизнесу являются бывшие медиахолдинги В. Гусинского и Б. Березовского. Таким образом, влияние средств массовой информации, в условиях расширения информационного пространства и ускорения обращения информации, носит противоречивый характер. Но бесспорным является тот факт, что СМИ в современном обществе, обладая широким арсеналом методов, проявляясь в различных стандартных и специфических формах, является мощнейшим средством влияния на широкую аудиторию.

Являясь одной из особых форм средств массовой коммуникации, реклама способна эффективно воздействовать на эмоциональное состояние и поведение личности, формировать представления и установки аудитории, убеждать и влиять на мотивы поступков масс. Реклама может быть действенным инструментом актуализации социальных проблем, средством общественной рефлексии. Реклама может побуждать человека проанализировать свое отношение к жизни, задуматься над своим поведением, напомнить о нравственных ценностях. Речь идет о социальной рекламе, которая благодаря специфическому объекту рекламирования - нравственной проблеме или идее, цели воздействия - сформировать позитивное отношение к окружающей действительности, изменить поведение общества, занимает особое место в рекламном пространстве. Социальная реклама призывает не оставаться равнодушным к жизни других людей, предостерегает от неправильных решений, пробуждает понятия морали и нравственности, она может стать важнейшим элементом регуляции общества. Перспективы развития социальной рекламы обусловлены всей совокупностью социальных проблем, с которыми сталкивается общество: алкоголизм и наркотизация населения, насилие в семье,

помощь инвалидам и престарелым людям, одиночество, нарушение прав человека и многие другие. Таким образом, насущность социальной рекламы неоспорима. Это актуализирует задачу повышения ее эффективности, усиления степени ее воздействия на аудиторию.

В настоящий момент вопрос о критериях и условиях эффективности социальной рекламы остается дискуссионным. Тем не менее, не подвергается сомнению прямая зависимость эффективности социальной рекламы от ее качества. В своем исследовании Е.Н. Шовина на основе анализа экспертных интервью и анкетного опроса выделяет следующие основные требования, определяющие качество социальной рекламы:

- 1) четкая лингвистическая и смысловая оформленность транслируемого материала, лаконичность;
- 2) достоверность изображаемого, его близость и соответствие реальным возможностям человека;
- 3) уместность и умеренность трансляции социальной рекламы целевым аудиториям;
- 4) технические особенности выпускаемой рекламной продукции [6].

Суммируя перечень выше указанных требований, можно установить в качестве «общего знаменателя» для них формирование целостного образа социальной рекламы как условие ее эффективности. Другими словами, по-настоящему глубокое воздействие рекламы на аудиторию возможно только в случае интеграции качественного текстового сопровождения и эффектного видео- аудиоряда, способного вызвать сильные чувства и эмоции у аудитории. Данное требование обусловлено спецификой восприятия человеком информации. Левое полушарие, специализированное на оперировании словами, условными знаками и символами, обеспечивает концентрацию внимания, выделяет объекты из фона. В семантической памяти левого полушария хранятся осознанные социальные стереотипы. Поэтому все призывы к социально одобряемому поведению на уровне «делай - не делай», текстовое содержание социальной рекламы, попадают в левое полушарие. Правое полушарие головного мозга обеспечивает эмоциональную память, интуитивное, образное мышление, которое связано с целостным представлением ситуации, поэтому все образы и чувства, вызванные социальной рекламой, фиксируются правым полушарием мозга. Таким образом, только качественное и на уровне слов, и на уровне переживаний рекламное послание, либо нестандартное, оригинальное сочетание рекламного текста и аудио- визуального ряда, могут стать наиболее эффективными.

Подводя итоги, можно отметить, что социальная реклама, являясь формой массовой коммуникации, становится в современном обществе мощнейшим средством влияния на широкую аудиторию. Развитие потенциала социальной рекламы требует поиска, создания и применения оптимальных способов повышения ее качества и эффективности. Одним из важнейших условий эффективности социальной рекламы является целостность образа, транслируемого социальной рекламой.

Библиографические ссылки

1. Информационно-аналитическая система Медиалогия. Рейтинг цитируемости СМИ за август 2016 года [Электронный ресурс] // URL: http://www.mlg.ru/ratings/federal_media/
2. Кирьянова Л.Г. Экономика средств массовой информации: Учебное пособие. Томск: Изд-во ТПУ, 2006. 132 с.

3. Концепция развития телерадиовещания в РФ на 2008-2015 годы : распоряжение Правительства РФ от 29.11.2007 г. № 1700-р в ред. Постановления Правительства РФ от 10.03.2009 № 219.

4. Об обеспечении доступа к информации о деятельности государственных органов и органов местного самоуправления : Федеральный закон от 9 февраля 2009 г. №8-ФЗ «»

5. Шендарев Николай. Прямая линия с Путиным - 2016: задай свой вопрос Президенту России. Информационное агентство «Народные новости». [Электронный ресурс] // URL: <http://nation-news.ru/188209-pryamaya-liniya-s-putinym-2016-zadai-svoi-vopros-prezidentu-rossii> (дата обращения 12.04.2016).

6. Шовина Е.Н. Эффективность социальной рекламы (на примере Мурманской области) // Проблемы развития территории. 2014. Вып. 2(70). С. 137-148.

Фильм как целостность: сравнительный анализ философских подходов к кино

*Темлякова А.С., аспирант,
кафедра этики, эстетики, теории и истории культуры
УрФУ им. Б.Н. Ельцина
(г. Екатеринбург)*

Аннотация. В статье проводится сравнительный анализ философско-эстетических подходов к кино, представленных в работах исследователей в XX в.: С. Эйзенштейна, А. Базена, З. Кракауэра, Р. Барта, Ю. Лотмана. Особо выделяется философский подход к кино Ж. Делеза, поскольку его интересуют возможности существования феномена кино. В своей работе Ж. Делёз пытается упорядочить некий поток образов и знаков, содержащихся в фильмах. Целью исследования является выявление наиболее целостного подхода к кино.

Ключевые слова: философия кино, С. Эйзенштейн, А. Базен, З. Кракауэр, Р. Барт, Ю. Лотман, Ж. Делез.

Abstract. The article presents a comparative analysis of the philosophical and aesthetic approaches to film, which presented in the works of such researchers as S. Eisenstein, A. Bazin, H. Krakauer, Roland Barthes, Lotman. It highlights the philosophical approach to cinema by G. Deleuze; since he is interested in the possibility of the existence of the phenomenon of cinema. G. Deleuze tries to organize a flow of images and symbols contained in the films. The aim of the article is to identify the most holistic approach to cinema.

Keywords: philosophy of film, Eisenstein, Bazin, A., H. Krakauer, Roland Barthes, Lotman, Deleuze.

На сегодняшний день мы имеем разные подходы к кино - киноведческий, социологический, культурологический, философский.

Основные философские подходы к кино, представлены в работах исследователей в XX в. Это онтологический, психологический и структуралистский подходы к кино, представленные в работах следующих авторов: А. Базен, С. Эйзенштейн, З. Кракауэр, Р. Барт, Ю. Лотман. Стоит отметить, что подход к кино Ж. Делеза не может быть отнесен ни к одной из перечисленных выше парадигм.

Онтологический подход к кино характеризуется тем, что заявляет основной темой исследования «онтологию» фотографического образа, задается проблемой выяснения сущности бытия кинообраза, настаивает на самоценности зафиксированной на пленку реальности. Что не противоречит содержанию определения онтологического подхода в общем случае, согласно которому при данном подходе наблюдается сосредоточенность на объекте (и здесь мы говорим о кинообразе), а не на детерминирующих его факторах.

Данный подход к кино представлен в исследовательских работах Андре Базена «Что такое кино?» и Зигфрида Кракауэра «Природа фильма. Реабилитация физической реальности» и «Психологическая история немецкого кино: От Калигари до Гитлера». По мысли Е. Вейцмана, отличительной особенностью исследования киноискусства в их трудах при всем их различии является стремление подойти к нему с позиций, которые дали бы новый угол зрения по сравнению с традиционными методами эстетического и искусствоведческого анализа. Мы не найдем здесь рассмотрения эстетических категорий в применении к киноискусству. Их интересует прежде всего онтология, сущность бытия кинообоза, киноматериал в его отношении, с одной стороны, к объекту съемки, с другой - к восприятию современного человека [1, с. 115].

С. Эйзенштейн разрабатывал психологический подход к кино в своих работах. Как отмечает Е. Я. Басин, не было в отечественном искусствознании автора, уделившего столь большое внимание психологическим проблемам искусства. Также Эйзенштейна называют пионером «комплексного подхода» в изучении искусства [5, с. 5]. Так, Эйзенштейн больше, чем кто-либо до него из великих мастеров искусства, опирался в исследовании искусства на психологическую науку.

Искусство Эйзенштейна было во многом экспериментальным. В известном смысле можно сказать, что его фильмы - это «естественный эксперимент», позволяющий исследовать проблемы наиболее эффективных средств психологического воздействия искусства на зрителя. Ценность исследований Эйзенштейна состоит главным образом в выяснении общепсихологических предпосылок искусства.

Кино, по мнению Эйзенштейна, способно достигнуть синтеза эмоционального и духовного элементов, облечь духовный элемент в формы не абстрактные и эмоциональные, а конкретные и жизненные [4, с. 547]. Так, кино представляется Эйзенштейну по своей специфике воспроизводящим явления по всем признакам того метода, каковым происходит отражение действительности в движении психического процесса [5, с. 37].

В работе «Монтаж аттракционов» С. Эйзенштейн дает следующее определение понятию «аттракцион». Аттракцион (в разрезе театра) - всякий агрессивный момент театра, то есть всякий элемент его, подвергающий зрителя чувственному или психологическому воздействию, опытно выверенному и математически рассчитанному на определенные эмоциональные потрясения воспринимающего, в свою очередь в совокупности единственно обуславливающие возможность восприятия идейной стороны демонстрируемого - конечного идеологического вывода [4, с. 269].

Структуралистский или семиотический подход к кино раскрывается в работах Ю. М. Лотмана «Семиотика кино и проблемы киноэстетики» и Р. Барта «Проблема значения в кино». Главной особенностью структуралистского подхода к кино, является рассмотрение фильма, как некой системы знаков. Кинофильм рассматривается как некая зашифрованная система знаков, и зрителю предстоит расшифровать эти знаки для того, чтобы понять замысел режиссера. Сам процесс просмотра фильма при данном подходе представляет собой акт передачи информационного сообщения. Выделяются такие составляющие этого процесса, как отправитель (режиссер), получатель сообщения (зритель), канал передачи сообщения и само сообщение (текст).

Делез предлагает посмотреть на историю философии с точки зрения другой философской линии, не с платоновской, а с точки зрения стоиков и софистов. Ки-

но становится для Делеза пространством возможной философии. Если философия предполагает взгляд, то Делез предлагает переделать «машину видения», он предлагает философствовать, ориентируясь на образы кино. В работе «Кино. Кино-1. Кино-2» Делёз пытается упорядочить некий поток образов и знаков, содержащихся в фильмах. Это некая классификация кинематографических образов и знаков, а также понятий, выведенных и предложенных самим Делёзом, с учетом специфики кинематографа как явления; стоит отметить, что в данном случае мы имеем дело с образами и знаками в фильмах, кинокартинах. Делёз обращается к работе Бергсона 1896 г. «Материя и память». Автор использует открытые Бергсоном категории «образа-движения» и «образа-времени». Великих кинорежиссеров, по мнению Делёза, можно сравнить с мыслителями. Основой их мышления является образ, а именно образ-движение и образ-время.

Для Делёза кино - это своеобразный материальный эквивалент ницшеанской «воли к власти», место, где растворяется философия, разыскивающая смысла, где на поверхность выходят смутные образы, не обладающие никакой ценностью. Эти образы захватывают нас, очаровывают, возвращают нам реальность, но это не реальность как таковая, а реальность желаний, тех сил, что вступают в отношения друг с другом и порождают власть как абсолютное желание. По мнению Делёза, в кинематографе мы имеем дело с такой образной системой, которая не сводится к традиционным представлениям; речь идет о наборе образов, которые «виртуализируют реальность». До кино это был удел философии, а не искусства. Однако тотальность кинематографической виртуализации, как считает Делёз, дает возможность «возвращения философии» в момент ее рефлексии [3, с.107].

Кино согласно Ж. Делезу не сходится к прочим видам искусства, целью которых является скорее узреть нереальное в мире, но творит из мира нереальное или повествование: с изобретением кинематографа уже не образ становится миром, но мир - собственным образом [2, с. 107].

Ж. Делёз в своей концепции образа-времени и образа-движения, рассматривает кино как некий феномен. Ведь лишь в сфере кино мы можем передавать и ощущать движение и время. Ж. Делёз тщательно анализирует фильмы, выделяя и характеризуя некие приемы, к которым прибегают режиссеры в процессе воплощении своих замыслов. В итоге данного анализа Делёз выводит некие собственные концепты, которые отражают особенности творчества определенных режиссеров, и, несомненно, особенности восприятия кино самим Делёзом.

Стоит отметить тот факт, что подход к кино Ж. Делёза дает нам совершенно особую методологию анализа фильма, при попытке вписывания фильма в историю концептов, разработанных и выделенных Делёзом в его работе. Данный подход ориентирован главным образом на рассмотрение каждого фильма как отдельного феномена, объединяющего движение и время. Отсюда мы имеем исключительную методологию. Используя методологию анализа фильма, разработанную Ж. Делёзом, мы постигаем саму смысловую канву фильма, выделяем основные особенности жизни той «дышащей ткани фильма», которая стоит «за» плоским экранным изображением.

Тексты Ж. Делёза находятся на стыке философии и киноведения. Его книги «Кино 1. Образ-движение» и «Кино 2. Образ-время» можно в равной степени рассматривать и как кристаллизацию и отражение его философских взглядов, и как фундаментальную переоценку кино. Делёз рассматривает фильм как форму философствования, разрабатывая, таким образом, ряд уникальных понятий и концеп-

ций, например, образ-движение, образ-перцепция, образ-действие, какие-угодно-пространства, образ-время и др.

В работе «Кино-1» Ж. Делёза представлен философский подход к кино, ибо его интересуют возможности существования феномена кино. Если философ говорит о кино, то для него важно выделить «сферу *фильмического* в фильме». Согласно О. Аронсону, это и есть то, что делает это зрелище именно кино, неперево-димым в другой план - речевой, литературный. В своей работе Ж. Делёз пытается упорядочить некий поток образов и знаков, содержащихся в фильмах. Это некая классификация кинематографических образов и знаков, а также понятий, выведенных и предложенных самим Делёзом, с учетом специфики кинематографа как явления, Делёз обращается к работе Бергсона 1896 г. «Материя и память». Автор использует открытые Бергсоном категории «образа-движения» и «образа-времени». Великих кинорежиссеров, по мнению Делёза, можно сравнить с мыслителями. Основой их мышления является не просто образ, а именно образ-движение и образ-время.

Философско-эстетическая концепция кино Ж. Делёза долгое время оставалась без должного внимания со стороны исследователей. Можно выделить ряд причин такого положения дел. Во-первых, сам труд «Кино» был переведен на русский язык позже, нежели другие его работы. Философы, занимавшиеся проблематикой Делёза, не учитывали этой работы. Во-вторых, другие же исследователи, работающие в области теории кино, имели достаточно поверхностное представление о философской концепции Делёза. Важно отметить то, что значение вклада Делёза в теорию кино можно оценить, только имея целостное представление о творчестве данного философа. Таким образом, ряд современных исследователей в своих работах пытаются восполнить это упущение, представляя читателям свой взгляд на философские работы, а также на концепцию кино Ж. Делёза (так, в Санкт-Петербургском университете на философском факультете с 2006 года идет еженедельный семинар «Смотреть Делёза»).

Лишь подход Ж. Делёза позволяет нам воспринимать и анализировать не только то, что отображено на экране, да еще и разделяя экранное изображение на различные смысловые поля и значащие элементы как это происходит при применении других подходов, но схватывать содержание и смысловую нагруженность фильма, учитывая все элементы кадра, поведение героя и приемы съемки. Фильм в данном случае предстает как целостный и самоценный феномен.

Библиографические ссылки

1. Вейцман Е. Очерки философии кино. М.: Искусство, 1978. 232 с.
2. Делёз Жиль. Кино: Кино 1. Образ - движение; Кино 2. Образ – время / Пер. с фр. М.: Ад Маргинем, 2004. 624 с.
3. Кириллова Н.Б. Медиакультура: от модерна к постмодерну. М.: Академический проект, 2005. 448 с.
4. Эйзенштейн С.М. Избранные произведения: В 6 т. Т. 1. М.: Искусство, 1964. 696 с.
5. Эйзенштейн С.М. Психологические вопросы искусства / Под ред. Е.Я. Басина. М.: Смысл, 2002. 335 с.

СОДЕРЖАНИЕ

СЕКЦИЯ 1.

ЦЕЛОСТНЫЙ ПОДХОД КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП СОВРЕМЕННОЙ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Сыров В.Н. Теоретико-методологические основания применения принципа целостности в современных исследованиях.....	4
Гореликов Л.А. Логика целостности в концептуальной научно-философской системе «онтологического символизма».....	6
Барковская А.В. Принцип целостности и его эвристический потенциал.....	9
Дыдров А.А., Пеннер Р.В. Holistic vs. Fractus: поиски основополагающего принципа бытия современным человеком.....	13
Воробьева С.В. Логическое обоснование принципа целостности в контексте парадигмы дискретности.....	17
Линченко А.А., Линченко Е.Ф. Актуализация принципа целостности в современной эпистемологии.....	21
Беляев М.А. Реализация требования эпистемической целостности в мысленном эксперименте.....	26
Димитрова С.В. Современный этап развития науки: «картина мира».....	30
Мезенцева Т.А. Проблема единства в герменевтическом подходе в интерпретации социальной действительности.....	33
Шатерник М.Г. Реализация принципа целостности в дискурсном подходе.....	34
Попов А.И. Целостность, как важнейший принцип мировоззренческих учений традиционного Востока.....	37
Легчилин А.А. Органицизм как методология целостного подхода в философии И. Канта.....	41
Ратникова И.М. Принцип целостности в философской антропологии Герберта Маркузе.....	45
Азарова Ю.О. Смысл, время и серия в философии события Ж. Делеза.....	48
Курохтина С.Р. Интерпретация понятия Единого в философии Жюль Делеза.....	51
Головашина О.В. Объективная целостность? Подход Грэма Хармана.....	54
Катаев Д.В. Проблема целостности теоретико-методологических принципов социологии веберизма.....	58
Федотова Л.Г. Целостность как способ реконструкции философской концепции Н.А. Бердяева.....	62
Гравина И.В. Философия «высшего синтеза» или генология в трудах А.Ф. Лосева.....	65

Просветов С.Ю. Целостность как методологический принцип интерпретации Абсолюта в философии русского интуитивизма.....	67
Новиков В.Т. «Органическое целое» как методологическая установка философии Н.О. Лосского.....	71
Музыченко Е.А. Идея христианского социализма в философии С.Н. Булгакова...	75
Ворохобов А.В. Традиционалистский холизм и постмодернистский плюрализм в протестантской теологической герменевтике.....	80
Пачина Н.Н. Принцип целостности как основа интегративных процессов.....	83
Комиссаров И.И. Структура моделей в гуманитарном познании: единство и дифференциация.....	85

СЕКЦИЯ 2.

ПРИНЦИП ЦЕЛОСТНОСТИ В ФИЛОСОФСКОМ ПОСТИЖЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

Климович А.П. К вопросу об определении понятия целостности в общественной жизни.....	89
Большаков Е.В. Теоретико-методологические основы исследования социальной реальности.....	94
Лобанова Е.С. Жизненное пространство как способ объяснения социальной реальности.....	98
Наливайко И.М. Принцип целостности как методологическая база междисциплинарной модели повседневности.....	100
Полякова И.П. Возможна ли целостность повседневной жизни в современном обществе?	104
Беляева Е.В. Смысл истории как основа аксиологической целостности повседневной исторической культуры	108
Бунькова И.П., Разомазова А.Л. Целостный подход в антропологии.....	112
Пашенко О.В. Целостность темпоральной структуры личности.....	114
Большунова Т.В. «Кидалт» как результат децентрализации личности в эпоху постмодерна.....	115
Газгиреева Л.Х. Экзистенциальное равновесие как структурно-преобразующий механизм личностного бытия	119
Иванов А.Г. Органичность социальной мифологии как условие целостности общества.....	123
Рязанов А.В. Человек в эпоху трансформаций: ценностный выбор.....	127
Дрокова Е.М. Одиночество как положительный фактор целостности личности...	130
Городилова Т.С. Специфика целостного подхода к постижению человека	135

и общества в философии В. Розанова.....	
Даренский В.Ю. Парадоксы целостности человека в наследии Киевской философско-антропологической школы (концепция В.П. Иванова).....	139
Ряполов С.В. Целостность «состава человека»: о философской антропологии о. Феофана (Авсенева).....	143
Миროнова Ю.В. Концептосфера внутреннего мира человека как отражение принципа целостности в философском постижении макро- и микрокосма.....	146
Бельцева Е.А. Проблема единства понимания субъектами информации в коммуникационном процессе.....	148
Сапрыкина Ю.А. Функциональные состояния как целостная характеристика субъекта труда.....	150
Черногорцева Г.В. Целостность в трудовой деятельности человека.....	153
Андренов Н.Б. О целостности денег.....	156
Веревичев И.И. Принцип целостности в эпоху глобализации.....	157
Шакирова Е.Ю. Социокультурная мозаичная целостность современности.....	160
Попов В.Я. Факторы, влияющие на целостность общества и государственности: проблемы сепаратизма и терроризма.....	164
Лебедева И.Н. Целостный подход к противодействию терроризму и экстремизму на международном уровне.....	167
Мигушов К.А., Назаров Ю.Н. О целостности правовой культуры.....	170
Григорьева Н.В. Правосознание как целостная часть культуры.....	174
Невельская-Гордеева Е.П. Проблема целостности судебного доказывания.....	177
Олейник И.В. Образ времени в современной социальной философии: стратегия синтеза естественнонаучного и социогуманитарного познания.....	181
Суворов Г.В., Матушкина О.О. Принцип целостности в интерпретации исторического прошлого в контексте онтологической случайности.....	185
Нехамкин В.А. Целостность в рамках Альтернативной истории: философско-гносеологический анализ.....	188
Александров В.Л. Метаистория как методология целостности в концепции Д. Андреева.....	191
Новикова О.В. Антропологическое измерение исторического знания в контексте «целостного подхода»: к диалогу философии истории и исторической науки.....	195
Беляев Д.А. Образовательная интенция к созданию целостного континуума национальной истории.....	198
Скиперских А.В. «Ельцин Центр» в Екатеринбурге: проблема коммеморативных практик в современной России.....	202
Аникин Д.А. Визуализация исторической памяти: между экономикой и политикой.....	207
Мясоедов Д.Н. Целостный подход в изучении конфликта цивилизаций.....	212
Касаркина Е.Н. Характеристики целостности фамилистической культуры семьи.....	215
Бурняшева Л.А. Духовное пространство России в условиях современного ин-	219

формационного общества: проблемы и противоречия.....	
Цельковский А.А. Русский мессианизм как основание целостности национального самосознания.....	223
Радугин А.А., Радугина О.А. Образование как целостный тип социальности...	226
Бурлакова Е.В. Единство этического и нравственно-эстетического воспитания студентов технически вузов в структуре целостного воспитательного процесса....	229
Компаниец С.А. Проблемы управленческой инновационной деятельности менеджеров вуза: методология управленческого мышления и риски управления...	232
Сафонов К.Б. Гуманизация организационных отношений в контексте реализа- ции принципа целостности.....	235
Кирейчиков В.К. Философия безопасности - безопасность информации.....	238
Надуткина И.Э. Совершенствование демократических отношений в обществен- ном развитии	241
Галушкин А.М. Социально-философский анализ проблемы использования ядерной энергии: экологический аспект	244

СЕКЦИЯ 3.

ПРИНЦИП ЦЕЛОСТНОСТИ

В ЭТИЧЕСКОМ И ЭСТЕТИЧЕСКОМ ВОСПРИЯТИИ МИРА

Врублевская-Токер Т.И. Целостность как принцип нравственной жизни: эвде- монистическая перспектива.....	249
Артюхович Ю.В. Нарушение целостности «вечных» ценностей в моральном со- знании личности.....	251
Гомозова Е.О. Этика целостности в философии М. Бубера.....	255
Орлов И.И. Сектантское мышление, как феномен разрушения целостного сознания человека и общества эпохи постмодернизма.....	257
Курбачёва О.В. Проблема целостности человека в художественной литературе: философско-художественный анализ.....	261
Качалова С.М. О целостности понимания человека в древнерусской литературе.....	265
Захаров А.В. Статус музыки в структуре универсума.....	267
Егорова М.И. Целостность знания о социальной обусловленности музыкального искусства: возможности культуральной социологии.....	269
Зюзина И.Н. Формирование целостного образа объекта социальной рекламы как условие ее эффективности.....	273
Темлякова А.С. Фильм как целостность: сравнительный анализ философских подходов к кино.....	276

Подготовлено при поддержке РГНФ, грант № 16-33-48501

«Принцип целостности в современной философии: теоретико-методологические основания и исследовательские практики»

П76 Принцип целостности в современной философии: теоретико-методологические основания и исследовательские практики [Текст]: Сборник статей и тезисов докладов всероссийской научной конференции с международным участием, 17-18 ноября 2016 г., г. Липецк / Науч. редакторы: д-р филос. наук, проф. И.П. Полякова, канд. филос. наук, доц. А.А. Линченко. - Липецк: НОУ ВО «ЛЭГИ», 2016. - 284 с.

ISBN 978-5-9908435-2-3

Сборник статей и тезисов посвящен рассмотрению актуальных проблем использования категории «целостность» в пространстве философского, социального и гуманитарного знания. Категория «целостность» анализируется в контексте широкого круга проблем онтологической, гносеологической, антропологической, аксиологической и социально-философской направленности. Отдельные работы посвящены исследованию методологического значения категории «целостность» в экономическом, социологическом, политологическом и историческом аспектах.

Для философов, специалистов по социально-гуманитарным наукам и всех тех, кому интересны проблемы изучения категории «целостность».

Научные редакторы:

Полякова И.П., д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии ЛГТУ

Линченко А.А., канд. филос. наук, доц. кафедры философии ЛГТУ

Дизайн обложки *Ю.Ю. Горшковой*

Издательство НОУ ВО «Липецкий эколого-гуманитарный институт»

398050, г. Липецк, ул. Нижняя Логовая, 2.

Техническое редактирование *Н.С. Правильниковой*

Отпечатано в типографии НОУ ВО «Липецкий эколого-гуманитарный институт»

398050, г. Липецк, ул. Нижняя Логовая, 2.

Подписано в печать 11.11.2016 г. Формат 60x84/16. Бумага 80 г/м².

Усл. печ. л. 17,8. Тираж 89 экз. Заказ № 1461.

Цена свободная.

