

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

**Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина**

Научный журнал

**№ 3 (14)
серия философия**

Санкт-Петербург
2008

**Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина**

Научный журнал

№ 3 (14)
Основан в 2006 году
серия философия

Учредитель: Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина»

Редакционная коллегия:

В. Н. Скворцов (главный редактор),
Е. С. Нарышкина (зам. главного редактора),
Н. В. Поздеева (отв. секретарь),
Л. Л. Букин, Т. В. Мальцева, Г. П. Чепуренко

Редакционный совет:

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;
Н. С. Гордиенко, доктор философских наук, профессор;
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);
Г. В. Стельмашук, доктор философских наук, профессор

Журнал входит в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК РФ для публикации результатов докторских исследований

Отв. редактор А. А. Беляева
Редактор А. А. Титова
Технический редактор Н. В. Чернышева

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-23714**
Подписной индекс Роспечати: **36224**

Адрес редакции:
196605, Россия, Санкт-Петербург,
Петербургское шоссе, д.10
тел./факс: (812) 476-90-34

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
имени А. С. Пушкина, 2008

Содержание

<u>ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ.....</u>	<u>7</u>
<u>И. Н. Мочалова</u>	<u>7</u>
<u>Диалектика в античной философской традиции:</u>	
<u>от софистов до неоплатоников.....</u>	<u>7</u>
<u>И. Л. Фокин</u>	<u>21</u>
<u>Проблема свободы в первоначальном</u>	
<u>учении о «божественных качествах» Я. Беме.....</u>	<u>21</u>
<u>А. А. Авсеев.....</u>	<u>30</u>
<u>Генезис гегелевской концепции спекулятивного.....</u>	<u>30</u>
<u>М. В. Елинский</u>	<u>39</u>
<u>Критическое мышление в трансцендентальной философии</u>	
<u>и онтологии буддийских философских систем.....</u>	<u>39</u>
<u>А. П. Фомин</u>	<u>48</u>
<u>Парадигма Тойнби в структуре социокультурной динамики.....</u>	<u>48</u>
<u>ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ.....</u>	<u>55</u>
<u>В. К. Иошкин</u>	<u>55</u>
<u>Сущность и взаимосвязь свободы и несвободы бытия.....</u>	<u>55</u>
<u>В. Г. Косыхин</u>	<u>67</u>
<u>Онтологический нигилизм:</u>	
<u>герменевтические и теологические интерпретации.....</u>	<u>67</u>
<u>О. А. Власова.....</u>	<u>74</u>
<u>Опыт безумия и ничтожение бытия:</u>	
<u>от экзистенциальной философии</u>	
<u>к экзистенциально-феноменологической психиатрии.....</u>	<u>74</u>
<u>ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ.....</u>	<u>84</u>
<u>К. Л. Ерофеева</u>	<u>84</u>
<u>Категории общего и единичного</u>	
<u>в контексте проблемы сущности человека.....</u>	<u>84</u>
<u>Т. Б. Маркова.....</u>	<u>91</u>
<u>Человек и книга в культурологическом измерении.....</u>	<u>91</u>
<u>Ж. Бобер</u>	<u>99</u>
<u>Феномен маргинальности: синергетический подход.....</u>	<u>99</u>
<u>ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ.....</u>	<u>107</u>
<u>Л. Ю. Белякова,</u>	
<u>Д. В. Масленников*.....</u>	<u>107</u>
<u>К вопросу о взаимосвязи культуры, свободы</u>	
<u>и образования в традиции европейской гуманистической</u>	
<u>и неогуманистической мысли.....</u>	<u>107</u>
<u>В. Ю. Лебедев</u>	<u>118</u>
<u>Полис и некрополис (некоторые аспекты</u>	
<u>культурологической семиотики некрополей).....</u>	<u>118</u>
<u>М. М. Предовская</u>	<u>124</u>

<u>Трансформационная культурная идентичность</u>	
<u>в сетевом пространстве.....</u>	<u>124</u>
<u>С. А. Рассадина.....</u>	<u>133</u>
<u>Методология философско-культурологического анализа</u>	
<u>практик удовольствия.....</u>	<u>133</u>
<u>СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ.....</u>	<u>142</u>
<u>Е. Е. Елькина.....</u>	<u>142</u>
<u>От технократизма к обществу знания:</u>	
<u>социально-философский анализ социогуманитарных парадигм</u>	
<u>технической реальности.....</u>	<u>142</u>
<u>А. Ю. Русаков.....</u>	<u>149</u>
<u>Демократические принципы в формировании классических</u>	
<u>моделей информационно-коммуникативных технологий.....</u>	<u>149</u>
<u>Д. Ю. Будылин</u>	<u>160</u>
<u>Социальная онтология аргументации: модель аномии.....</u>	<u>160</u>
<u>КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ.....</u>	<u>170</u>
<u>Б. В. Марков.....</u>	<u>170</u>
<u>Stegmaier W. Philosophie der Orientierung. Berlin, New York:</u>	
<u>Walter de Gruyter, 2008. – 804 s.</u>	
<u>(Штегмайер В. Философия ориентирования.</u>	
<u>Берлин, Нью-Йорк: Вальтер Грутер, 2008. – 804 с.).....</u>	<u>170</u>
<u>Библиография.....</u>	<u>173</u>
<u>История античной философии:</u>	<u>173</u>
<u>работы, вышедшие в России в 2005 – 2008 гг.....</u>	<u>173</u>
<u>(составитель И.Н. Мочалова).....</u>	<u>173</u>

CONTENTS

THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

I. N. Mochalova

Dialectic in ancient philosophical tradition:
from sophists to neoplatonists.....7

I. L. Phokin

The problem of freedom in Jacob Boehme's first conception
of «God's-qualities».....20

A. A. Avseev

Genesis of Hegel's speculative vision29

M. V. Elinskiy

The critical thought in the transcendental philosophy and ontology
of the Buddhist philosophical systems.....38

A. P. Fomin

Toynbee's paradigm in the structure of social and cultural dynamics....47

ONTOLOGY AND THE THEORY OF KNOWLEDGE

V. K. Ioshkin

The essence and interrelation of freedom
and non-freedom of existence54

V. G. Kosykhin

Ontological nihilism: hermeneutical and theological interpretations.....66

O. A. Vlasova

The experience of madness and being's nothingness:
from the existential philosophy
to the existential-phenomenological psychiatry.....73

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

K. L. Erofeeva

The categories of general and individual in the context
of the problem of human essence.....83

T. B. Markova

A man and a book in the culturological measurement.....90

Z. Bober

Phenomenon of marginality: synergistic approach.....98

PHILOSOPHY OF CULTURE

L. U. Belyakova, D. V. Maslennikov

To the question on the interrelation of culture, freedom
and formation in the tradition of European humanistic
and neo-humanistic ideas.....106

<i>V. Y. Lebedev</i>	
Polis and necropolis (some aspects of the culturological semiotics of necropolises).....	117
<i>M. M. Predovskaia</i>	
Transformational cultural identity in the network space.....	123
<i>S. A. Rassadina</i>	
Methodology of the philosophical and culturological studies of pleasure practices.....	132

SOCIAL PHILOSOPHY

<i>E. E. Elkina</i>	
From the technocracy to the society of knowledge: social philosophy analysis of the social-humanitarian technological reality paradigms.....	141
<i>A. Y. Rusakov</i>	
Interaction of social and technological factors in the process of formation of new informative and communicative technologies.....	148
<i>D. Y. Budylin</i>	
The social ontology of argumentation: a model of anomie.....	159

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

<i>B. V. Markov – Stegmaier W. Philosophie der Orientierung.</i> Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008. – 804 s.....	169
Bibliography. The history of ancient philosophy: <i>works published in Russia in 2005–2008</i> (comp. by <i>I. N. Mochalova</i>).....	172

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

УДК 1(3) (091)

*И. Н. Мочалова**

Диалектика в античной философской традиции: от софистов до неоплатоников

Статья посвящена исследованию эволюции понятия «диалектика» от значения профессионального мастерства софистов до истинного знания в неоплатонизме. Большинство интерпретаций «диалектики» рассматриваются прежде всего как результат различного понимания философии Платона и Аристотеля.

This article devoted to considerations evolution of the notion «dialectic» from meaning of sophists' professional skill to true knowledge in neoplatonism. A lot of interpretations of the «dialectic» considered first of all as result of different explanations Plato's and Aristotle's philosophy

Ключевые слова: диалектика, логика, софистика, риторика, эристика, платонизм, стоицизм, неоплатонизм.

Во второй половине V в. до н.э. в условиях афинской демократии «слово» (λόγος) становится одним из важнейших факторов функционирования всей государственной системы и основным инструментом социализации граждан. Выражая настроение эпохи, Горгий, один из наиболее известных софистов и знатоков словесного искусства, в «Похвале Елене» так воспел слово: «Слово – величайший владыка: видом малое и незаметное, а дела творит чудесные – может страх прекратить и печаль отворотить, вызвать радость, усилить жалость» [2: 28].¹ Потребность в умении говорить ярко и убедительно не могла вполне удовлетворяться за счет одной природной ода-

Кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина.

¹ Создатель крупнейшей риторической школы Эллады, Исократ (436–338 гг. до н. э.), вслед за Горгием неоднократно подчеркивавший силу слова, в определенном смысле подводя итог развитию словесного искусства, в «Никокле» (ок. 368 г. до н.э.) сделает вывод о культурно-цивилизационном значении слова: «[Слово] – виновник самого прекрасного, что есть в человеческой природе. Ничем другим мы не превосходим животных... Но мы умеем убеждать друг друга и говорить о чем угодно, и благодаря этому мы перестали жить наподобие зверей, но собрались вместе, чтобы построить города, дали себе законы, изобрели ремесла, и почти во всем, что нами было устроено, слово было нашим соучастником» (Isocr. Nicocl. 5–9; ср.: Antid. 236; Paneg. 48). Анализ «философии красноречия» Исократа см. в работах Т.А. Миллер [10: 54–75] и В.И. Исаевой [7: 49–74].

ренности: нужна была профессиональная выучка, которую могло дать только систематическое обучение, основанное на рациональном управлении процессом словесного творчества.

В качестве хорошо оплачиваемых учителей-профессионалов выступили софисты.¹ Поскольку практические задачи требовали реальной эффективности обучения, словесное искусство (ἡ περὶ τοῦς λόγους τέχνη, или τέχνη τῶν λόγων) становится предметом осмысления: софист, обладая знаниями и умениями, должен был не только публично демонстрировать свое искусство, но и знать, как научить ему других. Словесное искусство начинает специализироваться и дифференцироваться: выделяются, хотя строгой терминологической определенности еще нет, риторика (ἡ ῥητορικὴ (τέχνη), от гл. εἶρω – говорить) как искусство говорить, эристика (ἡ ἐριστικὴ, от сущ. ἡ ἔρις – схватка, спор) как искусство спорить, собственно диалектика (ἡ διαλεκτικὴ (τέχνη), от гл. διαλέγομαι – разговаривать, беседовать, рассуждать) как искусство вести беседу. Каждое из искусств требовало специальной техники, разработки правил и упражнений.

Однако, несмотря на наметившуюся дифференциацию, можно в целом говорить о софистике как искусстве диалога с целью убеждения (в этом смысле софистика – это, прежде всего, эристика) и о единой технике аргументации, основы которой были разработаны Протагором в сочинениях «Искусство спора» (Τέχνη ἐριστικῶν) и «Противосуждения» («Антилогии» – Ἀντιλογιῶν – D.L. IX, 55). Согласно Диогену Лаэртскому, он «первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом», «стал устраивать состязания в споре и придумал уловки для тяжущихся», «ввел в употребление сократический способ беседы», «указал, как можно оспорить любое положение» (Ibid. IX, 51 – 53).²

Для софистов быть искусным в эристике – значило побеждать в споре, ибо цель словесного агона, как всякого поединка или сражения, – победа, для достижения которой оправдываются любые средства. Победа в споре-агоне (отсюда характеристика диалектики как агонистики), представляющем определенную последовательность вопросов-ответов, заключается в том, чтобы публично заставить от-

¹ К числу софистов, как правило, относят следующих мыслителей: Протагор, Горгий, Продик, Гиппий, Антифонт, Фрасимах. Определение значения творчества отдельных софистов, как и в целом софистики в истории философии XIX – XX вв. носило оценочный и в основном негативный характер (до сих пор большинство отечественных исследователей в оценке софистов следуют за Сократом и Платоном). Однако ситуация меняется: софистика как интеллектуальное движение вызывает интерес [8], оценки становятся более объективными [3].

² Здесь и далее Диоген Лаэртский цитируется в переводе М.Л. Гаспарова [6].

вечающего противоречить самому себе, сломив его попытки избежать этой ловушки. В этом случае демонстрация противоречия важна сама по себе и не зависит от истинности или ложности обсуждаемых утверждений. Такая диалектика получила название «искусство противоречия» (*ἀντιλογικὴ τέχνη*), суть которого отыскивать доводы и «за» и «против» чего бы то ни было. Как отмечает Платон в «Федре», «при его помощи любой будет в состоянии уподоблять все всему – что только можно чему только можно» (Pl. Phaedr. 261 d – e, пер. А.Н. Егунова; ср.: Soph. 225 a).¹

Основанием «искусства противоречия» стал разработанный Зеноном Элейским метод опровержения через выявление противоречий, впоследствии названный методом «приведения к нелепости» (*reductio ad absurdum*). Предложенная Зеноном техника выведения из защищаемого тезиса противоречащих следствий с целью демонстрации его внутренней противоречивости широко использовалась софистами.² Это и дало Аристотелю основание назвать «изобретателем диалектики» Зенона Элейского (D.L. VIII, 57; IX, 25, ср.: Sext Emp. VII, 6–7; Pl. Phaedr. 261 e).

Если для софистов словесное искусство – мастерство, профессионализм владения которым во многом определяет социальный статус человека, то для их современника Сократа искусная беседа становится формой жизни, формой, вне которой она теряет свой смысл. Даже смерть понимается Сократом как возможность вести диалог с бессмертными философами, поэтами, героями (Pl. Apol. 38 a; 41 a – c). Новый ценностный статус диалога придает и новое содержание диалектике. Сократ понимает ее не только как особую разговорную практику, но и как особый метод постижения истины и условие нравственного совершенства, ибо знание добродетели и бытие добродетельным тождественны.

Такое понимание цели диалектики определило как характер, так и технику ведения бесед, отличая от софистической агонистики. Прежде всего, по мнению Сократа, беседа не должна быть похожей на схватку с противником, где собеседник «закидает тебя из своей засады..., будет опровергать тебя настойчиво и не отпустит, пока ты, ...запутавшись в его сети, не откупишься деньгами» (Pl. Theat. 165 d – e; пер. Т.В. Васильевой); но должна быть дружеской, располагающей собеседника к откровенности (Plat. Men. 75 d). Для Сократа в отличие от софистов важно, чтобы собеседник высказывал

¹ Переводы диалогов Платона см.: [13]

² Иллюстрацией искусства противоречия может служить написанный, вероятно, в конце V в. анонимный текст, дошедший до нас под названием «Двойные речи» (*Δισσοὶ λόγοι*). В нем нашли отражение основные темы софистических бесед, в которых по каждому из рассматриваемых вопросов предлагались доводы как «за», так и «против» [3: 105].

собственное мнение, а не придумывал ответы, пытаюсь избегать расставленных ловушек, как учили софисты. В этом смысле диалектика близка майевтике – повивальному искусству, способствующему рождению знания: «как задача повитухи состоит в том, чтобы вывести на свет находящееся во чреве дитя, так задача мудреца – в том, чтобы вывести на свет все скрытое в глубине души и помочь ей во время этих родовых мук» (Anonym. Prol. 2, 11; пер. Т. Ю. Бородай и А.А. Пичхадзе.¹ Ср.: Pl. Theat. 150 a – 151 c; Sym. 206 c).

Как и у софистов, обычным приемом диалога у Сократа было опровержение через приведение к противоречию (ἔλεγχις), достигаемое искусно поставленными вопросами. Поэтому Сократова диалектика понимается прежде всего как искусство задавать вопросы (Pl. Crat. 390 c; Apol. 33 b; Theat. 150 c; ср.: Arist. Top. 155 b 5–10; Soph. El. 172 a 15–20; Anonym. Proleg. 2, 11), которое являлось своего рода «испытанием» собеседника и его утверждений, становясь стимулом для дальнейшей беседы. Такое понимание диалектики дало Аристотелю основание для критики Сократа, который, как считал Аристотель, ограничивался лишь тем, что «ставил вопросы, но не давал ответов» (Arist. Soph. El. 183 b 7–8; пер. М.И. Иткина).²

По мнению же Сократа, задача диалектики состояла в том, чтобы «навести» собеседника на путь раскрытия содержания значимых для каждого человека этических понятий (справедливость, мужество, благочестие и т. д.), открыть, «разделяя по родам», за многозначностью слов постоянный, самотождественный смысл, усматривая общее в различающемся, сходное в несходном, единое во многом, сущность в ее проявлениях. Как полагал Сократ, «надо стараться как можно лучше подготовиться к этому и усердно заняться этим: таким путем люди становятся в высшей степени нравственными, способными к власти и искусными в диалектике» (Xenoph. Mem. IV 5, 12; пер. С. И. Соболевского).³ Таким образом, практическая реализация диалектического искусства подводила Сократа к пониманию диалектики не только как специальным образом организованной разговорной практике, но и как особого средства постижения истины.

Понимание диалектики лишь намеченное Сократом оформляется в творчестве Платона. Он вводит само понятие «диалектика» (διαλεκτική), используя его в качестве технического термина наряду с такими близкими по содержанию понятиями как «диалектическое искусство» (Pl. Phaedr. 276 e), «диалектическая способность», «диалектический метод» (Pl. Rep. 533 c). В текстах

¹ «Анонимные пролегомены к платоновской философии» цит. по [17: 121–146].

² Переводы сочинений Аристотеля см.: [1].

³ «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта цит. по [9].

Платона «диалектика» (как и понятия, близкие по значению) употребляется в двух основных контекстах, задающих два различных значения.

Во-первых, Платон связывает диалектику с именем исторического Сократа и его полемикой с софистами, понимая ее в этом случае как особого рода искусство беседы. Диалектическую беседу, основанную на истинных знаниях и направленную на достижение новых истин, Платон противопоставляет эристике как софистическому спору. По мнению Платона, рассуждать, не стремясь к истине, может лишь «ненавистник слова» (Pl. Phaed. 89 d), ибо он не ценит слово как инструмент для добывания истины и использует его ради собственной выгоды. Поэтому любое словесное искусство (эристика, риторика и др.), не знающее истины, а гонящееся за мнениями, получается «смешным и неискusstным» (Ibid. 261 e).

Второе значение диалектика приобретает в контексте онтологических построений Платона, выступая уже не как искусство беседы, а как искусство правильного мышления, состоящее в умении оперировать понятиями с целью определения сущности любой вещи (Pl. Rep. 534 b). В целом ряде диалогов Платон тщательно исследует процедуру возведения (*συναγωγή*) чувственно воспринимаемого множества к единому понятию, или идее, выражающей его смысловое единство и выступающей в качестве цели-образца. Итогом этих исследований можно считать Седьмую книгу «Государства». В этой книге именно метод возведения Платон называет «диалектическим путем» и «диалектическим методом», который один лишь «придерживается правильного пути»: «минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета» (Ibid. 532 a; пер. А.Н. Егунова). Убежденность Платона не только в объективном существовании смысла вещей, но и в особом онтологическом статусе идей-эйдосов, статусе истинного бытия, определила место и значение диалектики. В качестве истинного метода диалектика «высвобождает зарытое в какую-то грязь око души и направляет его ввысь», «оказывается на самой вершине умопостигаемого». Выступая как средство постижения истинного бытия, диалектика «венчает все знания» (*ἔχειν τέλος τὰ τῶν μαθημάτων*, – Ibid. 534 e; ср.: диалектика как «царское искусство» – Euthyd. 292 c – d; Polit. 259 b), остальные же искусства (*μαθήματα*: арифметика, геометрия, астрономия, гармоника) играют вспомогательную роль «помощников и попутчиков».

Направление дальнейшей разработки диалектики связано с эволюцией метафизических взглядов Платона. Ее содержание и статус в таких диалогах, как «Парменид», «Софист», «Политик», «Законы»,

«Филеб», «Федр»,¹ определяет платоновское утверждение отличия идей как истинного бытия (вечного, неизменного, непротиворечивого и самотождественного) от понятий как их умопостигаемых подобию, каждое из которых, будучи конечным и ограниченным, определяется через свою противоположность.² Осознание принципиального различия между идеями и понятиями приводит Платона к изменению статуса диалектики: диалектику как «искусство мыслить» он ограничивает областью понятий, что, в свою очередь, требует и более тщательной ее разработки как метода оперирования понятиями.

Формулируя в «Софисте» задачу диалектики – «различать все по родам (τὸ κατὰ γένη διαίρεῖσθαι), не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый (Pl. Soph. 253 d; пер. С.А. Ананьина; ср.: Phaedr. 265 d – e), Платон дополняет метод возведения методом деления (διαίρεσις, диэреза). И хотя практика диэрезы была уже давно хорошо освоена Платоном, только в «Софисте», «Пармениде», «Политике», «Филебе» и «Федре» он определяет внутреннюю структуру и правила этого метода. А именно, операция деления должна производиться как с учетом природы вещей, так и внутренней структуры делимого понятия, чтобы не уподобляться плохим поварам, разрубаящих мясо, не считаясь с расположением его природных частей (Phaedr. 265 d 1–3). Наиболее эффективной формой диэрезы Платон считал дихотомическое деление, однако в соответствии с природой вещей допускал, что деление может быть и трехчленным и многочленным (Polit. 287 b – c, Soph. 265 e). Деление понятий должно производиться непрерывно и до его логического конца. Его можно назвать завершенным, когда достигнуто знание о неделимом далее на противоположные определения виде, сущности объекта (Phaedr. 277 b, Polit. 287 c). В «Филебе», по мнению большинства исследователей, одном из самых поздних диалогов, Платон вновь возвращается к определению диалектического метода: «мы должны вести исследование, полагая одну идею для всего» и «смотреть, нет ли еще двух, а может быть трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же точно образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет как количественно определенное» (Phil. 15e – 16e; пер. Н.В. Самсонова).

¹ Хронология сочинений Платона дается по Х. Теслефу [21]. В соответствии с ней перечисленные диалоги написаны Платоном после второй поездки на Сицилию (после 365 г. до н.э.) и, в той или иной степени, отражают академические дискуссии. Что касается «Федра», то вполне убедительным представляется мнение Ю.А. Шичалина о двух редакциях диалога, вторая из которых непосредственно связана с работой над более поздними диалогами [20: VIII – LXXIII].

² Изложение авторской концепции соотношения у Платона идеи как истинного бытия и понятия как ее умопостигаемого подобия подробнее см.: [12].

Таким образом, «диалектическое искусство» зрелого Платона выступает как единство двух исследовательских стратегий – обобщения и деления. Будучи реализованные в единстве, они позволяют показать «смешение одного с другим», «взаимное переплетение эйдосов»: «главнейших родов» в «Софисте», смешение единого и многого в «Пармениде» и др. Иначе говоря, виртуозно владея диалектикой, Платон демонстрирует ее исследовательскую силу – раскрывает самопротиворечивый процесс объединения многообразия в единстве понятия. И хотя зрелый Платон утверждает сверхразумный характер знания об истинном бытии, открывающегося уму непосредственно (Pl. Ep. VII, 342 b – 343 b), диалектика сохраняет статус высшей формы рассудочного знания (ἐπιστήμη). Платон уверен, что так понимаемая диалектика может быть доступна только философу (Pl. Soph. 253 e), ибо выступает как общая методология, позволяющая «наблюдать, изучать и обучать друг друга» (Pl. Phileb. 16 e; ср.: Leg. 965 b – c).

Высокая оценка Платона и востребованность диалектического искусства в обществе сделали диалектику одним из основных предметов обучения в Академии. Учениками Платона была разработана система методов обучения, включающая в себя изучение диалогов-образцов, составление собственных речей, содержащих доказательства, как тезиса, так и антитезиса, и диалогов, воспроизводящих в редуцированной форме характер бесед, состоящих из аргументов за и против. Кроме того, ученики принимали участие в так называемых «сократических играх»: под руководством учителей они должны были отстаивать предложенный тезис, раскрывать слабость аргументации противника, приводя его к противоречию и отказу от отстаиваемого положения. Выдвигаемые ради упражнения тезисы не отражали убеждений участников спора, целью которого была победа, а не поиск истины, что делало академическую диалектику во многом схожей с софистической практикой и вызывало недовольство Платона (Pl. Rep. 535 d). Систематические занятия диалектикой требовали ее осмысления и приводили к созданию специальной технической и учебной литературы. Примерами такого рода литературы могут быть названы работы Спевсиппа («Разбор руководств» (Τεχνῶν ἔλεγχος), «О руководстве» (Τεχνικόν), «Определения» и др.), разнообразные пособия по диалектике Ксенократа («Изучение диалектики» (Τῆς περὶ τὸ διαλέγεσθαι πραγματείας), «Книги рассуждений» (Λογιστικῶν βιβλία), «Разрешение спорных рассуждений» (Λύσις τῶν περὶ τοὺς λόγους) и др.), работы Аристотеля. Опреде-

ляющим для Академии становится отказ от платоновского понимания диалектики как метода достижения истинного знания.¹

Сходное понимание диалектики обнаруживается и в других, функционирующих в это время философских школах, получивших название сократических. Проблемы диалектики прежде всего вызывают интерес в Мегарской школе, учеников которой за увлечение спорами называли эристиками, и в близкой к ней школе диалектиков (Диодор Крон, Филон-диалектик). Задачу диалектики в обеих школах видят в разработке софизмов и логических парадоксов («диалектических задач»), использование которых позволяет опровергать собеседника, демонстрируя собственное превосходство в искусстве спора.

Новый подход к диалектике, отчасти восстанавливающий ее связь с риторикой и софистикой, наиболее полно выражен Аристотелем в «Тописе» (вероятно, первоначально название – «Диалектика»), ставшей теоретической кодификацией практики диалектических споров. Согласно Аристотелю, диалектическое искусство «полезно для троякого рода вещей: для упражнения, для общения, для философского познания» (Arist. Top. 101 a 26–28; пер. М.И. Иткина). Как упражнение ума диалектика представляет собой тренировку способности аргументировать «за» или «против» любого выставленного для обсуждения тезиса. Такую диалектику Аристотель называет агонистикой, отличая ее от эристики, допускающей произвольные ошибки в споре, и софики, ошибающейся с умыслом и ради выгоды. Как искусство общения диалектика исследует общепринятые, правдоподобные мнения, позволяя грамотно высказываться на любую тему в любой аудитории, оставаясь в области общепринятого, не впадая в «невероятное» и противное здравому смыслу.

Для философского познания ценность диалектики, согласно Аристотелю, трояка. Диалектика очищает знание от ошибочных утверждений. Такое исследование Аристотель называет испытанием, «пейрастикой» (πειραστική от гл. πειράσθαι – испытывать, мериться силами), понимая ее как часть диалектики (Arist. Soph. El. 169 b 25). Диалектика исследует начала всякого знания посредством рассмотрения возникающих в их отношении противоречий и трудностей (апорий). Апоретический метод, раскрывая противоречия, способствует выработке собственного мнения и подготавливает к непосредственному постижению начал. Наконец, диалектика есть особый метод исследования и получения нового знания. Аристотель разрабатывает «диалектические силлогизмы», посвящая их анализу большую часть «Тописы» (гл. 2–7). Поскольку основу этих непротиворечивых умозаключений составляют мнения, принятые на

¹ Подробнее об организации и характере обучения в Академии см. работы Дж. Диллона [5: 12 – 28] и И.Н. Мочаловой [11: 17–53].

веру, с их помощью могут быть получены лишь вероятные, хотя и непротиворечивые выводы.

Таким образом, диалектика для Аристотеля – это метод исследования правдоподобных мнений, причем, в отличие от Сократа и Платона, Аристотеля как диалектика интересует не столько содержание знания, сколько форма его организации. Диалектике отводится место подготовительной ступени познания, во многом противопоставленной аналитике, исследующей условия и методы достоверного, аподиктического знания. Для Аристотеля диалектик, пребывающий в области мнений, всегда уступает философу, обладающему истинным знанием первых начал и исследующему «сущее как такое, в то время как «диалектика и софистика имеют дело с привходящими свойствами» (Arist. Met. XI, 1061 b 8–9). Такое понимание диалектики в целом сохранится в аристотелизме и найдет приверженцев среди скептиков, утверждавших вслед за Аристотелем диалектику как учение о вероятностном знании. Учитывая обширный опыт софистов и мегариков, скептики пришли к выводу о невозможности ничего ни утверждать, ни отрицать, сохраняя за собой право только исследовать (Sext. Emp. Pyrr. Hyp. I, 3), т.е. раскрывать противоречивость всего существующего (D. L. IX, 78–79). В этом случае диалектика (как и риторика) понималась как «защитница всего противоречивого», «знание всякой лжи, а поэтому и всего истинного» (Sext. Emp. Adv. Math. II, 69–70).

Важным шагом в развитии античной диалектики стал синтез представленных в классическую эпоху традиций логики и диалектики, осуществленный стоиками, осознающими себя продолжателями диалектических изысканий Платона, Аристотеля (вплоть до их последователей Полемона и Стратона) и мегариков (ср.: фр. 126 Столяров).¹ Наиболее полно стоическая диалектика была разработана Хрисиппом, который «в области диалектики приобрел такую известность, что, по всеобщему мнению, если бы у богов была диалектика, она была бы Хрисипповой» (D. L. VII, 180; ср.: фр. 28 Столяров). Данной теме третий схолярх Стои посвятил многочисленные сочинения, в частности: «Руководство по диалектике» (Τέχνη διαλεκτική); «Диалектические определения»; «Об употреблении имен в диалектике»; «О диалектических апориях»; «О диалектике»; «О возражениях диалектикам», «О том, что древние использовали диалектику наряду с доказательствами» и др. (D. L. VII, 189–202).

¹ Фрагменты стоиков цитируются по подготовленному А.А. Столяровым комментированному переводу классического стоического корпуса фон Арнима [18]. Специальному исследованию стоицизма посвящена монография Столярова [16].

Следуя за Сократом, по его мнению, наиболее «серьезным» диалектиком», Хрисипп разделяет традиционное понимание диалектики как искусства «правильно рассуждать и правильно беседовать», что означает «умение разбирать предложенный предмет и отвечать на вопросы» (фр. 130 Столяров), и в дальнейшей разработке этого искусства стоики во многом опираются на «Топику» Аристотеля.

Другой подход к диалектике определяется метафизическими воззрениями стоиков, в соответствии с которыми она рассматривается как раздел учения о логосе, названного «логикой». Логосом как звучащим словом (λόγος προφορικὸς) занимается риторика, составляя первую часть логики. Логос, данный в мышлении (λόγος ἐνδιάθετος), исследует диалектика, составляя главную часть логики, а нередко выступая ее синонимом. В этом случае предметом диалектики (=семантики) становятся «обозначающее» – словесные знаки (звуки, слоги, слова, предложения) и «обозначаемое» – то, что высказывается и выражает смысл («лектон»): понятия, суждения, умозаключения. Цель диалектики состоит в том, чтобы, раскрыв связь между телесными знаком и чувственно данным предметом и бестелесным обозначающим смыслом, определить «истинное, ложное и то, что не является ни истинным, ни ложным» (Фр. 122; ср.: фр. 123 Столяров).

В соответствии с данной целью определяются две задачи и два значения стоической диалектики. Первая задача состоит в определении критерия истины. Для чувственного познания таким критерием выступает «схватывающее представление» (καταληπτικὴ φαντασία), на основе которого возникает адекватное (истинное) суждение восприятия. Признаком истинности научного знания становится его логическая доказуемость, возможность которой определяется представлением стоиков о космосе как едином и согласованном, все суждения о котором также должны быть согласованы друг с другом. Разрабатывая учение о критерии истины, стоики понимают диалектику как теорию познания.

Вторую задачу диалектики стоики связывают с разработкой учения об умозаключении и доказательстве (стоическая силлогистика), понимая в этом случае диалектику как логику, или науку о правильном мышлении, предметом которой выступают суждения. И хотя стоическая силлогистика сформировалась под влиянием «Аналитик» Аристотеля и модальной логики мегарской школы, она может рассматриваться как оригинальная логика высказываний, отличающаяся от логической теории родо-видовых отношений Аристотеля. Таким образом, стоическая диалектика представляет собой, с одной стороны, истинный метод, определяющий принципы и границы познания, критерий истинного и ложного знания, а с другой, –

само истинное знание, владеть которым может только мудрец, по мнению стоиков, и являющийся истинным диалектиком (фр. 124; ср.: фр. 130 Столяров).

В отличие от стоиков ни так называемые средние платоники, ни неоплатоники специальными разработками в области диалектики не занимались и не выработали оригинальной концепции диалектики. Понимание ее сущности и роли определялось точкой зрения на соотношение платоновской и аристотелевской философии, что позволяет говорить, по крайней мере, о двух сложившихся уже в рамках среднего платонизма традициях.¹

Согласно первой, философия Аристотеля, и прежде всего его учение о сущности, рассматривалась как несовместимая с исходными положениями платонизма. Такой подход приводил к сохранению и наиболее адекватному воспроизведению платоновского понимания диалектики.

Большой оригинальностью отличались мыслители, гармонизирующие учения Платона Аристотеля. В этом случае философия Аристотеля интерпретировалась как определенным образом дополняющая учение Платона, а его логика с включенными в нее стоическими элементами понималась как введение в платонизм. Представители этой традиции (Антиох Аскалонский, Плутарх из Херонеи, Апулей и др.) понимали диалектику, или «науку о разумно организованной речи», как ее называл Антиох (apud Cic. Acad. Post. VIII, 32; пер. Н.А. Федорова [19: 71–73]), как раздел философии, посвященный рациональному мышлению. Он включал в себя, в частности у Антиоха, определения, этимологии, доказательства и силлогистику (Ibid.) и выступал в качестве логики, вобравшей в себя элементы академической, перипатетической и стоической философии.

Однако говорить об этих традициях можно лишь условно. Как правило, диалектика используется как многозначный термин, содержание которого определяется тем контекстом, в котором он употребляется. В этом смысле типичной представляется фигура Алкиноя, автора «Учебника платоновской философии» [17: 67–100]. Следуя за «Государством» Платона, он определяет диалектику как вершину теоретической философии, высшую науку о божественном, которая увенчивает и охраняет всякое знание, а в качестве диалектического метода восходит к беспредпосылочным началам (Didasc. VII, 5; пер. Ю.А. Шичалина; ср.: Plat. Resp. 532–534). С другой стороны, Алки-

¹ До сих пор средний платонизм остается одной из малоизученных тем античной философии. И хотя изданная в 1975 г. пионерская работа Дж. Диллона (2-е изд. – 1996 г., русский перевод – 2002 г.) «Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. [4]» заполнила существовавшую лакуну, многие проблемы, в том числе и проблема диалектики в среднем платонизме, требуют специальных исследований.

ной понимает под диалектикой лишь «знание речей», способность усматривать «сущность всякой вещи» и ее свойства (Didasc. III, 1; V, 1), фактически отождествляя диалектику с эллинистической логикой. В этой диалектике Алкиной выделяет четыре части (разделение, определение, индукция и силлогизм) и приписывает Платону всю систему перипатетической логики (Ibid. III, 2; V, 1–7).

Обе традиции среднего платонизма получили свое дальнейшее развитие в неоплатонизме: первая представлена, прежде всего, в оригинальном творчестве Плотина, Прокла, Олимпиодора и ряда др. неоплатоников; вторая – нашла выражение в школьной практике неоплатонизма, в частности в Александрийской школе, где курс аристотелевской логики был обязательным введением в изучение философии Платона. Дополняя друг друга, они образовали единую традицию античного неоплатонизма. В качестве базового текста, выразившего понимание диалектики в неоплатонизме, можно рассматривать небольшой трактат Плотина «О диалектике» (Plot. Enn. I, 3) [14: 139–156]. Понимая под диалектикой наиболее ценную часть философии, Плотин видит ее задачу как искусства и метода в том, чтобы возвести человека от низшего, чувственного мира к Уму, к Благу, к самому Сущему (Ср.: Procl. Theolog. Plat. I, 39–40). По мнению Плотина, достижению «вершины умопостигаемого» предшествуют два этапа, на каждом из которых диалектика как метод познания раскрывает свою специфику. На первом этапе происходит восхождение от зримых, чувственных вещей к бестелесным началам. На втором – диалектика выступает как истинное рациональное мышление, «наука, способная говорить о каждом согласно его логосу». Она «располагается в умопостигаемом и насыщает душу «полями истины». Далее, достигнув истины, «диалектика приходит в безмолвие», ибо о Едином невозможно логическое мышление (Plot. Enn. I, 3, 2–4; пер. Т.Г. Сидаша). Следуя в целом за Плотинем, Прокл назовет первый этап «эротикой» - «восхождением к красоте», второй – майевтикой, припоминанием вечного бытия, и только третий - диалектикой, «восхождением к благу», утверждая этим ее ценностный статус как истинного высшего знания (Procl. In Alc., 28.16–29.4). Столь высоко оценивая диалектику, Прокл неоднократно подчеркивал в «Платоновской теологии» [15] несводимость ее к логике, выступающей лишь в качестве «орудия философа» в области «кажущегося сущего» (Procl. Theolog. Plat. I, 40; пер. Л.Ю. Лукомского; ср.: Plotin. Enn. I, 3, 5).

Высокая оценка диалектики Платоном и неоплатониками, тщательная ее разработка как пропедевтики Аристотелем и как собственно логики в рамках стоицизма определяют место диалектики в западноевропейской философии. Войдя в Средние века в число семи свободных искусств, диалектика на века сохранила одно из

значимых мест не только в структуре философского знания, но и в образовательной практике.

Список литературы

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1981–1983 (Филос. наследие).
2. Горгий Похвала Елене / Ораторы Греции: пер. с древнегреч. / сост. и науч. подгот. текстов М. Гаспарова. – М.: Худож. лит., 1985. С. 27–31. пер. С. Кондратьева.
3. Греческая философия: в 2 т. Т. 1 / под ред. М. Канто-Спербер, в сотрудничестве с Дж. Барнзом, Л. Бриссоном, Ж. Брюнсвигом, Г. Властосом / пер. с фр. В.П. Гайдамака. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. – 2006.
4. Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 г. н.э. / пер. с англ. Е.В. Афонасина. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002; Алетейа, 2002.
5. Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347 – 274 гг. до н.э.) / пер. с англ. Е.В. Афонасина. – СПб.: СПбГУ, 2005.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / общ. ред. и вст. ст. А.Ф. Лосева / пер. М.Л. Гаспарова. – М.: Мысль, 1979 (Филос. наследие).
7. Исаева В.И. Античная Греция в зеркале риторики: Исократ. – М.: Наука. – 1994.
8. Кассен Барбара. Эффект софистики / пер. с фр. А. Россиуса. – М. – СПб.: Университет. кн.: Культурная инициатива, 2000.
9. Ксенофонт. Сократические сочинения / пер. с древнегреч. – СПб.: Комплект, 1993 (Серия Античная библиотека).
10. Миллер Т.А. К истории литературной критики в классической Греции V–IV вв. до н.э. / Древнегреческая литературная критика. – М.: Наука. – 1975. С. 37–75.
11. Мочалова И.Н. Философия ранней академии. – СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2007.
12. Мочалова И.Н. К вопросу о становлении философской терминологии: идея и эйдос в философии Платона / Вестник русской христианской гуманитар. академии: науч. журн. – Т. 8. – 2007. – Вып. 2. – С. 73–80.
13. Платон. Сочинения: в 3 т. / пер. с древнегреч. под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1968–1970 (Филос. наследие).
14. Плотин. Первая эннеада / пер., вступ. ст., коммент. Т.Г. Сидаша, Р.В. Светлова. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004.
15. Прокл. Платоновская теология / пер. с древнегреч., сост., ст., примеч., указатели, слов. Л.Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001.
16. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. – М.: Ками Групп, 1995.
17. Учебники платоновской философии / пер. с древнегреч., сост. Ю.А. Шичалин. – Москва-Томск: Водолей, 1995.
18. Фрагменты ранних стоиков: в 3 т. / пер. и коммент. А.А. Столярова. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998–2008.
19. Цицерон Марк Туллий. Учение академиков / пер. Н.А. Федорова. – М.: Индрик, 2004.
20. Шичалин Ю.А. Два варианта платоновского «Федра» / Платон. Федр / пер. А.Н. Егунова / под ред. Ю.А. Шичалина. – М.: Прогресс, 1989. С. VIII–LXXIII.
21. Thessleff H. Plato's Chronology. Helsinki, 1982.

Проблема свободы в первоначальном учении о «божественных качествах» Я. Беме

Статья призвана прояснить сущность начальной стадии немецкого идеализма, поскольку Бёме традиционно считается первым философом, возвестившим принципы идеалистической философии. Неизвестность почти всех основных работ Бёме на русском языке, вследствие отсутствия переводов, служит обыкновенно причиной определенных трудностей при трактовке учения мыслителя как в частных моментах его учения, так и в целом. На примере учения о «божественных качествах» в статье исследуется проблема человеческой свободы в ранних произведениях Бёме.

The article is purposed to explain the essence of earliest study of german idealism, as Boehme is traditionally considered to be the first philosopher, who declared its principles. For most of Boehme's works are unknown to russian readers, because of their absence in Russian language, and as this absence usually is the main reason for misunderstanding of german thinker, the article is supposed to show some general moments of his system for better understanding and clarifying the problem of human freedom under the look of Boehme's early conception of "God's-qualities".

Ключевые слова: качество, Троица, своеволие, триединый Бог, свобода, Бездна (Унгрунд).

Основным вопросом всякой христиански ориентированной философии и теологии в конечном итоге всегда выступает проблема нашей свободы. И в самом начале Нового времени спор Лютера и Эразма касался именно вопроса о свободе воли. Немецкая религиозно-теологическая реформация придала идее свободы исключительно нравственно-религиозный характер, положив конец космологическому самосознанию чувственного мировоззрения, идущего еще от античной традиции. Лютер ясно осознавал противоположность нашей непосредственной природности (нашей *природной* воли) и нашей духовной свободы (нашей *нравственной* воли), и то, что благодаря этой противоположности человек получает достоинство, выступает как дух, трансцендирующий этот конечный мир. Якоб Бёме еще более развил это учение о свободе, показав, что разум и высшее достоинство человеческой воли состоят в превращении всякой деятельности и познания в самодеятельность и в самопознание нашего истинного («божественного») Я, в его самораскрытие в «божественной жизни». «И если мы поразмыслим, что такое жизнь, то обнаружим, что она есть поглощающий горящий огонь, который

* Кандидат философских наук, докторант факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

угасает, когда ему уже нечего поглотить... Поскольку же в человеке есть еще жизнь вечная и нетленная, *душа*, которая также представляет собой огонь, которому питание столь же необходимо, как и стихийной смертной жизни, то мы должны поразмыслить также об источнике и питании вечной жизни: что́ дает ей пищу, дабы она не угасла в вечности»[2: 7–8].

Трудности, связанные с пониманием Бёме, с пониманием его *языка*, который он отчасти заимствует из теологической традиции средневековой мистики, отчасти же выступает автором новых, едва постижимых терминов и словосочетаний станут гораздо преодолимее, если заранее знать, что в основе бёмевского языка лежит внутренний опыт познания и развития его собственной глубокой души, его собственного великого Я: живая история его отношения к Богу, “описанная” им как внутрибожественное “*кипение*”. И состояния, тесно примыкающие к этому внутрибожественному и, одновременно, его собственному душевному процессу, повсюду – «во всех вещах, в дереве, камнях, земле и стихиях, равно как и в человеке»[1: 271] – имеют свои соответствия, которые Бёме называет *качествами* (*Qualitäten*). «Качество, – говорит он, – есть подвижность, течение или побуждение всякой вещи»[1: 25]. Более того, качества присущи прежде всего и самому Богу. Ибо Бог-Отец, согласно Бёме, вовсе не сидит где-нибудь “на небе”, и не шествует “над небом”, будто Солнце, механически описывающее над землей свой круг. Нет, Бог-Отец есть вечный живой процесс *порождения и постижения самого себя*, и поэтому в себе Он испытывает *Муку* (*Qual*), подобную той, которая сопровождает вообще всякое рождение в этом мире, изначально *проистекающее* из вечного Рождества, которое Бёме также называет “*становлением качеств*” (*inqualigen*), отождествляя, таким образом, значение слов *Qual* (мука), *Quelle* (источник) и *Qualität* (качество).

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что *учение о качествах* есть “Врата” для понимания Бёме вообще. Конечно, это учение надо рассматривать именно в его “*ненаучном*” своеобразии *представляющего* языка и мышления самого философа. Надо всегда иметь в виду, что там, где в его изложении выступает чувственно конкретное “*качественное*” содержание, речь в действительности идет о духовном содержании, о *метафизических* “качествах”. Следует учитывать этот внутренний характер его “*натурального языка*” (*Natur-Sprache*), который из глубины его созерцания руководит его мыслью. Поэтому для того, чтобы по-настоящему понять, *как* слово, употребляемое им, достигает “душевного” значения для обозначения казалось бы чисто эмпирических (“телесных”) явлений, “данных” в восприятии, этот внутренний процесс самого созерцания необходимо осуществлять одновременно в самом себе. Еще Гер-

цен, говоря о языке Беме как о “вдохновенных иероглифах мистического самосознания”, отмечал что принимаемые им образы «как *зеркало*: разуму отражают разум, а чувственности – чувственность; легкие и одухотворенные иероглифы в грубых руках чувственных мистиков, возвращающихся к материализму изуверством, делаются дивящими призраками; дух, их одушевлявший, религиозная мысль их отлетает; кружевное покрывало, едва колебавшееся между человеком и истиной, превращается в сырой, могильный саван, и яркая мысль, светившаяся в очах вдохновенного созерцания, заменяется мрачно-безумным взглядом мага и каббалиста»[4].

Необходимость подобного проникновения в смысл бёмевского языка обусловлена еще и тем обстоятельством, что более сознательный отказ от *латинского* языка как единственного средства выражения теологически-философских идей был вызван в начале XVII-го в. (помимо духовно-национального влияния Реформации) новым воззрением на *происхождение* немецкого языка среди немецких ученых, обративших пристальное внимание на взаимопроникающее образование *слова* и *звука*. Ибо в этом переосмыслении было начато рассмотрение *сущности языка вообще*. Как выявили в XX в. исследования немецких ученых, это переосмысление выступило, в свою очередь, как следствие *нового понимания языка* со стороны самого Бёме и его последователей, так что подлинное исследование бёмевской философии языка предполагает раскрытие ее основных мыслей, исходя из их теологических корней. Бёме нигде не встретил той языковой формы, которая была бы достаточно эластичной для живого содержания его душевного опыта и познания, заимствуя *средства* своего языка из самых различных областей, так что душевные состояния соединяются у него с алхимической символикой, библейское содержание – с астрономическими теориями, а встречающееся порой “понятийное” мышление почти всегда переходит в мифы и образы Ветхого и Нового Заветов. Его первое метафизическое употребление и истолкование немецкого языка определено христианским пониманием сущности и назначения человека, его Божественного Призвания в этом мире, ибо человек есть Образ, Откровение и Открыватель Божий. Это означает, что рождение человеческого слова в человеческом духе есть образ рождения Божественного Слова в Боге: Человек говорит потому, что говорит Бог, и в возникновении человеческого слова выражается теогония Божественного Слова. Слово есть первое дело Бога, и потому язык есть, согласно этому взгляду, первое дело Его подобия, человека, осуществляющего себя в своем слове, подобно тому, как Бог осуществляет Себя в своем Слове, как “форме” своего Существа.

Глагол Божий есть, таким образом, одновременно *прообраз “глаголания” и мышления человека*. Именно поэтому библейская история сотворения, изложенная в первой книге Моисея, стала для Бёме *исходным пунктом рассмотрения сущности языка*. При этом Бёме полагает, основываясь на Моисеевом сказании о “Вавилонском смешении языков”, что “натуральный язык” (Naturesprache) был утрачен вследствие *наказания Божия*, посланного Им на возгордившееся своим познанием человечество, восставшее против Бога. Это “смешение языков” выражается, согласно Бёме, в формально-выхолощенном значении и употреблении наших слов, которые пришли на смену когда-то *живым и исполненным смысла звукам*, “звучащим, словно *пение*, словам”, которые из живых качеств духовного нутра человека когда-то созидали живые качества *самих вещей*, пока они не истрепались, превратившись в разменную монету. Поэтому единственный путь к пониманию и восстановлению натурального Праязыка в каждом народе проходит лишь через постижение и выражение всеобщей, Божественной сущности на своем *родном языке*. Ибо только родной язык образован из внутренних качеств *собственного народного духа*, и поэтому только он может вновь возродить все вещи в их подлинных качествах. «Ибо Дух дает каждой вещи такое имя, которое указывает на то, как она в рождении пребывает *в себе самой*, и как она в начале сформировалась *в творении*; точно так же формируют ее и наши уста: какой вещь рождена из вечного существа и осуществилась, таково и человеческое слово... подобно тому, как если бы дух *творил* такое существо, когда он изрекает виды творения» [2: 124]. Язык природы, согласно Бёме, есть корень или мать всякого языка, и «если ты хочешь понимать этот язык, то примечай в мысли, как всякое слово собирается от сердца к устам, и что уста и язык делают с ним прежде, чем Дух оттолкнет его: если ты поймешь это, то постигнешь все уже по названию, почему каждая вещь называется именно так. Однако для естественного языка ты должен иметь понятие *о трех началах*, ибо слово образуют три: *душа, дух и тело*. Так это познается в языках всех народов, каждое в своем; и тяжкое падение Адама состоит именно в том, что мы утратили то, что имели в невинности, и обрели вновь лишь в возрождении Иисуса Христа по новому внутреннему человеку. Смотри, примечай, верно ли то, что я утверждаю о натуральном языке. Испытай и поразмысли не только о слове *Schuf*, но и о всех словах и названиях во всех языках и у всех народов, и при этом о каждом в его собственном смысле. (Хотя человеку тяжело от того, что он должен это знать; однако, поскольку он вышел из внутреннего *во внешнее*, и пребывает ныне *в искании*, то он должен *снова войти во внутреннее*, дабы в этой тайне увидеть тайны творения)» [2: 110–111].

Таким образом, каждый народ образует свой язык согласно своим духовным качествам, а, значит, и сущность вещей, формируемая этим языком, выступает для этого народа всегда в соответствии с основными чертами и характером его *собственной* сущности. В личном плане это означает, что на родном языке яснее проявляется Слово Божие, и потому, при надлежащем проникновении во всеобщую сущность, когда верное слово есть воплощение верного *познания*, абстрактно-формалистический язык “искусственной” науки теряет всякий смысл и значение. Интересно, что *Фихте*, в своих «Речах к немецкой нации» (1806), также указывает на эту связь *понятий* и *звуков* в языке. В духовной жизни, говорит он в шестой речи, усвоение сверхчувственного является уже после чувственного восприятия; а потому и в языке сперва проявляются обозначения *чувственных* предметов, а потом выражения для *сверхчувственных*. Причем, эти сверхчувственные предметы *также чувственны* (уже потому, что они выражаются языком), и своим исходным пунктом они берут обозначения *чувственных* объектов, поэтому выражения сверхчувственного *образны*. Так возникает в языке *чувственно-образный* способ выражения. Усвоение сверхчувственного есть как бы духовное зрение, невольно приравниваемое к обычному зрению; поэтому представление о сверхчувственном греки называли “*идеей*”, или *видением*. Поэтому, чтобы достигнуть образного выражения, мы должны, согласно *Фихте*, прибегнуть к нашему духовному органу; иначе слово (как выражение сверхчувственного) будет лишено значения и мертво, образы будут лишены смысла, в нас не будет соответствующего внутреннего созерцания и слова будут лишь мертвыми орудиями. «*Язык живет пока он ясен; он ясен, пока он выражает действительные, внутренне переживаемые состояния*» [5: 610–612].

Проникая до самой глубины в библейскую мифологию Ветхого и Нового Заветов, по сути углубляя и преображая их светом своего германского гения, *Якоб Бёме* вынужденно “описывает” свое созерцание вечного процесса познающего себя Троиединства, *вечной Троицы*, во *временной последовательности* субъективного духа (*Ichheit* или *Ichts*, как он говорит), зачастую разделяя и рядопологая то, что, согласно его собственному глубокому воззрению, подлинно существует лишь в форме совершенного и гармоничного Всеединства. С этой оговоркой он и излагает свое учение о *первичных качествах Бога*, о божественных *источных духах*. «Заметь: все семь духов Божиих рождаются друг в друге, один непрестанно порождает другого, и никто не бывает “*первым*”, и никто – “*последним*”, ибо последний таким же образом порождает первого, как первый – второго, третьего, четвертого и так до последнего. Если же один из

них называется “первым” или “вторым” и так далее, то только в зависимости от того, кто из них бывает первым при образовании и сложении твари. Ибо они все семь *одинаково вечны* и ни один не имеет ни начала, ни конца: и из того, что семь качеств непрерывно порождают друг друга и ни одно не бывает вне прочих, следует, что есть Единый, Вечный, Всемогущий Бог. Ибо когда что-либо рождается из Божественного существа, то оно бывает образовано не одним только духом, но и *всеми семью*: и когда такая тварь, подобная всему существу Божию, повредится, восстанет и зажжет себя в одном из источных духов, то она зажжет не одного только духа, но *все семь*» [1: 117].

Итак, согласно Бёме, Бог может открыться лишь посредством выявления противоположности в себе самом – противоположности Божественного и противобожественного, “Да” и “Нет”. «Все возникает от *Да* и *Нет*, – говорит Беме, – *Да*, взятое помимо отрицания, помимо *нет*, – вечный покой, все и ничего, вечное молчание, свобода от всякого мучения и, следовательно, от всякой радости, безразличие, невозмущаемая тишина. Но *да* не может существовать без *нет*; оно необходимо присуще его выходу из безразличия. *Нет*, само по себе, ничего, а ничего – стремление к чему-нибудь (*eine Sucht nach Etwas*). *Да* и *нет* – не разное, но различенное; без различения не было бы ни образа, ни сознания, жизнь была бы вечным бесстрашием, равнодушным истечением; желание предполагает, что чего-либо *нет*, к чему мы стремимся. *Нет* останавливает бесконечную лучезарность положительного, и на точке их встречи закипает жизнь; это перегиб, удерживающий бесконечное развитие для конечной определенности. Единство, выступая в многообразии, непременно расчленяется и, развиваясь в этом расчленении, возвращается сознанием к новому духовному единству. «Света не было бы, если б не было тьмы, или если б он и был, то, беспрепятственно рассеиваясь, что освещал бы он? Но свет сам собою ставит тьму, тоска безразличности стремится к различению; на этом основана вечная потребность *быть чем-нибудь* (*Etwasseinwollen*); в этой потребности раздвоения проявляется я (т. е. *субъективность*) природы... Открывая собою божественную и вечную волю, *природа* – произведение тихой вечности; она образует, производит и расчленяет для того, чтоб радостно сознавать себя. Что сознание выражает *словом*, то образует природа *в свойства*. *Первое свойство вечной природы* – безусловное *желание* сделаться чем-нибудь; второе – *противодействие*, останавливающее желание, перегиб, причина страданий и жизни; третье – *чувствительность*, самосознание свойств; четвертое – *огонь*, блеск, до которого поднялось естественное и мучительное разрушение предыдущих свойств; пятое – *любовь*; шестое – *звук*, гласность и понимание свойств между со-

бою; седьмое – *сущность* как носящая личность, как субъект шести предыдущих свойств, как их душа... Все в природе открывает себя; природа всему дает *язык*; самоочертание – глагол, которым вещь проявляет свое внутреннее. Быть только внутренним невыносимо, внутреннее стремится быть наружным. Вся природа звучит о своих свойствах и показывает себя... Качество мучится (*die Qualität quält sich ab*), чтоб освободиться во всеобщем единстве, оно чувствует недостаток, поскольку оно *нечто* физическое, алчное все усвоить себе, себялюбивое; но это отчуждение побеждается просветлением, и то, что было страданием во тьме, расцветает наслаждением в свете; все, что было страхом, ужасом, трепетом, станет криком радости, звоном и пением» [4].

Эта противоположность раскрывается в *гневе* и *любви* Божией, которые, согласно Св. Писанию, затем стали *семью источными духами* (Quellgeister), или *качествами* (Qualitäten), из которых *три первых качества* представляют собой *Божий гнев*, а *три последних – Божию любовь*, тогда как *среднее*, четвертое качество выступает как *“граница”* обоих Царств Бога, одновременно принадлежа им.

Эти семь качеств, или *квалитаций*, составляющие основную определенность *«вечной природы в Боге»*, Бёме вынужден описывать красками этого мира, пытаясь передать внешними символами внутренние, источники духи Божественной Сущности, а также их взаимодействие друг с другом. Естественно, потому что за описанием *“терпких”* и *“сладких”*, *“твердых”* и *“водянистых”* качеств, постепенно теряется какое-то строго последовательное основание этих различий.

В то время как *первые три* качества (*“терпкость”*, *“твердость”*, *“холод”*, *“привлечение”*, *“порочность”*; *“подвижность”*, *“осязательность”*, *“сладкое”*, *“жало”*, *“убегание”*; *“страх”*, *“волнение”*, *“колесо жизни”*) означают первое Начало (Principium), и соответствуют *Отцу*, качества с *четвертого по седьмое* (*“огонь”*, *“источник жизни”*; *“свет”*, *“любовь”*; *“звук”*, *“разумная жизнь”*; *“воплощение”*) означают второе Начало, и соответствуют *Сыну*. Под третьим Началом Бёме понимает, с одной стороны, *взаимопроникновение* первых двух Начал, что соответствует *Св. Духу*, а, с другой, – *телесную природу*, проистекшую из всех семи качеств. Описывая первое качество, Бёме говорит в основном о *“терпкости”* (Herbe, Herbigkeit), *“твердости”*, *“холоде”*, *“притяжении”* (или *“привлечении”*, Ziehen), а также о *“похоти”*, или *“порочности”*, (от Begierlichkeit, или begehren – желать, вожделеть). Второе качество означает у Бёме *“подвижность”*, *“чувствительность”*, *“сладкое”*, *“жало”*, *“отталкивание”*. Третье качество возникает из первых двух и называется *“страхом”*, а также *“кипением”* (Wallen), *“колесом жизни”* и т. д. В этих трех первых свойствах, утверждает Бёме, заложено основание *“гнева”* и

“ада”, как и всего того, что “свирепо”. Четвертое качество есть “огонь”, “источник жизни”, “вожделение”, которое есть “горение гнева” по отношению к предшествующим качествам, и “горение любви” по отношению к последующим качествам. Эти три следующие за “горением” качества образуют вечное Божие царство радости. Пятое качество – “свет” и “любовь”. Шестое качество – “звук” (*Schall*), “разумная жизнь”. Наконец, седьмое качество означает у Бёме идеальную “телесность”, или “воплощение”, которую, однако, следует мыслить не “телесно”, но “существенно” и “созерцательно”. «Седьмой Дух Божий в Божественной силе есть тело, порождаемое из шести прочих духов; в нем пребывают все небесные образы, и в нем все образуется и слагается, и в нем восходят вся красота и радость. Это есть истинный дух природы, даже сама Природа ... и в нем состоит вся природность, какая есть во всем Боге. Если бы не было этого духа, то не было бы также ни ангела, ни человека и Бог был бы неисследимым существом, которое состояло бы лишь в неисследимой силе» [1:131].

Такова вечная, существенная мудрость Божия, совокупность «всех форм, цветов и красоты». «И если ты – разумный дух Меркурия, – доверительно говорит Бёме, – проникающий сквозь все семь духов Божиих, и испытующий их, и созерцающий их, каковы они, то ты поймешь при объяснении этого седьмого духа действие и существо всего Божества и постигнешь в мысли» [1: 131].

* * *

Трудно указать подлинные мотивы создания учения Бёме о качествах. Основываясь на его разделении Божиего царства на “сферу” Божиего гнева и Божией любви, можно предположить, что любовь он нашел в интеллектуальной, или “теоретической” стороне природы, – в *видении*, *слышании* и *формировании*; именно там он обнаружил свет, звук и телесность, т. е. три последних качества, в то время как с “практической” стороной он связал те стихийные, противоборствующие друг с другом силы безжизненной, неорганической природы, которые он объединил под общим названием “свирепствующей бессмыслицы”, которые предоставляют материал для первых трех качеств. Наконец, центральное, четвертое качество, огонь, есть центр природы, *centrum naturae*, находящийся между царствами тьмы и света, гнева и любви, злого и доброго, – граница, «угол, из которого воля может взмахнуть, куда захочет», назад ли, в темный мир мрака, или вперед, в мир света и божественной любви. Воля свободна и оба мира находятся в ее выборе.

Тем самым учение Бёме о свободе воли уже самой постановкой вопроса преодолевает формальную односторонность рационалистических систем Нового времени, вводя на место рассудочного понятия свободы воли живое понятие свободы как способности к до-

бру и злу. «В этом наибольшая трудность всего учения о свободе, – подчеркивал Шеллинг, – ощущавшаяся с давних пор и присущая не только той или иной системе, но и в большей или меньшей степени всем» [6: 102–103].

Эта свобода воли, однако, ведет также к *грехопадению*, которое состоит в “отпадении” собственной воли от воли Божией. Падению Адама предшествует падение *Люцифера*, который был сотворен прекраснейшим небесным ангелом, но, вместо того, чтобы полагать свое во-ображение (*Imagination*) в свет Божий и пребывать в Боге, он, в силу своей свободы, *своей свободной воли*, дерзнул восторжествовать над божественным рождением, “выпорхнуть” из сердца Божия, и, таким образом, из любви Божией втянул самого себя в Божий *гнев*, склонился к темному миру с царством фантазии; иными словами, вышел из света в ограниченную сферу *четырёх первых качеств*, которые, пребывая вне вечного света, суть *пропасть, гнев Божий и ад*.

Итак, человек был помещен Богом *между* царством света и царством тьмы, чтобы, выбрав одно из них, осуществить свою свободу. «Бёме была новой душой, – говорит по этому поводу Н. Бердяев, – которая стала лицом к лицу перед проблемой зла, но не могла уже покорно склониться и ограничиться сознанием своей греховности. Он дерзновенно хотел познать *происхождение и смысл зла*... Без зла добро не может быть познано. Через зло открывается добро... У Бёме повсюду воля и противоречие. *Нравственное* чувство зла у Лютера превратилось у Бёме в *метафизическое*» [3: 4].

Список литературы

1. Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – М., 1990.
2. Бёме Я. О тройственной жизни человека. – СПб., 2007.
3. Бердяев Н. Учение об Унгрунде и свободе / Н. Бердяев // Из этюдов о Якобе Бёме // Путь. – 20–21. – Париж, 1930. – С. 4.
4. Герцен А. Письма об изучении природы (1845). Письмо пятое. Схоластика.
5. Фишер К. Фихте, его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 2004. – С. 610–612.
6. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы (1809): соч. в 2 т. – Т. 2. – М., 1989. – С. 102–103.

Генезис гегелевской концепции спекулятивного

Исследование гегелевского наследия в аспекте спекулятивной проблематики приводит к констатации проблемы аутентичности восприятия гегелевской спекулятивной проблематики. Цель статьи – проследить генезис концепции спекулятивности, адекватной гегелевскому пониманию её сути, в его произведениях – «Феноменологии духа», «Науке логики», «Энциклопедии философских наук».

The study of Hegel's heritage leads to the problem of the authenticity of perception of Hegel's speculative issues. The purpose of the article is to trace the genesis of speculative vision, adequate to Hegel's understanding of its essence, in his works – "The Phenomenology of Spirit", "The Science of Logics", "Encyclopaedia of Philosophy".

Ключевые слова: генезис, форма логического и спекулятивного, снятие, метод, абсолютная идея.

Прежде чем приступить к анализу генезиса гегелевской концепции спекулятивного, необходимо сделать одно замечание, заключающееся в констатации того, что большинство исследователей гегелевского наследия, имея в виду спекулятивную проблематику, интерпретируют спекулятивное у Гегеля как форму. Даже если оставить в стороне содержательный аспект спекулятивного, который пока не нашел внятной артикуляции в современном гегелеведении, то приходится констатировать, что наиболее распространенная в нем трактовка спекулятивности, состоящая в том, что развитие всего сущего, по Гегелю, подчиняется логике триадического движения мысли, формой которого выступают тезис, антитезис и синтез, не аутентична гегелевскому пониманию спекулятивного. Проблема аутентичности понимания спекулятивной проблематики – основная проблема историко-философского подхода к ее интерпретации в учении Гегеля. В связи с этим следует отметить, что в последнее время появился целый ряд работ, выражающих точку зрения тех отечественных и зарубежных историков философии, которые полагают, что гегелевское учение и история философии в целом все еще не достаточно осознаны современниками [6: 165]. Подобной точки зрения, в частности, придерживается известный немецкий исследователь наследия Гегеля П. Райзингер, который выразил эту позицию

* Старший преподаватель кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский государственный университет физической культуры имени П. Ф. Лесгафта. Научный руководитель А.Н. Муравьев, кандидат философских наук, доцент.

следующими словами: «Одним из последствий гегельянства – но не философии самого Гегеля является то, что в связи с идеологическими предрассудками различного происхождения была утрачена одна важная интеллектуальная способность, а именно: способность гносеологически адекватно понимать учение Гегеля» [7: 83]. В этом контексте надо отметить и характерную позицию основоположника коммуникативной теории Ю. Хабермаса по отношению к проекту модерна, впервые нашедшего обоснование, как полагал Хабермас, в философии Канта и особенно Гегеля, провозгласивших тезис об имманентном разуме, фундирующим все сферы человеческого бытия. Ю. Хабермас, будучи также одним из критиков проекта модерна, не соглашается на радикальное исключение разума, считая его универсальной категорией, пронизывающей культуру, науку и общество. В дискурс о модерне оказались вовлеченными практически все постгегелевские философские направления – левые и правые гегельянцы, Ницше, позитивисты, Хоркхаймер и Адорно, Хайдеггер, Деррида, Батай, Фуко и др., сориентированные на радикальный отказ от этого проекта, на его исключение из жизненного мира современного человека. Наиболее остро Ю. Хабермас полемизирует с представителями т. н. философии постмодерна, отвергавших саму мысль о праве на существование философии сознания, возведенной представителями классического немецкого идеализма в ранг адекватного выражения истины всего сущего. Вопреки довольно распространенному сегодня убеждению, Ю. Хабермас высказал мысль не только о солидарности с проектом модерна, но и о его незавершенности. По мнению Хабермаса, «философия, даже если она устраняется от проблематичной роли указчика места и судьбы, все-таки может – и должна – сохранить за собой притязания на разумность, выполняя более скромные функции местоблюстителя и интерпретатора» [8: 12].

Утверждения о неадекватности восприятия нашими современниками гегелевской философии не лишены оснований, несмотря на то, что они звучат достаточно парадоксально на фоне огромного числа исследований, посвященных Гегелю. На наш взгляд, причиной этой неадекватности является то, что до сих пор не было понято и по достоинству оценено концептуальное ядро гегелевской философии – спекулятивность.

Цель статьи – проследить генезис концепции спекулятивности адекватной гегелевскому пониманию её сути в его главных произведениях – «Феноменологии духа», «Науке логики» и «Энциклопедии философских наук».

Приступая к анализу генезиса понятия спекулятивного, следует отметить, что гегелевская философия есть система спекулятивных определений абсолютной идеи. Идея есть процесс, а поскольку по

форме и содержанию она спекулятивна, постольку спекулятивность на различных этапах ее движения различна. Каждому моменту развития абсолютной идеи соответствуют специфические формообразования спекулятивного. Поэтому форму и содержание спекулятивного прежде всего следует рассмотреть в их генезисе. Цель статьи – проследить возникновение гегелевской концепции спекулятивности в основных произведениях Гегеля – «Феноменологии духа», «Науке логики» и «Энциклопедии философских наук». Достижение этой цели предполагает исследование не только спекулятивного, но и логического, поскольку Гегель считал спекулятивной свою логику. Уяснение отношения логического и спекулятивного позволит понять отличие гегелевской концепции спекулятивного от того, как относились к этому понятию Лейбниц и Кант.

Значения спекулятивного и логического начали исследоваться Гегелем в «Феноменологии духа». Именно здесь он наметил различие между рассудочным, диалектическим и спекулятивным моментами понятия, хотя это различие еще не приобрело такой определенности, как в «Энциклопедии философских наук». Особенность понимания Гегелем спекулятивного в «Феноменологии духа» заключается в отождествлении его с логическим. «В этой природе того, что есть: быть в своем *бытии* своим *понятием* – и состоит вообще *логическая необходимость*; она одна есть разумное и ритм органического целого; она в такой же мере есть *знание* содержания, в какой содержание есть понятие и сущность, другими словами, она одна есть *спекулятивное*» [3: 30–31].

В этом небольшом, но емком и глубоком по смыслу положении Гегель дал сразу два важных определения логического и спекулятивного. Во-первых, он указал на тождественность этих понятий. Во-вторых, подчеркнул, что логическое и спекулятивное выражают необходимость, которая есть само разумное, задающее ритм развития бытию и органическому целому науки, т. е. знанию понятия сущности бытия. Поэтому не удивительно то, что спекулятивное в «Феноменологии духа» ассоциируется у Гегеля с методом как процессом движения и развития знания. Спекулятивное единство понимается им не только как единство противоположностей, т. е. бытия и понятия, но поскольку спекулятивность рассматривается в этой работе на примере предложения, постольку она трактуется Гегелем как процесс, завершающийся различным единством субъекта и предиката, содержания и сущности, не наличным возвращением сущности в себя. Таким образом, спекулятивное как методический процесс не только конституирует содержание в виде наличного бытия знания, но и представляет содержание в форме понятия. Этот момент Гегель именуется задержкой. «Снятие формы предложения должно совершаться не только *непосредственно*, не через одно

лишь содержание предложения, – указывает философ, – это противоположное движение должно быть выражено, оно должно быть не только упомянутой внутренней задержкой, но это возвращение понятия в себя должно быть *изложено*. Это движение, которое составляет то, что в других случаях должно выполнять доказательство, есть диалектическое движение самого предложения. Оно одно есть *действительное* спекулятивное, и только выражение этого движения есть спекулятивное изложение. В качестве предложения спекулятивное есть только *внутренняя* задержка и *неличное* возвращение сущности в себя. Поэтому мы так часто видим, что философские изложения отсылают нас к этому *внутреннему* созерцанию и благодаря этому избавляют себя от изложения диалектического движения, чего мы требовали. – *Предложение* должно выражать, что есть истинное, но истинное по существу есть субъект. В качестве субъекта оно есть только диалектическое движение, этот сам себя порождающий,двигающий вперед и возвращающийся процесс» [3: 35]. Спекулятивное здесь есть субъект или диалектическое движение, а не дискурсивное движение исключительно рассудочной мысли, не возвращающейся в самое себя. «Затруднение, которого следовало бы избегать, – поясняет Гегель, – заключается в смешении спекулятивного и дискурсивного способов, когда сказанное о субъекте в одном случае имеет значение его понятия, а в другом случае – только значение его предиката или акциденции» [3: 35]. Что же касается самого диалектического движения, то, как полагает Гегель, его стихия – чистое понятие; поэтому у него есть некоторое содержание, которое в себе самом есть от начала до конца субъект. «Изложение, оставаясь верным проникновению в природу спекулятивного, должно сохранять диалектическую форму и включать только то, что постигается в понятии и есть понятие» [3: 36].

Подводя итог анализу того, какую форму имеет спекулятивность в «Феноменологии духа», отметим, что она определена в этой работе Гегеля как единство бытия и понятия, а спекулятивный метод выступил как снятие их различия, результатом которого стало бытие как понятие в себе – первая категория «Науки логики». Снятие, таким образом, есть важнейшая определенность, конституировавшая движение сознания в «Феноменологии духа». Однако определение снятия Гегель дал не в ней, а в «Науке логики», в которой он так разъясняет его значение: «Снятие (*Aufheben*) и снятое (идеальное – *ideelle*), одно из важнейших понятий философии, одно из главных определений, которое встречается решительно всюду и смысл которого следует точно понять и в особенности отличать от *ничто*. – Оттого, что нечто снимает себя, оно не превращается в ничто. Ничто есть *непосредственное*; снятое же есть нечто *опосредствованное*; оно не – сущее, но как *результат*, имевший своим исходным пунк-

том некоторое бытие, поэтому оно *еще* имеет в себе *определенность, от которой оно происходит*» [3: 91]. Кроме того, Гегель вторично определил снятие в тексте «Науки логики», но уже в связи с понятием логического. Отождествление снятия и снятого с логическим расширило и уточнило объем логического, а также то, каким образом моменты логического, будь то бытие и мышление, или субъективное и объективное, содержатся в нем нераздельно, но в то же время отличаются друг от друга. Знание этой нераздельности и отличия есть одна из важнейших особенностей гегелевской философии, занятой уяснением значения понятия конкретного. Конкретность как суть снятия выступила формой содержания моментов в логическом и спекулятивном.

Новым моментом в «Науке логики» по сравнению с «Феноменологией духа» является понимание логического и спекулятивного как единства субъективного и объективного, а не только как тождества бытия и понятия. «Логика согласно этому определилась как наука чистого мышления, имеющая своим принципом *чистое знание*, не абстрактное, а конкретное, живое единство, полученное благодаря тому, что противоположность между сознанием о некоем субъективно *для себя* *сущем* и сознанием о некоем втором таком же *сущем* – о некоем объективном, – знают как преодоленную в этом единстве, знают бытие как чистое понятие в самом себе, а чистое понятие – как истинное бытие. Следовательно, это те два *момента*, которые содержатся в логическом. Но их теперь знают как существующие *нераздельно*, а не – в отличие от сознания – как *существующие* каждое *так же и само по себе*. Только благодаря тому, что их в то же время знают как *отличные друг от друга* (однако не как сущие сами по себе), их единство не абстрактно, мертвенно, неподвижно, а конкретно» [3: 48]. В этом тексте формулируется фундаментальное положение гегелевской философии о тождестве спекулятивного и логического, поскольку и то, и другое трактуются им как единство противоположностей. Следует заметить, что, кроме того, понятия логического и спекулятивного синонимичны так же в том смысле, что оба они выражают абсолют и метод его познания. Гегель называет свою логику спекулятивной еще и потому, что дистанцируется от односторонности формальной логики. Логика, по Гегелю, спекулятивна, поскольку она есть конкретное единство формы и содержания.

Так же впервые в «Науке логики» Гегель формулирует отношение рассудочного, диалектического, или отрицательно-разумного и положительно-разумного мышления. «*Рассудок* дает определения и твердо держится их; *разум* же отрицателен и *диалектичен*, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он *положителен*, ибо порождает всеобщее и постигает в нем особенное. Подобно тому, как

рассудок обычно понимается как нечто обособленное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается за нечто обособленное от положительного разума. Но в своей истине разум есть дух, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок. Он есть отрицательное (*das Negative*), то, что составляет качество и диалектического разума, и рассудка. Этот дух отрицает простое (*das Einfache*) и тем самым полагает определенное различие, которым занимается рассудок; он также разлагает это различие, тем самым он диалектичен. Однако он не задерживается на этом нулевом результате, а выступает в нем и как нечто положительное, и, таким образом, восстанавливает первоначальное простое, но как всеобщее, которое конкретно внутри себя. Под конкретно всеобщее не подводится то или другое данное особенное, а в указанном процессе определения и в разложении его уже определилось вместе с тем и особенное. Это духовное движение, дающее себе в своей простоте свою определенность, а в ней – и равенство с самим собой, это движение, представляющее собой, стало быть, имманентное развитие понятия, есть абсолютный метод познания и вместе с тем имманентная душа самого содержания. – Я утверждаю, что философия способна быть объективной, доказательной наукой лишь на этом конструирующем себя пути. – Таким способом я попытался в «Феноменологии духа» изобразить *сознание*. Сознание есть дух, как конкретное знание, и притом погрязшее во внешнем. Но движение форм этого предмета, подобно развитию всякой природной и духовной жизни, покоится только на природе *чистых сущностей*, составляющих содержание логики. Сознание как дух, который охватывает лишь явления и который освобождается на своем пути от своей непосредственности и сраженности с внешним, становится чистым знанием, дающим себе в качестве предмета указанные чистые сущности, как они суть сами по себе. Они чистые мысли, мыслящий свою сущность дух. Их самодвижение есть их духовная жизнь и представляет собой то, что конституирует науку и изображением чего она является» [2: 19–20].

Примечательно то, что Гегель здесь не только констатирует наличие рассудка, отрицательного, или диалектического разума и утвердительного, положительного разума (разработка понятия рассудка и отрицательного разума, правда, с позиции субъективного идеализма, была впервые предпринята Кантом), но и утверждает, что это духовное движение сознания от рассудка к диалектическому разуму, а от него – к положительному разуму есть необходимый путь *абсолютного познания*. Он есть освобождение духа, а логика есть движение чистых сущностей. Абсолютное познание есть чистое знание, поскольку мыслит чистые сущности. Движение чистых сущностей есть логика, а наука логики есть изображение этого духовно-

го движения. В этом пассаже Гегель характеризует, таким образом, еще одну грань спекулятивного. Из тождества логического и спекулятивного следует, что именно в таком самодвижении от рассудочного познания к отрицательно-разумному и затем к разумно-положительному и заключается суть спекулятивного *метода* познания. Такая характеристика метода уникальна, поскольку ни в самой «Науке логики» на страницах, посвященных спекулятивному методу, ни в «Энциклопедии философских наук» такое изложение метода Гегелем больше не воспроизводится. В «Энциклопедии» рассудок, отрицательно-разумное и положительно-разумное мышление представлены более статически, в «Науке логики» они рассмотрены Гегелем в абсолютной динамике и трактуется эта динамика в качестве абсолютного метода познания содержания философии как доказательной науки. В «Науке логики», помимо этого, в главе «Абсолютная идея» спекулятивный метод получит подробное изложение, в котором Гегель выделит три пункта – «начало» [2: 757], «обнаружение различия, суждение, акт определения вообще» [2: 759] и «результат» [2: 766].

Итог генезиса понятий спекулятивного и логического формулируется Гегелем в «Энциклопедии философских наук». В §79–83 Гегель дает развернутую формулировку этих понятий, а также отношения логического и спекулятивного. Начинается эта формулировка с различения трех моментов логического. «Логическое по своей форме имеет три стороны: α) абстрактную, или рассудочную β) диалектическую, или отрицательно-разумную γ) спекулятивную, или положительно-разумную» [4: 201]. Существенный момент в понимании логического заключается в том, что Гегель объективную сторону в логическом обозначил терминами «абстрактное», «диалектическое» и «спекулятивное», а субъективную – терминами «рассудочное», «отрицательно разумное» и «положительно разумное». Эти две группы определений логического тождественны, так как выражают одно и то же понятие, но одна – со стороны его объективности, а другая – со стороны субъективности. Поэтому важно заметить, что логическое выступает здесь у Гегеля как конкретное единство субъективного и объективного: «логическое есть непосредственно столь же всеобщее, сколь и сущее, столь же предположенное понятием, сколь и непосредственное» [4: 421].

Одним из фундаментальных положений философии Гегеля, являющимся ключевым в понимании ее спекулятивного характера, выступает тезис о том, что эти три стороны формы логического «не составляют трех частей логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще» [4: 202].

Он тщательно разрабатывает и по-новому, в отличие от вольфовской трактовки логики как формальной науки, определяет логику как науку содержательную. В прежней метафизике форма, являясь субстанциальной по отношению к содержанию, присоединяла его как акциденцию. В гегелевской же логике содержание есть ничто иное, как определенность формы, а форма – определение содержания. В связи с этим возникает и новое понимание логического. Логическое выступает у Гегеля как понятие и, следовательно, имманентная суть как любой формы, так и всякого содержания.

Завершается генезис логического в заключительных параграфах третьей части «Энциклопедии философских наук». «Это понятие философии, – полагает Гегель, – есть *мыслящая себя* идея, знающая истину (§236), логическое в том значении этого слова, что оно есть всеобщность, *удостоверенная* в своем конкретном содержании как своей действительности. Таким образом, наука является возведенной к своему началу, и логическое оказывается ее результатом как духовное в том смысле, что оно из предполагающего суждения, в котором понятие существовало только в себе и в котором его начало было только чем-то непосредственным, тем самым, следовательно, из явления, которое оно имело в этом процессе познания на основе понятия, возвысилось до своего чистого принципа» [5: 420]. Здесь мы видим определение логического, совпадающее с основным определением метода, которое было развернуто в «Науке логики» (в «Энциклопедии философских наук» три пункта определения метода названы немного по-иному – начало [5: 421], суждение или вторая сфера [5: 422] и конечный результат [5: 423]). Таким образом, понятие логического в своем развитии совершило круг и пришло к той же дефиниции, что и в начале, но результатом такого движения стала система определений этого понятия, и что вполне соответствует учению Гегеля о замкнутой, круговой форме развития.

Что касается самой спекулятивной, абсолютной идеи, которая в «Науке логики» выступала как единство практической и теоретической идеи, то дефиниция ее, приведенная немецким философом в «Энциклопедии философских наук», звучит уже по-иному – как спекулятивное единство субъективной и объективной идеи: «Идея как единство субъективной и объективной идеи есть понятие идеи, для которого идея как таковая есть предмет, объект, объемлющий собой все определения. Это единство есть, следовательно, абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя идея, и именно мыслящая себя в качестве мыслящей логической идеи» [4: 419].

Последней формой, в которой выступило спекулятивное, стало понятие примирения, нашедшее подробную разработку в третьей части «Энциклопедии философских наук» – философии духа. Сле-

дую интенциям Гегеля с большой долей уверенности можно утверждать, что под примирением он понимал конкретное тождество чисто логического развития абсолютной идеи и ее действительности в инобытии. Другими словами, примиряются, с одной стороны, логическая идея, а с другой – мир природы и конечного духа. Происходит примирение в формообразованиях абсолютного духа. Кроме того, отмечая многозначность примирения в философии Гегеля, можно интерпретировать его и как примирение бога и мира. Примирение, следовательно, надо рассматривать в качестве выражения конкретного тождества противоположностей, каковыми выступили понятие и действительность, снятые в спекулятивном единстве: «Окончательной целью и окончательным устремлением философии является примирение мысли, понятия с действительностью» [1: 566]. Следовательно, спекулятивность в инобытии абсолютной идеи выступила уже в иной форме. При том, что имманентно спекулятивное содержание «Философии духа» выражает логическую идею, однако, как подчеркивал Гегель в «Науке логики», в реальной философии она выступает в других образах [2: 541–542].

Генезис гегелевской концепции спекулятивности, представленный в настоящей статье, показал, что ритм развития определяется, по Гегелю, такими спекулятивными определениями логического метода, как снятие, конкретное единство объективности и субъективности, моменты логического, примирение понятия и действительности. Эти определения развернуто и недвусмысленно представлены в его философии. Поэтому форма развития, описываемая в терминах «тезис», «антитезис» и «синтез», как якобы принадлежащих Гегелю, отнюдь не соответствуют его воззрению на эту важнейшую философскую проблему.

Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – Кн. 3. – СПб.: Наука, 1994.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 2002.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 2002.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. – М.: Мысль, 1974.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 3. – М.: Мысль, 1977.
6. Муравьев А. Н. Об истоках и итогах философствования XX века // *Credo new*. – №2 (30). – 2002.
7. Райзингер П. Спекуляция и эмпирия у Гегеля – мезальянс? // Судьбы гегельянства: Философия, религия и политика прощаются с модерном. – М., 2000.
8. Хабермас Ю. Философия как «местоблюститель» и «интерпретатор» // Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000.

Критическое мышление в трансцендентальной философии и онтологии буддийских философских систем

Основной задачей сравнительного анализа критического мышления в трансцендентальной философии и буддийских онтологиях является раскрытие внутренней логики данного мышления, позволяющее определить его как самостоятельный философский метод. В статье демонстрируется концептуальное типологическое сходство критических онтологий.

The basic approach of the comparative studies of the critical thought in Transcendental Philosophy and the Buddhist ontologies is demonstration of the inner logic of this kind of thought allowing determining it as an independent method in philosophy. The article demonstrates conceptual typological similarity of the critical ontologies.

Ключевые слова: критическое мышление; критическая онтология; трансцендентальная и буддийская философия.

Основной задачей сравнительного анализа критического мышления в трансцендентальной философии и буддийских онтологиях является раскрытие внутренней логики данного мышления, позволяющее определить его как самостоятельный философский метод. Суть сравнительного анализа критического мышления состоит в сопоставлении его предпосылок, задач, методологии, основного содержания и влияния на философскую мысль в условиях генетической автономии философских систем.

Основным предпосылкам критического мышления рассматриваемых философских традиций, а именно наличию в каждом случае развитой философской рефлексии на позитивно-онтологический предмет соответствует принцип обоснованности критического мышления мышлением конструктивным и необходимости критического мышления как завершающей фазы построения целостного знания. Так, предметом критики для систем Хинаяны являются брахманистские представления о сущности [6: 72]; для Махаяны – те же представления, а также атомизм Хинаяны [1: 43]. Идея трансцендентальной философии также имеет онтологический характер [10: 72]. Кант занят переосмыслением дедуктивно-категориального бытия европейского догматического рационализма [5]. Сам предмет при этом выступает в качестве объекта критического анализа, а предшеству-

* Аспирант, Петербургский государственный университет путей сообщения. Научный руководитель В.П. Щербаков, кандидат философских наук, доцент.

ющая традиция задаёт методологическую базу, которая получает новое развитие. Проблемное поле, или исходная точка для критического мышления в каждом случае представляет собой форму столкновения старых философских позиций с новыми запросами к философскому знанию, имеющими интегративный характер. Критическое мышление приходит в онтологию как пересмотр сложившихся традиций с целью её интеграции в контекст новых философских, религиозных и научных представлений, лежащих далеко за пределами онтологии.

Иными словами, во всех трёх случаях критическое онтологическое мышление оказывается ведомым и решает задачи философской пропедевтики. В Хинаяне критический анализ брахманистских представлений о сущности вещей и личности направлен на обоснование буддийской теории объектов познания и сотериологии. Развитой формы критическое мышление Хинаяны достигает в поздней Саутрантике, где оно решает задачу интеграции онтологии, теории познания и доктрины зависимого возникновения в единую доктрину [20: 86–87]. Ту же самую задачу, дополненную проработкой всех её логических последствий, решает и критическое мышление Махаяны [2: 37–60].

Как известно, базовым проблемным полем мысли Канта является проблематика догматической и эмпирической традиции новой европейской философии. При этом теоретическая задача для критической философии Канта оказывается схожей с генетически независимой от неё задачей критического мышления Махаяны: кризис соотношения поздних версий английского эмпиризма и европейского онтологического догматизма является таковым не с точки зрения самих этих традиций, но с точки зрения изменившихся задач философского знания, а именно поиска возможности интеграции представлений о рациональной сущности мира и развивающейся эмпирической науки в единое знание, возникшего в философии XVII в. ещё до Канта [4: 150].

Ведущая роль в обеих версиях интегративного процесса отводится философскому обоснованию нравственной жизни человека в свете научных и философских представлений о мире. «Интерес, проявляющийся в содержании его (Канта) учения, заключается в следующем: показать, что значимые для мышления нормы значимы во всех областях жизни» [8: 11]. В Европе это процесс в контексте переориентации научной рациональности на эмпирический факт как основу достоверности [18: 21], а в Махаяне – развитие философского обоснования религиозной и йогической практики с точки зрения доктрины зависимого возникновения [9: 11–12]: «когда реалисты и мадхьямики спорят о не-общих положениях, они спорят лишь о возможности или невозможности при пустоте, отсутствии самобытия,

полагать (существующими) все элементы сансары и нирваны» [17: 954]. Таким образом, и в буддизме, и у Канта критическое онтологическое мышление возникает на базе сложившейся традиции онтологического мышления и обусловлено процессами интегративного характера, т. е. ставит перед собой задачи, соответствующие задачам философского мышления в целом. Поэтому с точки зрения предпосылок и основных задач можно уверенно говорить о типологической общности буддийского и кантовского критического мышления.

Методологическое сопоставление критического мышления сводится к сопоставлению основных принципов философской мысли. Философское мышление раннего буддизма является, прежде всего, доктринальным, т. е. побуждается и направляется основной доктриной. Критическое переосмысление положений ранних школ происходит под влиянием развития теории познания. Таким образом, основные философские методы критического мышления в Хинаяне – доктринальный и эпистемологический. В Мадхьямике основным философским методом критического мышления является диспутальная практика (в том числе литературная) и формулировка собственных позиций на основе критического анализа оппонентов [22: 58–86]. В контексте интегративных процессов в философском знании эта модель философствования может быть признана диалектической как по форме – конструктивному диалогу оппонирующих позиций – так и по содержанию – синкретизации философского знания на новом уровне. Поэтому основной метод критического мышления Мадхьямики следует обозначить как диалектический.

Метод Канта исходит из глубокой ревизии основных понятий и системных связей предшествующей философской традиции. Взамен предлагается коренным образом обновлённая трактовка, новый способ рассмотрения и новая, трансцендентальная область знания: «критика чистого разума есть совершенно новая наука, которой прежде ни у кого и в мыслях не было» [12: 75]. Обобщая суть трансцендентального метода, его можно обозначить как реконструктивный. Таким образом, в критическом мышлении Хинаяны, Махаяны и Канта не прослеживается ни единства, ни преемственности базовой философской методологии. Детализация методологического сопоставления критического мышления, позволяющая обобщить его методологический принцип, является задачей сопоставления критического мышления трёх философий с точки зрения его содержания.

Содержательной стороной предпосылок критических философий Хинаяны, Махаяны и Канта является для Хинаяны – рефлексия на тему атмана, или онтологической реальности, для Махаяны – соотношение бытийной и методологической направленности онтоло-

гий школ Хинаяны, а для трансцендентальной философии – рефлексия на тему реальности как рациональной догмы, как основы мира и её соотношения с эмпирической действительностью. Рациональная догма не является понятием, сопоставимым с атманом, беря начало в европейском субстанциализме как декартовская *causa sui* (причина самой себя, *лат.*). Атман же рассматривался древнеиндийской мыслью как дхармин личности, субъект-носитель свойств, или собственная реальность личности, несводимая к совокупности её свойств-проявлений [15: 218–223].

Базовый вопрос критической онтологии у Канта – о возможности синтетического познания вне опыта, в Хинаяне – элиминирования атмана из теории психики, а в Мадхьямике – элиминирования собственного бытия из онтологии – прежде всего, демонстрирует содержательную общность и различия критического мышления на уровне генетических связей. Содержательно вопрос Канта состоит в построении теории объектов (онтологии в современном понимании) через теорию познавательного психического процесса при элиминировании собственного бытия объектов из основного рассмотрения, в Хинаяне – теории психики через теорию объектов, и в Махаяне – теории объектов через теорию континуума, т. е. психики. Решение каждого вопроса происходит путём интеграции теории психики и теории объектов. Таким образом, несмотря на отличия, во всех трёх случаях налицо оказывается общность предмета – теория объектов во взаимосвязи с теорией познавательного психического процесса.

Эта типологическая общность подкрепляется содержательной общностью важнейшей темы критической онтологии: «под синтезом в самом широком смысле я разумею присоединения различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания» [11: 169]. То есть рассматривается механизм конституирования феноменальной действительности при понимании её бытийной невалидности с точки зрения реальности. Характер типологической общности предмета трёх критических онтологий и наполнения его сходным содержанием позволяет определить философский метод критического онтологического мышления как рассмотрение объекта познания с точки зрения его взаимосвязи с психическими познавательными способностями при понимании ограниченности области его бытийной валидности. Тем не менее, необходимо указать и на различия в понимании бытийной валидности в трёх онтологиях: для Канта общей характеристикой «вещей в себе» выступает их реальность и независимость от познавательных способностей; атомизм Хинаяны редуцирует валидность к ряду элементарных состояний познания [19: 116–118], а Мадхьямика проводит полное опровержение онтологической реальности как позитивного предмета познания [7: 305–314].

Типологическое сходство содержания критического мышления не исчерпывается общностью его предмета, но включает также ряд важных содержательных особенностей, из которых наиболее заметна теория элементарных состояний восприятия. Фундаментальной формой познания а ргіогі является для Канта чистое созерцание, направленное на единичный предмет и дающее о нём непосредственное знание в виде чувственного представления. Буддийским аналогом данной модели является в значительной мере более детализированные классификации дхарм по познавательным базам и областям, дополняемые теорией мгновенности восприятия [19: 117–119]. Важным отличием трансцендентальной эстетики от буддийской теории континуума является тот факт, что она оперирует двумя фундаментальными априорными формами созерцания – пространством и временем, тогда как буддисты говорят о шести первичных сознаниях.

Функционирование буддийских философских систем осуществляется синхронно на трёх уровнях: доктринальном, религиозно-практическом и собственно философском [6: 28]. Иерархичность познавательных способностей, описываемая в трансцендентальной теории, отсутствует в буддийских системах, подчёркивающих одинаковый статус элементарных познавательных состояний в перечнях их классификаций, что демонстрирует различие в задачах теорий: для трансцендентальной философии – это задача теоретического обоснования связи опыта с рациональным мышлением, а для буддийского рассмотрения – редукция опыта и мышления к их элементарным состояниям, находящая практическую реализацию в йогической практике. Так, для Канта характерно разделение познавательных способностей на низшие (чувственные) и высшие (рациональные). В классификациях элементарных состояний по познавательным базам и областям буддисты не отделяют первичную умственную познавательную способность от чувственных способностей. Таким образом, схожая по теоретической сути теория элементарных состояний познания имеет разное содержание для буддистов и Канта: иерархичность познавательных способностей в трансцендентальной философии демонстрирует приоритет разума, находящего свое теоретическое и практическое выражение; а буддийская теория познания – приоритет запредельной для философии неконцептуальной мудрости [21: 177–179].

В этой связи можно подчеркнуть попытки Канта построить механизм категориального синтеза действительности, не имеющий смысла для буддистов занятых, наоборот, редукцией действительности к элементарным состояниям. Действительность представляет собой для буддистов некий продукт заблуждения относительно реальности, поэтому синтез как таковой является для них не фиксиро-

ванным механизмом, но разнообразным действием двигателей (санскар). Аналогично сопоставление кантовского и буддийского представлений о субъективности. Трансцендентальное единство апперцепции представляет собой продукт синтеза, тогда как в буддийских школах идея «я» отождествляется с атманом, или душой, т. е. базовым неведением, подлежащим преодолению посредством йогической практики.

Существенным для вскрытия связи между теоретическими задачами метода и содержательной стороной критических онтологий является тот факт, что при постановке в западных критических онтологиях схожей с буддийской задачи редуцирования феноменальной действительности к элементарным состояниям познания результат в виде отсутствия иерархичности познавательных способностей оказывается таким же как и у буддистов. Известное со времён Декарта методическое сомнение перенимает феноменология Гуссерля, задающаяся поисками самоочевидности феномена. «Феноменология разума связывается с понятием изначальной очевидности, независимо от того, какого типа эта очевидность – перцептуальная, категориальная или какая-либо еще. Таким образом, становится ясно, что феноменология развивает критику, заменяющую критику Канта» [14: 181]. На типологическое сходство редукции к элементарным состояниям познания в позднеиндийских версиях онтологии Махаяны, феноменологии Гуссерля, и экзистенциальном восприятии Мерло-Понти, указывает Лустхаус [21: 11–39].

По мысли Мерло-Понти, «первым собственно философским актом должно стать возвращение к жизненному миру, находящемуся по сю сторону от мира объективного, поскольку только в нем мы смогли бы понять законы и пределы объективного мира» [13: 90]. Восприятие по Мерло-Понти нельзя разделить на акт и его объект. Поэтому оно не является отражением вещи. «Я воспринимаю вещь, – поскольку обладаю экзистенциальным полем и поскольку каждый появляющийся феномен притягивает к себе все мое тело как систему перцептивных возможностей» [13: 408]. Поэтому восприятие это не отражение, а порождение феномена в синхронном перцептивном акте. Поскольку любой акт восприятия несёт в данном контексте смысловую нагрузку [13: 26], иерархичность познавательных способностей в кантовском понимании утрачивает в контексте философской редукции смысл.

Важным общим магистральным положением критической онтологии Махаяны и трансцендентальной философии является тенденция к элиминированию позитивных формулировок онтологической реальности. Разумеется, ни Кант, ни буддисты не преследуют цели исключения реальности из философского рассмотрения, однако общность критического метода проявляется в признании несостоя-

тельными претензий рационального познания на охват своего предмета в его полном аспекте, включающем и аспект онтологической реальности.

Наиболее последовательную критику позитивных формулировок онтологической реальности демонстрирует метод нормативного опровержения Прасангики, разработанный именно как система деконструктивного критического анализа буддийских онтологических систем [7: 315–358]. Любая онтологическая теория, предлагаемая оппонентами, в том числе и вполне устраивающая прасангиков в относительном или практическом аспекте, подлежит в окончательном смысле опровержению путём её деконструкции [16: 92–186]. Деконструкция философской системы устанавливает границу её применимости.

В данном контексте сходство критического подхода к действительности буддийской и трансцендентальной философии оказывается налицо: и та, и другая представляют каждый её момент продуктом психической деятельности, элиминируя из действительности онтологическую реальность. Ни буддийская, ни кантовская философия не способны при этом создать некой фиксировано завершённой и полностью логически непротиворечивой конструкции, демонстрируя свою методологическую направленность: в случае буддийской мысли это ориентация на йогическую практику, а в случае трансцендентальной философии – на методологию научно-философского познания. Критический подход к религиозному и научно-философскому познанию раскрывается тем самым как философский метод.

В этой связи интересным представляется сравнение кантовских антиномий трансцендентальных идей, выведенных в качестве одного из метафизических результатов трансцендентальной философии [11: 575–605], и одной из доктринальных установок раннего буддизма, демонстрирующих его методологическую направленность – оставление без ответа Буддой четырнадцати вопросов джайнских аскетов [3: 57]. Оставляя за пределами рассмотрения различия принципов монотеистического и буддийского мировоззрения, сравнение показывает типологическую общность критических принципов генетически автономных философий: мир в его целостности оказывается недоступен для позитивного рационального знания. Доступны только способы постановки вопросов о нём. Вопросы в таблице пронумерованы в соответствии с их традиционной постановкой.

Таблица

Антиномия Канта	Вопросы, оставленные без ответа Буддой
(1) Мир имеет начало во времени и с точки зрения пространства он также ограничен — у мира нет начала и границ в пространстве; в отношении времени, как и пространства, он безграничен.	(5–8) Мир ограничен ли во времени? Или нет? Или и то и другое? Или ни то, ни другое?
(2) Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и повсюду существует только простое или то, что сложено из простого — ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и в мире нигде не существует ничего простого.	(1–4) Мир постоянен ли? Или нет? Или и то и другое? Или ни то, ни другое?
(3) Каузальность по законам природы – не единственная каузальность, из которой можно вывести всю совокупность явлений в мире; для объяснения явлений необходимо еще допустить каузальность, (осуществляемую) через свободу – нет никакой свободы, все в мире совершается только по законам природы.	(13–14) Жизнь и тело одно и то же? Или нет?
(4) К миру принадлежит нечто, что – или как часть мира, или как его причина – есть безусловно необходимое существо – нигде – ни в мире, ни вне мира – не существует никакого абсолютно необходимого существа как причины мира.	(9 – 12) Существует ли Будда после смерти? Или нет? Или и то другое? Или ни то, ни другое?

Типологическое содержательное сходство между критическими онтологиями Хинаяны, Махаяны и Канта прослеживается, таким образом, на уровне общности основного предмета, теории элементарного познавательного акта и тенденции к элиминированию позитивно-онтологических формулировок относительно реальности, подчёркивающую методологическую направленность трёх философий и раскрывающую суть критического онтологического мышления как философского метода. Антиномичные формулировки важных логических следствий критических онтологий генетически автономных философий относительно фундаментальных принципов устройства мира демонстрируют содержательное сходство.

Типологические содержательные различия генетически автономных критических философий устанавливаются на уровне их предпосылок и теоретических задач. Правомерно говорить о наличии связи в способах структурирования познавательных способностей в зависимости от теоретических задач онтолого-эпистемологической теории. Иерархичность познавательных способностей на-

блюдается в трансцендентальной философии и связана с задачей теоретического обоснования научно-философского познания. А из задачи редукции действительности к элементарным состояниям познания логически вытекает отсутствие иерархичности описываемой психофизической структуры как в случае генетически связанных с трансцендентальной философией европейских онтологиях, так и в генетически автономных относительно неё буддийских онтологиях.

Список литературы

1. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. – М.: Вост. лит., 2000.
2. Базаров А.А. Буддийская школьная философия Центральной Азии: дис. ...д-ра филос. наук: 09.00.03. – СПб.: РГБ, 2005.
3. Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. – СПб.: Наука, 1998.
4. Барбашина Э.В. Онтология и история в философии И. Канта: дис. ...д-ра филос. наук: 09.00.03. – Новосибирск: РГБ, 2006.
5. Васильев В.В. Кант: пробуждение от догматического сна // Вопросы философии. – № 1. – 1999. – С. 84–104.
6. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Разделы 1, 2. – М.: Ладомир, 1998.
7. Донец А.М. Теория верного познания школы мадхьямика-прасангика по тибетоязычным источникам традиции Гелуг: дис. ...д-ра ист. наук: 07.00.09. – Улан Удэ: РГБ, 2007.
8. Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете: 1902–1903 / Избр. Т. 1: Философия культуры. – М.: Юрист, 1996.
9. Кёнчог Чж. В. Драгоценное ожерелье: Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ. – Улан-Удэ: Ринпочебагша, 2005.
10. Исаков А.Н., Сухачев В.Ю. Этнос сознания. – СПб.: СПбГУ, 1999.
11. Кант. И. Критика чистого разума / И. Кант // Соч. на нем. и рус. яз. – М.: Наука, 2006. – Т. 2. – Ч. 1.
12. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / И. Кант // Соч.: в 6 т. – Т. 4. – Ч. 1. – М., Мысль, 1965.
13. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Наука, 1999.
14. Рикер П. Кант и Гуссерль. Интенциональность и текстуальность / Философская мысль Франции XX века. – Томск: Водолей, 1998.
15. Рудой В.И. Некоторые проблемы объяснения системы / Васубандху // Абхидхармакоша. Раздел первый. – М.: Наука, 1990.
16. Чандракирти. Введение в Мадхьямику. – СПб.: Евразия, 2004.
17. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути пробуждения. – СПб.: Изд. А. Терентьева, 2007. – Т. 2.
18. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Логос, 1997.
19. Щербатской Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» / Ф.И. Щербатской // Избр. тр. по буддизму. – М.: Наука, 1988.
20. Dreyfus G. Recognizing Reality. – Delhi: Sri Satguru Pubs., 1997.
21. Lusthaus Dan. Buddhist Phenomenology. – N.Y.: Routledge Curzon, 2002.
22. Ruegg D. The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India. – Wiesbaden: Harrassowitz, 1981.

Парадигма Тойнби в структуре социокультурной динамики

Механизм «вызова-и-ответа», сформулированный А. Дж. Тойнби, адекватно отражал суть исторического процесса только для своего времени. В современных условиях доминирования крайне либеральной, агрессивной-индивидуалистической идеологии механизм «вызова-и-ответа» уже не работает, поскольку намеренно затемняются и подменяются симулякрами и идеологемами сами «вызовы».

The Mechanism «call-and-answer» by A.J. Toynbee adequately reflected the essence of the historical process for that time only. Under modern conditions, when extremely liberal, aggressive-individualizing ideology dominates, the mechanism «call-and-answer» doesn't work any more since the very «calls» intentionally obscured and are substituted by simulacres and ideologemes.

Ключевые слова: кризис культуры, социокультурная динамика, «вызов-и-ответ», манипуляция.

С той поры, как традиционное общество в экономически развитых странах кануло в лету, а на смену ему пришло общество индустриальное, *культура* как процесс возвращения Человека в человеке требует все более пристального внимания философов, по крайней мере по двум причинам. Во-первых, потому, что непредсказуемо меняется как сущность человека, так и наши представления о ней, а во-вторых, потому что стремительно меняется и сам процесс духовного воспроизводства человека. Обе же эти причины лежат в проблемном поле *социокультурной динамики* как в практическом, так и в теоретическом плане, что выдвигает в качестве приоритетной задачу управления стабильным и органичным развитием. На наш взгляд, эффективность разных стратегий решения этой задачи, имевшая место в прошлом столетии, сегодня может быть всерьез поставлена под сомнение.

Прежде всего, отметим, что проблема социокультурной динамики нашла свое наиболее яркое отражение в одной из основных тем социальной философии прошлого столетия – теме кризиса культуры. Отмирание и замена новым не только *устаревших форм, но и устаревшего содержания* – это вполне тривиальное социальное явление. У Н. Я. Данилевского (1869), например, «цивилизация всегда стремится разрушить те специальные формы зависимости,

* Кандидат философских наук, доцент; Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена.

которые были наложены на племенную волю при переходе народов каждого культурного типа из этнографической в государственную форму быта, и заменить их известными формами свободы» [3:19]. Но в органической социальной теории Данилевского нет места понятию «кризис», а социокультурная динамика предстает как органический процесс созревания и роста культуры до поры своего расцвета – цивилизации.

Прошло чуть более полстолетия, и О. Шпенглер (1918) пишет о кризисе культуры, противопоставляя ей цивилизацию. Это противопоставление стало возможным благодаря посылке, согласно которой, *культура*, которую Шпенглер характеризует такими понятиями, как «духовный ренессанс», «высшая человечность», «содержание истории», «естественная» традиция, отчизна, «сросшийся с землей народ» и др. – это устаревшее, уходящее, отмирающее *прошлое*, а *цивилизация*, раскрываемая им в таких понятиях, как хозяйственная политика, практицизм, деньги, техника, «окаменяющий» мировой город, «искусственное» состояние, космополитизм, холодный интеллект, научная иррелигиозность, агрессивный «новый кочевник», масса, «паразит» и др. – это неизбежное *будущее* Европы. Поэтому «*Чистая* цивилизация, как исторический процесс, состоит в постепенной выемке (Abbau) ставших неорганическими и отмерших форм» [10:164]. Прусский казарменный порядок, устанавливаемый «фаустовским человеком» и предрекаемый Шпенглером как всемирное неизбежное будущее, трудно назвать развитием, скорее, это действительно «закат», регресс.

Через десяток с небольшим лет Х. Ортега-и-Гассет (1930) пишет о том, что европейская история, детерминированная либеральной демократией, экспериментальной наукой и промышленностью, «впервые отдана на откуп заурядности», «массовому человеку», неспособному к созиданию. Черты его: во-первых, подспудное и врожденное ощущение легкости и стабильности жизни, лишенной тяжких ограничений, и, во-вторых, чувство собственного превосходства и всемогущества. «Несомненно, к этому и вела вся современная культура и цивилизация. Европа пожинает горькие плоды своих духовных шатаний» [7: 349], а этот «новоявленный варвар» – «законный плод нашей цивилизации», пишет испанский философ.

Эвристическая модель исследования общества, представленная А. Дж. Тойнби (1934–1961), адекватно отражала логику социокультурной динамики: «Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние» [8: 126], поэтому «цивилизация существует благодаря постоянным усилиям человека». В логике «вызова-и-от-

вета» социокультурная динамика перестает быть противоречащей традиции и культуре как историческому наследию и сама вполне вписывается в рамки организмического подхода к обществу, в XX веке нашедшего себе продолжение в системном подходе.

В логику «вызова-и-ответа» укладывалась даже теория революции: последняя представлялась адекватным ответом на вызов – обострение коренных социальных противоречий, которые не могли быть решены путем социальных реформ. Успех СССР в 20–30 годы в немалой степени был обусловлен именно тем, что политической элите и сформировавшейся системе удалось «ухватить» динамику социального развития и адекватно ответить на «вызов» эпохи, органично соединив вместе политэкономия марксизма, революционную идеологию большевизма, панславистские мечты славянофилов и народный русский коллективистский менталитет. Если индустрия разрушала старые традиции, культуру как континуум жизненных смыслов, то не организовать ли сознательно, открыто процесс разрушения этой старой культуры и создания новой, более отвечающей задачам модернизации? Это и было предпринято новой властью, с одной стороны, жестко и сразу отмежевываясь от всего «старого», связанного с буржуазным или даже феодальным прошлым, а с другой стороны, сделавшей ставку на коллективизм, то есть на создание новой традиции, новой культуры, новых жизненных смыслов. Россия 20-х годов представляется тем самым «инновационным», динамичным обществом с динамично развивающейся культурой. Этого не отрицают даже противники социализма; а западные интеллектуалы во многом с одобрением смотрели на невиданный социальный эксперимент, начатый в России. Симпатии Запада понятны – сама Европа уже давно, с началом капитализма, а, пожалуй, и раньше – с вырождением католического варианта христианской религии в социальную этику, то есть в не-религию протестантизма, – сама является площадкой невиданного эксперимента, получившего свое теоретическое обоснование в проекте Просвещения.

Следует особо отметить, что ядром этого процесса коренного культурного переустройства общества явилась идеология, и, вероятно, это закономерность истории: идеология является ядром культуры любого динамически *развивающегося*, а не стагнирующего общества. Точнее будет сказать, что в любом развивающемся обществе создается именно такая идеология, которая способна «обосновать» это развитие, это движение вперед и тем самым стать одной из существенных детерминант менталитета, в то время как в законсервированном обществе по большому счету ядром менталитета может быть и не идеология. Так, например, в сложной структуре европейского средневекового менталитета, хорошо описанного А. Я.

Гуревичем [2], христианская религия выступала в форме *идеологии* только в острые и короткие периоды религиозных войн или в период бурного развития городов и торговли. Все же остальное время ядром средневекового менталитета европейца была сословная по своей форме и профессионально-трудовая по своему содержанию общественная психология. То есть – *обыденное сознание* стагнирующего общества. Можно сказать и иначе: объективная потребность общества в развитии рождает потребность в реидеологизации самого общества.

Об успешности этого «ответа» говорит факт появления во второй половине XX столетия идеи «постиндустриального общества», «открытого общества», «информационного общества», идеи научной и социальной интеграции, политической и культурной «конвергенции» и др., которые возникли как реакция на состояние общекультурной стагнации – на ту реальную историко-культурную кризисную ситуацию, в которой оказался западный мир, а также как реакция на успехи социализма в то время.

В социологии, новой науке индустриального общества, идея примата социума над личностью была легитимирована уже поздним О. Контом, а затем Э. Дюркгеймом в его понятии социального института как «фабрики по производству ценностей». Позже, уже в XX столетии, в этом направлении работали социологи структурно-функционалистской школы. Но не только на теоретическом, но и на ментальном уровне, на уровне общественной психологии такая детерминация личности социумом до поры до времени не вызывала протеста; прежде чем ответить на вопрос «Кто я?», необходимо было вначале ответить на вопрос «Кто мы?».

Это было нормально и не вызывало ни у кого протеста до тех пор, пока в обществе не восторжествовала либеральная идеология в ее крайне индивидуалистически-агрессивном варианте, не в качестве свободы выбора и не в статусе одной из возможных идеологий, а в качестве «обреченности на свободу» и в статусе безальтернативной доминанты. Для того чтобы идеи гуманизма довести до их крайнего выражения, до абсурда, надо было поработать идеологам, что и было сделано. Процесс этого превращения гуманистических идей в агрессивно-индивидуалистическую идеологию, впрочем, был долгим и проанализирован специалистами. В частности, К. Мангейм [6] отмечал, что после первоначального принятия культуры как «бытийной данности» в эпоху Просвещения постановка вопроса становится совершенно противоположной и культура рассматривается с точки зрения «произведения», «индивидуального творчества». Эта позиция могла конституировать общество лишь как сумму всех составляющих его индивидуумов. Атомизирующее мышление, тенденция к построению различного рода схем и теорий, исходя из анализа

роли индивидуумов, и «концепция произведения» тесно связаны друг с другом, являясь «различными сторонами одного мировоззрения», выражением стремления к индивидуальной свободе.

Форпостом на этом пути объяснения развития стала динамичная Америка. Г. фон Кайзерлинг (1931) [5] причину американского динамизма видит в установке, ориентированной исключительно на будущее, которое вовсе не вырастает из прошлого. В логике такого «ответа» культура оказывается лишней, мешающей развитию, что уже в наше время откровенно констатировал Ф. Фукуяма [9]. Такое неприемлемое для нас представление о культуре говорит либо о непонимании сущности культуры, либо о сознательном искажении содержания понятия. Последнее, как известно, является одной из распространенных форм манипуляции сознанием.

В результате такой манипуляции общество оказалось перед ложной дилеммой: либо культура с ее национальными смыслами, зафиксированными в менталитете, традициях, обычаях – либо индустриальное общество. Отказаться от первого нельзя – это вопиющим образом противоречило бы исторически сложившейся европейской гуманистической традиции и перечеркнуло бы всю европейскую историю. Отказаться от второго не то что нельзя, а просто утопично, так как с развитием промышленности связано будущее. На первый взгляд, выходом из ситуации являются различные проекты, связанные с идеей «постиндустриального общества». Но это – в теории. На практике этот проект воплощается совсем не так гладко, и не зря появляются все новые понятия, с помощью которых делаются разные попытки осмыслить происходящее, – «образовательное общество», «информационное общество» и др.

Исторический процесс не остановить, и дилемма, как всегда в истории, уже давно решается практически, что не всегда осознается теоретиками: поскольку ни от культуры, ни от индустриального развития отказаться нельзя – современное индустриальное общество выхолащивает культурное содержание (жизненные смыслы), оставляя только форму, которая уже не мешает, а, напротив, придает индустриальному обществу некоторый национальный колорит, но не более того. Внешние национальные отличия: танцы, песни, фольклор, одежда, искусство – все это прекрасно существует и сосуществует, низведенное до своих форм и приведенное к одному формату массовой культуры. Такой же составной частью массовой культуры становится политика, идеология, религия. Современная философия культуры боится смыслового, то есть мировоззренческого анализа, как огня, потому что не выявила для себя сущности культуры как таковой, а без этого не понятно, как можно осмыслить культурно-этнические конфликты современности. Высшим теоретическим достижением на этом пути будут заклинания о толерантности и о

том, что конфликта цивилизаций не существует, которые философы произносят на каждом более или менее значительном форуме. Высшее же практическое достижение современной индустриальной цивилизации – это дирижируемая массовая культура симулякров и суррогатов. «Объект освобождается от своего понятия» [1: 176], – сказал Ж. Бодрийар об Америке, применяя для характеристики существующего положения также выражения, как «ниспровержение смысла», «выхолащивание смысла».

Целью и результатом такой виртуализации социальной реальности становится феномен манипуляции массовым сознанием, который все чаще становится предметом исследования отечественных специалистов – философов, политологов, социологов, психологов. В социально-психологическом плане философы говорят о феномене *плебсизации*, которая «выступает как спутница глобализации, вестернизации, экономического либерализма, роста средств массовой коммуникации, вытеснения классической, “элитарной” культуры культурой стандартизированной, обращенной в товар, способной удовлетворять низшие, неразвитые потребности плебса. В условиях плебсизации индивидуумы обособляются не только друг от друга, но и от своих предыдущих социальных групп и группировок, оказываются социально распыленными и вместе с тем открытыми для коммерческого и политического манипулирования со стороны господствующих элитарных групп и кланов» [4]. В результате массы оказываются все более чувствительны к манипулятивному воздействию.

Виртуализация проявляется не только на ментальном, но и на теоретическом уровне. Исследователи отмечают, что складывается новый тип методологического сознания, который предполагает совершенно иную научно-познавательную реальность, а именно – реальность прикладного исследования, то есть такую, в которой исследовательская ситуация жестко задана решением конкретных задач, что предполагает только такое приращение знаний, которое имеет прямое отношение к конкретной прикладной задаче. Фундаментальная наука исчезает.

Социальными основаниями политики и идеологии всегда являлись потребности и интересы тех или иных социальных групп, оформлявшиеся и декларируемые в партийных и государственных программах и реализуемые в видимых формах политической практики. Сегодня эта связь идеологических программ и лозунгов с потребностями и интересами социальных групп не очевидна, не ясна, намеренно замазывается политтехнологами и все больше носит латентный, скрытый характер. До такой степени латентный, что социологи говорят о поведении масс вопреки их собственным объективным интересам и об утере такими традиционными субъектами поли-

тики, как государство и политические партии, своей субъектности. В связи с этим все громче говорят о «тайном правительстве», «сетевом управлении» и т. д.

Такое положение, когда старые институты социализации и управления потеряли свое былое значение, а функционирование новых носит все более манипулятивный характер, острее ставит на повестку дня вопрос о сущности человека, о нашем знании и понимании общества и о статусе самого социо-гуманитарного знания. Вопрос этот вследствие возрастания роли идеологии и политики в условиях широчайших возможностей современных информационных коммуникаций уже выходит за рамки научного и философского дискурса и становится частью широкого культурно-цивилизационного контекста, поскольку в современных условиях многократно возрастает степень включенности каждого индивида, каждой личности в этот контекст.

Подводя итог, можно сказать, что механизм «вызова-и-ответа», сформулированный когда-то А. Дж. Тойнби и для своего времени адекватно отражавший суть исторического процесса, в современных условиях в том виде, в каком его представлял автор, то есть как объективный закон истории, не работает по той простой причине, что сегодня сами «вызовы» не прояснены, более того – намеренно затемняются и подменяются симулякрами и идеологемами, что приносит политические дивиденды их создателям. Современные технологии позволяют это делать с потрясающим успехом. Очевидно, что такой политический «менеджмент», отрицающий и маскирующий социальные противоречия, а не решающий их, чреват взрывом, сила и последствия которого могут быть критическими для существования самого общества как системы.

Список литературы

1. Бодрийар Ж. Америка. – СПб., 2000.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984.
3. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М., 1991.
4. Иванов В.Г., Лезгина М.Л. Мировоззрение, менталитет, кредо / Менталитет, мировоззрение, credo в педагогике ненасилия: сб. науч. ст. по проблемам педагогики ненасилия: Материалы XXVIII Всерос. науч.-практ. конф. – СПб., 2007.
5. Кайзерлинг Г. фон. Америка: заря нового мира. – СПб., 2002.
6. Мангейм К. Социологическая теория культуры в ее познаваемости // Избр.: Социология культуры. – М., СПб., 2000.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Х. Ортега-и-Гассет // Эстетика. Философия культуры. – М., 1991.
8. Тойнби А.Дж. Постыжение истории. – М., 2004.
9. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М., 2005.
10. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Ч. 1: Гештальт и действительность. – М., 1993.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 123

*В. К. Иошкин**

Сущность и взаимосвязь свободы и несвободы бытия

В статье анализируется сущность свободы и несвободы бытия, их взаимосвязь. При анализе свободы и несвободы бытия соотносится общепризнанное определение свободы и понимание свободы, представленное автором. Рассматривается соотношение необходимости и несвободы. Дается определение свободы состояния и свободы деятельности.

In this article, the essence of freedom and non- freedom of existence, and their interrelation, are analyzed. At analysis of freedom and non- freedom of existence, common definition of freedom and the concept of freedom as it is understood by the author, are compared. The relation of necessity and non- freedom is considered. Definition of freedom of condition and freedom of activity is given.

Ключевые слова: свобода, свобода от, свобода для, свобода состояния, свобода деятельности, несвобода, необходимость.

Проблема сущности свободы кажется решенной. Давно утвердилось общепризнанное и подвергаемое критике определение сущности свободы как познанной необходимости и деятельности на основе этой необходимости [13: 282; 12: 52; 1: 33–46] Понятие «несвобода» не вошло в широкий философский обиход. Вместе с тем, категорию «несвобода», в качестве антонима свободы, использовали в своих трудах Г. Гегель [5: 152; 6: 375–377], В.И. Ленин [10: 425], А. Камю [9: 55], И. Берлин [2: 126], С.А. Левицкий [14: 12–13], А.Л. Никифоров [15: 292], В.В. Вольнов [4: 36–39] и др. Определение сущности свободы, данное Спинозой, развитое Гегелем, уходит своими корнями в концепцию творения мира сверхъестественной силой. Человек живет в условиях несвободы. Его сковывает необходимость и широкий круг связей, без которых он не может существовать. С этой несвободой он свыкся, а потому и не ощущает её до тех пор, пока она не сужается до тех пределов, которые становятся для него невыносимыми. Для наказания других людей, человек дополняет естественную, обыденную несвободу, несвободой искусственной, преднамеренно им создаваемой в виде клеток, тюрем, концлагерей, резерваций и т. д. Человек, живя в условиях несвобо-

* Кандидат философских наук, доцент; Военно-транспортный университет Железнодорожных войск.

ды, мечтал и мечтает о свободе. Мысли о свободе пронизывают философские изыскания от древности до наших дней. Исходя из воззрений Спинозы и Гегеля, свобода предстает тем фактором существования, который дарован человеку, сочетается с необходимостью его бытия, а потому нет смысла помышлять о выходе за его пределы. В последующем, в материализме, сверхъестественные силы уступили место силам земным, но формула определения и смысл свободы остались прежними. Свобода как явление констатируется, но действительная её сущность остается скрытой от наблюдателя. В анализе свободы выделялись позитивный и негативный подходы, воплотившиеся в «свободе от» и «свободе для» [2: 122–185; 4: 9–18]. Эти формы свободы без связи с несвободой зависят, их можно понять как явления, но невозможно понять как сущности. Поэтому В. Вольнов, указывая, что «свобода всегда противостоит препятствиям, а препятствия бывают разные» [4: 12], в определении свободы натывается на трудности. Его размышления приводят к выводу, что «негативное понимание *отчуждает* свободу от человека и превращает её в "способ бытия" препятствий» [4: 13]. Свобода оказывается отделенной от своего носителя.

Проблема носителя свободы, субъекта свободной деятельности всегда шла рядом с человеком, обществом, на что обращали внимание большинство мыслителей, анализировавших проблему свободы. Однако были мыслители, которые смотрели на проблему шире, не исключая распространение содержания понятия «свободы» на природный мир [3: 447; 7: 192].

Опираясь на существующие подходы, автор выделяет «свободу состояния» и «свободу деятельности». Разница здесь не в названии, в сущности. Принятая автором терминология, по его мнению, полнее отражает суть проблемы.

Необходимо отметить, что проблеме свободы как явлению (феномену) посвящено множество трудов, начиная от античности и до наших дней¹. Основной упор в рассуждениях о свободе делается на необходимость. Однако ряд мыслителей, начиная от Бернарда Клервоского (1090–1153), не придерживались жесткой связи свободы и необходимости. Бернард Клервоский пишет: «А там, где воля, там свобода» [3: 446], «Ибо, где необходимость, там нет воли» [3: 447]. Противопоставляет свободу и необходимость в русле рационального осмысления действительности А.Л. Никифоров [15: 291–298].

¹ К проблеме свободы обращались Демокрит и Сократ, Платон и Аристотель, Августин, Локк, Кант, Гегель, Герцен, Достоевский, Кропоткин, Бердяев, Хайдеггер, Камю, Берлин и др. Проблеме свободы посвящены исследования С.М. Бейкеновой, Н.Б. Черемина, А.А. Агамова, С.С. Гусева, С.В. Девяткина, Г.Л. Тульчинского, Ю.М. Шилкова и других.

Прямая связь свободы и необходимости проблематична. То, что необходимо, то не свободно. Свободно то, что преодолевает необходимость. Кажется, что между свободой и необходимостью лежит непреодолимая пропасть. При анализе линейной связи свободы и необходимости, необходимость не позволяет понять механизма, дающего свободе импульс бытия и определяющего её формы. В жесткой связи с необходимостью может быть только негативная свобода, отражающая бытие препятствий. Выход из такого положения дают системный и полисистемный подходы, которые более реально отражают бытие мира и вещей в мире. Проанализируем человеческое бытие. Биологически человек представляет собой полисистемный объект, существующий за счет согласованного функционирования множества систем его организма (пищеварительная, нервная, дыхательная, выделительная, репродуктивная, опорно-двигательная и др.). От каждой из этих систем человек зависит. Как существо социальное, он зависит от экономической, социальной, духовной сфер жизни, представляющих собой системы бытия, которые распадаются на множество более мелких систем. От всех систем он зависит и все на него влияют. В каких-то системах ему комфортно, где-то он существует вынужденно, но такова целостная система его бытия. В каждой из систем, существующих закономерно, есть свои необходимости, без которых она существовать не может. Если бы все необходимости сводились к одномоментной неременной деятельности одного единственного субъекта, то субъекта деятельности «разорвало» бы. Со своим организмом человек справляется, регулируя самостоятельно, по мере возможности, последовательность удовлетворения потребностей организма, благо, что организм обладает определенным запасом прочности и способен перенести, отдалить необходимость выполнения своих запросов. В социальном плане, когда субъект бытия представлен группой людей, необходимость превращается в несвободу от обязанностей, возложенных на группу, что смягчает проявление необходимости. Коллективный субъект бытия не может игнорировать необходимость, а индивидуальный субъект приспособляется к тому, что он может сделать или в силах сделать. Формально это выражается в том, что это я могу сделать или не сделать, это за меня сделают другие люди или я сделаю за других людей, я сделаю сейчас или позже. Такое рассуждение отдает своеволием. Но есть ответственность в социальном плане как следствие социальной несвободы бытия, не только правовая, но и иная перед обществом и семьей. Есть ответственность биологическая перед своей пищеварительной системой, другими системами организма, побуждающими к деятельности. Биологические потребности (пища, одежда, жилище, продление рода) реализуются через систему общественных отношений. Куда ни повернись, всюду

несвободы. Человек вынужден действовать. Результат взаимодействия множества необходимостей не сводится к любой из них. Здесь напрашивается анализ несвободы.

Понятие «несвобода» Г.В.Ф. Гегель использует в разных смыслах. В «Науке логики» встречается понятие «учение несвободы». Учение несвободы – эмпиризм. «... Эмпиризм есть учение несвободы, ибо свобода состоит именно в том, что мне не противостоит никакое абсолютно другое, но я завишу от содержания, которое есть я сам» [5: 152]. В «Философии духа» можно встретить такие понятия, как «несвобода формы», «религия несвободы», «принцип несвободы», «несвободный пафос» [6: 375,376,377,385]. Эти понятия несут в себе весьма конкретную смысловую нагрузку. Под несвободой формы Гегель понимает знания, ограничивающие субъективность. Религия несвободы – религия, ограничивающая свободную природу духа и выражающая объективный дух, проявляющийся в нравственности и государстве. Религия несвободы, по Гегелю, – религия ограничений, накладываемых на людей догматами церкви. Принцип несвободы вытекает из религии несвободы, принцип, от которого, по Гегелю, отказались в религии ради единения религии и государства. Принцип духовной несвободы вытекает из принципа несвободы. Несвободный пафос – вдохновение художника, проявляющееся как некоторая чуждая ему сила. Несвобода понимается Гегелем как условия, ограничивающие проявление тех или иных сторон, граней деятельности субъекта бытия. Хотя понятие «несвобода» и используется в большей мере как антоним свободы, но в его содержании просматриваются некоторые связи бытия, позволяющие говорить о несвободе как атрибуте бытия, дающем возможность для последующего его изучения не как феномена, а как системы связей и отношений. Более доходчиво выражает свое видение несвободы И.А. Ильин. Понятие «настоящая полная несвобода – цельная до конца, до гибели» [7: 190]. встречается у него при характеристике социального строя, пришедшего на смену Императорской России, когда господствующие классы прежнего строя были лишены своих привилегий.

Попытаемся подойти к определению несвободы через анализ проявлений необходимости. «Необходимость рассматривается как то, что имеет внутреннюю обусловленность, что имеет причину в самом себе, в своей сущности, что должно произойти так, а не иначе» [11: 205]. Важной чертой необходимости является то, что следствие должно проявиться так, а не иначе, то есть линейно. В рассмотрении проблем бытия мы давно ушли от линейного подхода к выяснению причинно-следственных связей. При линейном подходе, когда механически заменяется необходимость на несвободу, несвобода равна, тождественна необходимости. Конкретная причина

всегда вызывает конкретное следствие. При условии системного и полисистемного подхода, когда при одной и той же причине на процесс становления следствия оказывают влияние множество факторов, а результат получается далеким от того, который предполагался, то его никак не назовешь необходимым. Прогнозирование всей системы зависимостей, которые могут оказать влияние, а могут и не оказать, сказаться сейчас или в отдаленной перспективе, позволяют говорить не о необходимости, а о некоей совокупности необходимостей. Совокупность необходимостей с не необходимым результатом их проявления, необходимостью назвать проблематично. Если о необходимости можно вести речь как о законе бытия, ведущем к определенному следствию, то относительно несвободы можно говорить как о закономерности, возникающей на пересечении действий ряда законов. Пересечение законов бытия, при условии отсроченной необходимости их реализации субъектом деятельности, ведет к возможности выбора вектора сосредоточения усилий – к свободе выбора.

Система бытия выступает не как фатальная необходимость, а как несвобода, как совокупность препятствий (необходимостей), которые тебе нужно преодолевать, но последовательность преодоления, степень усилий на выбранном направлении выбирается более или менее свободно, самостоятельно, в зависимости от реальных возможностей.

Потребность и необходимость уточнения сущности свободы возникла в процессе осмысления несвободы бытия. Автор распространяет содержание понятий «свобода» и «несвобода» не только на социальную сферу, но и на природную сферу бытия [8: 15-28]. «Несвобода» – это понятие (философская категория) для обозначения всей совокупности необходимых факторов бытия предметов, процессов, явлений в определенной системе. Несвобода – это совокупность материальной основы, связей и отношений, обеспечивающих необходимые условия бытия системы, предмета или процесса. Несвобода включает в себя необходимость, но, как уже было рассмотрено, не сводится к ней.

Из всего многообразия систем социального бытия человек существует в тех, которые для него необходимы. Многие из этих систем он не выбирает, он просто существует там, где оказался в силу обстоятельств, где появился на свет, где воспитывался и обучался. Без каких-либо социальных систем человек существовать не может, он обязательно входит в какую-нибудь систему, которая его устраивает, притягивает, вне которой он существовать не может и не мыслит. Человек ощущает удовлетворенность своим бытием и готов его защищать, бороться за его сохранение. Это бытие базируется на множестве несвобод и представляет сплошные несвободы. Человек

защищает несвободы, считая себя приверженцем свободы. Что он защищает? Он защищает свободу своего состояния, представляющую для него совокупность значимых внутренних несвобод конкретной формы бытия. Свобода состояния, таким образом, характеризует бытие субъекта свободы, в качестве которого может выступать индивид, социальная группа (организация) различных масштабов. Свобода состояния как свобода бытия конкретной системы указывает на обособленность, независимость, специфичность бытия, подчиненную своим законам.

Окружающий нас природный и социальный мир – мир пространственных, временных связей и отношений. Мир предметен. Это означает, что связи и отношения локализованы в объектах, от микро- до макромира. Обособленно существовать этим объектам позволяют внутренние несвободы бытия и связанные с ними свободы состояния. Любое тело связано внутренними отношениями, выраженными законами его бытия – несвободами. Совокупность внутренних связей позволяет предмету внешне выражать свою свободу состояния и, соответственно, бытия. Любое природное и социальное образование, имеющее внутреннюю несвободу бытия (растение, животное, биоценоз, биогеоценоз, человек, семья, нация, государство) обладают своей специфической свободой состояния. У несвободы есть одно примечательное свойство, она всегда характеризует элементы бытия по принадлежности к определенной системе. Если предмет, процесс, явление в той или иной степени проявляют несвободу (зависимость) от другого предмета, процесса или явления, то это значит, что они принадлежат к одной большой или малой системе (подсистеме), элементами которой являются. Если никаких связей между предметами нет, но они не подвластны анализу под углом зрения свободы и несвободы. Несвободы имеют границы своего влияния. Обособленное бытие несвободы возможно благодаря автономности, обеспечиваемой свободой состояния. Внутренние несвободы не могут существовать без свободы состояния, а свобода состояния нет без внутренней несвободы. Свобода состояния – олов, на котором базируется несвобода бытия конкретной вещи. При прекращении независимого бытия, при разрушении законов его существования, прекращает существовать несвобода бытия и свобода состояния. Нет законов (несвобод) бытия, что будет хранить свобода состояния? Свобода состояния появляется вместе с тем, что обретает право на обособленное независимое существование, это образование существует на основе своих законов (несвобод). Свобода состояния появляется вслед за несвободой, хранит её, пока та существует. Свобода состояния – атрибут несвободы бытия. Первой формой свободы, появляющейся вместе с любым сущим, является свобода состояния. Она стоит на страже внутренней не-

свободы бытия в любых её проявлениях. Есть несвобода бытия, есть определенность, есть и свобода состояния. Появился эмбрион, вместе с ним возникли законы его бытия, появилась обособленность, хотя относительная, но свобода его состояния. И хотя плод как открытая система связан с телом матери, но развивается по своим законам. Без внутренней несвободы бытия свобода состояния – пустой звук.

Содержанием свободы состояния являются процессы: сохранение стабильности системы существования, в соответствии с законами её бытия; обеспечение полноценного цикла существования системы, от возникновения до гибели; восстановление связей, элементов системы, в случае их утраты, разрушения.

Свобода состояния – одна из важнейших, жизненных функций несвободы бытия, обеспечивающих стабильное существование системы. Свобода состояния характеризует любую внутреннюю несвободу, начиная от элемента системы и кончая системой самого высокого уровня. Она выражает качественную и количественную определенность субъекта бытия, на каком бы уровне, и в какой бы форме он не проявлялся (человек, семья, государство, нация). Свобода состояния проявляет активность, но она проявляется только в пределах существующей несвободы, за пределы её не выходит. Мы выявили, что свобода состояния является атрибутом внутренней несвободы бытия и в силу этого она необходима. Однако свобода состояния не бездеятельна, её деятельность не направлена против внутренней несвободы. Это деятельность в защиту существующей несвободы. Здесь уместно вспомнить о «свободе от» и «свободе для». Применительно к свободе состояния, вышеназванные свободы будут характеризовать направление вектора приложения усилий свободой состояния. «Свобода от» представляет собой вектор деятельности, ориентированный на свободу от других субъектов бытия. «Свобода для» субъекта свободы состояния, это свобода для его развития, для реализации тех законов, которые составляют несвободу конкретного бытия.

Мы уже говорили о том, что свобода состояния выражает бытие системы в соответствии со своими специфическими законами (несвободами). Свобода состояния подчинена этим законам. Будь то законы бытия человека или общества. Это та форма свободы, о которой говорят как о познанной необходимости и деятельности в границах познанной необходимости, деятельности отражающей несогласие с любыми возможными изменениями, привносимыми изнутри или извне. Казалась бы, мы пришли к тому же тезису, с которого начинали, однако на более высоком уровне, уяснив сущность свободы как атрибута несвободы, составным элементом которой является необходимость. Необходимость является центральным, но не опре-

деляющим фактором бытия, свобода трудится над «разборкой завалов», которые воздвигает несвобода бытия, используя возможность выбора по месту, времени, по методам реализации и т. д. Вместе с тем, здесь речь идет не об абстрактной свободе, не о свободе вообще, а только о свободе состояния конкретного субъекта бытия.

Другой формой свободы, обслуживающей несвободу бытия, является свобода деятельности. Свобода деятельности зарождается в недрах старой необходимости, как отклонение от этой необходимости и действует ради новой необходимости. Если необходимость допускает отклонения, то это не необходимость, а нечто другое – несвобода. Отличительной особенностью свободы вообще является деятельность. Любая свобода есть выражение несогласия или несогласованности в той или иной форме деятельности. Свобода состояния есть несогласие с навязываемыми извне изменениями, а потому выражает собой готовность к деятельности и деятельность по сохранению независимого бытия сущего. Она подчеркивает автономность, независимость субъекта свободной деятельности.

Если бы в мире господствовала только свобода состояния, то ни о каких изменениях вообще речи бы быть не могло. Это с одной стороны. А с другой стороны, за свободой состояния стоит бытие живых организмов, систем, запрограммированных на определенные условия бытия. Что с ними может быть, если условия бытия изменятся? Можно ли, например, бороться с изменениями климата, с соперниками, которые заведомо сильнее тебя? Нет, или трудно. Нужно приспособляться. Изменяться самим, приспособлять природу для изменившихся условий бытия. С необходимостью (закономерно) возникает потребность в инструменте приспособления, в свободе изменяющей, трансформирующей. Автором в ряде своих работ было не вполне удачно обоснована, такая форма свободы, как «свобода деятельности». Неудачность состоит в том, что и свобода состояния, и свобода деятельности представляют собой ту или иную форму деятельности. Автор распространяет свободу деятельности не только на общество, но и на природу, а содержание деятельности традиционно связано с человеческой активностью [16: 151]. Но, тем не менее, в понятие «свобода деятельности» вкладывается вполне конкретное содержание.

Свобода деятельности, проявляясь в сфере природного и социального бытия, призвана решать два рода задач: во-первых, задачу по сохранению существующей несвободы бытия системы, и при этом быть помощницей свободы состояния. Решая эту задачу, свобода деятельности вырабатывает новые связи и отношения с миром, позволяющие осваивать новые продукты питания, новые строительные материалы для создания жилищ, создавать новые орудия труда и средства вооруженной борьбы и т. д. Во-вторых, за-

дачу изменения существующей несвободы, замену её новой, более приспособленной к изменившимся условиям бытия. В природе свобода деятельности проявляется в онтогенетических изменениях, которые получают закрепление в филогенезе. В природе свобода деятельности проявляется стихийно. В социальной сфере изменения проходят через сознательную деятельность людей. Любой социальный строй представляет собой систему бытия, которая рано или поздно подлежит замене. Идеи и силы для замены одного строя другим, рождаются в недрах отживающей социальной системы. Там же формируются контуры нового строя, новые законы бытия, новые несвободы. Переход, осуществляемый революционным или эволюционным путем, реализует усилия свободы деятельности, воплощает возможность в действительность. Свободу деятельности также сопровождают «свобода от» и «свобода для», как векторы направленности её усилий. Свобода деятельности, сопряженная с вектором «свобода от», нацелена на обособление субъекта свободной деятельности от прежней несвободы (свободы состояния). Свобода деятельности в форме «свобода для» несет в себе зачатки новой несвободы (свободы состояния), ради которой будет трудиться в дальнейшем.

Свобода деятельности как одна из форм свободы, решает следующие проблемы, которые составляют содержание её функционального предназначения: решение задач бытия системы, выходящих за пределы алгоритма функциональной деятельности свободы состояния, то есть, поиск и обеспечение нестандартных путей разрешения задач, для осуществления существования субъекта бытия; приспособление существующей системы к изменившимся условиям бытия, путем её совершенствования или упрощения, разрушения, с последующим воссозданием в новом, измененном виде; решение различных творческих задач в многочисленных сферах и областях человеческого бытия.

Свобода деятельности, будучи причинно связана с несвободой, является следствием проявления внутренних противоречий (несвобод) субъекта бытия на этапе, когда система, базирующаяся на стареющих связях и отношениях, сталкивается с проблемами и приходит в упадок, когда возникает необходимость замены старой несвободы (законов бытия) новой несвободой, новыми законами существования. Если свобода состояния проявляет себя как внутренняя и внешняя, одновременно, форма проявления несвободы, а потому остается до конца верна своей несвободе, гибнет вместе с нею, то свобода деятельности, разрушая прежнюю несвободу, несет в себе зародыш новой несвободы и свободы состояния. Свобода деятельности отличается от свободы состояния по своему функциональному предназначению. Она так же функционирует постоянно, но им-

пульс её проявления выше только тогда, когда свобода состояния начинает давать сбой. Внешне может казаться, что свобода деятельности функционирует импульсно, по мере надобности. Однако и решение типовых задач требует вариативности подходов. Вариативность подходов обеспечивает свобода деятельности.

Бытие любой открытой системы на основе её несвободы – бытие затратное. Второе начало термодинамики приводит к утверждению, что вечный двигатель невозможен. Энтропия, характеризующая меру необратимого рассеяния энергии, присуща всем объектам бытия. Без пополнения ресурсов такое бытие ведет к гибели. Перед системой постоянно, осознанно или неосознанно, стоит вопрос: быть или не быть? Природа создала мир для того, чтобы быть. Свободы и несвободы отражают не пассивное, а активное пребывание объекта бытия в мире. Именно на это ориентирована и несвобода, она активизирует свободу к деятельности. Мир противостоит объекту бытия не только как сфера удовлетворения его потребностей, но и как сфера бытия иных объектов, как сфера взаимодействия и столкновения интересов объектов, как область, где один объект поглощает другого в вечном круговороте бытия. Предстает перед взором жутковатая картина, но она отражает реальность, в которой существуют объекты бытия. Перед нами картина цепей питания, на вершине которой стоит человек. Отказ от поглощения растительной и животной пищи ведет в никуда. Человек живет не только потреблением пищи, но удовлетворением иных потребностей, диктуемых его специфическими несвободами бытия. Для удовлетворения этих потребностей необходимы сырье, товары, рабочая сила, рынки сбыта, развитая социальная сфера бытия и т. д. Человек, входя в социальный мир, получает сложившиеся социальные структуры, которые он реформирует или создает новые, исходя из своих потребностей, диктуемых несвободой бытия. Если мир не удовлетворяет человека, социальную структуру, то субъект бытия в лице человека, класса, нации, государства, опираясь на свободу деятельности, прилагают усилия к изменению условий бытия. Примером может быть проявление социальной активности личности, активности классов, наций, государств. В области внутренней и внешней политики такие акции могут выражаться в реформаторской активности, в вооруженных конфликтах и войнах за передел мира и сфер влияния. Здесь может быть и борьба партий за привлечение новых членов, активность религиозных организаций в привлечении в свои ряды новых последователей.

Свобода состояния объекта бытия, противопоставляет его окружающему миру, поскольку объект бытия выступает противоположным по отношению к этому миру, так как он существует за счет мира. Объект бытия, как элемент системы по отношению к системе,

отражает в своём бытии постоянно возобновляемые противоречия: между субъектом бытия и миром, между несвободой (необходимыми связями) бытия и возможностью её реализации в реальных условиях; между необходимостью получать от мира то, без чего невозможно существование, и возможностью стать объектом другого потребителя; между стремлением к удовлетворению потребностей бытия и возможностью мира удовлетворить эти потребности.

Свобода деятельности – это свобода обеспечения бытия несвободы, включая свободу разрушения старой формы несвободы ради формы новой. Свобода деятельности как деятельность и предпосылка деятельности, отражает противоречие между тем, что есть и тем, что, возможно, должно быть. Свобода деятельности вызывается к «жизни» потребностями несвободы бытия, но результат свободы деятельности носит вероятностный характер с элементами непредсказуемости. Непредсказуемость – важная черта свободы деятельности, поскольку её задача – выдавать решения нетиповых задач. Типовые задачи решает свобода состояния. Благодаря свободам деятельности уходят в небытие отжившие системы, а их место занимают новые, растущие, которые, со временем, тоже будут заменены более новыми образованиями. Поскольку всё в мире происходящее, а кроме свобод и несвобод вместе с их носителями в нём ничего не существует, то можно предположить, что весь мир представляет собой временные состояния временных несвобод, фиксирующих относительно стабильное существование природных и социальных объектов. Эти несвободы, благодаря свободам деятельности, переходят от одних несвобод к другим в вечном круговороте различных форм бытия. Такой подход позволяет сказать, что существующий материальный мир объединяет собой определенность (вещи, предметы) и неопределенность, включая хаос. Основу определенности (стабильности) составляют внутренние и внешние несвободы, специфические для каждого субъекта бытия. В силу того, что все субъекты бытия носят системный характер, то несвобода предстает как системообразующий фактор. Несвобода играет определяющую (ведущую) роль в существовании (бытии) мира. Археологи, историки пытаются выяснить несвободы бытия предшествующих поколений, чтобы воссоздать быт и культуру ранее живших народов. Генетики, опираясь на несвободы нашего развития, отраженные в кодах ДНК, стремятся воссоздать картину развития человечества, выявить наше родство с теми или иными видами животных. Исходя из этого, можно сказать, что несвобода представляет собой совокупность законов бытия системы и элементов в системе. Несвобода есть подчинение объекта бытия законам, условиям собственного существования и существования системы, в которой он добровольно или принудительно функционирует. Свобода состояния является

атрибутом несвободы бытия, выражающим её качественную определенность. Свобода деятельности выступает жизненно важной функцией любого субъекта бытия, она порождается несвободой, обслуживает несвободу на различных ступенях её бытия, но она же её и губит, сменяя старую несвободу новой. Несвобода определяет законы бытия, свобода состояния их реализует, обеспечивая циклическое существование живого. Свобода деятельности вносит специфику в процесс бытия, способствуя развитию субъектов и систем.

Список литературы

1. Аптекер Г. О сущности свободы. Перевод с английского и предисловие В. Арсенина. – М.: Изд-во Иностранной литературы, 1961.
2. Берлин И. Философия свободы. Европа. – М., 2001.
3. Бернад Клервоский. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. – Т.1. – СПб.: РХГИ; Амфора; ТИД Амфора, 2008.
4. Вольнов В.В. Феномен свободы. – СПб., 2002.
5. Гегель. Энциклопедия философских наук. – Т.1. Наука логики. – М., 1975.
6. Гегель. Энциклопедия философских наук. – Т.3. Философия духа. – М., 1977.
7. Ильин И.А. Обоснование свободы // О грядущей России: Избр. ст. – М.: Воениздат, 1993.
8. Иошкин В.К. Несвобода и свобода в рациональном осмыслении мира // Вопросы философии. – 2006. – № 8. – С. 15–28.
9. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М., 1990.
10. Ленин В.И. О борьбе внутри Итальянской социалистической партии / В.И. Ленин // Полн.собр.соч. – Т. 41.
11. Материалистическая диалектика: в 5 т. – Т. 1. Объективная диалектика. – М.: Мысль. 1981.
12. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Худож. лит., 1994.
13. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза: Соч. в 2-х т. – Т. 1. – СПб.: Наука. 1999.
14. Левицкий С.А. Трагедия свободы. – М., 1995.
15. Никифоров А.Л. Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности // Исторические типы рациональности. – Т.1. – М., 1995.
16. Огурцов А.П., Юдин Э.Г. Деятельность // Филос. энцикл. сл. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983.

Онтологический нигилизм: герменевтические и теологические интерпретации

В статье рассматриваются герменевтические и теологические направления исследований нигилизма в онтологии. В герменевтическом направлении подчеркивается связь нигилизма с определенным пониманием бытия. Теологическое направление находится в гармонии с контекстом возникновения нигилизма и поддерживается историзмом религиозной традиции.

The article deals with the hermeneutical and theological trends of investigation of nihilism in ontology. The hermeneutical trend underlines a relationship of nihilism with a definite understanding of being. The theological trend is in harmony with the context of the origin of nihilism and it is supported by historicism of a religious tradition.

Ключевые слова: онтология, нигилизм, бытие, герменевтика, теология, воля, разум.

В многочисленных работах Мартина Хайдеггера понятие нигилизма не просто приобрело четкую онтологическую трактовку, но также стало во многом исходным пунктом для герменевтического переосмысления всей предшествующей онтологической традиции. Влиятельность самой хайдеггеровской философии способствовала широкому признанию проблемы нигилизма как проблемы в первую очередь онтологической.

Уже с середины 30-х годов, во многом под воздействием идей Ницше и Юнгера, мышление Хайдеггера поворачивается от онтологической феноменологии «бытия и времени» к новой герменевтике бытия, в которой основным вопросом выступает очищение понятия о бытии от его нигилистической интерпретации в европейской метафизике последних столетий. При этом история онтологического мышления представала в виде этапов все усиливающегося нигилистического «забвения бытия» вплоть до Ницше, первого, кто распознал и констатировал нигилизм как доминирующее направление современного мышления.

Хайдеггер констатирует, что «движение нигилизма в его планетарной и все подтачивающей многоликой неудержимости стало очевиднее. Ни один благоразумный человек сегодня не станет отри-

* Кандидат философских наук, доцент; Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского.

цать, что нигилизм в самых разнообразных и замаскированных формах стал “нормальным состоянием” человечества» [3: 76].

Профессор Туринского университета Джанни Ваттимо, один из ведущих современных европейских философов герменевтического направления, предлагает рассматривать онтологический нигилизм как проблему, вовлеченную в ситуацию модернистского и постмодернистского мышления. И если в первом случае, а это как раз случай Ницше и Хайдеггера, нигилизм предстает перед нами как прогрессирующие стадии некоего онтоисторического процесса, то для постмодернистского сознания прогрессирующий процесс невозможен в принципе, поскольку метанаррации исчерпали себя, то есть современный нигилизм является нигилизмом конца истории, проявляясь в первую очередь в релятивизации и фрагментаризации всех онтологических смыслов. Поэтому ситуация постсовременности лучше всего описывается в ницшеанском концепте «завершенного нигилизма», который парадоксальным образом продолжается, уже завершившись.

Ваттимо сближает ницшеанское и хайдеггеровское видения проблемы нигилизма как произрастающие из одного и того же основания, из общей онтологической перспективы рассмотрения этими мыслителями феномена нигилизма: «Нигилизм означает здесь то, что он значил для Ницше в примечании, содержащимся в первом издании “Воли к власти”, ситуацию, в которой *“человек катится из центра в X”*. Но нигилизм, понятый в этом смысле, идентичен нигилизму, определенному Хайдеггером как процесс, в конце которого *“ничего не остается от Бытия как такового”*» [8: 19].

И у Ницше, и у Хайдеггера проблема нигилизма выходит далеко за рамки субъективности или любой психологически понятой реальности. Между двумя, пусть даже внешне различающимися, подходами к нигилизму есть каузальная или генетическая связь: «Если мы катимся “из центра в X”, то это возможно только потому, что “ничего не осталось от бытия как такового”. Нигилизм касается в первую очередь самого Бытия» [8: 20].

Сам Ваттимо, полагая, что оба мыслителя согласны между собой относительно содержания нигилизма, тем не менее, как мы видели в процитированном фрагменте, склонен полагать хайдеггеровское видение проблемы нигилизма более онтологически фундаментальным. Более того, и ницшеанская, и хайдеггеровская позиции могут герменевтически включать в себя одна другую. «Для Ницше весь процесс нигилизма может быть суммирован смертью Бога, или “обесцениванием высших ценностей”. Для Хайдеггера Бытие уничтожается в той мере, в какой оно полностью трансформируется в ценность. Эта характеристика нигилизма конструируется Хайдеггером таким образом, чтобы включить в себя Ницше, этого завершен-

ного нигилиста, даже если для Хайдеггера кажется возможным и желательным идти за пределы нигилизма, тогда как для Ницше завершение нигилизма – это все, чего мы можем ожидать и на что можем надеяться. Но и сам Хайдеггер – более с ницшеанской, чем с хайдеггеровской точки зрения – также является частью истории завершения нигилизма, поскольку нигилизм, как кажется, является именно тем видом мышления за пределами метафизики, которое он стремился обнаружить» [8: 20].

В приведенной обширной цитате из Ваттимо помимо достаточно тонко проведенного герменевтического наблюдения можно, на наш взгляд, обнаружить еще один подтекст, а именно: позиции Ницше и Хайдеггера как критически настроенные по отношению к нигилизму могут и сами быть охарактеризованы как нигилистические или, по крайней мере, как находящиеся под влиянием общей нигилистической тенденции современности. И если хайдеггеровская критика нигилизма была одновременно, а может быть и в первую очередь, критикой европейского субъективизма, достигшего абсолютно завершенного выражения в ницшеанской концепции власти субъекта над бытием, то с точки зрения постмодернистского сознания, и здесь Ваттимо солидарен с Жаном Бодрийяром, нигилизм постсовременности проявляется в том, что бытие растворяется не столько в ценностях, сколько в бесконечных рассуждениях о ценностях [8: 22].

Если первая книга Ваттимо о нигилизме писалась в то время, когда в европейской философии шло активное обсуждение характера и основных черт новой постмодернистской эпохи, то относительно недавно вышедшая еще одна книга Ваттимо «Нигилизм и освобождение: этика, политика, право», посвященная нигилизму постсовременности, находилась в контексте почти всеобщего убеждения, что период постмодерна оказался кратким и, по сути дела, уже завершен. Завершен во многом благодаря тому, что сам оказался не в силах предложить каких-либо альтернатив онтологическому нигилизму. С точки зрения Ваттимо, необходимо вновь вернуться к той проблематике бытия, которую неустанно продумывал Хайдеггер, особенно к контексту поздних хайдеггеровских интуиций о «судьбе бытия»: «То воспоминание о Бытии, которое Хайдеггер стремился провести через все свое творчество, преодоление забвения бытия, которое является сутью метафизики (то есть европейской философии от досократиков до Ницше), есть мышление, которое снова и снова мыслит судьбу, называемую Хайдеггером «Ge-Schick», другими словами, совокупность (Ge) посланий (Schicken) или просветов Бытия, которые обуславливали и делали возможным опыт человечества в тех исторических периодах, которые нам предшествовали. Только через включение нашего теперешнего послания

(нашего Schickung) – то есть значения, приписываемого «Бытию» в настоящее время – в совокупность Ge-Schick мы преодолеваем метафизическое забвение бытия, освобождаемся от мышления, отождествляющего бытие и сущее» [7: 6–7].

Отметим, что введенное Хайдеггером онтологическое различие бытия и сущего продолжает для Ваттимо быть по-прежнему актуальным. Сам же Ваттимо пытается в этой книге обосновать новый проект «онтологии актуальности», видя основной источник онтологического нигилизма не столько в господстве субъекта в новоевропейском мышлении, сколько в «извращенном социологизме» современной философии от Конта и Маркса до Хабермаса и Рорти. Критика любого сведения философии к социологизирующему жанру является, по Ваттимо, основной задачей онтогерменевтического мышления, желающего противостоять новому социальному нигилизму постсовременности, когда все растворяется уже не в ценностях, но в «социальной проблемности» [7: 3–21].

Для А.В. Михайлова нигилизм – это прежде всего слово культуры, которое надлежит понимать в корректном историко-герменевтическом контексте, поскольку игнорирование этого контекста делает любые рассуждения о нигилизме в лучшем случае малоосновательными, а в худшем – бессмысленными. Опыт самоочевидного истолкования слов, а особенно ключевых слов культуры, к которым без сомнения относится нигилизм, уходит в прошлое. Любая мысль также соотносит себя с традицией и историей мышления. Более того, А.В. Михайлов исходит из герменевтической позиции, допускающей возможность «самоистолкования» языка, которая в свою очередь восходит к хайдеггеровской концепции говорения бытия через язык: «Слово “нигилизм” относится к тем словам, в которых отложена рефлексия культуры относительно самой себя. Таковые суть несомненный результат *мысли*, и эти слова *мыслят в себе*» [2: 542]. Отсюда вывод Михайлова о том, что именно восстановление динамики исторического движения является условием «перекрестка смыслов», дающего возможность мыслить феномен во всей его герменевтической полноте.

Характеризуя онтогерменевтический подход к осмыслению нигилизма, можно, на наш взгляд, в нем выделить две основные черты: с одной стороны, более четкую артикуляцию связи нигилизма с определенным пониманием бытия, а с другой – настойчивое подчеркивание необходимости выявления историко-герменевтического контекста употребления слова в языке, контекста, который сам по себе является проявлением «судьбоносного бытийствования» или, говоря иными словами, выражением «послания бытия» в определенную историческую эпоху мысли.

Теологический подход к исследованию сущности и основания нигилизма также отличается глубиной онтологического анализа, но обладает при этом двумя важными преимуществами. Во-первых, он созвучен самому контексту, внутри которого возник и оформился нигилизм как термин и как проблема, контексту, от схоластических дебатов об *annihilatio* до критики фиктеанства Якоби, теологическому. Во-вторых, авторы данного направления, такие как Юджин Роуз, Христос Яннарас, Майкл Ален Джиллеспи, Конор Каннингем и другие, опираются на определенный историзм религиозной традиции, позволяющий с той или иной степенью подробности реконструировать онтотеологические предпосылки и генеалогию нигилистического мышления. Естественно, что исходным пунктом для анализа проблемы нигилизма с точки зрения представителей данного направления выступает концепция «смерти Бога».

С точки зрения Юджина Роуза, выраженной им в книге «Нигилизм: корни революции эпохи Нового времени», феномен нигилизма был прекрасно охарактеризован Ницше как состояние отсутствия истины, причем именно истины абсолютной. Для Роуза эта истина представлена прежде всего теологическим порядком божественного присутствия, где Бог есть высшая абсолютная истина и цель. Говорить о состоянии нигилизма в современную эпоху означает не просто констатировать различные формы нейтрального неверия в Бога, от повседневного до научного и философского, но в первую очередь обращать внимание на отрицательную и разрушительную сторону этого неверия. Нигилизм – не просто воззрение, но воззрение, нацеленное на разрушение традиционных основ общества, религии, культуры. Как пишет Роуз, «первым и самым явным пунктом в программе нигилизма значится уничтожение прежнего порядка вещей. Этот прежний порядок был почвой, питаемой истиной христианства, в которой был укоренен человек... Эффективная война против Бога и Его Истины требовала уничтожения каждого элемента этого прежнего порядка» [6: 75]. Даже сам термин «Новое время», согласно Роузу, возникает как отражение стремления к нигилистическому уничтожению прежнего порядка и имеет ярко выраженную антитеологическую направленность.

В своей книге «Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога», впервые опубликованной в 1971 г. и с тех пор несколько раз переиздававшейся, греческий философ и богослов Христос Яннарас пытается сочетать онтологизм хайдеггеровского философствования с апофатическим богословием христианского Востока – традицией Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, Григория Паламы. Оригинальность позиции Яннараса по отношению к нигилизму проявляется в его положительной трактовке этого понятия, в чем-то напоминающей точку зрения Шлегеля, полагавшего

наличие мистического измерения в нигилистическом «ничто». Нигилизм, онтологически адекватно распознанный Ницше и Хайдеггером, проявляется как «внутренний кризис» западной метафизики. Начало этого кризиса Яннарас относит ко времени зарождения схоластической традиции в эпоху каролингского возрождения IX века, когда интеллектуальное понимание Бога как первопричины мира, *causa prima*, или как абсолютной точки отсчета в области морали, *principium auctoritatis*, при помощи рационально-логической аргументации изолирует божественное присутствие от экзистенциального опыта бытия человека в мире. Как полагает Яннарас, «именно в силу того, что европейская метафизика предлагает абсолютизировано, рационалистически принять Бога, она prepares и возможность рационалистически отрицать его. “Смерть Бога” есть итог почти тысячелетнего исторического развития этого абсолютизированного и обоюдоострого рационализма в пространстве западно-европейской цивилизации» [4: 11]. Рационализм для Яннараса, и особенно рационализм теологический как противостоящий апофатическому богословию, хуже всякого нигилизма, поскольку нигилизм, отрицая рационалистически трактуемого Бога, выступает как предпосылка возвращения мысли к апофатическому дискурсу об отсутствии и непознаваемости Бога.

Яннарас, следуя за мыслью Хайдеггера и пытаясь приспособить ее к православному «неоапофатизму», выявляет отчетливо нигилистический характер самой хайдеггеровской философии, однако для него «нигилизм Хайдеггера, как проявление уважения к безграничным границам вопрошающей мысли, как отказ подчинить Бога и Бытие рассудочным схемам, по-видимому, совпадает в принципе с тем, что мы по идущей от текстов Ареопагита традиции именуем апофатическим отречением. Однако он кардинально отличается от ареопагитского апофатизма как в своих послылках, так и в выводах» [4: 52]. С нашей точки зрения, подобная позиция Яннараса может быть также вполне охарактеризована как нигилистическая, особенно в том, что касается «неоапофатизма», который есть ни что иное как отчетливо нигилистическое истолкование текстов Дионисия Ареопагита и каппадокийских отцов церкви.

Более тонкой позиции придерживается, на наш взгляд, Майкл Джиллеспи, сочетающий в своей книге «Нигилизм до Ницше» (1995) онто-теологический подход с определенным историцизмом.

Отправной точкой в анализе нигилизма для Джиллеспи является концепция «смерти Бога», интерпретируемая им, в отличие от Ницше и Хайдеггера, с онтотеологической точки зрения. Возникновение традиции европейского нигилизма, согласно Джиллеспи, восходит к схоластическим дебатам реалистов и номиналистов, но не в общеизвестном плане трактовки онтологического статуса универса-

лий, а в плане различения в природе божества *potentia ordinata* и *potentia absoluta*. С точки зрения средневекового аристотелизма Авиценны, Аверроэса, Маймонида и Фомы Аквинского, Бог является прежде всего разумно-упорядочивающей силой, *potentia ordinata*. Этому воззрению, воспользовавшись осуждением в 1277 году «радикального аввероизма» Сигера Брабантского и Боэция Дакийского [1: 416–431, 519–524], номиналисты в лице Уильяма Оккама и Дунса Скота противопоставили идею божественного всемогущества, *potentia absoluta*. Тем самым одержавшая верх схоластическая традиция *via moderna* сместила акценты в соотношении разумного и волевого начала в божестве в сторону превосходства воли над разумом. Как пишет Джиллеспи, «схоластика основывалась на допущении, что Бог и мироздание являются в своей сущности разумными. Номинализм спорил с этим, считая, что подобное подчинение Бога понятию разума противоречит природе божества... и утверждая всемогущество божественной воли, не ограниченной никаким рациональным представлением о благе. Таким образом, номиналистическая революция вызвала все нарастающее сомнение в основаниях науки и нравственности в мире, управляемом волящим, трансрациональным Богом» [5: xiii].

Подобное сомнение с особой силой явило себя в метафизике Рене Декарта, открывшей новые горизонты воли к знанию, где Богу отводилось достаточно скромное место. Декарт, по мнению Джиллеспи, распространяет *potentia absoluta* на сферу человеческого разума, хотя еще и не в полной мере. Окончательно этот процесс будет завершён в философии Фихте, где принцип абсолютного «Я» как полностью волящего начала понимается в качестве источника философского конструирования мира. Именно редукцию всего к принципу «Я» Якоби назовет «чудовищным эгоизмом» и нигилизмом. Собственно Ницше, как полагает Джиллеспи, дал ошибочный диагноз нигилизму как «смерти Бога» в смысле девальвации высших ценностей. Поскольку подлинное значение «смерти Бога» и нигилизма заключается, по Джиллеспи, в «последовательном утверждении абсолютной человеческой воли, которая делает Бога излишним и, таким образом, мертвым» [5: 256]. В этом плане ницшеанская воля к власти была отнюдь не преодолением, а углублением нигилизма, как впрочем и хайдеггеровское бытие, понятие, наделенное все тем же качеством *potentia absoluta*.

Итак, нигилизм – это в первую очередь онтологический феномен. Именно нигилистическое истолкование бытия, его структуры и содержания приводит к проявлениям нигилизма в эпистемологии, этике, теории познания и ряде других областей. Соответственно, основным подходом к рассмотрению сущности нигилизма должен быть подход онтологический.

Список литературы

1. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Республика, 2004.
2. Михайлов А.В. Из истории «нигилизма» / А.В. Михайлов // Обратный перевод. – М.: Языки русской культуры, 2000.
3. Хайдеггер М. О «Линии» // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер, Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
4. Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005.
5. Gillespie M.A. Nihilism before Nietzsche. – Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
6. Rose E. (Fr. Seraphim). Nihilism: The root of the revolution of the Modern Age. – Forestville, Calif.: Fr. Seraphim Rose Foundation, 1994.
7. Vattimo G. Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law. – Baltimore: Columbia University Press, 2006.
8. Vattimo G. The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture / Trans. by Jon R. Snyder. – Cambridge: Polity, 1988.

УДК 1 (091) 141.32

О. А. Власова*

Опыт безумия и ничтожение бытия: от экзистенциальной философии к экзистенциально-феноменологической психиатрии*

В статье рассматриваются особенности понимания ничтожения в экзистенциальной философии и экзистенциально-феноменологической психиатрии. Следуя исторической перспективе и выделяя основные характеристики ничтожения в психозе, автор отмечает переход философской психиатрии от теории к практике, при котором ничтожение перестает быть лишь философской категорией и становится терапевтической и социальной стратегией на пути к общественным и личностным преобразованиям.

In article features of nothingness' understanding in existential philosophy and existential-phenomenological psychiatry are considered. Following historical prospect and allocating the nothingness' basic characteristics in a psychosis, the author marks transition of philosophical psychiatry from the theory to practice at which the nothingness ceases to be only philosophical category and becomes therapeutic and social strategy on a way to social and personal transformations.

Кандидат философских наук, доцент; Курский государственный университет.

* Работа выполнена при поддержке Гранта Президента Российской Федерации (проект МК–1760.2008.6 «Проблема опыта в феноменологической психиатрии и экзистенциальном анализе»).

Ключевые слова: ничто, опыт небытия, не-существование, пустота, метафизическая глубина, деструктурирование, реструктурирование, метанойя.

Философию во все времена интересует та граница, которая разделяет разум и неразумие, бытие и небытие. Со свойственной ей диалектичностью, говоря об одном, она всегда подразумевает другое, но, тем не менее, в себе самой всегда несет лишь опыт разума и бытия. Небытие и неразумие во многом выступают для нее лишь призрачными конструктами, необходимыми для укрепления разумного мира. В XX веке философия как никогда охотно расширяет свои горизонты. Она направляет свой интерес туда, куда раньше или не желала, или боялась погружаться, открывая новые пространства для своих поисков. Она начинает говорить «на границе» – на границе культур, дискурсов, эпох, наук, и это пограничье ее все больше и больше занимает. Граница бытия и небытия в свете этих изменений особенно ярко начинает проступать на границе философии и психиатрии.

В прошлом столетии вызревает множество направлений и течений, которые можно назвать философско-клиническими и, хотя и приблизительно, объединить термином «философская психиатрия». К таковым, главным образом, относят феноменологическую психиатрию (К. Ясперс, Э. Минковски, В. Э. фон Гебзаттель, Э. Штраус), экзистенциальный анализ (Л. Бинсвангер, М. Босс, Р. Кун, Т. Хора, Л. Ибор, Э. Цунд, Х. Хафнер, К. П. Кискер, Г. Телленбах) и антипсихиатрию (Р. Д. Лэйнг, Д.Г. Купер, Т. С. Сас, Ф. Базалья); часто их объединяют и термином «экзистенциально-феноменологическая психиатрия» [2].

Эти теории и концепции дали самой философии возможность заглянуть за грань бытия: проникнуть в мир, всегда считавшийся пространством господства безумия и небытия. Благодаря такому исключительному инструменту анализа этот комплекс теорий показал нам, каким образом и как бытие переходит в небытие, что остается, когда ни один луч существования больше не озаряет путь больного, и, наконец, что значит переживать опыт небытия.

Внимание к этим вопросам связано в философской психиатрии с совершенно особенным сочетанием философской теории, в частности философской феноменологии и экзистенциальной философии, и клинической практики психиатрии. Психиатры увидели в философских работах, касающихся сферы небытия, знакомые и столь частые для психиатрии картины: утрату ориентиров существования, отчаянье, ужас, исчезновение почвы под ногами, потерянность, отчужденность от мира и т. д. Поэтому не случайно, что имен-

но эта тема стала одной из центральных для философско-клинических направлений.

В философской психиатрии небытие есть центр психического заболевания, его основное содержание, именно оно задает опыт психически больного человека. В патологии это состояние небытия возникает вследствие изменения пространственно-временного порядка существования, исчезновения пространственно-временной разметки бытия человека. В результате таких трансформаций на арену и выходит Ничто. Примечательно, что философская психиатрия не только поднимает в этом плане сходные с экзистенциальной философией проблемы, но и, рассматривая их на примере конкретного психически больного человека, конкретизирует и проясняет их.

В той философии, которую (со всеми возможными оговорками) принято называть экзистенциальной, проблема небытия получает экзистенциальное звучание. Как мы помним, еще Кьеркегор отмечает, что крайней степенью отчаянья, пограничной полосой, пройдя через которую, человек приходит к Богу, является «болезнь к смерти». «В крайнем принятии отчаянья, – пишет он, – и заключена “смертельная болезнь”, это противоречивое моление, этот недуг Я: вечно умирать, умирать, однако же не умирая, умирать смертью. Ибо умереть – значит, что все кончено, однако умирать смертью означает переживать свою смерть, а переживать ее одно единственное мгновение – значит, переживать ее вечно» [4: 259].

М. Хайдеггер поднимает сходные проблемы, но они приобретают иное звучание. Задаваясь вопросом о том, каким образом существование раскрывается наиболее полно, он приходит к выводу, что это происходит в состоянии ужаса. Ужас открывает для нас Ничто (но не является способом его постижения). В процессе этого «открытия» Ничто сущее как целое ускользает, одновременно с этим ускользает и «я», все лишается своего значения и реальности: «В ужасе то, что было подручно в окружающем мире, вообще внутримирно сущее тонет. “Мир” неспособен ничего больше предложить, как и сопresутствие других. Ужас отнимает таким образом у присутствия возможность падая понимать себя из мира и публичной истолкованности. Он отбрасывает присутствие назад к тому, за что берет ужас, к его собственной способности-быть-в-мире» [6: 217]. Остается лишь «человек» как чистое присутствие, как опыт чистого здесь-бытия.

Но, по мысли Хайдеггера, в этот момент Ничто выходит на арену не в одиночестве, оно приоткрывается вместе с ускользающим сущим. Эта связь с «тонущим» сущим, по Хайдеггеру, и есть ничтожение. В процессе этого ничтожения сущее и раскрывается как такое. Именно по этой причине в ужасе Ничто проявляется, но не по-

знается, благодаря его ничтожению нам открывается сущее: «Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия» [7: 23], – пишет Хайдеггер. Тем самым, при встрече с Ничто человек не только теряет бытие, он его приобретает, одновременно ощущая и сущее, и Ничто.

Все указанные Кьеркегором и Хайдеггером особенности ничтожения проступают и в философско-клинических исследованиях. Проблему ничтожения в психопатологии впервые затрагивает Ясперс. В своей работе «Психология мировоззрения», вышедшей в 1913 г., в разделе «Абсолютный нигилизм в психозах», Ясперс говорит о том, что характерным симптомом психического заболевания является нигилизм. Отчаянье и ничтожение окружающего мира он считает необходимым этапом для достижения нового состояния и конструирования новой личности. Ясперс утверждает, что основной причиной самой возможности пережить отчаянье, является склонность человека формировать определенную мировоззренческую установку, подобную убежищу и напоминающую «раковину». Это мировоззрение настолько устойчиво, что приводит к ощущению внутреннего спокойствия. Но обитатель данной раковины платит за это спокойствие ценой душевной ограниченности и душевного упадка, т.е. экзистенциальной слепоты. Лишь перед лицом пограничных ситуаций (борьбы, случая, смерти и вины) человек теряет спокойствие и уют, и начинает задаваться вопросом о причинах возникновения этой «раковины». «Нигилизм психологически является неизбежной ступенью, если жизнь желает прийти к самовыражению» – пишет Ясперс [3: 110]. Именно поэтому у психически больных возникают мировоззренческие вопросы и они часто обращаются к философии.

Каким же образом прорывается в этом ничтожении ускользающее сущее? В начальной фазе психического заболевания, по мнению Ясперса, для больного словно открывается некая «метафизическая глубина». Душа словно расслабляется, и дух прорывается на поверхность, часто объективируясь в произведениях искусства. Переживание и проживание жизни становится более страстным, аффективным, безудержным и непредсказуемым. Ясперс пишет: «И вот это демоническое существование, это вечное преодоление и всегдашняя наполненность, это бытие в ближайшем отношении к абсолютному, в блаженстве и трепете и, несмотря на это, в вечном беспокойстве, – совершенно независимо от нас проявляется психозом» [8: 75]. Возможно, предполагает он, это происходит оттого, что противоположности оказываются настолько тесно связанными друг с другом, что ценностно-позитивное всегда должно искупаться соответствующей мерой ценностно-негативного. «Быть может, вели-

чайшая глубина метафизического переживания, ощущение абсолютного, священного и благодатного дается в сознании восприятия сверхчувственного лишь тогда, когда душа расслабляется настолько, что после этого остается уже в качестве разрушенной» [8: 78], – отмечает Ясперс. Этот процесс прорыва, открытия метафизической глубины с особой силой проявляется у исключительных, творческих людей, гениев, заболевших шизофренией. У них шизофренический процесс завладевает духовной экзистенцией, способствуя возникновению различных впечатлений и образов.

Впоследствии идея Ясперса о неизбежности нигилизма в психозе и его позитивного понимания получает свое развитие в работах Л. Бинсвангера. Развивая идеи Хайдеггера о Ничто и смысле ничтожения, Бинсвангер говорит о психозе как состоянии небытия. Приводя характеристики такого существования, он отмечает, что оно не является длящимся, оно не продолжается перед лицом смерти, а существует, скорее, как что-то имеющееся в течение определенного промежутка времени, нечто, что однажды перестанет существовать, рассыплется в прах. Разбирая случай своей пациентки Эллен Вест, он отмечает: «... ее экзистенции угрожает ее собственное небытие. <...> Чего экзистенция страшится так это бытия-в-мире как такового» [1: 410]. Возникает то состояние, которое Хайдеггер в своих работах назвал ужасом, ужасом в экзистенциальном смысле. Мир предстает человеку угрожающим и сверхъестественным. Но ничтожение существования у Бинсвангера выступает не только в хайдеггеровском, но в сартровском смысле – как тошнота. Это «... червеобразное вегетативное подземное существование, желтеющий и рассыпающийся в прах упадок, тошнотворный мир...» [1: 416]. При этом ужас является неизбежным следствием того, что экзистенция становится жертвой собственного страха. Экзистенциальный ужас изолирует существование и обнажает его. Но для Бинсвангера это вовсе не означает, что в ужасе внутреннее содержание мира переживается как отсутствующее, наоборот, человек встречается с ним лицом к лицу, в его беспощадности.

Наиболее подробно состояния бытия касается в феноменологической психиатрии В. Э. фон Гебзаттель. Причиной появления такого состояния он называет нарушение отношений с миром, изменение симпатической связности, всегда уже предшествующей любому познанию и волеию; существование больше не может существовать в потенции, вследствие блокирования становления оно утрачивает букет своих возможностей. В результате этого на смену целостному существованию приходит расщепленное и отчужденное. Описывая свое состояние, больная Гебзаттеля говорит: «Я не есть “я”, я отделена от своего существования. Тело лежит здесь и тлеет,

носом я отчетливо ощущаю запах тления, – а Дух? Где мое существование, где? <...> Я не живу, я ощущаю, что мое тело мертво, – это жуткая пустота, как можно вынести это!» [11: 22]. Это расщепление, в результате которого собственное «я» отчуждается и теряет свою власть, а на месте его остается лишь пустота, несмотря на все усилия больных, всегда лишь углубляется болезнью.

Отличительной чертой ничтожения в психозе является переживание пустоты, «существование в пустоте»: «я» заполняется пустотой и «падает» в пропасть. Земля словно уходит из-под ног и больной погружается в бездонность пропасти. Но при этом пустота становится центром существования в психозе лишь постольку, поскольку как возможность она входит в сущность существования. Именно эту пустоту, которая стоит в центре психоза, описывал Паскаль, когда говорил о том, что человек располагается между бездной бесконечности и бездной небытия, именно о ней он писал: «Мы беззастенчиво мчимся к пропасти, держа перед собой какой-нибудь экран, чтобы ее не видеть» [5: 126].

Образная картина пропасти, как отмечает Гебзаттель, отражает специфическую онтическую структуру не-существования, являющуюся ядром психического заболевания. «Я не словно бы ощущаю пустоту, – говорит больная Гебзаттеля, – нет, я – пустота. Точно также я не могу сказать, что переживаю адские мучения, нет, я – ад. Болезнь не заражение. Она неотделима от меня: она – это я, а я – это она. Я – пустота, и поэтому не существую. Легче было бы умереть, но ... поскольку я мертва, мне не нужно представление о смерти, я – смерть» [11: 23].

Пустота, следовательно, не является лишь метафорой, происходит не просто проекция сферы физического или пространственного бытия на духовно-психическое, она стоит как за телесным, так и за психическим миром, она отражает фундаментальный онтологический факт, предшествующий разделению бытия на отдельные сферы. Именно поэтому состояние пустоты всегда предшествует переживанию пустоты как изнутри, так и снаружи. Пустота связана не с исчезновением тех областей бытия, в которых она переживается, а лишь с их отсутствием для нас, для самого больного. Она «опровергает не их наличие, но лишь их существование» [11: 40]. Пустотное бытие разворачивается не в отсутствие существования, а в его пределах. Это переживание пустоты не существует, но обнаруживает себя в пустоте. В этом случае «я» и мир существуют, но не в смысле экзистирования, а в смысле наличности; блокируется разворачивание существования, но не общая схема бытия-в-мире.

Для того чтобы понять сущность пропасти в психозе, как справедливо отмечает Гебзаттель, необходимо понять смысл ее суще-

ствования, то что стоит за пропастью и пустотой. И здесь важнейшей особенностью оказывается направленность сверху вниз, как раз и реализующаяся в падении. Разумеется, «верх» и «низ» здесь ни в коем случае не представляются пространственными характеристиками. Падение представляется закономерным следствием встречи с пустотой, последствием невозможности реализовать что-либо за ее пределами. Чем более упорно и более страстно человек при этом стремится приблизиться к жизни и овладеть ею, тем стремительнее падение в пропасть не-существования. Любое сопротивление в результате оборачивается лишь дальнейшим падением.

Как мы видим, феноменологическая психиатрия (в лице Ясперса и фон Гебзаттеля) и экзистенциальный анализ (в лице Бинсвангера) продолжает линию экзистенциальной философии и выделяет сходные характеристики ничтожения: 1) в процессе ничтожения происходит растворение всего «внутримирно сущего»; 2) вместе с ничто в ничтожении выходит на арену сущее, и поэтому ничто есть не исчезновение бытия-в-мире как такового, а лишь блокирование развертывания существования; 3) ничтожение в психическом заболевании сопряжено с опытом пустоты (причем, не с переживанием пустоты, а с ее проживанием).

Представив феноменологическое описание процесса ничтожения в психозе, феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ, тем не менее, не очертили целей и смысла ничтожения. Для феноменологических психиатров, для экзистенциальных аналитиков, несмотря на постоянные указания на сохраняющееся в ничтожении сущее, этот процесс предстает скорее в своем негативном аспекте – как печать личностного и экзистенциального распада психически больного человека. Для того, чтобы полнее осветить содержание ничтожения, философской психиатрии необходимо было наделить его позитивным смыслом. Это проделала уже антипсихиатрия.

Со свойственным ей романтизмом шестидесятых антипсихиатрия представила безумца исключительной личностью, сознательно или неосознанно отбросившей все условности социального мира, устремленной к новым горизонтам существования. Психически больной человек стал признаваться не больным (как в классической психиатрии), и даже не человеком с другим проектом существования (как в феноменологической психиатрии и экзистенциальном анализе), это «другое существование» обрело исключительный смысл и стало экзистенциально подлинным. Закономерно, что процесс ничтожения при таком взгляде должен был получить несколько иную трактовку.

Р. Д. Лэйнг и Д. Г. Купер трактуют шизофренический психоз как *метанойю*, процесс перерождения и обретения человеком своей истинной сущности [10; 12]. Лэйнг заимствует этот термин у К. Г. Юнга, который, в свою очередь, берет его из Нового Завета. Метанойя в антипсихиатрии – это своеобразное перерождение, воскрешение. Психоз при этом становится одновременно испытанием и возможностью обретения своей истинной сущности.

Фактически, в антипсихиатрии безумие – это деструктурирование отчужденных структур существования и реструктурирование менее отчужденного способа существования. В этом менее отчужденном способе существования человек становится более ответственным, он способен говорить своим голосом, а не голосом других. Крайней пусковой точкой метанойи, пути «от себя» «к себе», является состояние максимального отчуждения от своего действительного переживания (которое Купер называет «*eknoia*»). Это состояние «нормального» члена общества, подчиняющегося всем ее требованиям. В то же время, это состояние отчуждения от непосредственных желаний, действий, «тела для себя». Это «хроническое убийство» своего «я».

Процесс деструктурирования бытия, метанойи, может быть запущен во многих случаях: в крайних состояниях психоза, под воздействием психотропных веществ и др. Это выход за пределы своего «я». Купер указывает, что, если в состоянии отчуждения человек существует, «исходя из» разума, то при таком процессе он начинает существовать «рядом с» разумом, но не в его пределах [9: 17]. Это отход от пассивности, активная реализация различных проектов бытия, поворот к собственному опыту, внутрь себя, а также активное открытие себя миру. Человек теперь готов отказаться от собственного «я», от ограничений конечного Эго, он движется к бесконечности.

В момент деструктурирования бытия имеет место союз экстатической радости и полного отчаянья. Этот союз радости и отчаянья является неременным условием дальнейших изменений. По сути, в данном случае Лэйнг и Купер, и описывают процесс движения от сущего к ничто. Психическое заболевание для них – это выход за пределы бытия в небытие. В этом тезисе и содержится понимание психического заболевания как одного из путей постижения смысла существования, как этапа на пути экзистенциального совершенствования. По их мнению, ничто как источник нашего бытия нельзя называть, ничто можно лишь пережить. Это переживание ничто бок о бок идет с переживанием бытия и освобождает от подавления, неистинности, нецелостности. Это единственная возможность «великого освобождения». Но это освобождение проходит через тяг-

чайшее и невыносимое переживание разрыва, пограничной полосы между бытием и небытием.

После «встречи» с Ничто следует обратный процесс: 1) от внутреннего к внешнему, 2) от смерти к жизни, 3) от движения назад к движению вперед, 4) от бессмертного вновь к смертному, 5) от вечности к времени, 6) от самости к новому Эго, 7) от космической эмбриональности к экзистенциальному возрождению. Такой процесс Купер называет реструктурированием. Если деструктурирование является отрицанием социального, отчужденным способом бытия, реструктурирование – это отрицание деструктурирования и, следовательно, отрицание отрицания. Реструктурирование ведет не к нормальности, а к здравомыслию. В здравомыслии в преобразованном виде сохраняются элементы прежней нормальности, которые облегчают выработку стратегий защиты от неизменного и вызывающего страх мира. Финальную точку метанойи Купер называет «*anoia (antinoia)*». Это процесс активного взаимодействия между автономным «я» и «я и миром». Это трансцендентное состояние. Но здесь возникает проблема, каким образом включить свое «преобразованное» существование в непреобразованный мир, говорящий, к тому же, на другом языке. На это и нацелено реструктурирование.

Метанойю – перерождение посредством ничтожения – Лэйнг и Купер сделали центральной терапевтической стратегией в организованной им экспериментальной коммуне «Кингсли Холл» (эксперимент проходил в 1965–1967 гг.). Тем самым теория нашла свое воплощение в практике. Добавив к уже отмеченным нами трем чертам ничтожения в психозе еще две – 1) ничтожение является пограничной полосой на пути обретения истинного существования; 2) ничтожение психоза всегда позитивно – антипсихиатры трансформировавшие философское значение ничтожения в терапевтическое, превратили ничтожение в инструмент изменения не только человека, но и общества. И таким образом ничтожение превратилось из возможности в необходимость, из философской категории в терапевтическую и, главным образом, социальную стратегию.

Список литературы

1. Бинсвангер Л. Экзистенциально-аналитическая школа мысли // Экзистенциальная психология. Экзистенция / пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. – М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 308–332.
2. Власова О. А. Философия и психиатрия в XX веке: пути взаимодействия. – Москва; Нью-Йорк; Санкт-Петербург: Northern Cross Publishing, 2008.
3. Колле К. Ясперс как психопатолог / К. Ясперс // Сб. работ / пер. Г. Лещинского. – М.: Изд-во Независ. психиатр. ас-ции, 1997.

4. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / С. Кьеркегор // Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М.: Республика, 1993. – С. 251–350.
5. Паскаль Б. Мысли. – М.: Азбука, 1996.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003.
7. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления / сост. и пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – С. 16–27.
8. Ясперс К. Стриндберг и Ван Гог / пер. с нем. Г. Ноткина. – СПб.: Академический проект, 1999.
9. Cooper D. The Death of the Family. – N.Y.: Vintage Books, 1974.
10. Cooper D. The Grammar of Living. – N.Y.: Pantheon Books, 1974.
11. Gebattel V.E., von. Zur Frage der Depersonalisation. (Ein Beitrag zur Theorie der Melancholie) / Gebattel V.E., von. Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. – Berlin: Springer, 1954. – S. 18–46.
12. Laing R.D. Metanoia: Some Experiences at Kingsley Hall // Going Crazy: The Radical Therapy of R.D. Laing and Others / Ed. by H.W. Ruitenbeek. – N.Y.: Bantam Books, 1972. – P. 11–22.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 111.822

К. Л. Ерофеева*

Категории общего и единичного в контексте проблемы сущности человека

В статье ставится вопрос о соотношении индивидуальной и родовой человеческой сущности, предлагается определение сущности индивидуального человека. Категории общего и единичного рассматриваются как инструментарий для философского самопознания человека.

The article reveals the question of the correlation of individual and generic human nature; the definition of an individual human essence is proposed. The categories of general and individual are analyzed as an instrument for a philosophical self-cognition of a human.

Ключевые слова: сущность индивидуального человека, сущность родового человека, человеческое существование.

О том, в чем заключается сущность человека как *родового* существа, размышляли многие философы самых разных эпох. И сегодня эта проблема не остается без внимания, хотя, как правило, исследователи предпочитают говорить не о человеческой сущности как таковой, а о сущностных характеристиках, специфических отличиях человека [2, 3, 5, 9, 12]. Проблема сущности *единичного*, индивидуального человека, к сожалению, почти не рассматривается философией. Между тем, необходимо уяснить диалектику общего и единичного в проблеме человеческой сущности. Иначе говоря, необходимо исследовать соотношение родовой и индивидуальной сущности человека.

Постижение сущности отдельного человека на уровне обыденного сознания происходит через общение, понимание, эмпатию. Что касается научного познания, то, к сожалению, в настоящее время не существует специальной научной дисциплины, предметом которой была бы сущность индивидуального человека в целом. Отдельные науки о человеке (социальная и культурная антропология, психология, педагогика и т.п.) рассматривают его не во всей совокупности сторон и свойств, а лишь в каком-то специфическом аспекте. Поэтому постановка проблемы сущности индивидуального человека в *фи-*

* Кандидат философских наук, Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина.

лософской науке представляется весьма своевременной. Тезис о том, что человек имеет не только общую, родовую сущность, но и сущность индивидуальную, может плодотворно работать не только в психологии (это происходит уже сейчас), но и в педагогике, правовых науках, политологии, медицине – в любой области научного знания о человеке.

Тому, что этот вопрос мало затрагивается в философской литературе, есть свои объяснения. Очевидно, большинство философов считает, что изучение единичного и особенного в человеке – задача не философии, а психологии, биологии и других частных наук антропологической направленности. Исключение составляет экзистенциалистское и персоналистское видение проблемы. Но философия такого рода, как правило, остается в основном спекулятивной, не учитывает данных конкретно-научного знания о человеке. Между тем, одна из важных задач философии – постижение диалектики общего и единичного в предмете. Человек как предмет познания не является исключением. При рассмотрении моментов, выражающих единичное, мы неизбежно время от времени попадаем в проблемное поле конкретных наук. Прежде всего, это психология, изучающая индивидуальные особенности психики людей и микробиология, позволяющая понять врожденные основания наших телесных и душевных индивидуальных различий. Тем не менее, задача наша – оставаться в границах именно *философского* анализа.

Сущность родового человека заключается в его стремлении и способности к самотрансцендированию – выходу за пределы наличного бытия [4: 6–12]. В понимании категории *сущность* впредь будем придерживаться следующего определения: «Сущность представляет собой такую совокупность связей сущего, которая определяет его существование». [5: 11]. Попытаемся найти ту совокупность связей внутри единичного человека, которая определяет его существование.

Одним из первых в рамках конкретно научного знания о разнообразии людей, их врожденных принципиальных различиях заговорил К. Г. Юнг. Его теория психологических типов послужила основой современных разработок в человековедении, таких, например, как соционика. Психолог утверждал, что каждый индивид появляется на свет с «целостным личностным эскизом... представленным в потенции с самого рождения», что «окружающая среда вовсе не дарует личности возможность ею стать, но лишь выявляет то, что уже было в ней (личности) заложено» [16: 17]. Как известно, сам Юнг выделял четыре установки (хотя утверждал, что их, возможно, существует больше), «которые ориентированы на четыре основные психологические функции, то есть на мышление, чувства, интуицию и ощущение». Характерно, что сам Юнг признавался: выделение именно

этих признаков, которые он положил в основу классификации психологических типов людей, явилось плодом простых эмпирических наблюдений, а не теоретических построений или выбора аксиом [16: 653]. Тем не менее, предложенные Юнгом признаки весьма успешно «работают» и в современной психологии, в науке о человеке в целом. Юнг не просто безоговорочно принимал идею разнообразия человеческих типов, но считал, что это многообразие следует всемерно поддерживать, подкреплять в процессе воспитания, социализации индивида. Для проведения этой мысли Юнг ввел понятие *индивидуации*. Используя собственную терминологию, не столько философскую, сколько взятую из области психологии, Юнг высказывает мысль, имеющую подлинно философское значение: мысль о различиях людей на всех уровнях их родовой сущности – телесной организации, внешних, функциональных проявлений, душевной или психической организации. Предлагая для работы с конкретными индивидами определенные типические признаки, Юнг говорит о человеке в аспекте *особенного*. Уникальное сочетание общих, родовых и особенных, типических признаков дает *сущность индивидуального человека*.

Как показывают данные современного естествознания, генетически каждый человеческий индивид детерминирован не жестко, но вполне определенно. Например, американский исследователь Ч. К. Тойч, утверждает, что молекулы ДНК несут информацию не только о наследуемых биологических особенностях организма, но и определяют некоторые паттерны поведения, предрасположенность к проблемам и событиям биографии. Каждый человек, утверждает Тойч, имеет свое уникальное *основное внутреннее направление*. Последнее представляет собой соединение генетических бессознательных и сознательных факторов, в соответствии с которыми человек реализует свое конкретное существование, получает опыт, играет свои социальные роли, независимо от сознательных реакций и интерпретаций [11].

В современной психологии практически единодушно признано, что существуют врожденные различия людей, дающие основу для формирования в дальнейшем различных устойчивых типов характера. Так соционика, которую можно рассматривать как специальный подход и методику в рамках теории личности, опираясь на классификацию характеров К. Г. Юнга, выделяет 16 типов человеческих характеров. Каждый из них дает устойчивые личностные характеристики [14]. Психолог Н.И. Непомнящая в результате многолетних эмпирических и теоретических исследований выделила *систему базовых оснований личности*. Последние она понимает как фундаментальные, ведущие, обобщенные, устойчивые, определяющие многообразие психологических особенностей человека формы его функ-

ционирования [8]. Эти базовые основания касаются иерархии ценностей, отношения к другим людям, способности к духовному изменению, пересмотру привычных представлений, а также сознания и деятельности. Так же в литературе по проблемам психологии выделяют, по меньшей мере, девять врожденных особенностей человеческого индивида, которые проявляются и могут быть зафиксированы уже в палате для новорожденных [6]. Все это говорит об изначальной, природной несхожести человеческих типов, выступающей как предпосылка существенного различия уже сформировавшихся личностей.

Не только психология, но и генетика подтверждает последний тезис, требующий от философа рассмотрения не одной лишь общечеловеческой, родовой сущности, но также и сущности индивидуальной, единичной. Один из крупнейших отечественных специалистов в области генетики Н.П. Бочков констатирует, что «...генетический аппарат человека при всех его широчайших возможностях не всесильный волшебник, а лишь хранитель и реализатор планов, запрограммированных природой» [1: 190]. Это давно известно людям и на уровне обыденного сознания, интуиции. В языках разных народов найдется немало пословиц, говорящих о врожденном несхождении людей, о неискоренимости индивидуальных врожденных задатков, о силе наследственности («как волка ни корми, он все в лес смотрит», «яблочко от яблоньки недалеко падает», «человек человеку рознь»).

Врожденные индивидуальные задатки, склонности, особенности психофизической организации создают предпосылки последующей специализированности человека на определенных видах деятельности по самореализации. В этом смысле можно говорить об индивидуальной сущности единичного человека уже с его рождения и даже раньше – в период эмбрионального, перинатального развития. Однако это будет лишь «проект» сущности, или потенциальная сущность, ибо сущность развитую, актуальную в человеке в равной мере формируют и врожденные, и приобретенные в процессе социализации свойства.

Таким образом, под сущностью единичного или индивидуального человека следует понимать ту совокупность его внутренних связей и отношений, которая определяет направленность его устремлений, интересов, склонностей и способностей, а значит – его существование в объективной и собственной, субъективной реальности. Используя понятие самотрансцендирования, которое мы взяли на вооружение для обозначения родовой сущности человека, можно сказать, что *индивидуальная человеческая сущность характеризуется мерой (интенсивностью), преимущественной направленностью и типичными способами самотрансцендирования*. По отно-

шению к родовой человеческой сущности индивидуальная сущность предстает как специфика, как проявление единичного в общем. В процессе онтогенеза и социализации, превращения индивида в личность, его сущность становится более определенной. К природным связям и отношениям добавляются те, что обусловлены микро-средой, социальным окружением. Таким образом, сущность взрослого, сформировавшегося человека определяется не только врожденными задатками, но и социальным опытом.

Индивидуальная сущность не тождественна личности. Личность есть проявление индивидуальной сущности лишь по отношению к социуму. Рассуждая об этом, К. Маркс писал: «...Сущность особой личности составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее социальное качество...» [7: 242]. Применительно к понятию «личность» в значении, принятом в современной психологии и философии, то есть, в значении «индивид социализированный», такое утверждение представляется верным. Но по отношению к индивидуальной сущности человека в целом оно, разумеется, не применимо. Индивидуальная сущность человека включает и те связи и отношения, которые определяют его устойчивые психосоматические проявления, его субъективный мир, его духовное содержание, в том числе, не реализуемое в поступках.

Все сказанное не означает, разумеется, что взрослый индивид не может развиваться вплоть до *существенных* изменений. И мировоззрение, и ценностные установки, идеалы, и типичное поведение, и даже физические и психические возможности могут в процессе существования стать качественно иными. Тогда на уровне обыденного восприятия и осознания это фиксируется в таких утверждениях: «он стал другим человеком», «он перестал быть самим собой» и т. п. Случаи существенного изменения личности достаточно редки и, как правило, обусловлены исключительными обстоятельствами индивидуального существования. Почти всегда в основе такого «скачка» в развитии субъективности лежит переживание личной экзистенциальной драмы или драматических исторических событий.

Итак, индивидуальная сущность человека, как и его родовая сущность, достаточно изменчива, но не настолько изменчива, чтобы отказываться от ее признания и попыток постижения.

Рассмотрим теперь, как связана индивидуальность, особенность сущности каждого единичного представителя человеческого рода с *универсальностью*. Можно ли вообще говорить об универсальности каждого отдельного человека, либо это понятие применимо лишь исключительно к человеку как виду? Этот вопрос не имеет решения средствами современной экспериментальной науки. Элемент спекулятивности в нем остается, присутствует и существенный

элемент веры (как и во всяком вопросе, имеющем мировоззренческое значение).

Определенные виды деятельности, способы взаимодействия с другими людьми, реакции на внешние воздействия и т. п. всегда характерны для конкретного индивида больше, чем другие. На уровне обыденного сознания многие достаточно точно понимают, чего ждать от того или иного человека, каковы его устремления (ценности и интересы), а значит – в определенной мере видят его сущность. Наиболее чуткие из философствующих умов еще со времен возникновения философии, поняли, что люди *существенно* различны (Конфуций, Платон, Аристотель). На различия людей обращал настойчивое внимание Л. Фейербах. «Все мы человеки, но каждый есть другой человек», – формулировал он эту идею в работе «Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии» [13: 361].

Однако, все это лишь «аргументы от авторитета». Обратимся к существу вопроса. Ни один мыслитель сегодня, вероятно, не станет оспаривать утверждения, что человеческое общество представляет собой систему. В системе, как известно, всегда существуют различные элементы, выполняющие некие специальные функции. Именно это обстоятельство делает систему тем, что она есть: упорядоченным, относительно обособленным от остального мира, целым. И до тех пор, пока общество представляет собой систему, человек как единичный представитель рода людского будет отвечать тому или иному специфическому «социальному заказу». Под последним, в данном случае, следует понимать некую объективную общественную потребность, формирующую определенный человеческий тип с определенным набором черт, свойств, специфических признаков. Этот «заказ» на специализированность в рамках своего вида человеку задает и сама природа (а не только социум). По-другому не может и быть, ибо, будучи изначально, филогенетически животным социальным, человек наследует в своей природной конституции (как телесной, так и психической) задатки определенной социальной единицы. Именно поэтому человек может быть разным, но не любым, может многое, но не все. Достаточно присмотреться к ближайшим родственникам человека в животном мире – приматам (шимпанзе, гориллам). Мы увидим различные «характеры», пригодные для выполнения различных функций в сообществе. Среди них – «конформист», «лидер», «бунтарь-одиночка», «воспитатель потомства» и т. п.

Казалось бы, и наблюдения за поведением людей только подтверждают тезис об их различиях в пристрастиях, способах деятельности, отношении к миру... Но вся логика индивидуализма, господствующего в идеологии современной постиндустриальной или информационной цивилизации, приводит к выводу противопо-

ложному. Согласно этой логике, отдельная личность может развить любые способности до любых пределов. Вопрос о том, ограничены или, напротив, универсальны индивидуальные возможности людей, имеет не только огромное мировоззренческое, но и экзистенциальное значение. Всерьез поверив в безграничность собственных потенциальных возможностей и волюнтаристски, без учета своих задатков выбрав форму и способ жизни, человек будет обречен на разочарование, фрустрацию, экзистенциальный кризис. С другой стороны, вера человека в свои возможности и силы вовсе не должна пострадать от того, что он трезво оценит свои природные задатки. Актуальным на сегодня становится понимание человеческой универсальности как бесконечности не «вширь», а «вглубь». Иначе говоря, речь идет не о бесконечности задатков и возможностей, а скорее о возможности развития задатков до бесконечности. Если это так, то возникает сакраментальный вопрос: не приведет ли точное знание своих функций и предельных возможностей к состоянию «социума-муравейника». Такие опасения представляются неосновательными по нескольким причинам. Во-первых, момент своеволия неустраним из нашей жизни. Об этом много размышлял Достоевский, пишут и современные авторы. Так А.И. Тихонов в ряде публикаций развивает интересную идею о том, что соотношение порядка и хаоса в мире вообще и в социальной жизни в частности приближается к соотношению «золотого сечения». То есть беспорядок, непредсказуемость, хаос с необходимостью занимают примерно треть в человеческом индивидуальном и общественном существовании. Если же это соотношение нарушается, общество как живая система стихийно восстанавливает его в той или иной форме [10].

Способностей, с помощью которых индивид может утверждаться, проявлять себя во внешнем мире, достаточно много. Все они входят в его индивидуальную сущность. Весомый аргумент против перспективы «социума-муравейника» то, что сама бесконечность возможностей для совершенствования в своем призвании создает качественное отличие человека от любых форм жизни. Его способности реализуются в процессе творчества, а творческой личности одномерность не угрожает. Существует качественное различие между «специалистом, подобным флюсу» и человеком, реализующим свое призвание. Первый, действительно, напоминает в своей деятельности муравья или пчелу, ибо функции, которые он привычно выполняет, доведены до автоматизма. Но это происходит не потому, что самореализация состоялась, а потому, что социум искал, деформировал существование индивида, используя и поощряя лишь одну или немногие из огромного богатства его способностей.

Как видим, постановка проблемы соотношения родовой и индивидуальной сущности человека имеет не только теоретическое, но и

практическое значение. Категории общего и единичного выступают как инструментарий человеческого самопознания и позволяют решать вопросы экзистенциального характера, а так же – по-новому взглянуть на родового и индивидуального человека в сфере педагогики, социально-политической практики – во всех областях знания о человеке и обществе.

Список литературы

1. Бочков Н.П. Гены и судьбы. – М., 1990.
2. Брагин А.В. Мир как система и человек. – Иваново, 2001.
3. Бугера В.Е. Сущность человека. – М., 2005.
4. Ерофеева К.Л. Человек в информационном обществе: сущность и существование. – Иваново, 2007.
5. Железов Е.А. Сущностные силы человека. – Казань, 1989.
6. Кэмпбелл Р. Как на самом деле любить детей. – М., 1992.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 1. – М., 1955.
8. Непомнящая Н.И. Целостно-личностный подход к изучению человека // Вопросы психологии. – 2005. – № 1.
9. Сержантов В.Ф. Человек, его природа и смысл бытия. – Л., 1990.
10. Тихонов А.И. Проблемы экологии с позиций холизма. – Иваново, 2002.
11. Тойч Ч.К., Тойч Д.М. Второе рождение или искусство познать и изменить себя. – М., 1994.
12. Федоров Ю.М. Сумма антропологии. – Новосибирск, 1995.
13. Фейербах Л. Избранные философские произведения. – Т. 1. – М., 1953.
14. Филатова Е.С. Соционика для вас. – СПб., 1994.
15. Хиромантия: язык руки. – М., 1991.
16. Юнг К.Г. Психологические типы. – СПб., 2001.

УДК 130.2.8

*Т. Б. Маркова**

Человек и книга в культурологическом измерении

В статье рассматриваются социальная и культурная функции чтения книг в традиционном обществе. Философский анализ феномена чтения раскрывает его трансформацию в информационном обществе. Предлагаются способы развития культуры чтения.

In the article social and cultural functions of reading books in a traditional community are examined. The philosophical analysis of the phenomenon of reading reveals its transformation in the informational society. The ways of reading culture development are suggested.

Ключевые слова: библиотека, Интернет, книга, коммуникация, письмо, речь, читатель.

* Кандидат философских наук, младший научный сотрудник; Библиотека Российской академии наук.

Понятия книги и чтения являются предметом бесконечных споров и дискуссий, вызванных медиальной революцией (сменой способов распространения и носителей информации). Существуют различные толкования термина «чтение». Так, в литературоведении чтение понимается как один из видов культурной активности, связанный с освоением текстов – научных, научно-популярных, художественных, назидательных. Чтение – это действие, результатом которого становится интерпретация текста. С одной стороны, чтение сопровождается цитированием, конспектированием, выписками и даже заметками на полях (т. н. маргиналии). В этом случае чтение понимается как сложная мыслительная работа, результатом которой является интерпретация текста. С другой стороны, чтение книги вызывает чувство удовольствия (или неудовольствия). Такое чтение формирует литературный вкус, развивает наше воображение и творческие способности, призывает к ответу и соответственно письму. Эти две стороны чтения – мыслительная деятельность и эстетическое удовольствие – представляют единство чтения. Сегодня мы видим разобщенность двух составляющих одного процесса. Прагматичное чтение сводится к упрощенной рецепции литературных и научных текстов. Наслаждение от чтения книг и чтение как способ скоротать свободное время вылилось в чтение чисто развлекательной литературы. Художественную литературу, серьезную прозу и поэзию читают в основном те, кто на ней воспитан, те, кто с детства приобщен к книжной культуре. Сейчас таких людей становится все меньше. Обычно на опасность такой тенденции указывают школьные учителя литературы, которые не могут противостоять распространению разного рода сокращенных и упрощенных версий книг. Эту установку отмечают библиотекари и те, кому не безразличны проблемы чтения. Остро стоит вопрос о сохранении традиций чтения и преемственности поколений в воспитании детей и подростков. Проблема чтения имеет культурный аспект. Дело в том, что письмо и чтение лежат в основе практик гуманизации человека, а то, что приходит им на смену – телевидение, Интернет – вызывает серьезные опасения. В этой связи представляется актуальным рассмотреть некоторые тенденции эволюции чтения в современном обществе, которое часто называют информационным.

Все чаще высказывается мнение о том, что эпоха книжной культуры, ставшая идеалом образованности и воспитанности, завершилась. Однако это можно оспорить, поскольку в системе образования книга используется не только в качестве учебного и научного материала, но и как эффективное средство гуманизации человека. Более того, сегодня многие по-прежнему считают, что именно чтение книг способствует развитию человеческого в человеке,

в то время как массовая зрелищная культура ведет чуть ли не к одичанию людей.

Философия с самого начала ориентировалась на устную речь. Еще у Платона присутствует недоверие к книжным медиумам. Опасения философа были вызваны тем, что книга могла попасть в руки недостойного человека и знания могли быть использованы во вред, а не во благо людей. Однако постепенно мудрецы, изрекающие истины, наставники, ведущие длительные диалоги с учениками, уступают место лекторам, речи которых идеально пригодны для записей и могут распространяться в виде книг. В связи с тем, что слушатель превращается в читателя, культивируется способность к рефлексии и интерпретации написанного текста. Отсюда с уверенностью можно утверждать, что происхождение таких феноменов культуры, как наука и ученость, связано с появлением и распространением книг.

Прочнее всего книга связана с монотеистическими «высокими» религиями, в которых верующие уже не ожидают нуминозных знаков, а получают от Бога письменное послание. В связи с этим в религиозном искусстве книга представлялась не просто как ценная вещь или материальный предмет, а как Слово Бога. Религиозная окраска этого старейшего атрибута искусства определялась не только содержанием послания, которое требовало истолкования, но и священным характером самой книги, которой нередко приписывалось чудодейственное воздействие. В этой связи можно говорить о сходстве чувств, которые вызывала икона и Священное Писание. Традиция мистического восприятия текста позволяет лучше понять те переживания, которые до сих пор вызывает книга у bibliофилов. Чтение книг постепенно становится повседневным занятием культурного человека. Вместе с тем, нельзя сказать, что книга подверглась демистификации и перестала восприниматься как источник священного или тайного знания. Метафора книги по-прежнему является отвлеченно-аллегорическим атрибутом мудрости, знания, вдохновения.

Р. Шартье в своей книге «Письменная культура и общество» рассматривает круг вопросов, связанных с письмом, книгой и чтением и показывает их связь с развитием письменности и книгопечатания. Он выделяет три революции письма. Первая революция носит технический характер, в ходе ее в середине XV в. происходит переворот в методах воспроизведения текстов и изготовления книги. С изобретением наборного шрифта и печатного станка рукописная копия перестает быть единственным способом увеличить число находящихся в обращении текстов. Однако в восточных цивилизациях наборный шрифт известен задолго до изобретения Гуттенберга. В XI в. в Китае уже применяются глиняные шрифты, а в XIII в. в Корее тексты начинают печатать с помощью металлических

шрифтов. Вторая революция – это развитие печатной культуры на Востоке благодаря ксилографии, обеспечивающей прочную связь между рукописным письмом и печатью. Третья революция письма связана с изменением не только техники воспроизведения текстов, но и способов организации и структуры их носителя [4: 27–28].

Сегодня, когда эпоха книг закатывается, аудиовизуальные медиумы возвращают свои первоначальные мифотворческие, магические, почти магнетические способности прямо воздействовать на поведение людей. Пока педагоги наблюдают за тем, что дети все реже читают книги и все чаще воспринимают музыкальные клипы, специалисты в области современных технологий активно используют экранные медиумы для воздействия на человека. Защитники книжной культуры считают, что это ведет к бестиализации людей.

Чтобы разобраться в этом, необходимо рассмотреть, какие изменения происходили с человеком и обществом по мере эволюции форм коммуникации. Язык возникает как медиум межличностного общения. Говорящий и слушающий не просто обмениваются информацией, а объединяются в тесное сообщество. Наиболее важной функцией речи оказывается идентичность говорящего и слушающего, достигаемая на основе восприятия ритмики, музыки и риторики языка. Устная речь зависит от конкретного совместно обжитого места и времени, наполненного общими переживаниями и воспоминаниями. По мнению М. Маклюэна, «в среде западной цивилизации ребенок окружен абстрактной, чисто визуальной технологией, задающей однородное время и однородное континуальное пространство, где действуют «причины», имеющие свои следствия, где вещи движутся, а события происходят на отдельных плоскостях и в последовательном порядке. Африканский же ребенок живет в скрытом, магическом мире резонирующего устного слова» [3: 28]. Устная коммуникация генетически проистекает из транса, экстаза, сакральности шамана, который и является прототипом рассказчика. При этом не нужен посредник, который толкует сообщения. Согласие достигается как единодушие, а не познание и обоснование. При этом человек рассматривает себя как частицу организма – семьи, клана, а не как изолированного автономного индивида.

Вовлеченность слушающих и говорящего в диалог, значимость пауз, тональностей, жестов и выражений тела – все это не может быть записано. Рассказчик захватывает слушающих и ведет их за собой. Общее переживание рассказываемой истории – главное достоинство устной коммуникации. Однако устная коммуникация, даже если разговор записан, передает смысл коммуникации, но не коммуникацию смысла. Письменность увеличивает число запоминаемых различий, а также вещей и событий. Антропологические последствия письма состоят в том, что у людей развивается способность

фокусировать свой взгляд на некотором расстоянии перед образом так, чтобы воспринимать всю картинку одним взглядом. У бесписьменных народов такая привычка не выработана, они видят предметы иначе и не способны видеть их со стороны, а полностью сливаются с ним или эмпатически проникают в него. Маклюэн пишет: «Глаз используется не как орган перспективного видения, а, так сказать, как орган тактильного восприятия» [4: 56].

Создание оптически воспринимаемых медиумов письма приводит к дифференциации знаков. С открытием письменности наступает эпоха грамматики и логики. Письменность символизирует это различие в медиуме оптики. Благодаря выражению единства некоего различия письменность обеспечивает новые операции письма и чтения, где различают не звук и смысл, а сочетание букв и смысл. Вместе с письменностью начинается телекоммуникация, т. е. транспортировка знаков вместо вещей. Она обеспечивает представление о том чего нет в настоящем. Письменность требует меньшего количества энергии, она социально избыточна, ибо расширяет круг адресатов и требует не участия, а подсоединения к коммуникации. Читателя интересуют не мотивы создания сообщения, а сам текст, который не побуждает к действию, а подлежит интерпретации. Но по мере дифференциации общества межличностные контакты перестают быть социально значимыми.

Вместе с тем проблема единства людей остается важнейшей проблемой любого общества. Письменность – это не просто письмо, но и форма коммуникации. Ее особенность в том, что она уже не привязана к единству говорящих, которые собрались и объединились в данное время и в данном месте с целью принять конкретное решение и осуществить определенное действие. Наоборот, письмо, как подчеркивал Ж. Деррида, предполагает рефлексивность писателя, учитывающего, что его послание будет прочитано в будущем, а также читателя, для которого письмо приходит из прошлого. Речь непосредственно побуждает к действию, она интерактивна. Письмо же может быть отложено и осмыслено, а решение принято не сразу, а спустя время [1: 145].

Поскольку письменность не связана с пространственной близостью, главной проблемой для нее становится время. Коммуникация завершается пониманием, в котором соединяется прошлое и будущее. Значение письменности состоит в преобразовании временного порядка коммуникативной операции. Если речь порождает настоящее, то письменность фиксирует проходящее. Она же разрешает парадокс постоянного соотношения настоящего с прошедшим тем, что обозначает время как движение. По мнению Н. Лумана, эффект письменности заключается в пространственном и временном расцеплении сообщения и понимания и в расширении возможности

подсоединения, вызываемого этим расцеплением [2: 123]. Благодаря письменности возникает мощный селективный механизм, обеспечивающий формирование социальной памяти. Время постигается хронометрически: различные события привязываются к различным временным точкам и соотносятся с единой системой изменения. На место ритмически поддерживаемого времени воспоминания приходит записывание событий в хронометрическом порядке, обеспечивающем одновременность неодновременного. Так письменность порождает историю, ибо делает актуальным прошедшее. Помня прошлое, люди рефлектируют о настоящем.

Письменная коммуникация не требует постоянной смены ролей говорящего и слушающего, утрачивает взаимность. Письмо и чтение осуществляются в одиночестве и оказываются несоциальными активностями. Социальной является лишь сама коммуникация. Центр ее тяжести смещается в сторону информации. Устная речь больше обеспечивает согласие людей и меньше передачу информации. Письмо, наоборот, соотнобразится с критическими установками и информационными ресурсами другого и содержит ссылки на различные авторитетные источники. Так формируются понятия, необходимые для правильного познания и мышления.

Эволюция письменности запускает механизм рефлексии наблюдения более высокого порядка, чем речь. Это происходит в античной традиции медицинских записей, которые делались для того, чтобы передать другим свои наблюдения за ходом лечения. Умение читать и писать стало ремеслом специалистов – писцов. Причем не все, что говорилось, можно было записать. Слоговое письмо использует идиограммы, и поэтому возможны неясности при записи и чтении. Лишь фонетическое письмо обеспечивало параллель устной и письменной коммуникации. Будучи искусственными, буквы стандартизируются и легко усваиваются; кроме того, они способствуют образованию новых слов и таким образом обеспечивают возможность сообщения необычных ситуаций. Алфавитное письмо быстро становится доступным широким массам, общество становится письменным. В Афинах распространение грамотности достигло такой степени, что стало возможным создание литературных произведений. Это породило критику. Так письменность обрела себя. Она перестала быть лишь средством записи речи, письменная коммуникация стала самостоятельной.

Печатный текст ускорил чтение, усилил роль глаза. Он стал своеобразным механизмом, подобным изобретению колеса, чтение превратилось в последовательное восприятие статичных изображений, которое при достижении определенной скорости создает иллюзию органической полноты. Книгопечатание по своим революционным последствиям вполне сопоставимо с открытием алфавита. В результате чтения книг люди начинают в жизни говорить более

учтиво и красиво. Так, вместо непосредственной разрядки энергии желаний и естественного удовлетворения потребностей люди выражают себя в форме речи, и это приводит к повышению сдержанности, самодисциплины и самоконтроля. Антропологические последствия книгопечатания и чтения состоят в том, что радикально изменяется поведение человека, оно становится более цивилизованным и контролируемым.

Прежние возможности коммуникации в XX веке расширились благодаря развитию электричества. Телекоммуникация (телеграф, телефон, факс, электронная почта) сводит на нет существующие пространственные и коммуникативные ограничения. Устройства записи, архивирования, хранения развели процессы сообщения и принятия информации, тем самым, облегчая ход ее осуществления. Наиболее значительные последствия имеет изобретение электронных устройств переработки информации. Гуманитарии, озабоченные сохранением субъекта, спрашивают, может ли машина мыслить? На самом деле стоит спрашивать: оказывается ли машина столь же эффективной, как человек, при осуществлении коммуникативных действий, конституирующих общество? Как сказывается влияние опосредованного компьютером знания на самую общественную коммуникацию?

В процессе телевизионного восприятия на задний план отступает различие информации и сообщения, оно уже не контролируется теми механизмами, которые были выработаны в письменной коммуникации. Каким образом в этих условиях происходит упорядочивание коммуникации? Она имеет односторонний характер. Определение темы, задачи, времени происходит заранее. Это делает телеведущий. Опосредованная компьютером коммуникация делает еще один шаг на этом пути: ввод данных и получение информации кажутся абсолютно не связанными. Тот, кто вводит данные, не представляет, как это будет воспринято и что ответит машина. Точно так же он не знает, для чего машина выдала ему информацию. Происходит исчезновение авторитета источника. Единство сообщения и понимания сходит на нет. Возникает новый медиум, формы которого определяются компьютерными программами, выполняющими функции грамматики в письменности. К чему это приведет, даже компьютерная лингвистика сказать не в состоянии. Важно отметить, что чудовищное искажение языка и даже вопиющая безграмотность участников разного рода «форумов», «чатов» и «блогов» не означает полного крушения дисциплинарности. В Интернете возникают новые формы сообществ, которые не связаны между собой (например, фанаты Э. Пресли и фанаты «Зенита» ничего не знают друг о друге), однако внутри этих сообществ складывается свой порядок. Если в книжной культуре существовали универсальные коды коммуникации, то не ясно, что сегодня приходит на смену старым критери-

ям «образованности» и «учености».

Подводя итоги аналитическому исследованию феномена чтения, можно сделать некоторые выводы. Культивирование любви к книге и чтению характерно для самых ранних периодов цивилизации. Искусство закрепляет в сознании людей представление о высоком статусе книжного знания. Первоначально считается, что письменностью владеют те, кто общается с богами. И впоследствии такое мистическое отношение к тем, кто умеет читать и писать сохраняется. Однако неверно думать, что книголюбие – это некая врожденная или априорная способность тонких натур, способных поставить духовные удовольствия выше телесных. Книга – это не только источник информации, но и сложная технология аккультурации и социализации человека. Поэтому уменьшение числа любителей книг, связанное с наступлением электронных медиумов вызывает самые серьезные опасения у гуманитариев. В этом отчасти повинны и те, кто пишет и издает книги, и те, кто проектирует и обслуживает библиотеки. Очевидно, что исключительно утилитарное отношение к книге и ведет к «смерти читателя». Как и к «смерти автора». К этому прискорбному событию причастны те, в чьи профессиональные обязанности входит постоянное совершенствование медиумов письма и чтения – то есть книг. Исследования ведущих социологов XX в. (Д. Белл, А. Тоффлер, М. Кастельс и др.) показали, что современные развитые общества отдают приоритет производству не товаров, а услуг, притом социокультурного характера. Специфика данных услуг состоит в том, что только они способны обеспечить устойчивый рост «качества» человека. Это услуги, связанные, главным образом, с образованием, воспитанием и сопереживанием. В рамках данного тренда и следует осмыслить характер развития массовой библиотеки.

Список литературы

1. Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000.
2. Луман Н. Медиа коммуникации. – М., 2005.
3. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга. – Киев, 2003.
4. Шартье Р. Письменная культура и общество / пер. с фр. и послесл. И.К. Стаф. – М., 2006.

Феномен маргинальности: синергетический подход

В статье раскрывается история изучения феномена маргинальности и анализируются различные теоретико-методологические подходы к его исследованию. В качестве адекватного и эффективного утверждается синергетический подход, позволяющий раскрыть сущность маргинальности и описать процесс маргинализации.

The article deals with the history of the research on the phenomenon of marginality and with the analysis of various theoretical and methodological approaches to its study. Synergistic approach is presented as an adequate and effective one to reveal the essence of marginality and describe the process of marginalization.

Ключевые слова: маргинальность, синергетика, гармония, хаос, целостность, неопределенность, предельная точка, синергетическая методология.

Человечество стремительно меняет свой облик. Все, что происходит в современном мире, подчиняется единой динамике, бесконечно направленной вперед; императив прогресса становится нормой социальной жизни. Негативное следствие так называемого «генерализованного ускорения перемен» – постоянная опасность кризисов, возникающих из-за диспропорций развития в различных областях общественной жизни, в том числе и в сфере повседневности – выработка хронической нерешительности и распространение стрессов в условиях сложности и неоднозначности положения индивида в институционализированных структурах социума, невозможность принятия решения, адекватного быстро меняющейся ситуации [10: 642].

Анализируя социокультурную ситуацию, складывающуюся с начала XX века в рамках западной культуры, многие исследователи подчеркивают скачкообразный ритм развития, когда эволюционный этап прерывается, по словам М. Фуко, «разрывом» или «мутацией», скачками и рывками [14: 546], неким хаосом, из которого в дальнейшем образуется новый порядок. В такие неустойчивые, переходные периоды развития истории и культуры происходит ломка прежних идеологических схем и духовных установок, приводя к распространению культурной дезориентации и неопределенности, что разрушает целостность и сбалансированность общественной системы.

В этот период смысловой неопределенности особенно важным представляется выработка эффективных стратегий, позволяющих преодолеть трудности переходного периода. В свою очередь, это

Соискатель, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина.

требует глубокого понимания закономерностей и особенностей социокультурного развития, выработки адекватного сложности ситуации понятийного аппарата. Одним из таких понятий можно считать понятие маргинальности (от *лат.* *marginalis* < *margo* – край, граница), используемое для характеристики принадлежности части системы предельному состоянию или для определения наличия пограничных состояний в целой системе, которые возникают в результате эволюционного «рывка» или «скачка», прерывания эволюционного развития.

Понятие «маргинальность» многозначно; как правило, его значение определяется контекстом, в котором оно употребляется, теми теоретико-методологическими подходами, которые используются исследователями. Среди специальных наук наибольшее внимание проблеме маргинальности уделяла и продолжает уделять социология, в недрах которой, в рамках американской социологической школы 20-х годов XX века (Р.Э. Парк, Т. Веблен, З. Бауман), это понятие и оформилось в качестве научного термина [9].

Отправным пунктом для самой постановки проблемы маргинальности стало изучение процессов миграции. В частности, одним из основателей чикагской социологической школы Р. Э. Парком (1864–1944) в эссе «Человеческая миграция и маргинальный человек» были предложены понятия «маргинальный человек» и «маргинальная личность» для обозначения культурного статуса и самосознания иммигрантов, оказавшихся в ситуации необходимости адаптации к новому для них урбанистическому образу жизни. Появление маргинальной личности, по Парку, – результат глобального этносоциального процесса, характерного для современного развития цивилизации. Реализуемый на индивидуальном уровне, этот процесс приводит к появлению человека с более широким горизонтом, более развитым интеллектом, более независимыми и рациональными взглядами, т.е. формирует более цивилизованное существо. Таким образом, Парк связывает концепцию маргинального человека не с изменением личностного типа, а с социокультурной ситуацией [15].

Понимая маргинальную личность как продукт естественного культурного процесса, расширяющегося взаимодействия культур, а феномен маргинальности как промежуточность положения человека, волей судьбы обреченного одновременно существовать в двух разных культурных группах, Парк выступил как основатель «культурологического подхода» к рассмотрению проблем маргинальности, что дало немало плодотворных идей современным исследователям.

Возникнув в 30-е годы в США как теоретический инструмент для исследования особенностей протекания культурного конфликта двух и более вступающих во взаимодействие этнических групп, кон-

цепция маргинальности продолжала разрабатываться с разных точек зрения в социологической литературе. Последующие исследования (У.Г. Самнер, Э. Стоунквист, Р. Мертон, Э. Дюркгейм) показали, что культурная маргинальность – всего лишь один из видов маргинальности.

В 40–60-е годы исследование феномена маргинальности больше не ограничивается культурными и расовыми границами. Американский социолог А. Грин утверждал, что «маргинальный человек» – это всеобъемлющий термин, включающий все и не исключаящий ничего. Именно поэтому он должен употребляться осторожно и только после того, как его параметры будут определены. Важным теоретическим шагом в разработке проблем маргинальности можно считать определение маргинального статуса. Однако в целом в рамках американской «традиции» по-прежнему разрабатывается прежде всего культурологический подход к маргинальности: акцент делается на культурном конфликте при переходе из одной социальной общности к другой как источнике формирования маргинального типа личности.

Наряду с культурологическим в 60-е годы интенсивно начинает разрабатываться социологический подход в исследовании феномена маргинальности. В этом случае маргинальность рассматривается прежде всего как следствие социально-политических процессов. Такое понимание маргинальности берет свое начало в трудах Маркса и Энгельса. И хотя создатели марксистской теории еще не употребляли сам термин «маргинальность», но описание той части населения (окраинные группы в социальной структуре), которая образуется вследствие действия свойственного капиталистическому способу производства закона народонаселения, вполне коррелирует с описанием маргинальности, складывающимся в левоориентированной европейской, прежде всего, французской, традиции.

Во Франции исследования маргинальности были инициированы политическими событиями мая 1968 года. Маргинальность связывалась с протестом, добровольным уходом от буржуазных ценностей индустриального общества, со своеобразными защитными реакциями преимущественно молодежных субкультур в условиях кризиса и массовой безработицы. Философской основой представлений о маргинале исследователи считают французский экзистенциализм с его абсолютизацией свободы и творчества. Именно в творческой активности видят французские философы положительный исход маргинальной ситуации для личности. Среди традиционных маргинальных групп появляются интеллигенты-маргиналы [11: 145].

Поскольку на сегодняшний день отсутствует общепринятая теория маргинальности, то нет и единой классификации. Однако, принимая во внимание, что все большее распространение получает

широкое понимание маргинальности как универсального культурного феномена, корнящегося в групповых условиях человеческого существования, можно констатировать, что необходимость такой классификации очевидна.

Современные исследователи выделяют три концептуальных направления в изучении маргинальности: культурное, структурное и ролевое [8]. В соответствии с ними можно говорить о культурной маргинальности, к которой относятся кросскультурные контакты и процессы ассимиляции; ролевой маргинальности, возникающей как следствие неудачного соотнесения себя, своего статуса с референтной группой, и, наконец, о структурной маргинальности, описывающей окраинные социальные, политические, экономические и т. д. группы. Интерпретация культурной маргинальности играет важную роль у философов постмодерна. В обществе культуры постмодерна маргинал становится культурным героем, который успешен и одновременно находится между многими культурными обществами.

Кроме этих трех типов маргинальности, как правило, в литературе выделяют социальную и этническую формы маргинальности, которые могут рассматриваться как частные проявления структурной маргинальности.

Понятие «социальная маргинальность» сформировалось во второй половине XX века и определяется как существование низко-статусных и неинтегрированных в социальную структуру индивидов и групп «на обочине общества» [12]. К социальным маргиналам относят всех, кто воспринимается обществом как нежелательные и дезорганизующие – бродяги, безработные, бездомные, низкоквалифицированные и низкооплачиваемые «гастарбайтеры», «новые бедные», лица с нереализованными статусными ожиданиями или находящиеся в ситуации «статусного промежутка» и другие социальные аутсайдеры» [6: 498]. Существование различных маргинальных элементов в социуме является неотъемлемой его частью.

Острота проблем этнической маргинальности, описывающей процессы идентификации индивида или группы внутри национального государства, в условиях распада государств, многочисленных локальных войн, роста числа беженцев, делает исследования этого типа маргинальности наиболее востребованными сегодня, особенно на постсоветском пространстве.

К исследуемым сегодня типам маргинальности следует добавить политическую маргинальность, возникающую как следствие, с одной стороны, политического плюрализма (легальная политическая оппозиция), с другой – политической диктатуры (революционные вожди и партии, террористы и террористические группировки и т. д.).

Анализ любого из видов маргинальности позволяет выявить две формы ее реализации – индивидуальную и коллективную. Как подчеркивает Н.А. Хренов, в первом случае мы имеем дело с изгоями, маргиналами, во втором – «в социуме возникают обособленные образования, которые можно назвать субкультурами и контркультурами» [13: 122].

В начале 90-х годов в связи с интенсивными процессами маргинализации практически во всех областях жизни (появление различного рода мигрантов, в том числе эмигрантов, этнических меньшинств, эзотерических сект, молодёжных субкультур и т. д.) и расширением зоны влияния маргинальных полей культуры в отечественной науке растет интерес к этой проблематике. Констатация процессов маргинализации в России, их специфические черты и масштабы, определяемые ситуацией «революционного перехода», актуализируют потребность в более четком определении теоретических подходов к исследованию феномена маргинальности, в выявлении его сущности и структуры, в раскрытии самого механизма маргинализации [5].

Разработка концепции маргинальности как многозначного, многоуровневого и полифункционального понятия предполагает опору на междисциплинарный подход. В качестве наиболее адекватного представляется подход синергетический, применительно к социуму разработанный в рамках социальной или социокультурной синергетики. Как отмечает О.Н. Астафьева, обращение к социокультурной синергетике вызвано усложнением самой реальности, изменением взаимоотношений человека с природой, принимающим кризисный характер; с ценностно-смысловыми трансформациями культуры, вызванными расширением информационно-коммуникативных сред, что свидетельствует об усилении нестабильности и нелинейности социокультурных процессов» [1: 472].

Основой социальной (социокультурной) синергетики является изучение сложной самоорганизующейся диссипативной структуры, в которой проявляется единство порядка и хаоса – общего, особенного и единичного как целого. Утверждая целостность любой самоорганизующейся структуры, синергетика ставит перед собой задачу построения эволюционного целого из частей, сложных структур из простых» [3: 402]. Использование в синергетической методологии таких понятий, как «целое», «целостность», «цель», имеющих в своем смысловом значении понятия «предел», «предельный», «крайний», позволяет применить методологический арсенал и терминологический аппарат синергетики (точка бифуркации, структуры-аттракторы, асимптотики и др.) к описанию механизма маргинализации.

В качестве других «работающих» понятий можно использовать понятия «определенность», означающее наличие предела, т. е. границы, за которой нет этого сущего и есть другое, и «неопределенность» как лишенность границ [7: 67]; «гармония» как предел совершенства, выражающий единство целого, и «дисгармония» как крайнее несогласие, нарушение границ, состояние хаоса, где отдельные части не согласуются друг с другом и не составляют единого целого. Интересно исследование гармонии как эстетической категории, предпринятое французским эстетиком Шарлем Лало. Разделяя принципы позитивистской «формальной эстетики», он исследовал три типа гармонии: гармонии «отыскиваемой», «достигнутой» и «потерянной» [4].

Используя эту терминологию, можно описать развитие устойчивой целостности как движение от дисгармонии к гармонии, проходящее три этапа: первый этап – этап «отыскиваемой» гармонии – это переход от неопределенности к определенности; второй этап – этап «достигнутой» гармонии или определенности, означающей достижение предела; третий этап – этап «потерянной» гармонии – это переход от определенности к неопределенности. Такое описание развития целостности позволяет глубже понять феномен маргинализации.

Маргинальность как процесс предполагает в рамках стадий предельности достижение точек состояния предельности. Максимально предельное достижение конкретного положения может быть названо точкой маргинальности. Это позволяет предположить, что маргинальное состояние элемента в социальной системе – это открытое ограниченное множество предельных точек. Положение отдельных точек множества определяет свойства маргинальных состояний элементов социальной системы и открывает новый взгляд на социальный элемент (он может быть представлен как в индивидуальной, так и коллективной формах). Анализ данного множества позволяет выделить шесть типов точек маргинальности:

1. Внутренняя «тор-точка» социального множества. Это может быть лидер субкультуры или контркультуры (например, революционный вождь, харизматическая личность).

2. «Точка прикосновения» множества. Она выступает в качестве замыкающей социальное множество. Это низкостатусные и неинтегрированные в социальную структуру индивиды или группы «на обочине общества».

3. «Изолированная точка множества». Это точка, любая окрестность которой не содержит никаких других точек социального множества кроме неё самой. Это так называемые изгои общества.

4. «Предельная точка» множества. Это точка, любая окрестность которой содержит, по крайней мере, одну точку соци-

ального множества, отличную от неё самой. В качестве примера можно привести индивида с нереализованными статусными ожиданиями или находящегося в ситуации «статусного промежутка».

5. «Граничная точка» социального множества. Это точка, любая окрестность которой содержит, по крайней мере, одну точку из данного множества и, по крайней мере, одну точку, не принадлежащую данному социальному множеству. В данном случае речь может идти о принадлежности индивида или группы двум или более культурным мирам одновременно.

Все виды предела характерны для критических, кризисных и катастрофических моментов развития, как индивидуальной формы, так и коллективной формы структурных уровней и классов социокультурной маргинальности. Как подчеркивал И. Пригожин, критическая точка, т. е. бифуркация, длится недолго. Раздвоенность, альтернативность, непредсказуемость в выборе альтернативы – это лишь короткое мгновение. После взрыва состояние системы снова стабилизируется. Логика развития становится более ясной и предсказуемой [14: 548].

Расстояния между локальными пределами как конкретными точками достижения при движении вверх либо вниз определяются стадиями предельности – расстояниями достижения границы, мерой длины, линией предела развития. Для обозначения этих явлений воспользуемся одним термином траектория движения.

Если категория «точка» как наличие предела соответствует состоянию достигнутой гармонии, то категория «траектория» соответствует состоянию потерянной гармонии, выражая переход либо от определенности к неопределенности («потерянная гармония»), либо от неопределенности к определенности («отыскиваемая гармония»). «Поскольку самоорганизация, по определению есть чередование (переход) от хаоса к порядку и от порядка к хаосу, то подобные переходы должны происходить (по крайней мере, в долгосрочном периоде) в каждой "клетке"» [2: 203]. Переход от одной точки до другой возможен как в пространственном, так и временном измерении – от одного момента времени к другому. В любом случае состояние системы при этом будет изменяться.

Как справедливо утверждают Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов, «динамика развития сложной структуры требует согласованного развития подструктур «разного возраста» внутри неё, а это, как правило, приводит к нарушению пространственной симметрии» [3: 403]. Это означает усиление маргинализации сложной структуры, то есть дальнейшее развитие процессов дифференциации в сложной структуре, что неизбежно ведет к усложнению отношений в целостной системе. При этом следует учитывать, что свойства целостной системы определяются не только и не столько суммированием

свойств её отдельных частей, сколько свойствами его структуры, а также многообразными связями и отношениями как внутри структуры, так и взаимоотношениями целостной структуры с внешней средой.

Итак, очертив проблемное поле в исследовании феномена маргинальности, можно утверждать, что синергетическая методология, основанная на принципах нелинейности, неравновесности, неустойчивости позволяет адекватно описывать такое сложное явление современной культуры, как маргинальность.

Список литературы

1. Астафьева О.Н. Социокультурная синергетика: предметная область, история и перспективы / Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-Традиция, 2007.
2. Бранский В.П., Пожарский С.Д. Глобализация и синергетический историзм. – СПб.: Политехника, 2004.
3. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Антропный принцип в синергетике / Синергетика и психология: Тексты: Вып. 3: Когнитивные процессы / под ред. В.И. Аршинова, И.Н. Трофимовой, В.М. Шендяпина. – М.: Когито-Центр, 2004.
4. Лало Шарль. Введение в эстетику / под ред. Н.В. Самсонова. – М., 1915.
5. Маргинальность в современной России: Коллективная монография / Е.С. Балабанова, М.Г. Бурлуцкая, А.Н. Демин и др. – М.: МОНФ, 2000.
6. Митина И.В. Маргинальность культурная / Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь / гл. ред.: И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. – М.–СПб.: Питер, 2006.
7. Сагатовский В.Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении: Курс лекций. – СПб.: СПбГУ, 2004.
8. Сергеев Е. Маргинальность / Новая философская энциклопедия: в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 2001.
9. Современная американская социология / под ред. В.И. Добренькова. – М., 1994.
10. Тоффлер Э. Третья волна: пер. с англ. – М.: АСТ, 2004.
11. Фарж А. Маргиналы // 50/50. Опыт словаря нового мышления / под общ. ред. Ю. Афанасьева и М. Ферро. – М., 1989.
12. Феофанов К.А. Социальная маргинальность: характеристика основных концепций и подходов в современной социологии (Обзор) / Общественные науки за рубежом. РЖ. Серия 11. – Социология. – 1992. – № 2. – С. 70–83.
13. Хренов Н.А. Культура в эпоху социального хаоса. – М.: Едиториал УРСС, 2002.
14. Хренов Н.А. Воля к сакральному. – СПб.: Алетейя, 2006.
15. Park R.E. Human migration and the marginal man / American Journal of Sociology. – Chicago, 1928. – Vol. 33. – № 6. – P. 881–893.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2

*Л. Ю. Белякова**,
*Д. В. Масленников***

К вопросу о взаимосвязи культуры, свободы и образования в традиции европейской гуманистической и неогуманистической мысли

В статье рассмотрены принципы единства национальных и общечеловеческих ценностей как ориентиров образования и воспитания личности. Дискурс категориального пространства, определяемого понятиями свободы, культуры и образования, выстраивается на материале европейской гуманистической и неогуманистической мысли.

In clause principles of unity of national and universal values as reference points of formation and education of the person are considered. The discourse the space defined by concepts of freedom, culture and formation is built on a material European humanistic and neohumanistic ideas.

Ключевые слова: свобода, насилие, культура, образование, инкультурация личности.

Исследование проблемы сущности культуры, свободы, природы человека проходит через всю историю философско-культурологических и философско-антропологических учений. Исторически сложилось множество теорий, в каждой из которых данные понятия трактуются со своих позиций в рамках собственных параметров дифференциации. В последние десятилетия активизировались исследования проблем взаимодействия и взаимодействия личности и культуры, включая вопросы свободы личности, актуальность которых обусловлена необходимостью осмысления сущности свободы в условиях преобразования базисных смыслов универсалий культуры, определяемых развитием и трансформацией общества и образов мира на рубеже XX–XXI вв., мировоззренческих позиций, ценностных ориентаций, типов мышления, методов познания, форм индивидуальной и социальной инкультурации и т. п.

Комплекс общефилософских и этических проблем, возникаю-

Кандидат педагогических наук, доцент; Национальный открытый институт России.

* Доктор философских наук, профессор; Национальный открытый институт России.

щих при попытках содержательного синтеза понятий свободы и культуры, становится предельно рельефным, когда мы обращаемся к вопросам становления личности, ее социализации, воспитания и образования в качестве субъекта социальных отношений. Социализация личности предполагает ее инкультурацию, систематической формой которой является система образования. Прежде всего, в образовательном пространстве человек становится реальным субъектом и объектом культуры. Этим определяется важность и актуальность исследования этого пространства именно в философско-культурологическом аспекте. Практические проблемы образования и инкультурации личности в современных условиях требует теоретического переосмысления понятия свободы как сущности человека, культуры как рефлексивной формы ее проявления и природы социально-образовательного пространства. В эпоху резкого изменения внешних условий своего существования человек должен заново найти пути утверждения и осуществления своей субстанциальной свободы, избежать опасностей механизации социальных отношений, отчуждения от своей сущности. Тогда образовательное пространство предстает не только индикатором, выражающим способность сложившихся форм культуры служить своему основному назначению – быть способом экспликации базисной свободы личности. Образовательное пространство оказывается одним из основных (если не основным) средством корректировки соотношения начал свободы и культуры в человеческой практике (в том смысле, какой вкладывали сюда Кант и Фихте).

В научно-теоретическом плане нам представляется важным преодолеть фрагментарность в исследовании взаимосвязи субстанциальной свободы личности, культуры и параметров образовательного пространства, а также выработать на этой основе современные концептуально-теоретические подходы к рассмотрению образования как особо значимого феномена культуры. В социально-практическом плане актуальность заключается в вычленении ведущих идей философии культуры, которые в определенных пределах могут быть как теоретически, так и инструментально освоены в современных социокультурных условиях при осуществлении широкого инновационного поиска в области образования.

Раскрытие диалектики свободы и насилия в контексте общих закономерностей существования культуры и ее выражения в образовательном пространстве нам представляется невозможным без анализа взаимосвязи образования и культуры в традициях европейской гуманистической и неогуманистической мысли.

Гуманисты эпохи Возрождения («первый» гуманизм), видя в средневековой и современной им европейской культуре лишь варварство, стремились через преподавание классических языков,

прежде всего латыни, восстановить античную культуру в ее полной непосредственности. Радикализм филантропической педагогики в значительной мере стимулировал возрастание в интеллектуальных кругах Германии негативного отношения к идеям Просвещения. Это стало одной из причин интенсивного поиска новых оснований национальной педагогики, оформившихся в системе неогуманизма. Неогуманизм («второй» гуманизм) раз и навсегда отказывается от этих утопических проектов. Неогуманисты учли уроки позднего немецкого классицизма и немецкого романтизма, с их глубоким интересом и вниманием к собственно германской цивилизации. Родство с Грецией здесь рассматривается как основа германского духа. Но и само это родство имеет духовную, а отнюдь не природную сущность. Поэтому в сфере образования представители неогуманизма перешли от «имитации» классических языков к их усвоению с целью развития родного языка. Усиление интереса к древним языкам стимулировалось подъемом немецкой филологической науки, пришедшимся как раз на конец XVIII века.

Идея свободы становится одним из принципов обоснования положения человека в рационально организованном обществе, которое в качестве феномена культуры противопоставляется варварству или стихии досоциальной жизни как противоположных культуре явлений. В качестве основных внешних условий осуществления свободы рассматриваются начала права, государственности и конституирования субъекта государственного суверенитета, исходя не из природных предпосылок, а на основе выстроенной коммуникации свободных индивидов.

Право и государство как социально организованное насилие возникают тогда, когда систематизируется и упорядочивается взаимоотношение и коммуникация граждан на основе принципов свободы и по поводу свободы как главной характеристики контрсубъектов коммуникации. При этом сами свобода и насилие меняют свои характеристики: насилие не противоречит свободе, а становится одним из моментов его осуществления.

В XVIII в. в рамках идеи просвещенного государства, основанного на принципах права и разума, впервые ставится задача государственного регулирования образовательной и воспитательной деятельности и предлагаются различные варианты общенациональной модели образования. Государственности, в идеале реализующей диалектическое единство свободы и насилия, должна соответствовать личность, осознающая свою свободу и автономию, способная к саморегуляции и самоограничению во имя свободы другого индивида.

Филантропизм и неогуманизм как основные альтернативные идеологии национального просвещения в Германии опирались на

две различные, хотя и взаимосвязанные, линии в понимании сущности человека и культуры: натуралистической (в гоббсово-локковском и руссоистском варианте) и духовно-социальной. Первая линия трактовала сущность человека как от природы данную субстанцию и мир культуры как внешнюю этой сущности форму организации людей, вторая (представленная отчасти Монтескье, позже Гердером, Гете и Гумбольдтом) – как результат исторического творчества и самосозидания личности. В последнем случае культура понималась как необходимая форма выражение ее свободной сущности. Однако эта линия в рамках философских установок Просвещения не могла получить своего законченного выражения и достаточной меры отрефлексированности, что неизбежно отразилось на ограниченности негуманистических попыток организации социально-образовательного пространства личности. Возрождая гуманистические традиции педагогики эпохи Возрождения, гуманизм немецкого Просвещения акцентирует идею целостности человека, что стимулирует поиск синтеза воспитательных и образовательных методов воздействия на личность.

Главную задачу образовательного процесса неогуманисты видели в формировании целостной человеческой личности, неразрывно связанной со своей национальной культурой и в то же время способной к рефлексивному отношению к ней. Подобного рода состояние достигается посредством стимулирования целенаправленного погружения в иную культуру (античность) с последующим возвращением к истокам национальной культуры. Средством такого «погружения в культуру» полагалось изучение классических языков, литературы и истории.

В процессе познавательной деятельности результатом образования является постижение индивидом внутренних смыслов различных культур, включая свою национальную культуру, а также иные современные и исторически существовавшие типы культур, что позволяет свободно воспринимать и содержательно интерпретировать их дискурсивное содержание и ценностные установки. Результатом педагогически стимулированного самовоспитания должна стать доминирующая установка личности на сознательное самоограничение своей свободы ради осуществления свободы других. Отношение к свободе как к субстанциальному единству своих субъективных и объективных форм, многообразии которых определяет исторически сформировавшую материю культуры, позволяет понять смысл и раскрыть содержания образовательной деятельности человека. Обретение рефлексированного национального самосознания носителем культурной традиции возможно лишь в процессе его вхождения в целостность «иной» культуры, в процессе сравнения, в постоянном имплицитном «диалоге культур», составляющем сердцевину

действительного образования и воспитания. Причем эта «иная» культура не должна быть абсолютно чужой, должна оставаться родственной по духу. В результате получается, что сама национальная культура обретает свое самосознание только тогда, когда ее носителями становятся индивиды, образованные в соответствии с определенными принципами.

Такого рода образовательное воздействие, ориентированное на становление адекватной современному обществу социокультурной компетенции личности, позволит сформировать образовательное пространство, которое обеспечит ей возможность органично существовать в условиях глобализации в качестве носителя национальной традиции.

Необходимость насилия в качестве нравственно оправданного противодействия социальному злу является внешним выражением несоответствия степени развития правовых начал государственности, с одной стороны, и способности личности к социальной саморегуляции с другой. Их гармонизация, которая может быть лишь процессом, стремящимся к идеалу, диалектически поляризует и преобразует насилие в субъективную форму самоограничения и самоопределения личности в образовательном пространстве в объективной форме правовой регуляции этого пространства.

Насилие, преобразованное в практику самоопределения, составляет конкретное содержание свободы. А свобода получает объективную систематическую форму в правовых отношениях, включающих в себя необходимый элемент насилия. Тем самым свобода и преобразованное насилие переходят друг в друга, чем достигается их диалектический синтез. Главным условием этого является развитие личности как субъекта свободы через ее вхождение в образовательное пространство и инкультурацию как форму социализации.

В эпоху Нового времени и Просвещения идея свободы становится одним из принципов обоснования положения человека в рационально организованном обществе, которое в качестве феномена культуры противопоставляется варварству или стихии досоциальной жизни как противоположных культуре явлений. В качестве основных внешних условий осуществления свободы рассматриваются начала права, государственности и конституирования субъекта государственного суверенитета, исходя не из природных предпосылок, а на основе коммуникации свободных индивидов.

Право и государство как социально организованное насилие возникают тогда, когда систематизируется и упорядочивается взаимоотношение и коммуникация граждан на основе принципов свободы и по поводу свободы как главной характеристики контрсубъектов коммуникации. При этом сами свобода и насилие меняют свои ха-

рактики: насилие не противоречит свободе, а становится одним из моментов его осуществления.

Классицизм, унаследованный от гуманизма эпохи Возрождения и в какой-то мере от схоластической средневековой школы, к XVI–II веку как в средней школе, так и в университетах, выродился во что-то мертвое, безжизненное. В университетах господствовало иго богословской догматики и античной риторики. В школе – бесплодная зубрежка и подражание внешним формам произведений классических авторов. Потребность в обновлении чувствовалась многими выдающимися педагогами и учеными, сторонниками классических подходов в учебном деле. Против подобных приемов воспитания одним из первых выступил известный филолог Й. М. Геснер (1691–1761), являющийся одним из выдающихся представителей неогуманистического направления. В противоположность господствующим взглядам, он стал требовать, чтобы преподаватели вместо принуждения стремились пробуждать в детях интерес к учебе. В этой связи он настойчиво указывал на необходимость обращать больше внимания на смысл изучаемого предмета, чем на его форму [2: 60]. Таким образом, Геснер стал на тот путь, который привел впоследствии к расцвету и мощному развитию германской культуры XVIII–XIX веков и является предтечей блестящей эпохи Винкельмана, Клопштока, Лессинга, Гете, Гумбольдта и других видных представителей германской литературы и науки.

Геснер указал на необходимость, во-первых, коренного изменения воспитательных приемов, принятых в школе и внесения в них большей мягкости и разумности; во-вторых, таком же изменении способа преподавания, особенно в отношении древних языков; в-третьих, принять меры к лучшей подготовке самих учителей; в-четвертых, обращения внимания на реальные дисциплины (физику, географию, естествознание), а также на родной язык [2: 62].

Й. А. Эрнести (1707–1781), как и Геснер, борется с наступившем к этому времени в школах «оглушением». Ступор педагогики («Stupor paedagogicus») необходимым образом возникает из чтения древних авторов, если оно направлено исключительно на грамматику: «Тогда человек не видит ничего из того, что говорится, как это говорится, с каким искусством и грацией это говорится, а только formulae laudandi, rogandi, monendi, которые собираются для последующего использования. Так случается, и я наблюдал это у многих, когда они прочли письменный труд, могли даже перевести его на немецкий, но ни коим образом не были в состоянии передать содержание и исполнение, и напротив прекрасно знали, когда их спрашивали о встречающихся фразах и формулах. И таким образом мальчики покидают школу глупее, чем они в нее приходят» [Цит. по: 5: 127].

Ближайшими последователями Геснера и неогуманистического направления были Христиан Готтлиб Гейне (1729–1812). Х.Г. Гейне способствовал распространению в образованном обществе сведений и вкуса к изучению древности. На этом поприще Гейне подготовил несколько сот выдающихся деятелей педагогики, которые широко распространили неогуманистические взгляды по всей Германии. В 80-е годы XVIII века Гейне определенно сформулировал те взгляды на значение и цель классического образования, которые в дальнейшем стали основой классической школы Германии. Гейне старается добиться большого воздействия новых классических исследований на самые широкие слои общества, создаёт направление, к которому так или иначе примыкали в дальнейшем Шлегель и Гумбольдт, Шиллер и Шлейермахер, хотя и шли к нему различными путями. «Дело должно быть поставлено так, – замечал он в одной из своих программных работ, – чтобы преподавание не ограничивалось одним обучением языкам как таковым, но чтобы в нем содержалось объяснение всех предметов и понятий, которые могут способствовать развитию мыслительных способностей учащихся; чтобы при изучении древности ум обогащался приобретением исторического и философского материала, правилами премудрости, разнообразием взглядов и суждений, а равно и известного рода опытом в обращении с научными предметами» [Цит. по: 2: 65].

Период неогуманизма характеризуется тем, что здесь отвергается механистическое понимание во всех областях жизни. Ни Бога, ни создающий дух человека никоим образом нельзя мыслить в виде набрасывающего и исполняющего планы механика. Органическое зарождение и рост, развитие изнутри – вот категория, под которую подводится и исторический мир человека, и бесконечный мир Божий. То же самое имеет место применительно к искусству. «Не в прозе и в работе находится ценность жизни, – это только средства для цели, – а в свободной игре, которой мы наполняем свой досуг. Работа, так говорит новая мудрость вместе с греком Аристотелем, существует ради досуга. Свободный полет духовных сил в философии, искусстве, поэзии, религии – вот высшее, вот самодовлеющее содержание жизни. Пользой это мерить нельзя, пользы здесь нет, ибо по самой своей сущности высшее не может быть полезным» [2: 87].

Образование – это не простое усвоение умом тех или иных познаний, это деятельность всего человеческого духа, свободное развитие всей его индивидуальности по ее естественным, внутренне присущим законам. Этот идеал, в противоположность аскетическому идеалу средневековья и новому идеалу светски-придворного, дворянского воспитания горячо отстаивал уже Руссо. На немецкую поч-

ву он был перенесен Кантом, Гете, Шиллером и другими выдающимися представителями неогуманизма.

Значительный вклад в разработку философско-культурологической доктрины неогуманизма внес В. Гумбольдт. Гуманистические идеи Вильгельма фон Гумбольдта (1767–1835), государственного деятеля, языковеда и крупнейшего философа-гуманиста в немецкой идеалистической философии, в основном касались области языковедения и истории: он разработал основы этологии научного поиска в данных областях [1]. Одним из важнейших, выдвигавшихся им положений неогуманизма, было утверждение, что язык как основу культуры народа, как и его историю, нельзя изучить основательно только посредством интеллектуальных усилий, которые могут привести лишь к накоплению формальных сведений, но никогда не дадут глубокой и достоверной картины. Только подлинно человеческая включенность в историческое или языковедческое исследование, когда не один интеллект, но и все душевные способности человека в их совокупности – ценности, мотивы, чувства, убеждения, склонности – будут направлены на познание, создаст предпосылки для реального научного поиска, обусловит его результативность. Язык трактовался как важнейшая сфера культуры, соответственно и обучение языкам – это не своего рода введение в самую сердцевину культуры – своей и чужой – в отношении которых человек должен занять позицию свободы. Объектом такого осмысления стало новое понимание сущности образования как пути и средства развития индивидуальности, обеспечения возможности последующей реализации ее внутренней свободы. В. Гумбольдт был последователем философского учения И. Канта, однако в рассмотрении ряда идей расходился с ним. Усилиями Вильгельма фон Гумбольдта в Пруссии (1810) была создана классическая гимназия, просуществовавшая в таком виде весь XIX век.

При определении общей характеристики воззрений неогуманистов, прежде всего, стоит отметить, что неогуманисты учли уроки позднего немецкого классицизма и немецкого романтизма, с их глубоким интересом и вниманием к собственно германской цивилизации. В сфере образования представителями неогуманизма была поставлена задача перейти от «имитации» классических языков к их усвоению с целью развития родного языка. «Выдвигавшееся ... требование национального воспитания включало в себя обязательность обучения на родном языке вместо господствовавшего латинского языка. Это требование было особенно важным потому, что овладение родным языком способствовало выработке и укреплению чувства национального единства, облегчало усвоение национальной культуры. Наконец, родной язык служил мощным средством воспитания любви к своему отечеству, к своему народу» [3: 63].

В развитии неогуманизма можно выделить три основные стадии:

1. Становление неогуманизма. Этот процесс был подготовлен и осуществлен тремя известными учеными и педагогами: Эрнести, И.М. Геснером и Х.Г. Гейне. Одновременно они воплощали на практике свои идеи в тех школах, которые находились под их влиянием: Геснер в лейпцигской ТомасшULE, Гейне – в гимназиях г. Ганновера.

Этими учеными, особенно Гейне, закладываются основы немецкой филологической науки, что позволяет более решительно заявлять о необходимости изучения древних языков на качественно новом теоретическом уровне, включая и школьный курс.

2. Второй период означает время расцвета неогуманизма, который начинают Вольф, Шиллер, Гумбольдт, Зюверн, Шлейермахер, Бернарди и другие. Только теперь он развивается в целостную теорию образования с фундаментальным философским обоснованием: на основании идей кантовской гносеологии и этики он объединяется с идеями Шиллера об эстетическом воспитании и его философией истории; он включает в себя педагогические идеалы Гёте, мировую архитектуру Шеллинга и философию языка Бернарди и Гумбольдта.

3. Третья стадия находится под преобладающим влиянием Йоханеса Шульце и Фридриха Тирша. Это время, когда новое учение об образовании входит в министерства и школы, чтобы в очень скором времени вступить в мощные споры с представителями педагогического реализма.

Пережив разные стадии подражания древности, неогуманизм на рубеже XVIII–XIX веков стал действительной основой национального творчества. Под его непосредственным влиянием произошло обновление старой классической школы Германии. Сам пафос этого движения в Германии указывает на то, что он претендовал стать второй, еще более мощной и глубокой редакцией Возрождения XIV–XVI веков.

Идея соотношения общечеловеческого и национального в образовании развивалась в условиях сосуществования утверждений об объективной тенденции единства и целостности исторического развития человечества (Гердер) и попыток определения немецкой национальной самоидентичности (Фихте). Учитывая ситуацию начала XIX века, когда в условиях французской оккупации с небывалой до сих пор остротой встал вопрос о роли и значении немецкого народа в общемировом историческом процессе, закономерно усиление внимания к национальному компоненту идеи, выражавшемуся в поисках особенностей отечественной системы воспитания. Решение вопроса о его соотношении с компонентом общечеловеческим отходит на второй план, и затрагивался в педагогике того времени не часто (В. Гумбольдт).

Начиная с дискуссий с филантропистами, немецкая педагогическая мысль двигалась в направлении поиска равновесия между национальными и общечеловеческими элементами в образовании, размышляя о сущности, осмысляя значение этих компонентов для развивающейся личности. Национальный компонент как воплощение обращенности к истокам национальной культуры признается неременной составляющей образовательного процесса, отражающей соответствие воспитания и обучения подрастающего поколения, их целей, характера национальным особенностям и потребностям народа. При этом крайне необходимо (во избежание деформации национальных чувств) четкая гуманистическая направленность, обеспечивающая воспитание толерантности и уважения к другим народам и культурам, исключая различные формы этноцентризма. Утверждение о том, что воспитание и обучение может быть полноценным лишь тогда, когда ребенок имеет возможность пройти через восприятие духовного наследия и своего, и иного народа, осмысление традиций разных народов и отсюда основ общечеловеческой культуры, становится все более распространенным. Широкий отклик получила основная неогуманистическая идея: национальное воспитание через погружение в античную культуру, которая осознавалась как исток культуры общечеловеческой (разумеется, речь могла идти только об общеевропейских традициях, но в условиях доминирования европоцентристских установок в общественном сознании XVIII–XIX вв., понятия общеевропейского и общечеловеческого, по сути были синонимами). В этой идее получило свое выражение и практическое преломление представления о возможности сочетания общечеловеческого и национального начал в воспитательно-образовательном процессе.

Для неогуманистического подхода характерно стремление «исходить из фактического в человеке», из его сущности как целостности, из конкретных проявлений его жизни. В этом смысле радость, печаль, страх, вдохновение, труд, совесть, понимание и т. п. конструктивны в плане воспитания. Они становятся средством духовного развития человека. В реальном воспитательном процессе методы и средства трудно различимы: они постоянно переходят один в другой, ибо их функции очень близки – стать условиями самостановления, самоутверждения, наполнения духовным смыслом жизни воспитанников. Антропологическая интерпретация компонентов структуры процесса воспитания придает ему онтологический характер, а философское понимание человека, направленность всех воспитательных усилий на него, на реализацию природных сил и возможностей, заложенных в сущностных характеристиках человека, приводит к осуществлению методологического замысла, интегративного гуманистического подхода к воспитанию.

Немецкий неогуманизм проявил себя как идеология и в каком-то смысле как педагогическая «технология» закрепления и воспроизводства в новых поколениях результатов того духовного «взрыва», который определил лицо немецкой культуры рубежа XVIII–XIX веков. Однако следует отметить, что педагогические построения неогуманистов страдали отсутствием систематичности, а их метод – склонностью к субъективному идеализму, провозглашаемые цели образования ограничивались постулатами от необходимости самосовершенствования личности, зачастую вне связи с духовными традициями нации [4: 520].

В дискурсивном пространстве, образуемом понятиями культуры и образования, представителями неогуманизма раскрывается необходимость диалектической трактовки понятия свободы в единстве его субъективных и объективных характеристик. Последние в систематизированном виде получают трактовку в понятии гражданского общества, духа, культуры в едином социальном пространстве. Глубокая антропологическая интерпретация компонентов структуры процесса воспитания, философское понимание человека, целостности его природы, обосновывает необходимость целостного философско-культурологического подхода к воспитанию и образованию.

Список литературы

1. Гумбольдт В. Язык и философская культура. – М., 1985.
2. Капнист П. Классицизм как необходимая основа гимназического образования. – Вып. 2. – М., 1900.
3. Пискунов А.И. Проблемы трудового обучения и воспитания в немецкой педагогике XVIII – начала XX в. – М., 1976.
4. Ballauf Th. Padagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. – Munchen, Freiburg, 1970. – Bd. II.
5. Kopp J. Der Neuhumanismus. – Berlin, 1928.

Полис и некрополис (некоторые аспекты культурологической семиотики некрополей)

Данная статья посвящена семиотическому анализу взаимовлияния города и некрополя в семиосфере культуры. Выявлены механизмы уподобления и основные аспекты взаимного влияния.

The paper focuses upon semiotic analysis of reciprocal influence of city and necropolis in the cultural semiosphere. Mechanisms of assimilation and primary issues of reciprocal influence are revealed.

Ключевые слова: текст, город, некрополь, семиотика.

Исследования смертного сектора культуры являются в настоящее время вполне респектабельным направлением культурологии. После появления уже ставших классическими работ по аксиологической структуре и метафизике человеческого сознания, направленного на постижение феномена смерти (Н.Н. Трубников, фактически «переоткрытый», Ф. Арьес, В. Янкелевич – [1; 9]), а также посвященных культурологическому, прикладному анализу смертных артефактов, смертная тематика получила легитимацию в культурологии.

Интерес для культурологии некрополи представляют уже потому, что не являются лишь объектами санитарного назначения. В этом случае некрополи превратились бы, скорее всего, в большие ямы и по устройству ничем не отличались бы, допустим, от скотомогильников. Некрополь не может быть осмыслен без отрыва от иного феномена – города. Полис и некрополис образуют пару культурных феноменов, объединенных отношениями подобия. Происходит сближение текстов культуры, причем в поле их пересечения возникают процессы уподобления.

Предположительно, некрополь должен обладать следующими чертами, роднящими его с поселением живых:

- стабильностью расположения отдельных «обиталищ»;
- индивидуализированностью «единицы заселения»;
- иерархичностью, предполагающей наличие центра и периферии (топологическое разделение на центр и периферию имеет еще и ценностную нагрузку);
- упорядоченностью, регулярностью.

* Кандидат философских наук, доцент; Академия славянской культуры, г. Тверь.

Первая особенность естественна и привычна, обычно не становится предметом обсуждения. Место упокоения стабильно; стабильность эта нарушается редко, и нарушение это встречает негативное отношение окружающих и магически-суеверный страх. При любой возможности внести плату, близкие покойного стараются обеспечить ему постоянное захоронение. Временное захоронение воспринимается как культурно аномальное, подобно временному жилищу в городе.

Средствами семиотического оформления индивидуальности (тенденция к чему усиливается в Новое время) выступают средства маркирования: именного, возрастного, конфессионального, этнокультурного, профессионального, биографического. Это обеспечивается чаще всего разными видами инскрипций-надписей и рисунков. Близкие склонны воспринимать захоронение как свою собственность – отсюда разные способы отграничения места ингумации. Это объясняется переносом на сферу некрополя стереотипов существования, наличествующих в полисе, когда немотивированное вселение превращается в огромный скандал (и юридический, и культурно-антропологический). «Коммуналки» и «уплотнения» оказываются нежелательными и в границах полиса, и в пространстве некрополя.

Структура некрополя демонстрирует, как правило, наличие центра и периферии. Даже небольшие и малодифференцированные некрополи обладают нечетко выраженным ядром старых захоронений. Часто центр создается специально (храм, «почетные аллеи» и т. п.

Регулярная планировка некрополя оказалось характеристикой с ослаблением корреляции между полисом и некрополем. Даже некрополи XX в. подчас хаотичны.

Одним из механизмов влияния города на семиотику некрополя является действие экономических факторов. Семиотическая, стилевая дифференциация надгробий в пределах одного некрополя составляет одну из основных закономерностей развития любого некрополя. Надгробия, относящиеся к одному стилистико-временному «уровню», отличаются, естественно, единообразием. Каждый новый «уровень» отчасти уничтожает предыдущие, отчасти же «надстраивается» над ними. При этом соотношение «объема замены» и «объема наслоения» при оформлении очередного нового «слоя» бывает различным.

Однако не так просто определить источники этого единообразия. Внешним поводом для замены-вытеснения служит либо разрушение (сильный износ) раннего надгробия, или отказ от такового по иным причинам, т. е. стремление обновить; в последнем случае может возникать ценностная мотивация, в том числе эстетическая. Проанализировав возможные причины появления единообразно-

го оформления некрополей, мы выделили следующие категории причин.

1. Экономический фактор (индивидуальный уровень доходов и состоятельности, общий уровень достатка населения). Уровень дороговизны надгробия складывается из трех компонентов: стоимости материала, стоимости изготовления и стоимости перевозки.

2. Индивидуально-эстетический фактор, обуславливающий выбор того или иного дизайна в зависимости от представлений о красоте и уместности. Именно в силу действия этого фактора появляются многие надгробия, «бросающиеся в глаза» даже при беглом осмотре некрополя.

3. Идеологически-мировоззренческий фактор – наиболее ярко проявляется в диктате религиозных убеждений (использование или отказ от крестов, иных религиозных символов, пятиконечных звезд, серпа и молота, выбор эпитафий, наконец, создание казуистической символики с косвенным указанием на конфессиональную принадлежность – вроде надгробия в виде стилизованного вытянутого в длину церковного купола-луковицы).

4. Действующие нормы, ограничивающие оформление могилы. Чаще всего таковые не являются чрезмерно строгими и легко игнорируются и нарушаются (подобно инструкциям и рекомендациям по оформлению кладбищ, составленным в пределах культурного пространства СССР вплоть до 1970–1980 гг.).

5. мода и устойчивые представления о должном и недолжном оформлении захоронения (исходя из таких оценочных параметров, как «должно», «модно», «престижно», «пристойно» и т. д.). Действие этого фактора укрепляется централизованным изготовлением надгробий в мастерских, обеспечивающих тиражирование одних и тех же моделей и предлагающих заказчикам уже имеющийся выбор этих моделей (сама выставка изготовленной продукции во многих мастерских выполняет *de facto* роль иллюстрированного каталога). Заказ же необычных надгробий влечет повышение цены, поскольку технология изготовления необычной продукции менее отработана.

6. Потребность в демонстрации, выражающаяся или в необычном дизайне, либо в повышении стоимости при обычном дизайне, либо в сочетании и того, и другого. Демонстрировать обычно стараются любовь к усопшему, уровень достатка и (реже) особенности эстетических вкусов и пристрастий.

Кроме того, создание таких текстов культуры, какими являются надгробия, реализует некоторые глубинные культурные парадигмы, архетипы культуры, которые могут быть выявлены благодаря применению семиотических методов анализа культуры. Человек, изготавливающий или проектирующий надгробие, сам может не отда-

вать отчета в действии глубинных парадигмальных культурных причин.

Экономический фактор может действовать и изолированно, и налагаясь на иные перечисленные. Его действие может проявляться и инвертированно – в стремлении не показывать уровень доходов, не привлекать внимание окружающих к дорогому и необычному надгробию.

Подобно тому, как жилища города имеют, несмотря на разнообразие, некоторые предельные общие конструктивные черты, так и организация ингумации содержит некоторые «универсалии». Прежде всего, это контакт надгробия с землей (исключения здесь крайне редки). Помимо версий с применением анализа символических форм – вроде истолкования памятника как символизированного ростка, пробившегося, проросшего из могилы, можно дать версию простую и весьма семиотичную: памятник возник как надстройка над могильным холмом (а сам холм образовывался естественным образом за счет разрыхления и вытеснения земли), а потом стал знаком-заместителем земляного холма; на это указывает и очень частотная форма надгробия – параллелепипед, формой и пропорциями напоминающий земельный холм над захоронением. Таким образом, если холм был индексальным знаком, то надгробие стало знаком иконическим; необходимость контакта с поверхностью земли при действии такого рода семиотического механизма и естественна, и очевидно понятна.

Похищение надгробий тоже имеет порою экономическую подоплеку. При этом эстетический фактор (похищаются обычно старые надгробия, сделанные со вкусом и находящиеся в хорошем состоянии) оказывается тем более вторичным, что заказать надгробие-стилизацию, подражающее старым формам, в настоящее время не сложно при наличии средств. В первую очередь экономятся средства на изготовление и перевозку надгробия. Иногда имеет место «скрытое воровство» – тело ингумируется в старое заброшенное или бесхозное захоронение, что делает излишним перенос уже имеющегося там надгробия. Все эти явления имеют функциональный аналог в полисе: и воровство, и вселение в жилище, которое тебе не принадлежит.

Хорошо известная особенность мортальной культуры состоит в том, что на место захоронения нередко «изливаются» те чувства, которые питают по отношению к усопшему; надгробие становится муляжом, симулякром усопшего в рамках социального акта, его семиотическим замещением [3: 114–160]. Фактически здесь имеет место миграция, «переселение» человека из полиса в некрополис, смена адреса. Особенно ярко это проявляется в том случае, когда кончина была неожиданной и сильно травмировавшей близких,

когда они вынашивают разного рода комплексы вины («не помогли деньгами на лечение, так вернем их теперь в виде дорогого надгробия», «не проявили должного внимания и готовности помочь – проявим внимание к оформлению могилы» и т. п.). В этом случае появляются дорогие надгробия с необычным дизайном. В подобных случаях ценностные мотивы сочетаются с материальными возможностями; последние оказываются способом их выражения, опредмечивания, а действия и поступки близких закономерно меняют сферу приложения.

В иных случаях богатое надгробие является формой социальной индикации (заявление о материальном благополучии). Встречается также следование неписаным требованиям социальной общности (когда дешевое надгробие считается неприличным для представителей обеспеченной социальной группы). Следование требованиям моды также нередко требует материальных затрат. В России начиная с 1990-х гг. дорогие надгробия постепенно возводятся мортальной модой в ранг бонтона.

Интересным примером смещения фактора моды с экономическим фактором является обычай изготовления надгробного изображения. Для постсоветского культурного пространства это прежде всего фотография и гравировка. Их распространение резко отличается от иных культур, а кроме того, затрагивает даже некрополи с иной религиозно-этнической принадлежностью, где изготовление таких изображений табуировано. До появления кладбищенской фотографии памятники иногда венчались скульптурными изображениями, бывшими дорогими и сложными в изготовлении. В результате скульптурный портрет стал атрибутом надгробий «исключительных» личностей (Ср.: [5; 6; 7]), при наличии достаточных оснований для такой акции (на западе создание мортальной скульптуры облегчалось в силу использования пластики в богослужебном обиходе, когда семиотика некрополя испытывала на себе влияние семиотики храма). В ареале преобладания православия надгробная пластика распространилась еще менее.

Во второй половине XX века фотографические технологии позволили наладить изготовление изображений, не предусматривавших больших материальных затрат. Сформировалась мода, ставшая просто повальной. Отсутствие фотографии сразу наводило на мысль (не всегда верную) о заброшенности могилы. Фактор экономический и фактор моды (т. е. чисто семиотический) настолько слились, что непросто теперь выделить ведущий. Кроме того, изготовление изображений является, скорее всего, семиотической компенсацией утраченной многими поколениями в ходе секуляризации идеи бессмертия (когда «лопушиное бессмертие», как справедливо заметил Д. С. Мережковский, не могло удовлетворить тоску по

бессмертию). При этом иконическое изображение умершего оказывалось неким суррогатом традиционного бессмертия личности [4: 5, 239–242]. Мотив иконичности, иконического сходства является в данном случае ведущим. Не столкнулись ли мы в данном случае еще и с хорошо закамуфлированным атавизмом магических представлений об изображении? Требуется объяснения факт малого распространения мемориальных изображений на западных некрополях (особенно католических стран, не знавших гонений на ритуальные изображения), где соответствующая технология скорее опережала отечественную. Очевидно, процесс секуляризации, проходивший там медленнее и более аутохтонно, не требовал странного ренессанса «погребального портрета». Принесение на места захоронений бытовых предметов также является следствием невозможности или нежелания сменить семиотический сценарий поведения. Люди остаются в значительной степени под властью поведенческих сценариев полиса.

Процессы упрощения надгробий обусловлены и культурным механизмом – формированием культуры минимализма и «дешевого быта», когда завышение материальной стоимости предметов обихода (в том числе смертного) воспринимается как нескромность, нежелательная демонстрация превосходства и, наконец, как скрытый социально-культурный вызов. В этой связи интересно заметить, что наблюдающийся в последние годы рост минималистских настроений в отечественной культуре не отразился пока заметным образом в кладбищенском дизайне; напротив, последний скорее все более обретает признаки опредмечивания хороших финансовых возможностей. Это связано с тем, что «новый минимализм», в отличие от минимализма 1960-х, не распространяется на область цен, на область чистой стоимости, а имеет исключительно стилистическую природу; предметы обихода, выдержанные в духе «нового минимализма», не имеют преимуществ в виде дешевой цены (а подчас являются откровенно дорогими). Этот минимализм новой волны не ориентирован на дешевизну, он преследует лишь изменение стиля, чистой семиотики, придание вещам определенного внешнего вида [2: 19–26, 66–72]. Являясь очередным проявлением американизма, минимализм насаждает примитивизм облика при ориентации на имущего потребителя, что характерно для американской культуры, уходящей корнями в кальвинизм. Пожалуй, единственное завоевание минимализма в современном некрополе – кремационные захоронения, действительно сочетающие лапидарность дизайна с реальным, хотя бы относительным, удешевлением.

Отдельной проблемой является структурная связь некрополя и храма. Указанная выше пара «полис – некрополис» может быть превращена в триаду «храм – полис – некрополис». Связь храма и

некрополя заметна уже на топографическом уровне: старая практика захоронений возле храма [1]. Семиозис храма и семиозис некрополя также подвергаются частичному уподоблению. Подчас имеет место инверсия поведения: человек ведет себя непристойно возле храма, но боится сделать нечто неподобающее на кладбище. Сюда же относится и посещение кладбищ в ущерб храмовым службам (например, в некоторые церковные праздники). На некрополях стихийно формируются паралитургические обряды со своей причудливой семантикой, включая языческие архетипы (специальная еда – ср.: [8: 111–124]). Наконец, кладбища часто являлись последним прибежищем притесняемой религии или парарелигиозных культов (английские методисты, янсенисты, католики во время Французской революции, современные сатанопоклонники). В этих случаях некрополь становился функциональным эквивалентом храма.

Список литературы

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992. – 526 с.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Республика, 2006. – 269 с.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2006. – 389 с.
4. Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. – М., 2005. – 432 с.
5. Ермонская В.В. Советская мемориальная скульптура. – М., 1979.
6. Ермонская В.В., Нетунахина Г.Д., Попова Т.Ф. Русская мемориальная скульптура. – М., 1978.
7. Кудрявцев А.И., Шкода Г.Н. Александро-Невская Лавра: архитектурный ансамбль и памятники некрополей. – Л., 1986.
8. Седакова О.А. Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян. – М., 2004. – 230 с.
9. Янкелевич В. Смерть. – М., 1999. – 444 с.

УДК 130.2

*М. М. Предовская**

Трансформационная культурная идентичность в сетевом пространстве

Статья посвящена тому, как современные компьютерные технологии, повсеместно проникающие в повседневную жизнь, влияют на восприятие человеком окружающего мира и как девальвация этнической, гендерной и возрастной характеристик личности, возникающая в киберпространстве, сказывается на структуре и функционировании культурной идентичности субъекта.

* Старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет физической культуры имени П.Ф. Лесгафта.

The article touches upon the problems how modern computer technologies implanting into everyday life influence peoples perception of the surrounding world. And how devaluation of ethnical, gender and age personal characteristics created in cyberspace mark the structure and functioning of personal cultural identity.

Ключевые слова: культурная идентичность, симулятивный опыт, самость, Интернет, виртуальная реальность.

Вальтер Беньямин в эссе «Произведение искусства в эпоху технической воспроизводимости» писал о том, что на рубеже XIX и XX веков развитие техники создает качественно новые средства воспроизведения, в свою очередь, порождающие новые виды художественной деятельности, которые меняют чувственное восприятие человеком мира. Рассуждая аналогичным образом, можно говорить о том, что на рубеже XX и XXI веков развитие компьютерных технологий, изменяя среду повседневной жизни человека, меняют и его способы поведения, и его взаимоотношения не только с миром, но и с собой.

Интернет-технологии создают «виртуальную реальность», точнее сетевое, или киберпространство, которое все больше становится такой же полноценной средой обитания людей, какой до сих пор являлась только RL-real life – настоящая жизнь. И киберпространство изменяет отношения пользователей к миру, к себе, к реальной жизни и другим людям. Невозможного больше нет. Существование перестает быть основной характеристикой, якобы уступая место cogito. Это, несомненно, сказывается на структуре и функционировании идентичности субъекта – пользователя современного ПК и Интернета.

Еще десять лет назад компьютер воспринимался как инструмент, большой калькулятор, совмещенный с печатной машинкой, общение с которым начиналось с освоения азов языков программирования и обучения особой логике создания программных алгоритмов. Но после создания и широкого внедрения операционной оболочки Windows все это ушло в прошлое. И для миллионов молодых пользователей персональный компьютер из инструмента превратился, прежде всего, в «play station» – игровую установку, включающую в себя целый комплекс ранее разнесенных по функциям не зависимых друг от друга, не связанных предметов, развлечений: проигрывателя, магнитофона, телевизора, настольных игр, телефона, видео-телефона, домашнего кинотеатра и так далее. И массовое распространение доступа к Интернету стало еще одним шагом на этом пути.

Понятие «киберпространство» до сих пор чаще употреблялось в связи с научной фантастикой, чем с реальной жизнью. Но сегодня

фактически для многих современных людей киберпространство становится неотъемлемой частью их повседневности. Именно там они находят информацию, просматривают газеты и получают почту, заказывают билеты и товары, назначают встречи, работают, учатся, общаются и проводят online видеоконференции. То есть, не покидая своего рабочего места, могут делать все то, что является признаками активного участия человека в общественной жизни.

Развитие «Windows» было нацелено на то, чтобы сделать работу людей более эффективной, позволяя уделять и удерживать внимание к нескольким программам одновременно. Но ежедневная практика обращения с этой операционной системой создала для многих пользователей не просто метафору бытия в мире, но новый способ взаимодействия с ним.

Шерри Тёркл в книге «Жизнь на экране: идентичность в эпоху Интернета» приводит следующее высказывание одного из множества опрошенных ею пользователей: «Я разделяю свое сознание. И справляюсь с этим все лучше. Словно меня уже двое, или трое, или может даже больше. И когда я перехожу от одного «окна» к другому, я просто активирую сначала одну часть сознания, потом другую... И я считаю, что реальная жизнь – всего лишь еще одно окно. И, обычно, отнюдь не самое лучшее» [3: 13].

Таким образом, сама организация пространства, заданная системой «оконной» одновременной разметки и совмещения порой несовместимых контекстов, вынуждает пользователя учиться связывать информацию принципиально новым способом, близким, но, тем не менее, не похожим на синкретическое мышление, при котором связь впечатлений выдается за связь вещей. И постепенно это измененное компьютером восприятие становится все более востребованным и вне киберпространства: в кино, в литературе, в рекламе.

Время, всегда существующее на экране монитора, становится фикцией, потому что «онлайн» – это одновременность; здесь и сейчас. И в этом «здесь и сейчас» могут достаточно комфортно сосуществовать пользователи из Москвы, Токио и Нью-Йорка. Несмотря на то, что объективное время их реальной жизни разное, онлайн-технологии истончают ощущение смены дня и ночи: жизнь тут всегда течет достаточно равномерно. Особенно если говорить об англоязычном секторе или любом другом, связанным с опорой на национальный язык.

Сам национальный компонент идентичности истончается. Границы сетевого пространства и времени определяются уже не географией, как в реальной жизни, а, в первую очередь, тем языком, на котором возможно общение или представлена информация. Идентичность больше не воспринимается как способность исполнять

разные роли в разных обстоятельствах, как это было в массовой культуре второй половины XX века, когда нормой считалось умение вовремя «переключить» себя так же, как можно переключить телевизионный канал: при переходе из одного пространства в другое переключаясь с исполнения одной социальной роли на другую. Теперь это скорее умение одновременно, синхронно, находиться в нескольких пространствах, удерживая их таким образом, чтобы не допускать ошибок, то есть не выпадать из выбранных ролей, и ни в одном из них не путать сами роли.

Иными словами, там, где в массовой культуре имела место последовательность, как пространственно-временной континуум, теперь возникает параллельность одновременностей. Как точно заметил Бодрийяр: субъект «стал терминалом множества сетей» [2: 169]. Именно сеть становится тем местом, где совершенно по-новому формируется и трансформируется идентичность.

Сетевая идентичность может быть определена как «сумма распределенного присутствия» [3: 56–57]. Это снова возвращает проблему к ее психологическим истокам как к вопросу, является ли идентичность единой или множественной. При этом Интернет дает огромное количество материала, которое может быть истолковано в пользу второй версии. Однако, в этой множественности, возникает совершенно новый принцип упорядочивания, который можно было бы определить как неоиерархия.

Большую территорию, значимость, а, значит, и реальность получают те аспекты, которые, вне зависимости от их сущности, получают большее внимание пользователей. Именно на работе с соотношением популярность-значимость и основан принцип действия поисковых систем, таких как Рамблер, Яндекс или Google: больше «хитов» (пользовательских посещений) – выше позиция в списке, который выдается по запросу на ключевое слово. Хит или клик – одно посещение, визит пользователя на сетевой ресурс становится аналогом того критерия, которым для массовой культуры являлся «тираж». Существенным различием между «хитом» и «тиражом» можно считать то, что они используют прямо противоположные принципы взаимодействия с адресатом. Метафорически выражаясь, можно сказать, что тираж – уведомление об отправке, а «хит» – о получении.

Таким образом, в основе построения сетевой иерархии будет скорее принцип наличия, а не вероятности. Если тираж определенного издания может и не быть полностью раскуплен, то статистика посещений строится на состоявшемся факте взаимодействия с ресурсом, на подтвержденном контакте. Как только посещаемость падает, то есть теряется интерес и значимость, ресурс теряет свой

статус в иерархической вертикали и, падая вниз в системе оценок, постепенно исчезает из вида активных пользователей.

И прошлое, и будущее обесцениваются, значимым становится ускользающее настоящее в «здесь и сейчас». Если принцип кредита был направлен на немедленное, безотлагательное обладание вещью до того, как берущий кредит скопит нужную сумму, то есть на формирование и приближение будущего, то новая тенденция – скорее основана на неверии в саму возможность будущего. На потребности проживания его до его наступления, прежде чем выяснится, что оно не может исполниться по каким-либо причинам. Это то самое ожидание Катастрофы, которое на бытовом уровне сводится к подспудной тревоге из-за переменчивости динамичного, меняющегося, а, значит, ненадежного мира.

Такая изменчивость требует новых форм гарантированной стабильности.

Компьютерные технологии и сеть создают новый принцип памяти. Эта кибер-память подразумевает не запоминание, но особую форму поиска. Потому что любая онлайн деятельность, такая как общение или перемещение от ресурса к ресурсу, любая манипуляция информацией оставляет след. Лог. И при желании возможно сохранить логи, как полный перечень всех действий и контактов, чтобы в любой момент иметь возможность найти любой необходимый эпизод.

Это не фотография и не видеозапись, показывающие часть пространства и момент времени, но возможность повторить все события, произошедшие в выбранном участке времени в данной зоне киберпространства.

Так к оппозиции киберпространство-реальная жизнь, присоединяется и вторая, не менее значимая: online-off line. Или включенность-выключенность, не тождественная включенности прибора, а подразумевающая участие пользователя. И многие коммуникационные программы имеют четкую систему описания статусов онлайн через присутствие в сети и задействованность в реальной жизни: присутствие (online), кратковременное отсутствие у компьютера без отключения (away), долговременное отсутствие у компьютера без отключения (not available) и отсутствие в сети как отключение (off line). Просачивающееся в реальность наблюдение, конспектирование реальных событий камерами слежения, которые все более и более распространяются, напоминая антиутопию Оруэлла, становится всего лишь неполноценным отголоском тотального учета любого минимального действия, возможностью продолжения лога вне компьютера.

Тёкл сравнивает Интернет с психоаналитиком, предоставляющим себя как безопасную возможность озвучить проблемы, выпу-

стить гнев, признать страхи, осуществить в вербальной форме неодобряемые или табуированные обществом желания.

Интернет позволяет человеку, как тому кажется, безопасно приобрести опыт. В первую очередь, речь идет об опыте социализации через коммуникативные практики. Через взаимодействия в сетевом пространстве с другими людьми и приобретение позиции в сетевой иерархии, сеть дает пользователю возможность преодолеть те сложности, которые препятствуют ему достичь определенного, желаемого положения в реальном человеческом сообществе: найти работу, друзей, любовь.

Такую подмену реального опыта виртуально-симулятивным, Тёркл считает разновидностью того, что Эриксон называл мораторием. То есть не полным отказом, но временным прекращением определенной деятельности в социуме. При этом подчеркивается, что подростковый мораторий предполагает вовсе не самоизоляцию, а как раз активное общение с другими людьми, поиск новых идей, дружбы и возможности экспериментировать, приобретая нужный опыт. И общество традиционно признает за подростком не просто право на подобные эксперименты, но, прежде всего, терпимо относится к ошибкам, которые воспринимаются необходимыми для обучения. Хотя это не подразумевает, что последствия ошибок одобряются или поощряются. По Эриксону, именно во время моратория человек очерчивает для себя границы собственного Я, того, что называют самостью или идентичностью. Тёркл же считает, что теоретически, при должном развитии, кибер-симуляционный опыт призван облегчать дальнейшее приобретение аналогичного реального.

Современный мир несет в себе куда больше потенциальных опасностей. Если в шестидесятые годы самым страшным последствием для подростка, экспериментирующего в сексуальной области, была нежелательная беременность, то в последнее время из-за распространения ВИЧ, приобретение подобного опыта уже сопрягается с риском для самой жизни.

Кибер-симулятивный опыт всегда сопровождается соблазнительным ощущением полного контроля над коммуникативной ситуацией, что коренится в иллюзорной возможности в любой момент по собственной воле ее завершить или, в случае неудачи, начать все с начала в качестве придуманной заново личности.

Для многих, что неоднократно подчеркивает Тёркл, особо значимым является именно возможность в любой момент начать все заново. С чистого листа, как с нового лица. С новой личности. И эта практика уже позволяет использовать понятие «поколение ресет» как описание основной особенности тех, чье мировосприятие фор-

мируется на основе кибер-симулятивного опыта: ошибки всегда возможно обнулить, «перезапускаясь», меняя «личность» на новую.

Подобный же принцип лежит в основе тактики многих компьютерных игр: чтобы успешно пройти этап необходимо вовремя зафиксировать текущий статус – «сохраниться», чтобы в случае ошибки можно было вернуться на исходную позицию, «сбрасывая» неудачную попытку и тут же предпринимая следующую.

Как же это меняет способы взаимодействия с реальным опытом?

Темпы развития науки и степень событийной насыщенности повседневной жизни всего человеческого сообщества ставит человека в условия постоянной «информационной атаки», того, что Тоффлер называл «футурошоком». Но к стрессу от нового, из-за неизбежного взаимодействия со знакомыми и незнакомцами, а так же истончения зоны личного, частного пространства, добавляется и стресс из-за необходимости постоянного перемещения сквозь растущие и умножающиеся зоны профессиональных, связанных с ростом узкой специализации, и досуговых субкультур. Таким образом, можно говорить о том, что стресс возникает и из-за гипервыбора, и от необходимости его преодолевать.

Человек, обладающий кибер-симулятивным опытом, способен и в реальности «сбросить» лишнюю информацию или же усваивать только то, что относится к одному из его «идентификационных модулей». И отсекая то, что выходит за сферу его интересов, может избегать коммуникативно-информационного прессинга, преследующего жителей крупных городов, вынужденных невольно и постоянно взаимодействовать с бесконечным числом незнакомых людей и ненужных сведений.

Каждая эпоха создает собственные принципы, по которым человек осознает себя самим же собой, уникальным бытием. Большую часть истории человечества подобное осознание связывалось с поиском и достижением стабильности. До последней декады XX века обязательными атрибутами социальной успешности считались стабильное социально-ролевое поведение, постоянное место проживания и рабочее место, неизменный половой партнер и т. д.

Если ранее идентичность представлялась как неповторимая индивидуальность, нечто стабильное и единое, постепенно переходящее в специфичность, как особенность общного, основанную на различиях частного, то новый тип идентичности строится через множественность частного, которая, при полной свободе выбора из представленных шаблонов, уникально обобщается в каждом конкретном случае.

Тёкл пишет, что современная идентичность, основанная на изменении компьютером принципов восприятия мира «строится на циркуляции через множество самостей» [3: 178]. В предшествующие

эпохи было не так просто достигнуть подобного опыта переживания. И в традиционной культуре наиболее близким по форме мог бы считаться опыт шамана, для которого определенные ритуалы предполагали одержимость богами или духами. А для модерна – опыт мошенника, самозванца или человека, страдающего «раздвоением личности».

В постмодерне множественная идентичность перестает восприниматься как нечто маргинальное. Идея децентрированного субъекта влечет за собой восприятие самого концепта идентичности как набора ролей, которые могут смешиваться между собой, комбинироваться и даже быть уничтоженными, после того, как стали непригодными, неуместными или не нужными.

Интернет становится социальной лабораторией для экспериментов по созданию, модификации и трансформации идентичности. Что наиболее явно проявляется в сетевых играх, на форумах и в чатах. То есть в структурах, которые в англоязычной литературе называют MUD – Multi-User Dungeons.

Традиционные ролевые игры, возникшие из настольных, предполагали сосуществование участников в одном времени и пространстве: в одном месте и лицом к лицу.

Интернет не дает никакой информации об игроке или участнике общения кроме той, которую он сам готов предоставить. При этом информация эта не обязательно будет даже частично достоверна. Наоборот, одной из важнейших характеристик для многих пользователей будет иллюзорная возможность полной анонимности: взаимодействие без раскрытия реальной личности. Без того, чтобы стало известным, что именно пользователь делает в сетевом пространстве.

Проникая в киберпространство, пользователь попадает в киберсообщества. И первая задача, которая встает перед ним прежде, чем он сможет двигаться дальше, это создание собственной киберидентичности. Для любого, с кем возникает коммуникация, ты «тот, кем притворяешься», потому что ты есть для него только то, как ты себя описываешь.

При этом изначально подразумевается, что ни одно описание не может быть полностью исчерпывающим, и что одна физическая, реальная личность может проявлять себя как несколько разных, позиционируемых как независимые, кибер-личностей.

Опыт избавления от излишней информации в данном случае позволяет «сбросить» как избыточные те характеристики личности, которые ранее воспринимались как незыблемые и определяющие для реальной жизни: биологические, географические, социальные и языковые.

Киберпространство позволяет скрыть расовую, этническую, гендерную и возрастную принадлежность, состояние здоровья и сексуальную ориентацию. То есть все биологические характеристики личности, столь значимые в реальной жизни, девальвируются. Почти полностью игнорируется биологический аспект культурной идентичности.

Тёркл в своем исследовании неоднократно замечает, что пол – это то, о чем пользователи в сети или не задумываются, или воспринимают как самую фальсифицируемую характеристику. Ожидания анонимности, защищенности и свободы зачастую побуждают пользователя скрывать личную информацию. Но при регистрации на сайтах, форумах и в иных сетевых ресурсах, даже там где не требуется указывать свое подлинное имя – просят указать пол. И многие пользователи, экспериментирующие с гендерной тематикой, утверждают, «что первым толчком» было желание скрыть личную информацию, и только потом появлялось любопытство и желание попробовать себя в другой роли, поскольку в сети это не связано ни с какими усилиями и опасностями, которые могли бы препятствовать подобному эксперименту в реальной жизни. В частности ни с разоблачением, ни с осуждением от значимых окружающих.

«Для многих мужчин и женщин подобная смена пола может быть попыткой достичь лучшего понимания или безопасно поэкспериментировать с собственной сексуальной ориентацией. Но у каждого, кто решается на подобную попытку, есть шанс обнаружить, что пол и гендер – выдуманные понятия» [3: 223]. Можно говорить о том, что кибер-идентичность приводит к тому, что Бодрийяр называет транссексуальностью [1: 32–33].

Географическое положение теряет свою значимость из-за того, что киберпространство ограничивается скорее языковыми, а не территориальными границами. Но распространение английского и китайского языков постепенно превращают эти языковые зоны в доминирующие.

Стремление к анонимности или игровой ситуации ретушируют значимость профессиональной характеристики, стоит пользователю выйти за пределы сайтов, посвященных его профессиональным интересам.

Можно сказать, что сетевую идентичность определяет включенность одни системы сообществ и избегание других. То есть роль принадлежности к социальным группам исполняется принадлежностью к неким сетевым сообществам, преимущественно объединенным общими досуговыми интересами.

То есть в основе кибер-идентичности прежде всего лежат социальный и мировоззренческий аспекты. А новые способы восприятия, которые формируются при взаимодействии с компьютером и сетью,

за счет понижения стабильности и повышения диффузности самости, благодаря повышению адаптивности, дают возможность субъекту справиться с тем, что ранее вызывало бы кризис. Это диффузность, которая переживается не как кризис, а как нормальное состояние.

Иными словами, все аспекты культурной идентичности, которые в реальной жизни могут быть названы объективными, в кибер-реальности теряют свое значение в той степени, в какой в этом заинтересован пользователь. И трансформационная культурная идентичность строится именно на основе субъективных компонентов идентичности.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000.
2. Бьюкетмен С. Конечная тождественность (Предисловие к книге) / пер. В. Гольденберг. // Комментарии. – № 11. – 1997. – С. 169–193.
3. Turkle S. Life on the screen: identity in the age of Internet. – NY: Simon&Schuster paperbacks, 1995.

УДК 130.2

С. А. Рассадина*

Методология философско-культурологического анализа практик удовольствия

В статье анализируются возможные подходы к исследованию культурных практик удовольствия: философский, социально-антропологический, психологический. На основании данного анализа предлагается комплексный метод, позволяющий интерпретировать практики удовольствия как отображение процессов социокультурной идентификации.

The article deals with possible intellectual approaches to cultural forms of pleasure practices: philosophical, socio-anthropological and psychological. These three discursive strategies are demonstrated to be fundamentals for the development of synthetic method that let investigate pleasure practices as procedures of social and cultural identification.

Ключевые слова: практики удовольствия, телесность в культуре, социокультурная идентификация, философская антропология.

Характерной приметой современной культуры стало широкое распространение гедонистических мотивов. Однако «пропаганда»

Кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный горный институт имени Г.В. Плеханова, докторант Санкт-Петербургского государственного университета.

определённых стратегий удовольствия не является изобретением рекламистов: практики удовольствия всегда были объектом пристального внимания со стороны культуры. Нравоучительные сентенции и чувственная поэзия, религиозные заповеди и эстетические суждения, гастрономические трактаты и психотерапевтические штудии – вот лишь некоторые сюжеты, образующие контекст, в котором наслаждение становится проводником экзистенциальных смыслов и топосом культурной идентификации. Практики удовольствия – ярчайший пример культурной трансформации биологических потребностей человека, они имеют своим основанием не только и не столько природное тело, сколько социальное тело – габитус субъекта культуры. Как писал М. Мерло-Понти, «естественная установка не в том, чтобы испытывать наши собственные чувства и потакать собственным удовольствиям, но в том, чтобы жить в соответствии с эмоциональными категориями среды» [3: 482].

Подход Мерло-Понти основан на том, что никакое восприятие не может быть рассмотрено исключительно в терминах психофизиологического функционирования. Попытки свести анализ телесных практик к выявлению элементарных реакций удовольствия и боли необоснованно игнорируют мир культурных значений. Соответственно, роль знаков удовольствия в рекламном сообщении отнюдь не сводится к функции выработки условного рефлекса. Способность испытывать удовольствие от некоего артефакта означает экзистенциальную готовность идентифицировать себя с тем образом жизни и системой ценностей, каковые он символизирует. В целом многообразные практики удовольствия, наполняющие в пространство повседневности, могут быть рассмотрены как отражение значимых проблематизаций бытия. Следовательно, встаёт вопрос о выборе адекватного интеллектуального инструментария, позволяющего осмыслить принципы нерефлексивной идентификации, поскольку в современной культуре массового потребления таковые приобрели первостепенное значение.

Классическая философия неоднократно обращалась к тематике удовольствия, однако её усилия в большей степени дискредитировали опыт наслаждения, чем проясняли его специфику. Отправной точкой и конечной целью философских размышлений был вопрос об истине человеческого бытия, которая соотносилась с проявлениями разумной, духовной составляющей личности, и, как следствие, телесный аспект самости не рассматривался с точки зрения своеобразия смыслополагающих структур. Для того, чтобы продемонстрировать характер магистральной философской стратегии в осмыслении феноменов удовольствия, мы обратимся к парадигматическому для европейской интеллектуальной традиции тексту Платона – диалогу «Филеб». Начиная диалог с вопроса о том, что в большей сте-

пени причастно истине человеческого бытия – разум или наслаждение – Платон устанавливает ту систему аналитических координат, в пределах которой практики удовольствия будут рассматриваться вплоть до XX в. Итак, философия изначально специфицирует удовольствие в терминах духовного (свойственного душе) и телесного, а также, по другой оси координат, в терминах истинного и ложного. В качестве прототипических сюжетов рассматриваются телесные образы наполнения / опустошения и «зуда», возможно, иронически отождествляемого Сократом с эротическим влечением. Аргументация Платона строится на доказательстве несоответствия обыденных практик удовольствия критерию истинности. Телесное удовольствие само по себе оказывается ложным, поскольку его необходимым условием является предшествующая нехватка, то есть страдание. Только участие души приобщает наслаждение к порядку истины: душа организует воспоминания и предвкушения, она же способна полагать удовольствию «меру», предотвращая переход телесных радостей в страдание, несовместимый с идеей блага. Всецело истинным, не угрожающим благу человека, его совершенствованию в аспекте разумности, является лишь удовольствие, никак не связанное с прагматикой телесного наполнения и опустошения, – наслаждение чистыми формами, радость познания.

Примечательно, что титульный персонаж – Филеб, которому надлежит олицетворять собой наслаждение, – практически не принимает участия в беседе. Не потому ли, что удовольствие обсуждается в отрыве от практики, тогда как оно, по самой своей сущности, требует миметического опыта и сопротивляется чистой дискурсивности; тем более противен природе наслаждения дискурс увещевания, к коему прибегает Сократ. Единственный род дискурса, осуществимого в данной ситуации от лица Филеба – дискурс соблазнения, призыв к практике гедонизма. Мы можем представить себе, как в ароматных афинских сумерках, убаюкивающих разум, Филеб пускает в ход свой единственный, но неотразимый аргумент – подмигнув собеседникам, он лукаво увлекает их долу, в весёлые кварталы Керамеикоса. Однако в пространстве дискурсивности победа остаётся за философами. И в той степени, в какой стоит вопрос о роли удовольствия в самоисполнении и самопонимании человека, акцентируется значение разума как условия возможности всякого истинного опыта. Телесная составляющая практик удовольствия имеет значение лишь постольку, поскольку может воспрепятствовать осуществлению блага, ибо тело само по себе внеположено смыслу.

Такая расстановка акцентов, по существу, означала приговор телесному удовольствию как философскому сюжету. Платон ещё займётся детальной инвентаризацией практик удовольствия в «Го-

сударстве», однако аналитическая парадигма останется неизменной, на века определив ход мысли в русле философии морали: от Л. Валлы и Т. Мора до И. Канта и З. Фрейда. Безусловно, значительную роль в упрочении идеи экзистенциальной нерелевантности телесного наслаждения сыграло христианство, поскольку, с одной стороны, христианская образность превратила тело в темницу духа, а с другой – христианская практика исповеди выявляла в жизни плоти бесчисленные зародыши греховности, вследствие чего телесность предстала как средоточие спонтанных и неиссякаемых импульсов наслаждения. Ренессансный гуманизм унаследовал антично-христианскую дискурсивную парадигму, в рамках которой телесное представлялось тривиальным и непроблематичным в своей естественной спонтанности. Соответственно, телесные практики, сколь бы яркими и интенсивными они ни были на данном этапе развития культуры, не вызывали «философского удивления» и не вызвали к поиску их экзистенциальных оснований. Даже ренессансное искусство наслаждения не смогло поколебать концептуальную парадигму, восходящую к Платону, и удовольствие, как в целом телесный опыт, по-прежнему оставалось отлучено от истины и самости. В истории новоевропейской философии, будь то изложение метода радикального сомнения Декарта или монадология Лейбница, повсюду подспудно присутствует идея о том, что телесное и духовное в человеческом бытии не связаны друг с другом необходимым образом.

Эта философская модель была интегрирована в структуры повседневности: появляются анатомические театры, деятельность которых легитимируется на основании идеи о независимом существовании духа и тела. Постепенно дискурс тела полностью перекодируется в терминах механистической физиологии и, наконец, в научный обиход входит понятие *инстинкта*. Тем самым телесное бытие изымается из сферы субъективного опыта: объективирующий взгляд учёного проникает в истину тела с большей вероятностью, чем мысленный взор, например, больного. Итак, несмотря на ренессансную реабилитацию чувственности, в самом широком контексте европейской мысли тело подчинено законам природы, обманчиво и отчуждено от самосознания, оно встаёт на пути внутреннего мира и мыслится как препятствие для взаимодействия духовных «монад». Телесность, судимая по законам разума, так и не получает права собственного голоса, чтобы поведать о возможностях чувственного смыслополагания.

Внести определённые коррективы в понимание телесного опыта, казалось бы, обещала эстетика, заявившая о себе столетие спустя после приговора, вынесенного чувственности рационализмом XVII в. Однако в действительности ситуация только усугубилась:

XVIII в. стал эпохой интеллектуальных баталий во имя установления рациональных критериев суждения вкуса. Наличие общих схем суждения, благодаря которым возможна осмысленная коммуникация по поводу произведений искусства, долгое время связывалось с эксплицитной деятельностью разума. Психофизиологический аспект восприятия при этом исключался из рассмотрения, поскольку индивидуальные перцептивные интенции считались, скорее, препятствием для взаимопонимания, чем его условием. Попыткой экстраполировать принципы эстетики на чувственные аспекты повседневного опыта стали соответствующие разделы «Антропологии с прагматической точки зрения» Канта. В частности, рассматривая культуру застолья, Кант оперирует установившимся в европейских языках понятием «вкус», относящимся одновременно и к гастрономическим, и к эстетическим реалиям. Кант даёт негативную оценку вкусу как способности к различению приятного и неприятного, поскольку тот не выносит общезначимого суждения, являясь самым субъективным из внешних чувств. Этому виду вкуса Кант противопоставляет вкус, понимаемый как чувственная способность суждения, не ограничивающаяся ощущениями субъекта, но руководствующаяся правилом выбора, которое оказывается значимо для всех и для каждого. Тем самым Кант вводит важную для логики нашего рассуждения тематику совместного переживания удовольствия, однако при этом, стремясь гарантировать всеобщность опыта, философ, убеждённый в индивидуалистичности и непредсказуемости ощущений, вынужден уповать на участие разума в деле наслаждения. Презрительно отзываясь о черни, которой нужны грубые ощущения, Кант подчёркивает, что для вкуса как эстетической способности суждения «удовольствие от данного предмета возбуждается не непосредственно ощущением ... а ... формой, ибо только форма может притязать на то, чтобы быть общим правилом для чувства удовольствия» [2: 310].

Только феноменологическая философия XX века обретает язык, позволяющий избегать резкой дихотомии духовного и телесного, формального и материально-чувственного в человеческом бытии. В «Картезианских размышлениях» Гуссерль делает интеллектуальный ход, открывающий путь становлению новой философской парадигмы, когда, формулируя проблему признания Другого и конституирования интерсубъективной реальности, начинает с данности «живого тела». Правда, для самого Гуссерля этот момент был лишь незначительным вступлением к последующему переходу через постулирование аналогизирующей апперцепции к интеллигибельным аспектам интерсубъективного мира. Радикальный пересмотр оснований совместного опыта связан с именем Мерло-Понти и его концепцией *феноменального* тела, которое несёт в себе опредмеченную историю. Как настаивает Мерло-Понти, самость ре-

ализуется именно благодаря обладанию телом и способности посредством тела входить в мир. Вместе с тем, опыт собственного тела – это опыт контакта с миром и с Другим. Телесное бытие перестаёт трактоваться как препятствие для интерсубъективности: тело принимает на себя традицию смыслополагания и делает возможным совместный опыт. Один из возможных путей развития этого концептуального посыла – известное рассуждение Сартра о том, что не подлежащая сомнению данность Другого имеет одним из своих оснований телесную реакцию стыда. Однако опыт встречи с Другим – это не только опыт негативных реакций, стыда или страха, это также опыт наслаждения, опыт разделённого удовольствия, когда всё происходит так, будто моё тело подхватывает интенции Другого. Этот опыт реализуется в желании, пробуждающемся в ответ на призывный жест соблазнителя. Таким образом, телесный опыт историчен и коммуникативен, он изначально включён в ситуацию взаимодействия с Другим и позволяет, благодаря различным практикам разделённого удовольствия, преодолевать замкнутость монад.

Культура активно использует потенциал воздействия, имеющий своим основанием телесную интерсубъективность. В частности, опыт разделённого удовольствия лежит в основе культурных практик согласования, таких, как совместная трапеза или коллективное пение в религиозной и светской культуре. Подобные практики являются эффективным инструментом культурной идентификации. Вместе с тем необходимо отметить, что разработка методологического инструментария для аналитического описания удовольствия как культурного феномена – заслуга не столько философской мысли, сколько социальной, или культурной, антропологии. Актуальным направлением современного социально-антропологического знания является анализ «практик», позволяющий выявить недискурсивные формы преемственности культурной традиции и нерerefлексивные основания идентификации. Освоение стратегий удовольствия происходит посредством согласования телесно-эмоциональных интенций, в его основе лежит миметическое подхватывание интуитивно угадываемой мотивации жеста наставника-соблазнителя. Вариативность индивидуальных ощущений сглаживается в пользу социальных практик интеграции, результатом которых становятся стереотипизированные чувственно-телесные паттерны. При рассмотрении взаимосвязи социальной структуры и личностной ориентации удобным инструментом является концепт «габитуса», который даёт возможность выстраивать рассуждение в терминах *инкорпорации* основных социальных императивов и ценностей. «Габитус – не что иное, как имманентный закон, *lex insita*, вписанный в тела сходной историей, которая суть условие не только согласования практик, но и практик согласования» [1: 115]. Тело в такой же мере

представляет собой объективацию истории, как и институции, оно вписывается в существующий порядок и становится оплотом общепринятых стратегий воздержания и наслаждения за счёт того, что его диспозиции, сложившиеся в определённой социокультурной среде, заведомо соответствуют её требованиям.

Практическая идентификация может осуществляться помимо экспликации и сознательного усвоения культурных норм и ценностей. Как следствие, инкорпорированные императивы принимаются носителями культуры и сторонними наблюдателями за естественные, врождённые реакции. Носителям этнической, классовой, гендерной и т. п. идентичности приписывается и предписывается соответствующий тип эмоциональных реакций и определённый круг повседневных привычек. Классический пример анализа обыденных предпочтений – фундаментальное исследование П. Бурдые по социальной антропологии Франции 70-х гг. XX в. [5]. Помимо прочего, Бурдые обращает внимание на то, что инкорпорированные установки отличаются чрезвычайным постоянством, и приверженность соответствующим практикам является показательным свидетельством социального происхождения индивида, независимо от достигнутого им статуса. Итак, рассматривая стратегии удовольствия, практикуемые в различных культурах, можно показать, как происходит семиотизация обыденного опыта, в результате чего в повседневной жизни реализуются идентификационные различия. Объекты природного мира, артефакты и практики обретают смысл в поле структурообразующих оппозиций, где квази-спонтанный выбор предполагает наличие в самом восприятии интенции принятия / отторжения, разграничивающей «собственное» и «чуждое» в структурах повседневности. С этой точки зрения, современная реклама не просто эксплуатирует гедонистические лозунги, она нацелена на трансформацию идентификационных моделей. Перед нами несомненное свидетельство того, что чувственный опыт может быть подвергнут целенаправленному социокультурному преобразованию. Именно это придаёт наиважнейшее значение экстралингвистическому пласту рекламного послания, который должен инициировать мимезис наслаждения.

Необходимо отметить, что активное использование знаков удовольствия не означает, будто жизнь современного человека действительно изобилует разнообразнейшими наслаждениями. Парадоксальным образом, призывы к тотальному наслаждению, превращаясь в доминирующий культурный императив, вызывают реакцию телесно-психологического сопротивления. У художника-постмодерниста Егго есть масштабное полотно под названием «Foodscapе» – своеобразная смысловая инверсия рога изобилия, поскольку, описывая процесс работы над картиной, Егго непременно упоминает о

чувстве тошноты, которое преследовало его при виде изображаемой им массы «лакомств». Итак, именно современная цивилизация, придавшая призыву к наслаждению характер тотального культурного императива, столкнулась с необходимостью преодолеть иллюзию непроблематичности и самоочевидности нашего стремления к удовольствию.

Показательно, что проблематизация удовольствия первоначально имела место в психоанализе, причём помимо воли его основоположников. Получив право голоса в рамках психоаналитической терапии, удовольствие проговаривается о собственной неочевидности. Там, где ожидается торжественное самообнаружение подавленных природных влечений, вдруг проявляет себя проблема неспособности к удовольствию, в свете которой, в частности, пересматриваются практики чрезмерности, такие, как булимия. Удовольствие, дотоле считавшееся неотъемлемой и, можно сказать, неустраняемой составляющей человеческого бытия, неожиданно предстало хрупким и уязвимым даром. Психологическая мысль открывает путь исследованию способности к удовольствию. Эта способность подвержена губительному воздействию репрессивных механизмов культуры и глубоко укоренена в опыте индивидуальной истории, сложные перипетии которой раскрываются при ретроспективном анализе. Целая плеяда психоаналитиков занимались изучением эмоциональных структур личности, восходящих к младенческому опыту (М. Кляйн, Д. Винникотт и др.); их работы позволяют говорить о сложном онтогенезе способности к удовольствию во взаимодействии с Другим. Не менее значимы попытки выявления обстоятельств, препятствующих реализации этой способности.

Интересным примером является «Практикум по гештальт-терапии», составленный Ф. Пёрлзом и его коллегами [4]. «Практикум» задуман как руководство по самоанализу, результатом которого должно стать преодоление негативных эффектов социализации и пробуждение чувственного потенциала личности. Итогом развития психологической антропологии XX в., таким образом, становится формирование дискурсивной стратегии, позволяющей говорить об удовольствии в терминах соответствия потребностям и запросам телесно представленной самости: на смену абсолютной истине приходит уникальная истина индивидуального бытия.

Постановка вопроса об экзистенциальной значимости освоенных индивидом модусов наслаждения, упраздняя вопрос об абсолютной истине человеческого бытия, открывает путь полноценному философско-антропологическому переосмыслению практик удовольствия. Это, в свою очередь, требует пересмотра психологической трактовки культурных императивов, которые в данном контек-

сте уже не могут описываться исключительно в терминах репрессивного воздействия. Не ограничение удовольствия, а феномен «научения» удовольствию – вот что становится основным предметом пристального внимания антропологических наук. С самых ранних этапов формирования личности культура выступает как посредник любого взаимодействия, в том числе физического или эмоционального. В этом взаимодействии реализуется не рационализованная «мера» наслаждения, но культурная традиция как форма, усваиваемая индивидуальным бытием. Другими словами, в поле исследования наконец-то оказывается – дотоле ускользавшая от интеллектуального дискурса – миметическая природа практик удовольствия. Комплексный анализ практик удовольствия с привлечением философского, социально-антропологического и психологического подходов позволяет продемонстрировать, что работа, которую неизбежно проделывает каждый для того, чтобы обрести источник самопонимания в поле культуры, приходится не только на долю объективирующего опыт мышления, но и в немалой степени на долю тела, усваивающего имманентные опыту смыслы.

Список литературы

1. Бурдые П. Практический смысл. – СПб., 2001.
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. – СПб., 1999.
3. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб., 1999.
4. Пёрлз Ф., Гудмен П., Хефферлин Р. Практикум по гештальттерапии. – СПб.; М., 1997.
5. Bourdieu P. La Distinction, Critique sociale du jugement. – Paris, 1979.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1:316

*Е. Е. Елькина**

От технократизма к обществу знания: социально-философский анализ социогуманитарных парадигм технической реальности

Представлено исследование актуальной философской проблемы анализа современной технической реальности с позиций философских и социально-гуманитарных парадигм, соотносимых к различными уровнями исследования (философским, специально-научным, междисциплинарным). Акцентируется роль знания в инновационных технологиях развития современной технической реальности.

The research of the actual philosophical problem of the social-philosophic analysis of the modern technological reality from the points of view of philosophic and social-humanitarian paradigms taken to a certain research level (philosophical, special-scientific, multi-discipline) is given. The knowledge component of the innovation technologies in the development of the modern technological reality is stressed.

Ключевые слова: техническая реальность, мир техники, парадигма, социальное знание, гуманитарное знание, методология, междисциплинарность.

Актуальность социально-философского анализа социогуманитарных парадигм технической реальности обусловлена необходимостью осмысления трансформации социальных отношений и технологических изменений в жизни общества на рубеже XX–XXI вв. Стремительное развитие научно-технического прогресса во второй половине XX в. сопровождалось революционными изменениями трех типов: информационно-технологической революцией, глобализацией социальных процессов, психологической революцией. В совокупности результаты этих трансформаций кардинальным образом изменили не только характер технической реальности в планетарных масштабах, но и обозначили переход от индустриального общества к информационному, от информационного – к обществу знания. Благодаря развитию инновационных технологий преобразования микро- и мегамира (нано-, био-, информационных, когнитивных) современное человечество обретает черты единого сообщества, отдельные элементы которого взаимосвязаны технологически, эко-

* Кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет «ЛЭТИ».

номически, информационно. Глобализация техносферы привела к осознанию складывающейся социальной общности – планетарного человечества как антропологического субъекта нового типа.

Повышение статуса социально-гуманитарных наук в исследовании технической реальности обусловлено осознанием необходимости перехода постиндустриального (информационного) общества к обществу знания. Решение данной задачи связано с повышением роли знания в управлении процессами общественного развития и требует переосмысления научной рациональности в терминах социального разума. Необходимость социально-гуманитарных исследований «технического мира» вызвана потребностями общества в осуществлении долгосрочных прогнозов, затрагивающих сферу научно-технического проектирования, экономики, образования, экологии.

В современной отечественной и зарубежной литературе понятие, структура и содержательный анализ технической реальности исследуются с позиций различных концептуальных моделей – парадигм (от *греч.* *paradeigma* – пример, образец). Под парадигмой технической реальности понимается совокупность теоретических и практических принципов преобразовательной деятельности и сферы коммуникаций, отражаемых в технической картине мира и реализуемых в деятельности социально-технических систем, характеризующих взаимосвязь развития человека, технологии и социума определенного исторического типа.

Теоретико-методологические основания социально-гуманитарных парадигм технической реальности опираются на концептуальные положения «инженерной» и гуманитарной философии техники, социального и гуманитарного знания. Они включают в себя в качестве составных элементов: парадигматический принцип (установление принадлежности концепции технической реальности к ведущей парадигме области социального, социально-философского, гуманитарного знания; разработку соответствующей категориальной сети понятий, основных принципов и законов, формулируемых в данной парадигме); принцип системно-структурного исследования (согласованность базовых представлений и понятий, включая техническую картину мира, выявляющий содержательный и сущностный аспекты внутренних и внешних системно-структурных связей мира техники) [4: 34].

Содержательный анализ социально-гуманитарных парадигм технической реальности способствует интеграции знания о различных сторонах многоуровневого феномена технического мира. Социальные парадигмы сосредоточены на исследовании внутренних и внешних закономерностей развития технической реальности, взаимосвязи идеальной и материальной сторон деятельности, обоснова-

нии проективного характера технологического развития, проблемах экологии и социальной ответственности.

Основными социальными парадигмами технической реальности являются: социопроективная, и социокультурная. Социопроективная парадигма технической реальности представляет пример междисциплинарного исследования развития современного общества, включающего методы «инженерной» философии техники, социальной философии, социальной синергетики и др. Понятие технической реальности отождествляется со специфической формой бытия социальной реальности, особенности которой определяются технологиями преобразования природной среды и способами реализации социальных стратегий. «В основании происходящей перемены лежит стремление анализировать развитие техники и связанную с ними социальную динамику как единый целостный процесс», – отмечает Д.В. Ефременко [5: 168]. «Технические и социальные изменения идут вместе, «в пакете», и если мы хотим понять каждое, мы должны постараться понять оба», считают В. Бийкер и Д. Лоу [9: 542]. Источник социально-технологических трансформаций представители данной парадигмы усматривают в потребностях общественного субъекта, преобразующего техносциальную среду в техническую реальность, достойную человека. Структура технической реальности в социопроективной парадигме включает в себя: социотехнические деятельностные системы, технику как инфраструктуру жизнедеятельности современного общества, сферу хозяйства, технологии, техническую деятельность, технические артефакты, техническую картину мира.

Применение принципов неклассической методологии к анализу современной технической реальности выражается в смещении акцента с исследования принципов функционирования технической реальности на системное моделирование социальных процессов на основе инновационных технологий, от функционирующих технических комплексов и систем – к самоорганизующимся деятельностным эволюционирующим системам, от идеологии – к культуре, от научной предметности – к целостности жизненного мира. В 80-е гг. XX века благодаря процессам информатизации и глобализации экономической деятельности технологизация проникла в сферу образования, медицины, культуры. Научные исследования, ориентированные на выполнение социального заказа, способствовали формированию проективного характера науки, превращению науки, опирающейся на «высокие» технологии, в технонауку. Совокупность указанных факторов изменила характер современной технической реальности. Ее развитие характеризуется следующими чертами: 1) информатизацией сферы производства и потребления; 2) возрастанием динамики и интеграции социальных взаимодействий; 3) ориента-

цией на инновационные технологии (в результате ускорения технологических циклов); 4) сращением науки и технологии в единой технотехнике; 5) глобализацией социальных институтов: экономических, политических, научно-технологических; 6) возрастанием роли знания в управлении общественным развитием; 7) усилением процессов самоорганизации социотехнических систем.

В социопроективной парадигме (Х. Шпиннер, Х. Ленк, В.С. Степин, Б.И. Иванов, Д.В. Ефременко, Н.М. Розов, В.Г. Горохов) изменяются представления о познании и социальном действии. Социальное проектирование осуществляется как реализация проектного и социологического подходов к решению широкого спектра социальных задач по преобразованию общественного бытия. Социотехническое проектирование выходит за пределы системы: «наука – производство», замыкаясь на самых разнообразных видах социальной практики, изменяя само содержание проектной деятельности и становясь самостоятельной сферой современной культуры [11]. Социальное проектирование техносферы осуществляется с учетом прогнозирования ее будущего развития и с учетом законов развития экосистемы.

Большое внимание уделяется разработке систематизации знания, применяемого в социальном проектировании и управлении. Х. Шпиннер включает в организационную структуру «нового порядка знания» академический, архивно-библиотечный, конституционно-правовой, экономический, технологический, бюрократический и др. виды знания [12: 229–241]. В русле данной парадигмы наиболее разработаны практические вопросы, связанные с оценкой вводимых технологий, проблемой социальной ответственности (Х. Ленк, К. Митчем, Х. Йонас, Д.В. Ефременко и др.) [5; 8: 90–124; 13: 372–392, 404–419]. Знания не только усиливают власть, но также повышают ответственность.

В социокультурной парадигме техническая реальность рассматривается с точки зрения взаимовлияния моделей культуры на формирование мира техники. Система мировоззренческих и практических установок культуры представляет определенную модель, формирующую характер социальной организации и тип цивилизации. Представителей данной парадигмы в исследовании мира техники используют методологические принципы функционального и семиотического анализа: широкое использование методов структурной лингвистики в рассмотрении естественных языков как знаковых систем; интерпретация культуры как сложной системы семиотических кодов различных видов; рассмотрение взаимодействия между различными знаковыми системами как характеристики полифункциональной природы человеческой активности. Согласно В.М. Розину, «идеосфера» формирует смыслы жизнедеятельности людей и регу-

лирует направленность социокультурного и технологического развития. Роль мировоззренческих, гносеологических и ценностных моделей выполняют формируемые в культурологическом пространстве цивилизации парадигмы. Каждая из них представляет взаимосвязь «техника (технология)» – «культура (цивилизация)» под разными углами зрения, акцентируя внимание на роли знаковой и смысловой составляющих культуры и функциональной взаимосвязи науки, техники, культуры.

А.С. Кармин рассматривает проблему взаимосвязи технической и социокультурной реальностей как парадигматическое взаимодействие основных сфер жизнедеятельности современного общества. Культура посредством собственных фильтров – ценностей и регулятивов – оказывает воздействие на выбор направлений развития техники, она накапливает знания и опыт, используемые для совершенствования техники и передачи их другим поколениям [7: 325]. Техническая реальность характеризуется внутренними закономерностями развития (освоение более мощных источников энергии; повышение операциональности, надежности; увеличение масштабов и сверхинтеграция технических систем; их сращение с научными технологиями). К внешним закономерностям развития мира техники относится характер его взаимосвязи с пространством культуры и экономической сферой. Техника порождает культуру, является «материальным телом культуры»; представляет собой средство решения практических задач; создает инструментарий культуры (средства и технологии информационно-семиотической деятельности); является культурным кодом (содержит социальную информацию). Взаимосвязь индивидуального и социокультурного опыта осуществляется через программирование «индивидуальных сценариев», «проходящих через ниши культурного пространства». «Демифологизация техники» предполагает освобождение сознания индивидов и социума от «программируемых сценариев», гуманитаризацию идеологической сферы и сферы научно-технической деятельности.

Гуманитарные парадигмы (философско-антропологическая, социально-философская, ноосферная и др.) в осмыслении целей и направлений развития мира техники центральным вопросом ставят проблему субъекта. Специфика гуманитарных парадигм технической реальности определяется критикой «инструментальной» рациональности; исследованием мира техники, включенного в широкий гуманитарный контекст; акцентированием проблемы ценностей, проблемы свободы как сущности субъекта. Проблема реализации человеческой свободы связана с проблемой ответственности и согласования жизненных стратегий индивидуальных и коллективных, локальных и глобальных.

Гуманитарная рациональность (в отличие от инструментальной рациональности как источника кризиса современной цивилизации) составляет основу реализации творческих стратегий человека и общества в преобразовании мира техники. Мир техники в его историческом развитии представляет различные варианты реализации культурных моделей, воспроизводящих многомерность природы человека. Источник технических проектов, согласно представителям гуманитарных парадигм, лежит по ту сторону технологии, в интуиции и творчестве человека, в метапарадигмах Истории.

В исследовании мира техники важную методологическую роль играют понятия «метапарадигмы», «трансцендентного» в культуре и «экзистенциального» в человеке [3; 6; 14]. Признание метапарадигмы как генезиса технологического развития человечества утверждает взгляд двойственную обусловленность мира техники техносциокультурными изменениями и метаисторическими «проектами». Преодоление кризиса Истории имеет целью духовное преобразование личности и формирование социальной целостности нового типа. В анализе мира техники, природы артефактов в гуманитарных парадигмах преобладают методы герменевтического и феноменологического анализа.

С точки зрения влияния метаистории на эволюцию культур интересна метаисторическая концепция Д. Андреева, представляющая интуитивное постижение схематики культурных ансамблей трансцендентного уровня [1]. Она содержит эвристические возможности построения новых моделей видения мира и человека с учетом техносциокультурного и антропокосмического уровней в их взаимосвязи. Концепция Д. Андреева представляет синтез теоретических положений, включающих: трансфизическое видение мира и человека; представление о метаисторической природе развития мыслящих существ; сложной структуре любого типа социума; нестандартные модели пространства и времени; оригинальные футурологические концепции.

Анализ мира техники через призму взаимовлияния антропокосмического и социокультурного уровней деятельности, переводят анализ проблемы рациональности на новый уровень с учетом взаимосвязи имманентного и трансцендентного. Рациональность характеризуется уже не через социокультурные характеристики (целесообразность, логичность, ценностную нагруженность), а через меру соответствия смысловых, информационных и вещественных, энергетических сторон бытия. При современном уровне технологического развития разумность и деятельность перестают соответствовать друг другу, человек утрачивает жизненный смысл в глобализирующемся мире техники. Концепции Д. Андреева, русского космизма

представляют вклад в освоение внутренних резервов человека как антропокосмического субъекта.

Выход современной цивилизации на антропокосмический уровень определяет актуальность исследований ноосферной ступени развития технической реальности в рамках ноосферной парадигмы (Н.В. Башкова, Л.В. Шапошникова, С.С. Хоружий, Р.Я. Рудзитис, А.И. Клизовский, В.П. Казначеев, Е.А. Спирин, В.В. Казютинский и др.). Исследование проблемы преодоления антропологического и техногенного кризисов приводит исследователей к выводам об исчерпании земнопланетарной стадии человеческой эволюции (ограничение ресурсов, рост агрессии, исчерпание генетических возможностей адаптации, включение новых механизмов трансформации психики). Преодоление указанных ограничений требует концептуального обоснования космопланетарной ступени развития человечества на основе принципов русского космизма, синтеза духовного опыта с научным знанием. Я.В. Сиверц ван Рейзема задачу современного этапа информационной революции видит в обосновании становления планетарно-космического человечества [10]. Внешние условия роста связаны с инструментальным освоением Солнечной системы, развитием информатики, семиотики, культурологии, экологической философии и науки. Внутренние условия связаны с актуализацией внутреннего потенциала человека. В целом ноосферная парадигма представляет вклад в освоение внутренних резервов человека как антропокосмического субъекта [2]. В исследованиях современной технической реальности в социально-гуманитарных парадигмах важную роль играет анализ проблемы коммуникаций как проблемы оптимизации знания.

Анализ социально-гуманитарных парадигм технической реальности позволяет подвести итоги:

1. Актуальность современных социально-гуманитарных парадигм технической реальности обусловлена разработкой социальных стратегий развития в направлении общества знания, необходимостью гуманизации техносферы и других сфер деятельности.

2. В социальных парадигмах техническая реальность рассматривается как подсистема социальной реальности; в социопроективной парадигме акцентируются вопросы проективной деятельности, разработки социальных стратегий на основе инновационных технологий; в социокультурной парадигме – проблемы взаимосвязи моделей культуры и техносферы.

3. В гуманитарных парадигмах мир техники рассматривается как многомерный феномен, соразмерный человеку как антропокосмическому субъекту. В центре внимания – проблемы глобально-исторического развития общественного субъекта как ступеней реализации

свободы, символической природы техники, современных технологий как сферы коммуникаций.

Список литературы

1. Андреев Д.Л. Роза Мира. – М.: Товарищество «Клышников, Комаров и К», 1992.
2. Башкова Н.В. Преображение человека в философии русского космизма. – М.: КомКнига, 2007.
3. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1993.
4. Бермус А.Г. Введение в гуманитарную методологию. – М.: Канон, 2007.
5. Ефременко Д.В. Введение в оценку техники. – М.: Изд-во ВНЭПУ, 2002.
6. Кантор К. Двойная спираль истории: историософия проективизма. – М.: Языки славянской культуры, 2002.
7. Кармин А.С. Культурология. – СПб.: Лань, 2001.
8. Митчем К. Что такое философия техники / пер. с англ. – М.: Аспект-Пресс, 1995.
9. Розин В.М. Философия техники и проблема модернити // Философия науки: учеб. пособие / под ред. А. И. Липкина. – М.: Эксмо, 2007.
10. Рейзема Сиверц ван Я.В. Философия планетаризма. Планетарный разум земной цивилизации. – М.: Фонд «Новое тысячелетие», 2005.
11. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. – М.: Гардарики, 1998.
12. Шпиннер Х.Ф. К новой системе знания информационного века // Ежегодник Российско-Германского колледжа 1999–2000 / под ред. В. Г. Горохова. – М., 2000.
13. Философия техники в ФРГ / пер. с нем., англ. – М.: Прогресс, 1989.
14. Ясперс К. Духовная ситуация нашего времени: Смысл и назначение истории / пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991.

УДК 101.1:316

А. Ю. Русаков*

Демократические принципы в формировании классических моделей информационно-коммуникативных технологий

В статье рассматриваются вопросы влияния демократических принципов на процессы становления классических информационно-коммуникативных технологий. Анализируются основные модели информационно-коммуникативных технологий, исходя из различных трактовок взаимодействия общественного мнения, публичных коммуникаций и возможных путей достижения общественного согласия в демократическом обществе.

In clause the questions of influence of democratic principles on processes formation of classical information and communicative technologies are considered. The

* Кандидат философских наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет.

basic models of information and communicative technologies proceeding from various treatments of interaction of public opinion, public communications and possible ways of achievement of the public consent in a democratic society are analyzed.

Ключевые слова: демократия, общественное мнение, информация, коммуникация, технология, социальные отношения, политика, информационный обмен.

В начале становления американской политической системы ее «отцы-основатели» – А. Гамильтон, Д. Мэдисон и Т. Джефферсон – в своей практической и продуктивной публицистической деятельности заложили основные подходы к регулированию общественных отношений через формирование системы общественного согласия и представительного правительства. Причем каждый из них, исходя из собственного понимания сущности общественного мнения, и соответствующего этому представления о роли и функциях информационных публичных коммуникаций, предлагал свою модель взаимодействия в процессе управления общественными отношениями. А. Гамильтона, Д. Мэдисона и Т. Джефферсона условно можно считать родоначальниками трех классических моделей информационно-коммуникационного воздействия индустриальной эпохи: А. Гамильтона – основателем однонаправленной модели, Д. Мэдисона – основоположником модели общественной информации и Т. Джефферсона – отцом транзакционной (партнерской) модели. Условность связана с тем, что все эти модели получили широкое распространение и фундаментальное теоретическое обоснование в более поздний период, но основные принципы можно обнаружить во взглядах «отцов-основателей» американской демократии.

Односторонняя (или однонаправленная) модель информационно-коммуникативного воздействия складывается еще в доиндустриальную эпоху, а некоторое теоретико-философское методологическое обоснование получает в Новое время.

Отправным пунктом рассуждений А. Гамильтона было общественное мнение. Он не считал общественное мнение сколько-нибудь значимым и влиятельным институтом демократического общества. Он не доверял общественному мнению, находя его малокомпетентным, нестабильным и противоречивым. А. Гамильтон полагал, что если мнение большинства членов общества будет прямо представлено в руководстве государством, то это создаст угрозу охлократии, при которой народ (или «огромный зверь», по А. Гамильтону, [10: 11]) осуществляет функции единого суверенного объекта политического процесса, включая все административные, законодательные и судебные функции. Поэтому такое толкование общественного мнения привело мыслителя к поддержке ограниченной представительной системы с имущественным цензом для изби-

рателей, при которой власть в государстве была в руках представителей торгово-финансовой и земледельческой элиты. Как известно, такой государственный строй, где при помощи финансовых рычагов, на основе явного или скрытого имущественного ценза формируется правящая элита, называется олигархией. Фактически общественное мнение здесь низводится до уровня комментирования и оценок действий реальных политических факторов.

Такое отрицание социальных и политических возможностей общественного мнения в сфере коммуникастики нашло свое дальнейшее выражение в работах американских ученых У. Липпмана и автора однонаправленной линейной модели коммуникативного акта Г. Лассуэлла.

По мнению У. Липпмана, процесс осознания действительности и формирование картины мира у людей происходит посредством стереотипов, которые возникают под воздействием коммуникаций (прежде всего массовых), которые проводят первичную селекцию фактов по своему усмотрению, а в случае необходимости искажают эти факты так, что «мир, который доступен нам в политическом отношении, находится вне досягаемости, вне нашего поля зрения и осознания» [18: 484]. Таким образом, коммуникации, опосредованно воздействуя через сознание на поведение людей, конструируют представления аудитории об окружающем мире. У. Липпман поставил под сомнение сам факт существования гражданина способного вырабатывать самостоятельное представление благодаря собственному опыту. Он говорит о неспособности рядового гражданина в условиях усложнившихся социально-экономических и социально-политических условий адекватно воспринимать и оценивать информацию. Исследователь считает, что у большинства людей нет времени, нет возможностей, а главное – осознанной мотивации к управлению обществом [5].

Г. Лассуэлл при изучении воздействия массовой коммуникации на аудиторию исходил из принципа «стимул-реакция». Именно за это его научный подход может быть определен как односторонний. Он утверждал: «что все явления – либо реакции, либо стимулы, или оба одновременно. Активный участник коммуникации, тот, кто непосредственно управляет ее содержанием, мыслит именно в этих категориях. С точки зрения практики он подходит к управлению содержанием коммуникации (частью внешней среды аудитории) таким образом, что у аудитории возникают интересы и чувства (предрасположения), какие необходимы ему для достижения своих целей. То есть, в общем, и целом, он получает нужную ему реакцию» [17: 114–115].

Таким образом, Г. Лассуэлл рассматривал коммуникацию как субъект-объектное воздействие, при котором любая информация одинаково воспринимается всеми реципиентами и вызывает у них

незамедлительную и предсказуемую реакцию, т. е. изменяет идеи, чувства и, главное, мотивацию, служащую основанием последующих действий. Тот, на кого направлено воздействие, является пассивным и незащищенным участником коммуникативного акта.

Признание всемогущества коммуникаций в формировании воззрений аудитории демонстрируется в трудах других зарубежных ученых, которые полагали, что массы не являются субъектом, на удовлетворение потребностей которого и направлена деятельность медиа. Даже развлекательные программы, с помощью которых привлекается внимание аудитории, на самом деле способствуют развитию пассивности потребителей информации и повышают их восприимчивость к различного рода пропагандистским воздействиям, что позволяет управлять сознанием и поведением общества в нужном для субъектов пропаганды направлении. Таким образом, общество получает не то, что ему необходимо, а то, что ему предлагается, являясь только объектом воздействия [14].

Рассмотрение коммуникации как одностороннего процесса закрывало дорогу к созданию адекватной теории межличностной коммуникации как субъект-субъектного отношения и останавливалось на уровне ее понимания как отношения, где другая сторона превращалась в пассивный объект воздействия субъекта.

В дальнейшем уверенность ученых и исследователей в безграничном влиянии коммуникации на аудиторию сменилась более сдержанными утверждениями о роли последней. Тем не менее, односторонний подход к проблеме коммуникации и соответствующие информационно-коммуникативные технологии остаются в арсенале как теоретиков, так и практиков масс-медиа.

Главной функцией таких технологий является внедрение в сознание целевой общественности (субстанционально обособленного сегмента публичной сферы) важную для деятельности субъектов публичного дискурса информацию по принципу односторонней коммуникации. Данные технологии используются при пропаганде интересов того или иного субъекта публичного дискурса, осуществляемая всеми допустимыми способами. Подобная деятельность, как правило, ограничивалась односторонней коммуникацией субъектов публичного дискурса с их целевой общественностью и была направлена на оказание помощи субъектам публичного дискурса в установлении информационного контроля над теми субъектами целевой общественности (электоратом, потребителями, клиентами и т. д.) от которых зависел предполагаемый успех их деятельности. Основным каналом данных технологий являются средства массовой коммуникации.

Мы уже упоминали, что зачатки модели общественной информации можно обнаружить уже в античности. Появление и массовое распространение печати, особенно в таких странах, как США, где

уже в начале XVIII века были решены проблемы с неграмотностью, сделали печатные средства массовой коммуникации основным источником информирования населения и соответственно средством регуляции социальных отношений достаточно высокого уровня через формирование общественного мнения.

Д. Медисон не был столь радикален в отношении возможностей общественного мнения, как А. Гамильтон. Он полагал, что общественному мнению, естественным состоянием которого является перманентный конфликт, вызванный как далекой от совершенства человеческой природой, так и имущественными, а также социальными и культурными различиями, полностью доверять нельзя. В то же время мыслитель полагал, что реализованная на практике цензурная демократия будет в состоянии смягчить противоречия общественного мнения в процессе учета общественных оценок при формировании реальной политики государства.

Д. Медисон признавал важность рассматриваемого феномена как мнение всего общества, а не только элиты, как канала формирования властных структур за счет механизма народного представительства. Это был скромный, но все-таки шаг в сторону признания самостоятельности объекта воздействия. В целом Д. Медисон оставался в русле консервативной традиции, заложенной А. Гамильтоном, ограничивая роль общественного мнения участием в выборах и не позволяя ему даже вмешиваться в работу избранных народом представителей.

Эти принципы в полной мере проявили себя в конце XIX начале XX века, когда в наиболее развитых странах пренебрегать общественностью и его мнением было уже нельзя. В это время заканчивается период экстенсивного и бесконтрольного промышленного роста. В общественной жизни этих стран и особенно США социально-экономические отношения переходят на новый уровень более жесткого противостояния. Первые десятилетия XX в. ознаменовались тем, что в США практически не прекращаются публичные скандалы вокруг монополий и финансовых корпораций.

Объекты критики были вынуждены разрабатывать оборонительные стратегии и либо обращаться к помощи специалистов по работе со средствами массовой коммуникации, либо создавать собственные специализированные службы информации. Главной задачей на этом этапе развития информационно-коммуникативных технологий является предоставление населению оперативной, точной, достоверной, но главное позитивной информации относительно общественно значимых функций того или иного субъекта публичного дискурса. Информация начинает становиться реальной силой, а средства массовой коммуникации, которые ее транслируют, важнейшим социальным фактором.

В это время информация и средства ее передачи становятся объектом пристального внимания, не только политиков, бизнесменов и общественности, но и ученых. Значение информации, и прежде всего, ее знаковой интерпретации, послужили основой теорий, где в отношениях между отправителем и получателем информации главная роль отводится каналу информирования и языковым структурам, которые обладали системообразующими функциями и осуществляли управление различными информационными потоками, циркулирующими в обществе.

Основные принципы данного подхода, как и понятие «семиотика» сформулировал американский философ и логик Ч. Пирс [6: 352]. Он утверждал что, поскольку знак является заменителем объекта, то и само мышление невозможно без знаков. Коммуникация также имеет знаковую природу и невозможна без них. Чарльз Пирс осуществил первую классификацию знаков применительно к коммуникативной ситуации.

Основы, заложенные еще Ч. Пирсом, нашли свое развитие в работах Ч. Морриса. Широкую известность ему принесла книга «Основания теории знаков» (1938) [3]. Знакам посвящена и другая, ставшая классической работа «Знаки, языки и поведение» (1946) [4]. Центральными понятиями новой дисциплины стали понятия знака и семиозиса. Знак определяется как некий предмет или явление, событие, который выступает в качестве заместителя некоторого другого предмета. Он используется для приобретения, хранения, переработки и передачи информации. Знаки могут быть как языковыми, так и неязыковыми.

У Ч. Морриса в семиотическом процессе толкователем знака является организм, толкуемое – это одежды органического существа, которые с помощью знаковых проводников играют роль отсутствующих предметов в проблематичной ситуации, как если бы последние присутствовали. Благодаря семиозису организм осознает интересующие его свойства отсутствующих предметов и ненаблюдаемые свойства присутствующих объектов. В этом состоит инструментальная важность знаков.

Ч. Моррис предложил классификацию знаков на основании разных способов обозначения, и выделил четыре способа использования знаков: информативный, ценностный, стимулирующий и систематизирующий. Комбинируя способы обозначения и способы использования знаков, Ч. Моррис создает классификацию различных типов дискурса, которые образуют дискурсивное пространство. Так, научный дискурс нацелен на получение истинного знания (информации), политический дискурс стимулирует соответствующие данному типу общества действия, моральный дискурс оценивает действия с точки зрения предпочтения и т. д. Личность, отмечает Моррис в ра-

боте «Знаки, язык и поведение» [15: 136], способная увидеть знаковые феномены с точки зрения семиотики, более восприимчива к знаковым ресурсам культуры. В течение всей своей жизни, с самого момента рождения, человек находится под непрерывным воздействием знаков, без них люди не мыслят своего существования, достижения поставленных целей.

Акцентируя внимание на особенностях языкового влияния коммуникации на аудиторию, структуралисты исследовали важнейший с точки зрения лингвистики и психологии пласт массово-коммуникативного воздействия, однако абсолютизация формы информации в ущерб ее содержанию явилась основанием для критики данной концепции учеными различных направлений в исследовании массовых коммуникаций.

К разряду техно-структуралистских концепций можно отнести и теорию Г. Маклюэна, который разработал так называемую теорию средства. Особенность концепции Г. Маклюэна заключалась в том, что все прогрессивные этапы в развитии общества он причинно обуславливает не знаковой природой, а развитием технических средств информационных связей [16]. Общее, что роднит технократический и структуралистский подходы проявляется в тезисе «средство есть сообщение». Г. Маклюэн делает вывод о том, что технические средства коммуникации (особенно телевидение) играют определяющую роль в формировании мыслей человека, ибо они структурируют его опыт и определяют его мнение об окружающем мире.

Главным методологически уязвимым местом техно-структуралистских подходов к понятию коммуникации является то, что они наделяют средство качествами субъекта. Средство в процессе коммуникативного воздействия действительно не нейтрально, но только в том, что различные средства, в силу различных своих свойств и технических характеристик, по-разному влияют на восприятие информации и, в конечном счете, на конечный результат воздействия. Нельзя отрицать тот факт, что сообщение, переданное по разным информационным каналам или на разных языках, по-разному психологически воспринимается аудиторией, но нельзя и абсолютизировать воздействия средств коммуникации при передаче информационных сообщений. В действительности могущество телевидения – это могущество не технического канала, а того, в чьих руках он находится.

Техно-структуралистский подход, применяемый в теории массовой коммуникации, получил определение медиацентристского. Согласно этому подходу, совершенно непропорционально вся ответственность не только за всестороннее информирование, но и за результаты формирования общественного мнения возлагается на владельцев средств массовой коммуникации или журналистов. Аудитория рассматривается только как объект влияния, а журналистов обвиняют в утаивании информации, в неверном освещении событий, в предвзятых оценках происходящего. Тем самым непропорционально сужается число истинных субъектов коммуникативного воздействия как с одной, так и с другой стороны.

Используя терминологию Ч. Морриса информационно-коммуникативные технологии, которые используются в рамках данного подхода можно классифицировать как стимулирующие. Степень воздействия на общественное сознание измеряется количественно с учетом реальных сегментов целевой общественности, вовлеченных в систему коммуникаций субъекта социального взаимодействия. Необходимость обратной связи с целевой общественностью определяется с точки зрения сугубо «прагматических» интересов субъекта воздействия, вызвать положительную реакцию целевой общественности и получить коммерческую или политическую выгоду. Для модели общественной информации характерны изучение настроений, мнений, ориентаций, установок целевой общественности для их последующего изменения посредством использования технологий информационно-коммуникативного воздействия со стороны субъекта публичного дискурса. По сути, это усовершенствованная модель манипулирования общественным сознанием, предназначенная для регулирования социальных отношений более сложного порядка и сложившихся на зрелом этапе индустриальной эпохи.

Классическая модель общественной информации до сих пор широко используется государственными учреждениями, общественными и политическими организациями, различными ассоциациями и некоммерческими структурами. Данная модель предполагает включение общественного мнения в процессы выработки и реализации управленческих и политических решений, но предусматривает такой тип отношений институтов власти, субъектов публичного дискурса и общественного мнения, при котором имеет место их сотрудничество и взаимодействие, но компетенция последнего ограничена.

Кардинальное отличие взглядов Т. Джефферсона от А. Гамильтона и Д. Медисона заключается в том, что он считал людей способными сформировать информированные, стабильные и последовательные оценки важных для них объектов и не относился к выборам как к способу ограничения деструктивной силы малокомпетентного и конфликтного общественного мнения.

Он отрицательно относился к идее цензовой демократии и по-

лагал, что общественное мнение обязательно должно быть включено в процесс принятия политических и управленческих решений. Именно Т. Джефферсон, став президентом США, впервые употребил термин «public relations» [9: 15] в 1807 году, который и стали активно употреблять американские политики в качестве синонима модного в ту пору словосочетания «relations for the general good», что можно перевести как «отношения / связи для всеобщего блага».

В начале нашего исследования мы указывали, что партнерские отношения, диалог с равной долей инициативы в коммуникативном процессе зарождаются еще в эпоху античности. Однако там субъект–субъектные отношения между свободными гражданами, создававшие условия для появления транзакционных (систематизирующих – по классификации Ч. Морриса) информационно-коммуникативных технологий, были локализованы в миниатюрных социальных пространствах полисной системы. В социальных отношениях доиндустриального общества эти технологии не могли получить широкого распространения, за исключением тех сфер публичного дискурса, которые носили элитарный характер: обсуждение вопросов экономики и политики в высшем обществе, университетская наука, и, прежде всего, – философия, где основу данного подхода можно найти в немецком романтизме. Новалис [7: 240] и Э. Кассирер [1: 263] заложили качественно иной подход на проблемы коммуникации, который можно охарактеризовать как субъект-субъектное общение. Основная проблема этого подхода была поставлена в раннем немецком романтизме Ф. Шлегелем [12: 66], а уже более детальную разработку получила у Ф. Шлейермахера [11: 242], который последовательно развивал точку зрения, согласно которой общение между людьми – это в первую очередь партнерское общение.

Однако широкое применение и использование диалоговых моделей коммуникации было связано с развитием экономических отношений в индустриальную эпоху. В начале XX века рыночная экономика постепенно создает свои достаточно сложные «правила игры», которые благодаря публичной огласке средствами массовой коммуникации несоблюдения этих правил участниками рыночных отношений становятся обязательными для всех. В это время у потребителя появляется возможность выбора, а предложения товаров и услуг стали постоянно опережать спрос.

Мы уже указывали на то, как социальная организация предприятия, действующего в рыночных условиях, оказывает влияние на трансформацию государственных институтов. Помимо этого, новые социальные отношения оказывают влияние на всю политическую сферу: «Коль скоро экономическая система организована в виде самостоятельных институтов, основанных на специфических мотивах и представляющих особый статус участникам экономической де-

тельности, общество должно быть устроено таким образом, чтобы обеспечить функционирование этой системы согласно ее собственным законам» [8: 70]. Соответственно вводится всеобщее избирательное право, оформляется система институтов гражданского общества, которая учреждает совершенно новую конфигурацию взаимоотношений граждан, политических партий и общественных объединений с государством.

В этот период главными компонентами эволюции социальных отношений становятся гражданин с адекватной самоидентификацией в социуме, настроенный на деятельное участие в жизни общества и гражданское общество.

В странах западной Европы и США данная комбинация нашла свое социальное выражение в понятии гражданского общества. С одной стороны гражданское общество имеет в арсенале средства взаимодействия ассоциативного характера, а с другой является самоорганизующейся системой, которая защищена от прямого вмешательства и произвольной регламентации со стороны государственных структур. Гражданское общество представляет собой самовоспроизводящуюся устойчивую систему, которая «институционализируется и генерализуется посредством законов и субъективных прав, стабилизирующих социальную дифференциацию» [2: 7]. Данная институционализация стимулирует создание, как новых каналов, так и более совершенных информационно-коммуникативных технологий. Оптимизация социальных отношений на этом этапе происходит путем создания институциональной многомерности опосредованной активными и разносторонними информационными потоками в рамках гражданского общества, которое само может рассматриваться как институциональный коррелят коммуникативного сообщества современного общества.

Именно на этом этапе появляются информационно-коммуникативные технологии, где точка активности смещается с коммуникатора и средств коммуникации как субъектов коммуникации на объект воздействия, который также приобретает качества субъекта. Субъект–субъектные отношения в обществе, которые предполагают диалог и равную долю инициативы в коммуникативном процессе. Соответственно и информационно-коммуникативные технологии, мы обозначим, вслед за другими исследователями как трансакционные [13: 20].

Все вышеперечисленные модели информационно-коммуникативных технологий можно определить как классические, поскольку эти модели и их сущностные характеристики были сформированы и детерминированы в результате длительного периода развития и усложнения социальных отношений. Они позволяют с одной стороны продемонстрировать статус и место информационно-коммуника-

тивных технологий в процессе развития социальных отношений, а с другой, по мере востребованности той или иной модели, определить уровень и порядок сложности социальных отношений в различных обществах.

Список литературы

1. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос / пер. с нем.: Акад. исслед. культуры. – М.; СПб.: Унив. кн., 2000. – 653 с.
2. Коэн Дж. Л., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория / пер с англ. – М., 2003.
3. Моррис Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика. – М.: Радуга, 1983. С. 37–89.
4. Моррис Ч.У. Значение и означивание // Семиотика. – М.: Радуга, 1983. – С. 118–132.
5. Липпман У. Общественное мнение: моногр.; пер. с англ. – М., 2004.
6. Пирс Ч. С. Логические основания теории знаков / пер. с англ. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 352 с.
7. Новалис. Генрих фон Офтергинден. Фрагменты. Ученики в Саисе. – М.; Изд.: Евразия, 1995.
8. Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / пер. с англ. – СПб., 2002.
9. Связи с общественностью в политике и государственном управлении / под общ. ред. д-ра филос. наук, проф. В.С. Комаровского. – М., 2001.
10. Шелдон Г.У. Политическая философия Томаса Джефферсона / пер. с англ. – М., 1996.
11. Шлейермахер Ф. Герменевтика. – СПб.: Европейский дом, 2004. – 242 с.
12. Шлегель Ф. Из «Философских лекций» / Ф. Шлегель // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М.: МГУ, 1980.
13. Яковлев И.П. Основы теории коммуникаций: учеб. пособие. – СПб.: Ин-т управл. и экон., 2001.
14. Adorno T. Resume uber Kulturindustrie. – Massenkommunikationsforschung. Hasger Prokor D. von Frankfurt an M., 1973. Adorno T.W.: Television and the Patterns of Mass Culture // Mass Communications / Ed. by W. Schramm. – Urbana: University of Illinois Press, 1960
15. Morris C. Signs, Language and Behaviour. – New York, George Brazilles, 1955. Цит. по: Строение фильма // Семиотика. М.: Радуга, 1983.
16. McLuhan M. Understanding Media. – N. Y., 1964
17. Lasswell H. Describing the effect of communication // Propaganda, communication and public opinion. Princeton University press, 1946.
18. Lippmann W. The World Outside and the Pictures in Our Heads // Mass Communications / Ed. by W. Schramm. – Urbana: University of Illinois Press, 1960.

Социальная онтология аргументации: модель аномии

Узкая интерпретация «аномии» (как расхождения между культурными целями и легитимными средствами) не объясняет некоторые типы социальных адаптаций или трансформаций, поддерживаемых аргументами. В работе исследуется связь между структурой аргументации и социальными трансформациями, вызванными аномией.

The narrow interpretation of “anomie” (a discontinuity between cultural goals and the legitimate means) does not explain some of the modes of social adaptation or transformation maintained by arguments. The research is to examine the connection between the argumentation structure and the social transformations resulted from anomie.

Ключевые слова: аномия, аргументация, конфликт, модель, социальная онтология, социальная структура, социальные трансформации.

Аргументация предстает одновременно как логический (формальный) и социальный (коммуникативный, практический) процесс. В формальном отношении аргументировать – значит обосновывать выдвинутый тезис (положение, предложение), приводить основания, доводы, в силу которых требуется принять его, так что начальное предложение (предположение, посылка, альтернатива, мнение) становится суждением (предписанием, заключением, выбором, убеждением). Согласно нормативному пожеланию оратор использует в обосновании только такие утверждения, которые признаются аудиторией верными и которые влекут принятие тезиса. Однако те, к кому направлена аргументация, могут считать, что доводы обуславливают выдвинутое положение, но не являются верными утверждениями, или они могут признать положение, даже если не признают его следствием доводов. Относительная независимость этих двух нормативных требований к формальной (логической) аргументации указывает на то, что реальная связь посылок и заключения осуществляется на прагматическом уровне, в социальном взаимодействии, так что логическая доказательность может приниматься во внимание только при социально организованной референции к реальности, и сфера формального доказательства ограничена социальной необходимостью, которая кажется произвольной по отношению к логическому доказательству.

* Старший преподаватель кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский государственный университет физической культуры имени П. Ф. Лесгафта.

Таким образом, более существенным оказывается возведение аргументации к противоречиям или конфликтам: тогда аргументацию можно считать формой рационального общения, движимого конфликтом интересов, ценностей, целей. Именно разрастание и усложнение общественных конфликтов востребуют разработку теории аргументации и позволяют объяснить то, что в современных исследованиях хорошо проработаны психологические и социальные аспекты аргументативных практик.

К описанию взаимодействия сторон в конфликтах издавна привлекаются онтологически нагруженные описания: например, «форма и потенциал», «полнота и пустота» в древнекитайской военной стратегии. Техника противостояния в споре, развитая в древнеиндийском логическом искусстве, может интерпретироваться как средство постижения и осуществления человеком истинной природы. Ранним греческим философам приписывают представления о природной необходимости противостояния, состязания, борьбы («вражды», «войны»). Многообразии противоречий и конфликтов – от политических и военных до культурных и личностных – осмысливается исследователями в том числе через онтологические модели с использованием таких понятий, как «позиции», «топосы», «поле», «стабильность», «вероятность» и т. д. В этом отношении перспективным представляется моделирование, проводимое С. В. Полатайко при сопоставительном исследовании социальных инвариантов и культурно-исторических типов [7: 90–105]: показателен и эффективен сам стиль аналогического построения.

Поскольку конфликт является существенным элементом общественной жизни, возникает вопрос о связи аргументации с логикой социального бытия.

Можно выделить в исходном противоречии, движущем аргументацию, субъективный и объективный аспекты. При субъективном, или формально-логическом подходе, исходное противоречие заключается в отсутствии связи между мыслимыми предметами, так что ее требуется восстановить в мышлении субъекта. При объективно-практическом подходе к аргументации, т. е. при использовании ее в качестве средства разрешения социальных противоречий или конфликтов, аргументация обычно мыслится как сопровождение объективно существующих противоречий в социальных отношениях. Оба подхода упускают из объяснения как несущественный момент ту структурную связь, что позволяет аргументации служить в качестве отображения позиций и стратегий в социальном взаимодействии. Проблемой является то, какая онтологическая связь позволяет аргументации быть логическим и социальным действием.

Существуют трудности в осмыслении аргументации, связанные с тем, что аргументация является процессом и логическим, и соци-

альным (коммуникативным, практическим). Некоторые трудности связаны с такими установками, которые можно назвать иллюзиями, «за мороженностью» или «околдованностью»: сосредоточенностью на поиске ошибок, выражении и насилии.

Завороженность поиском ошибок относится к логическому плану или аспекту аргументации: в формально-логическом рассмотрении возникает обоснованная и эффективная иллюзия следования правилам и нарушения правил при доказывании. Завороженность показом (выражением, демонстрацией, репрезентацией) относится к коммуникативному аспекту социально-практического плана (*argumenta* – лат. показ, представление, рассказ...): используемые в аргументации средства убеждения рассматриваются как действенные по свойственной им природе и в силу направленного применения к аудитории, что оправдывается, по-видимому, только в художественной речи, где репрезентация может оказываться почти самодостаточной в силу самих диспозиций аудитории. Завороженность насильем относится к стратегическому аспекту социально-практического плана: аргументацию можно считать проявлением социального конфликта и его сопровождением, но в таком понимании аргументация становится выражением частных социальных позиций, особенно в сопряжении с пониманием аргументации как переубеждения, направленного на другого человека.

Сведение аргументации к выражению и отстаиванию точки зрения (или позиции) отрывает аргументацию от ее логической составляющей и делает ее лишь средством достижения произвольных целей. Разобщение сторон (оратора и аудитории или же соперников) в теории аргументации является проблематической предпосылкой, поскольку предполагает некий переход от отдельности к единству (согласию) через взаимодействие, через направленность на «другого». Рефлексивность действий в социальных конфликтах ставит сложные проблемы «рефлексивного управления» (В. А. Лефевр)¹. Предпосылка о отдельности оратора и аудитории, о воздействии на иной субъект не является безусловной, поскольку в споре стороны зачастую меняются местами и существуют такие неявные случаи аргументации, как убеждение самого себя через желание, размышление или наблюдение. Поэтому более продуктивным было бы считать действия аргументирующих направленными на себя как единую аудиторию.

Предположение о едином общем согласованном существовании аргументирующих в определенных коммуникативных и социальных условиях подкрепляется научным убеждением, что аргументация продуктивна для познавательных целей. Познавательное значение аргументации состоит в обосновании и проверке знания; с этим

¹ См. например, работу Лефевра «Конфликтующие структуры» [5].

значением связаны проблемы научного метода и индукции. В научной аргументации стороны взаимно признают свободу переубеждения и коммуникативное единство – условную общность между собой, объединение логическим порядком и общим объектом – познаваемой реальностью.

Но если аргументация служит лишь демонстрированию искусности в воздействии на аудиторию, то она отрывается и от рационального познания, и от реализации единства и свободы людей. Тем более если аргументация понимается как принуждение: тогда она не связана ничем, кроме условного ограничения применять слова, а не силу. Такое ограничение в случае неэффективности легко снимается, к тому же сами слова служат средством принуждения, пусть и символического. И разумное принуждение, каким кажется аргументация, оборачивается обманным насилием и легко вступает в союз с ним.

Преодолеть перечисленные трудности можно, ставя вопросы об аргументации в терминах социального и логического пространства, среды или поля, т. е. рассматривая ее социальную онтологию. Можно принять, что аргументация – процесс в мышлении, общении, поступках, изображающий или имитирующий конфликт, а также дополняющий его символическими действиями. Логическое следование несет в себе принуждение, которое является превращенным, символическим, и словесное убеждение постоянно противостоит искушению превратиться в силовое принуждение.

Конфликт – процесс в общественной и культурной практике. Конфликт является процессом становления, проявления (в видимом столкновении) и исчезновения (снятия) противоречий. Конфликты и противоречия – существенный фактор в создании и развитии общественных структур, побуждают выдвигать новые альтернативы общественного развития¹. Аргументация служит выявлению противоречий и выбору решений, выводящих из столкновения. Аргументация является способом управлять социальной неопределенностью (дает основание для выбора определенности и выхода из противоречия).

Сдвиги в социальных структурах сопровождаются аргументативными ходами – выдвиганием новых представлений, целей или нормативных средств, что способствует большей эффективности интеллектуальных поисков. Существуют эмпирические исследования того, как сказывались на эффективности научного поиска разнообразные и разноплановые формы организации интеллектуальных процессов (симпозиум, конкурс сочинений, диспут, форум, монастырь, университет, защита диссертации, парламент, академия,

¹ Подробнее об этом см.: Дарендорф Р. Тропы из утопии [2]; Касториадис К. Воображаемое установление общества [3].

колледж, салон, лекция, лаборатория, семинар, комиссия, мозговой штурм...). Например, Р. Коллинз [4: 507–512] приходит к выводу, что наивысшие интеллектуальные достижения связаны именно с периодами трансформаций в социальных структурах – при создании новых структур и при разрушении старых. В фазе традиции (на стадии конвенций, формализующихся шаблонов, стандартов, схем, инерционного воспроизводства достигнутого) эффективность интеллектуального процесса снижается, чтобы временно повыситься при распаде (поэтому образовательные системы зачастую подавляют творчество).

При взгляде на конфликт как генератор социальных структур высвечивается особенность современной индивидуалистической стадии общественного развития. Разум, преодолевший насилие, теперь опирается на символически регулируемую социально-экономическую борьбу (конкуренцию, соревнование, состязательную игру). Аргументация как преобразованное и признанное, облеченное в законные формы символическое принуждение становится «формой жизни» современного общества. Конфликты альтернатив рассматриваются в качестве необходимого средства социального управления через поддержание и снятие социальной неопределенности. В демократических обществах, по выражению Р. Дарендорфа, «конфликт знаменует большую надежду на достойное и рациональное освоение жизни» [2: 375]. Демократия соответствует научному духу: она требует испытания идей в конкуренции аргументов, логическом состязании.

Логическая форма аргументации может быть представлена треугольником, в котором три термина силлогизма сопоставляются с тезисом, позицией (целями аргументатора), нормами (средствами, правилами, предельными доводами) аргументации, причем «нормам» соответствует средний термин («аргумент»). Для репрезентации стратегий аргументации между двумя сторонами следует дополнить треугольник тезиса, позиции, норм треугольником альтернативных тезиса, позиции, норм и использовать силлогистические структуры (положительные и отрицательные связи между терминами, демонстрирующие связь элементов аргументации). Интересно сопоставить при этом «онтологические (экзистенциальные) нагрузки (притязания)» предложений и моделей (репрезентаций, аналогий) [1: 57–78].

При помощи «аргументативного треугольника» (тезис, позиция, нормы) можно смоделировать структуру социального поведения в конфликтных или диссонансных ситуациях. Для этого элементы треугольника нужно соотносить с модальностями, направляющими практику. Моделирование логики социального бытия через аргументативные структуры требует их укоренения в практических диспозици-

ях, характеризующихся модальностями. «Социальная логика» Г. Тарда позволяет взять в качестве оснований (элементов) верования, желания [9: 17, 19, 21, 24–28] и дополнить их социальными средствами (нормами), следуя теориям Э. Дюркгейма и Р. Мертона. Эти основания (элементы) через модальности вероятного, желаемого и требуемого соотносятся с предметом, субъектом (агентом) и основаниями доводов в аргументации.

Общая структура аргументативной ситуации и социальной системы в конфликтном (диссонансном) состоянии репрезентируется тогда сочетанием двух треугольников. Обозначим буквой Т тезис, представления субъектов о вероятном, возможном, буквой П – позицию субъекта, несущую его предпочтения (желания, цели), буквой Н – нормы, средства, основания доводов, а Т*, П*, Н* пусть обозначают альтернативные верования, предпочтения, нормы. Поскольку это аргументативные элементы, их согласие (положительная связь между ними) является социальной обоснованностью, приемлемостью тезиса для аудитории на основании убеждений, привычек или правил, а расхождение (отрицательная связь) – нарушением демонстрации, необоснованностью или опровержением. Альтернативный треугольник элементов находится в конфликтном отношении с тем, который принят за исходный.

Можно поставить в соответствие сторонам «аргументативного треугольника» (предмет, субъект и основания) те элементы социальной и культурной структуры, которые использует Р. Мертон при анализе «аномии» – ситуации социального и культурного дисбаланса [6: 231–322]. Эти элементы: возможности индивидов (социальных групп), цели (задаваемые культурой) и нормы (средства). При этом субъект (агент) аргументации отображается в целях индивидов, поскольку оратор и аудитория могут представлять один субъект и поскольку субъект является адресатом аргументации, выступает в качестве цели (изменяемого, направляемого объекта).

Согласно Р. Мертому, одним из источников «аномии» является «конфликт между культурно-определенными целями и институциональными нормами» [6: 317]. Поэтому структурный дисбаланс в социальной и культурной системе можно выразить как расхождение между нормами и целями, установление между ними отрицательной связи вместо прежней положительной. Такую логическую интерпретацию «аномии» развивает В. А. Светлов [8: 113–124]. В структурной модели социальных трансформаций, сопровождаемых аргументацией, «аномией» в узком смысле можно считать отрицательную связь между целями и нормами.

В качестве типичных социальных приспособлений к аномии (способов выхода из нее) Р. Мертон указывает «конформность» (согласие), «инновацию», «ритуализм», «ретритизм» (отступление, из-

бегание), «мятеж» (восстание, бунт). Это типы отклонений (девиаций) в поведении индивидов и социальных групп при структурном дисбалансе в основаниях общества и культуры. Эти образцы поведения не просто сопровождаются аргументацией за то или иное социальное изменение, они являются аргументативными ходами, поскольку меняют знаки отношений между элементами структуры или вводят новые элементы.

Конформность характеризуется простым восстановлением положительной связи П и Н. Но тем самым аномия снимается, а конформность выступает как неотклоняющееся поведение, поскольку Р. Мертон не указывает структурного перехода, который делал бы конформность социальной и логической стратегией.

Инновация является отказом от прежних норм Н и выбором или изобретением новых норм Н*. В этом случае аргументативный характер социальной девиации виден наиболее ярко, поскольку аргументация в существенном смысле является именно изобретением связи, посредника между терминами или положениями. При инновации сохраняется положительная связь П и Т, а связи между Н и Т, между Н и П становятся отрицательными. Т и П образуют новый положительный (структурно сбалансированный) треугольник с Н*.

Ритуализм – отказ от прежних предпочтений П и выбор новых П*. При ритуализме сохраняется положительная связь Н и Т, а связи между Н и П, между Т и П становятся отрицательными. Н и Т образуют новый положительный (структурно сбалансированный) треугольник с П*.

Ретритизм (отступление) сочетает отказ от предпочтений и норм П и Н, а мятеж (восстание) дополняет такой отказ изобретением новых предпочтений и норм П* и Н*.

Только до этого пункта изложения моя реконструкция «аномии» не расходится существенно по средствам и результатам с реконструкцией, предложенной В. А. Светловым. Моделирование структурного дисбаланса через «аргументативный треугольник» позволяет продвинуть анализ дальше, дополнив теоретическое построение Р. Мертона и подтвердив единство социального и логического аспектов аргументации.

Приводя расширенное толкование аномии, Р. Мертон относит к культурной структуре «то, что формирует ряд нормативных ценностей, регулирующих поведение, общее для членов определенного общества или группы»; к социальной структуре – «то, что формирует ряд социальных отношений, в которые члены общества или группы различным образом включены»; и, таким образом, аномия рассматривается как «распад в культурной структуре, происходящий в особенности тогда, когда существует острое расхождение между культурными нормами и целями и социально структурирован-

ными возможностями членов групп действовать в соответствии с данными нормами культуры» [6: 284]. Это значит, что можно расширить понятие аномии, включив в нее диссонанс между социальными возможностями (в том числе верованиями, представлениями о возможном) и целями или нормами.

Очевидно, что Р. Мертон рассматривает ретритизм и мятеж как результаты «аномии» в более широком смысле, поскольку эти девиации оставляют связь между целями (П) и нормами (Н) без изменений, в состоянии согласия. Но можно отметить, что ретритизм и мятеж дополняют друг друга в этом отношении и образуют две взаимно сбалансированных структуры, которые альтернативно решают вопрос выхода из социального дисбаланса. В структурном отношении оба эти выхода совместимы и дополнительны друг к другу (и в этом смысле бесконфликтны), но в позиционном отношении представляют собой антагонистическую, полярную конфигурацию (и в этом смысле конфликтны): оба треугольника образованы положительными связями, но все связи с элементами другого полюса отрицательные.

Мятеж (восстание) предлагает индивидам новую положительную структуру ТП*Н* на базе уверенности в том, что представляется возможным. Он образует альтернативную связь норм и целей, организующих общество. Роль воображения в создании новых социальных структур подчеркивается в исследованиях К. Касториадиса [3: 109–116]. Ретритизм (отступление) предлагает индивидам новую положительную структуру ПНТ* на основе воображаемого как вероятное, возможное при оставлении попыток поменять П и Н. Ретритизм организует реальный выход на основе воображения и отказа от прежних возможностей. Этот выход через иллюзию вовсе не является фиктивным, поскольку отображает аргументативную стратегию выдвижения новых представлений или верований, одновременно логическую и социальную.

Но тогда можно предположить, что дополнительной структурой к ритуализму будет сохранение прежних предпочтений с изобретением новых верований Т* и норм Н*. Такую девиацию (и соответствующую аргументативную позицию) можно назвать «гетеродоксией», поскольку она предлагает альтернативную связь верований и норм, в то время как ритуализм удерживает прежнее согласие Н и Т. «Ритуалисты» выступают «ортодоксами», конструируя свою позицию против «ереси».

Аналогично, инновация дополняется такой девиацией, как оставление прежней связи П и Т, с выдвижением новых верований Т* и предпочтений П* на базе привычных норм. Этот структурный выход можно назвать «фундаментализмом» (радикальным консерватизмом). В определенном смысле фундаментализм и консерва-

тизм приводят к большим новациям и реформам, чем такая девиация, как «инновация», поскольку «контрреформаторы» обновляют в базовой структуре два элемента из трех, в то время как «новаторы» обновляют только один элемент. Р. Коллинз отмечает, что главными инициаторами интеллектуальных новшеств часто оказываются консерваторы [4: 509]. «Фундаменталисты» сохраняют способ социального и логического упорядочения, переустраивая жизнь на базе консервируемых норм и противостоя «новаторам» как модернизаторам правил.

Итак, показано, что инновация структурно совместима и позиционно составляет антагонизм с контрреформами фундаменталистского типа, а ритуализм таким же образом сбалансирован с гетеродоксией (и альтернативно противопоставлен ей). Социальные противостояния, связанные с ересями и реформами, могут послужить примерами для эмпирического подкрепления или опровержения приведенных здесь предположений.

Теперь, когда выявлена система из трех пар девиаций (инновация и фундаментализм, ритуализм и гетеродоксия, ретритизм и мятеж), можно указать необходимые условия развития каждой из пар девиаций. Ретритизм и мятеж характеризуются социальной апатией, как и ритуализм. Можно определить «апатию» как утрату положительной связи между предпочтениями П и верованиями Т. В терминах аргументативного треугольника связь аудитории с тезисом теряет положительный аффект (признание, приязнь).

Но аналогично инновации ретритизм и мятеж характеризуются также утратой основы для прежних убеждений, что можно обозначить термином «адоксия» и определить как утрату положительной связи между нормами Н и верованиями Т. В терминах аргументативного треугольника связь норм (правил, средств, оснований) с тезисом становится отрицательной, утрачивается демонстрация (доказательность). Отсюда следует вывод: ретритизм и мятеж не объясняются аномией в узком смысле (как расхождением норм и целей), но являются результатом апатии и адоксии; инновация и фундаментализм – результат аномии и адоксии, а ритуализм и гетеродоксия – результат аномии и апатии.

Также построенная модель показывает, что аргументативная стратегия «к человеку» (*ad hominem*) является неустранимым элементом аргументации в качестве атаки, аналогичной созданию «аномии» – нарушения связи между принятыми нормами и личными целями, и поэтому не должна рассматриваться как целиком ошибочная, что другими средствами показывает Д. Уолтон [10]: аргументация зависит от позиции личности, имеет этическое измерение.

Рациональность индивидов, вовлеченная в практику, испытывает структурные и динамические принуждения социальной среды, но

также задействует практические схемы (диспозиции) оценки и решения. Будучи погружен в конфликты и сдвиги социальных структур, разум граничит с насилием и стремится преодолеть и подчинить его. Как структуры порождают в себе конфликты, служащие их существованию, так и из конфликта (основы аргументации) возникают социальные структуры (основания для представлений о возможном, для мнений, воображения, точек зрения). Можно сравнить это с тем, как из аргументов (доводов) следуют рациональные положения, выводы (т. е. обоснованные, ответственные положения).

Таким образом, аргументативные практики являются средством, оказывающим образовательное действие в становлении рациональной структуры личности и развивающее действие на социальные структуры вследствие своего единства с логикой смены социальных структур в ходе разрешения социальных противоречий.

Список литературы

1. Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание / пер. с англ. – М.: Прогресс, 1988.
2. Дарендорф Р. Тропы из утопии / пер. с нем. – М.: Праксис, 2002.
3. Касториadis К. Воображаемое установление общества / пер. с фр. – М.: Гнозис; Логос, 2003.
4. Коллинз Р. Социология философий: Глобальная теория интеллектуального изменения / пер. с англ. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.
5. Лефевр В. А. Конфликтующие структуры: 3-е изд. – М.: Ин-ут психологии РАН, 2000.
6. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура / пер. с англ. – М.: АСТ; Хранитель, 2006.
7. Полатайко С. В. Образовательные идеалы социальной философии. – СПб.: Наука, 2007.
8. Светлов В. А. Конфликт: модели, решения, менеджмент. – СПб.: Питер, 2005.
9. Тард Г. Социальная логика / пер. с фр. – СПб.: Социально-психологический центр, 1996.
10. Уолтон Д. Аргументы *ad hominem* / пер. с англ. – М.: Изд-во Фонда «Общественное мнение», 2002.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Б. В. Марков*

Stegmaier W. Philosophie der Orientierung. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008. – 804 s.
(Штегмайер В. Философия ориентирования. Берлин, Нью-Йорк: Вальтер Грутер, 2008. – 804 с.)

Профессор Вернер Штегмайер – директор института философии (Institut für Philosophie) Грейфсвальдского университета им. Эрнст-Моритц-Арндта (Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald) в Германии – известен российскому читателю своими статьями о Ницше, Хайдеггере, Гадамере, Деррида, и по сборнику статей "Герменевтика и деконструкция"¹. Именно там вводится термин "ориентирование" для названия важной операции мышления, благодаря которой мы мыслим и оцениваем мир и свое положение в нем.

В рецензируемой работе выявлены условия возможности ориентирования, включая самостабилизацию, самодифференциацию и саморефлексию. В. Штегмайер собрал, изучил и обобщил все написанное на данную тему классиками немецкой философии. Кроме Канта, автор опирался на идеи Ницше, Витгенштейна, Левинаса, Лумана, Улмера, Симона и Деррида. Прочитав его монументальный труд, нельзя усомниться, что ориентирование в мышлении – это важнейшая философская операция. И все же ориентирование – это не столько теоретическая, сколько практическая проблема. В связи с этим в данной книге обращается особое внимание на условия ориентирования в глобализирующейся коммуникации, экономике, масс медиа, политике, праве, науке, морали, искусстве и религии.

Профессор Штегмайер исходит из простого факта: всегда, когда мы действуем, мыслим и говорим (в повседневной жизни, в сфере науки или философии), мы уже должны ориентироваться, даже если прибегаем к советам других. Чтобы воспользоваться планом города, нужно уметь координироваться на местности по карте; чтобы следовать инструкции по использованию технического устройства, нужно кое-что понимать и в технике и в том, для чего она предназначена; чтобы давать совет, как пользоваться тем или иным прибором, нуж-

Доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

¹ Герменевтика и деконструкция / под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. – СПб., 1999. См.: ст. В. Штегмайера. Деконструкция и герменевтика. К дискуссии о разграничении. – С. 4–9 (пер. Маркова Б.В.)

но также научиться давать советы и инструктировать. Ориентирование в одном всегда предполагает ориентирование в другом. Оно является началом всего и, вместе с тем, само не имеет начала. Ориентирование – это всегда переориентирование, оно всегда отсылает к другому и представляет собой сложную игру своего и чужого. Оно актуально именно тогда, когда мы сталкиваемся с непривычным, новым и чуждым. В науке это приводит к парадоксам – свидетельствам кризиса, а в повседневной жизни является обычным делом. Отсюда ориентирование, хотя и опирается на научное мышление, выходит за его строгие рамки. Но его нельзя сводить к способности здравого смысла опираться на самопонятные вещи, так как очевидное как раз и не замечают. Именно спорное и неочевидное позволяет осознать очевидное и бесспорное.

Сегодня ориентация понимается как способности находить нечто, без предварительных исследований. В ориентации находят такое, что подходит к ситуации и требует учета обстоятельств. Ориентируются, если правильно приспособляются к тому, с чем встречаются и поступают рационально. Таким образом, ориентация осуществляется как двойная деятельность по учету обстоятельств и подсоединению их друг к другу. С одной стороны, нужно действовать быстро, ибо промедление приводит к тому, что благоприятные обстоятельства могут быть упущены, с другой стороны, опасно оказаться в неблагоприятных обстоятельствах. Чтобы эффективно действовать, нужно выбрать обещающие успех возможности. Таким образом, ориентацию можно определить как *способность выбрать обещающие успех возможные действия*. На быденном языке это значит «справляться» с непривычными обстоятельствами, выбирать из привычного то, что может оказаться «подходящим» к другому.

Философский анализ ориентации, исходит из того, что, с одной стороны, ориентирование всегда уже есть, а с другой стороны, что могут сложиться неожиданные ситуации, которые потребуют новых ориентаций. Это задает границы теоретических возможностей философии ориентации. Она может разрабатывать, пожалуй, лишь самые общие условия того, как можно ориентироваться в индивидуальных ситуациях, одновременно считаясь с тем, что и эти общие условия могут меняться.

Действие ориентирования состоит в том, чтобы разобраться в ситуации и каким-то образом ее упорядочить. Как правило, для этого отводится немного времени. Действовать нужно быстро и безошибочно. Это и является целью. Невозможно успешное действие, если опасность непреодолима. Поэтому ориентирование означает господство над ситуацией. Незнакомые элементы новой ситуации становятся понятными, если мы в них ориентируемся. Можно знать, но не быть способным ориентироваться. Кроме того, познание тре-

бует времени, а его-то обычно и не хватает, чтобы сориентироваться. Действие предполагает опору на небольшое количество оснований. Ориентирование собственно и состоит в выборе некоторых твердых оснований в море недостоверного. Это всегда связано с риском. Даже достоверные основания могут оказаться неприменимыми в новых условиях. Поэтому Штегмайер употребляет слово *приемлемое*, которое обозначает нечто, попавшее в руки, во многом неожиданно, и потому не требующее объяснения и оправдания. Как самопонятное оно не анализируемо и не вызывает вопросов. Оно артикулируется, когда становится спорным. Аргументы должны раскрыть основания нашего *приемлемости*. Но для этого необходимо, чтобы сами аргументы вызывали доверие, были *приемлемыми*.

Думается, что работа проф. Штегмайера имеет важное значение для педагогики. Она раскрывает сферу навыков и умений, которые не формируются ни дома, ни на улице. Речь идет не о теоретическом, а о прикладном, практическом знании о том, как пользоваться возможностями современных технологий. Способность ориентироваться в сложном дифференцированном мире коммуникаций и взаимодействий предполагает изучение специальных знаний. Возможно, для этого сегодня необходимо подготовить специальный курс. Тому, кто за это возьмется, книга проф. Штегмайера окажет неоценимую помощь.

Библиография
История античной философии:
работы, вышедшие в России в 2005 – 2008 гг.
(составитель *И.Н. Мочалова**)

2005 год

1. *Адо Пьер.* Духовные упражнения и античная философия / пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. – М.; СПб.: Степной ветер; ИД «Коло», 2005. – 448 с. (Сер. «Катарсис»).
2. АКАДЕМІА: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 6: сб. ст. / отв. ред. А.В. Цыб. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – 482 с.
3. *Антонов Т.В., Смагин Ю.Е.* Эволюция понятия «идея» в философии Платона // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 6. – СПб., 2005. – Вып. 2. – С. 26–31.
4. *Аристотель.* Эвдемова этика / пер. с древнегреч. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой; под ред. М. А. Солоповой. – М.: Ин-т философии РАН, 2005. – 448 с.
5. *Асмус В.Ф.* Платон. – 2-е изд. – М.: Эдиториал-УРСС, 2005. – 158 с.
6. *Ахутин А.В.* Диалог мифа и логоса: Творящие слова / А. В. Ахутин // Поворотные времена. – СПб.: Наука, 2005. – С. 89–347.
7. *Бибихин В.В.* Чтение философии. Парменид. Лекция 6 // Историко-филос. ежегодник. – М.: Наука, 2005. – С. 134–152.
8. *Бирюков Д.В.* Об «Онтологические дифференции» у Аристотеля в перспективе формирования философского языка патристики // Verbum. – СПб., 2005. – Вып. 8. Mediaevalia: идеи и образы средневековой культуры. – С. 230–241.
9. *Водолазов Г.Г.* Наш современник Сократ // Общественные науки и современность. – 2005. – № 5. – С. 109–117; № 6. – С. 128–134.
10. *Гаджикурбанова П.А.* Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э. Брейе, А. Ф. Лосева и Ж. Делеза // Истор.-филос. ежегодник. – М.: Наука, 2005. – С. 9–28.
11. *Диллон Дж.* Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н. э.) / пер. с англ. Е.В. Афонасина. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – 281 с.

* Кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина.

12. *Джохадзе Д.В., Джохадзе Н.И.* История диалектики: Эпоха античности / РАН. Межвуз. науч.-учеб. центр комплекс. пробл. нац. политики. – М.: Эдиториал – УРСС, 2005. – 326 с.
13. История античной философии: учеб. пособие / под ред. К. А. Сергеева. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
14. *Кенисарин А.М., Нысанбаев А.Н.* Становление историко-философских идей в учениях Аристотеля и аль-Фараби // *Вопр. философии.* – № 7. – 2005. – С. 136–145.
15. Кн. *С.Н. Трубецкой.* История древней философии. – М.: Кучково поле, 2005. – 480 с.
16. Космос и душа: Учения о Вселенной и человек в античности и в Средние века / исслед. и пер. РАН, Ин-т философии; общ. ред.: П. П. Гайденок, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 879 с.
17. *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и культура древних греков – фундамент зарождающейся философии // *Мотрошилова Н.В. Работы разных лет.* – М., 2005. – С. 22–138.
18. *Никулин Л.В.* Метафизика и этика: Сравнительно-критический анализ основоположений теоретической и практической философии античности и Нового времени. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. – 238 с.
19. *Плотин.* Пятая эннеада / пер. с древнегреч. и послесл. Т.Г. Сидаша. – СПб.: Изд-во Олега Абышко», 2005. – 320 с. – (Сер. «Plotiniana»).
20. *Плотин.* Шестая эннеада. Трактаты VI – IX / пер. с древнегреч. и послесл. Т.Г. Сидаша. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 416 с. – (Сер. «Plotiniana»).
21. *Рист Дж.М.* Плотин: путь к реальности / пер. с англ. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 320 с. – (Сер. «Plotiniana»).
22. *Россиус А.А.* Учение о гомоцентрических сферах в разных античных его вариантах по Симпликию // *Историко-филос. ежегодник.* – 2005. – С. 5–10.
23. *Сергеев К.А., Камнева Л.С.* Сущность человеческого бытия в философии Платона // *Платон. Государство.* – СПб.: Наука, 2005. – С. 5–158.
24. *Сергеев К.А., Толстенко А.М.* Идея природы в философии Аристотеля и Ибн Сины // *Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер.6.* – 2005. – Вып. 2. – С. 45–51.
25. *Симпликий.* Комментарий к четырем книгам трактата Аристотеля «О небе». Комментарий ко второй книге (пер. и коммент. А.А. Россиуса) // *Историко-филос. ежегодник.* – 2005. – С. 11–32.

26. *Чумакова Т.В.* Рецепции Аристотеля в древнерусской культуре // Человек. – 2005. – № 2. – С. 58–69.
27. *Степанова А.С.* Физика стоиков: Доминирующие принципы онтокосмологической концепции. – СПб.: Изд-во СПбГУ., 2005. – 163 с.
28. *Чанышев А.Н.* История философии Древнего мира: учеб. для вузов / МГУ им. М.В. Ломоносова. Филос. фак. – М.: Акад. проект, 2005. – 607 с. – (Фундам. учебник). (Gaudeamus). – Библиогр.: с. 590–593. Имен. указ.: с. 594–599.
29. *Эберт Теодор.* Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон» / пер. с нем. А.А. Россиуса. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – 160 с.

2006 год

1. *Афонасин Е.В.* Доксография в поздней античности: Ч. II. «Опровержение всех ересей» и другие позднеантичные свидетельства // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Философия. – Новосибирск. – 2006. – Т. 4. Вып. 1. – С. 113–125.
2. *Барнс Дж.* Аристотель: краткое введение / пер. с англ. С.Х. Фрейберг. – М.: Астрель; АСТ, 2006. – 191 [1] с.
3. *Бачинин В.А.* Израильский пророк и греческий философ: Два типа ментальности // Бачинин В.А. Христианская мысль. – СПб.: Новое и старое, 2006. – Т. 8. – С. 7–12.
4. *Берестов И.В.* Категория мира Ума в онтологии Плотина // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Философия. – 2006. – Т. 4. – Вып. 1. – С. 126–131.
5. *Бугай Д.В.* Несколько пассажей, иллюстрирующих этику Плотина // Вопр. философии. – 2006. – № 1. – С. 135–145.
6. *Верлинский А.Л.* Античные учения о возникновении языка. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – 412 с. (Филология и культура).
7. *Водолазов Г.Г.* Наш современник Сократ // Общественные науки и современность. – 2006. – № 2. – С. 166–176. Окончание. Начало см.: ОНС.– 2005. – № 5, 6.
8. *Вольф М.Н.* Гносеологическая позиция Гераклита как средство реконструкции его доктрины начала // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Философия. – 2006. – Т. 4. Вып. 1. – С. 104–112.
9. Греческая философия / под ред. М. Канто-Спербер в сотрудничестве с Дж. Барнзом, Л. Бриссоном, Ж. Брюнвигом, Г. Властосом / пер. с фр. В.П. Гайдамака, М.А. Графовой; прим. В.П. Гайдамака. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. – Т. 1. – 499 с.

10. *Прокл*. Комментарий к «Пармениду» Платона / пер. с древнегреч., ст., прим., указатели, список лит. Л.Ю. Лукомского. – СПб.: Миръ, 2006. – 896 с.
11. *Сытин А.Г.* Становление и особенности осмысления проблематики демократии в античной общественной мысли // *Философия и общество*. – 2006. – № 1. – С. 145–165.
12. Универсум платоновской мысли: Платоновская и аристотелевская традиции в античной и европейской философии // *Материалы XIII Платоновской конф.* 23–24 июня 2005 г. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
13. *Шуфрин А.М.* Климент Александрийский о беспредельности Бога // *Историко-филос. ежегодник*. – 2006. – С. 39–57.

2007 год

1. СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 1. Вып. 1. – Новосибирск: РИЦ Новосиб. гос. ун-та, 2007. – 136 с.
2. СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 1. Вып. 2. Новосибирск: РИЦ Новосиб. гос. ун-та, 2007. – 170 с.
3. *Абдуллаев Е.В.* Идеи Платона между Элладой и Согдианой: очерки ранней истории платонизма на Среднем Востоке. – СПб.: Алетейя, 2007. – 320 с. – (Сер. «Античная библиотека. Исследования»).
4. *Аристотель*. Риторика / пер. с древнегреч. О.П. Цыбенко; под ред. О.А. Сычева и И.В. Пешкова. Поэтика / пер. В.Г. Аппельрота; под ред. Ф.А. Петровского; коммент. ст. В.Н. Марова. – М.: Лабиринт. – 256 с. 2-е изд., перераб.
5. *Ахутин А.В.* Античные начала философии. – СПб.: Наука. – 2007. – 783 с. (Сер. «Слово о сущем»).
6. Бакусев В. М. «Весны возвращение» и античность // *Вопр. философии*. – № 12. – 2007. – С. 135–157.
7. *Берестов И.В.* Свобода в философии Плотина. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 382 с.
8. Бугай Д. В. Правовое мышление в архаической Греции. Themis // *Вопр. философии*. – № 12. – 2007. – С. 124–134.
9. *Вольф М.Н.* Ранняя греческая философия и Древний Иран. – СПб.: Алетейя, 2007. – 224 с. – (Сер. «Античная библиотека. Исследования»).
10. *Гаджикурбанова П.А.* Стоическая моралистика как объект философской рефлексии // *Вестн. Рос. гуманитар. научн. фонда*. – № 1 (46). – 2007. – С. 100–108.

11. Егоров А. С. Эмпедоки и проблема греческого шаманизма // *Вопр. философии.* – № 8. – 2007. – С. 97–105.
12. Император *Юлиан*. Сочинения / пер. с древнегр.; коммент. Т.Г. Сидаша. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 428 с.
13. Кессиди Ф. Х. «Загадка» бурного расцвета греческой философии // *Вопр. философии.* – № 8. – 2007. – С. 91–96.
14. *Лебедев С.П.* Проблема соотношения непосредственного и опосредственного знания в учениях Сократа и Платона // *Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 6.* – 2007. – Вып. 3. – С.188–195.
15. *Лошаков Р.А.* Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. – СПб.: Изд-во СПбГУ; изд-во Рус. христианской гуманитар. акад., 2007. – 233 с.
16. *Месяц С.В.* Понятие *θεολογία* в античной философии // *Философия и религия.* – 2007. – С. 228–246.
17. *Месяц С.В.* Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых // *Вестн. рус. христианской гуманитар. акад.* – 2007. – Т. 8. – Вып. 2. – С. 81–91.
18. *Мочалова И.Н.* К вопросу о становлении философской терминологии: идея и эйдос в философии Платона // *Вестн. рус. христианской гуманитар. акад.* – 2007. – Т. 8. – Вып. 2. – С. 73–80.
19. *Мочалова И.Н.* О двух космологических традициях в ранней Академии // *Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Сер. философия.* – 2007. – № 3 (6). – С. 26–34.
20. *Мочалова И.Н.* Философия ранней академии: моногр. – СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2007. – 144 с.
21. *Плотин*. Трактаты I – XI / пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. Ю.А. Шичалина. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. – 440 с.
22. Универсум платоновской мысли: Философ или политик? (Политическая философия и платонизм) // *Материалы XIV Платоновской конф. 23–24 июня 2006 г.* – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
23. *Фрагменты ранних стоиков* / пер. с древнегреч.; коммент. А.А. Столярова. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. – Т. 3. Ч. 1. – 300 с.
24. *Хлебников Г.В.* Античная философия теологии. – М.: Наука, 2007. – 232 с.
25. *Хольцман А.* Сходство и различие между учениями о противоположностях у Гераклита и Николая Кузанского // *Verbum.* –

СПб., 2007. – Вып. 9. Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования. – С. 55–69.

2008 год

1. Афонасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – 318 с.
2. Греческая философия / под ред. М. Канто-Спербер в сотрудничестве с Дж. Барнзом, Л. Бриссоном, Ж. Брюнвигом, Г. Властосом / пер. с фр. В.П. Гайдамака, П.Б. Михайлова, Л.П. Горбуновой; прим. В.П. Гайдамака. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. – Т. 2.
3. *Лебедев С.П.* О пустоте и неделимости атомов в учениях Левкиппа и Демокрита // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Сер. философия. – № 2 (11). – 2008. – С. 7–13.
4. *Мочалова И.Н.* Диалектика в античной философской традиции: от софистов до неоплатоников // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Сер. философия. – № 3 (14). – 2008. – С. 26–34.
5. ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ: философское антиковедение как междисциплинарный синтез историко-философских, исторических и филологических исследований // Материалы 3-й и 4-й летних молодежных науч. шк. 2004 и 2005 гг. / отв. за вып. А. В. Цыб. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – 272 с.
6. Шталь Х. «Единое» Платона – корень «неиноного» Николая Кузанского? Статья Алексея Лосева о трактате «De li non aliud» // Вопр. философии. – № 6. – 2008.
7. Универсум платоновской мысли: Тема толерантности / интолерантности (терпимости / нетерпимости) в античной философской культуре // Материалы XV Платоновской конф. 21–22 июня 2007 г. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
8. *Черняховская О.М.* Политические взгляды Сократа у Ксенофонта // Историко-филос. ежегодник. – 2008. – С. 5–29.
9. ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 2. Вып. 1. – Новосибирск: РИЦ Новосиб. гос. ун-та, 2008.

Для заметок

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

•Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» принимаются научные статьи на русском языке.

•Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие рецензии доктора наук по соответствующей специальности, которая должна быть представлена в печатном виде и подписана рецензентом (подпись заверяется в отделе кадров соответствующей организации); отзыв научного руководителя (несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования); выписка из протокола заседания кафедры.

•Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий, редакция оставляет за собой право отправить рукопись на независимую экспертизу.

•Статья должна содержать УДК и на отдельном листе аннотацию на русском и английском языках, включая название на английском языке, ключевые слова.

•Статья присылается в двух экземплярах вместе с сопроводительными документами: сведения об авторе (авторах): Ф.И.О., должность, учёные степень и звание, домашний адрес, место работы, номера телефонов, адрес электронной почты. Статья должна быть подписана всеми авторами. Предпочтение отдаётся статьям, написанным единолично.

•Вместе с печатным вариантом текст предоставляется также в электронном виде на электронном носителе. Электронная версия статьи выполняется в формате Word в виде одного файла без разбивки на страницы, переносов, шрифтовых выделений. Объём статьи не должен превышать 16 страниц машинописного текста формата А4 (210 x 297 мм), напечатанного через полуторный интервал, включая текст статьи, таблицы, рисунки и библиографию (оформляется в соответствии с ГОСТом 7.1–2003). Текст статьи должен быть распечатан на лазерном или струйном принтере (гарнитура «Arial», кегль 14).

В случае несоблюдения настоящих требований, редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Гонорар за публикации не выплачивается.

Редакционная коллегия:

196605, Санкт-Петербург, Пушкин

Санкт-Петербургское шоссе, 10

тел. (812) 479-90-34

E-mail: Vestnik_LGY@list.ru

Научный журнал

Вестник

Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 3 (14)

серия философия

Редактор *А. А. Титова*

Технический редактор *Н. В. Чернышева*

Оригинал-макет *Н. В. Чернышевой*

Подписано в печать 04.07.2008. Формат 60x84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Arial. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 11,25. Тираж 500 экз. Заказ № 288

Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, Пушкин, Петербургское шоссе, 10

РТП ЛГУ 197136, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 25а