

СОВЕТ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ
ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА

**XV Международная научная конференция
студентов, аспирантов и молодых ученых
«ЛОМОНОСОВ»**

*Секция «Философия, политология, религиоведение»
Материалы конференции
(10 апреля 2008 года)*

ЭЛЕКТРОННАЯ ВЕРСИЯ

Москва, 2008

XV Международная научная конференция студентов, аспирантов, молодых ученых «Ломоносов»: Секция «Философия, политология, религиоведение». Материалы конференции (10 апреля 2008 г.) / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова; Совет молодых ученых филос. ф-та МГУ имени М.В. Ломоносова; Под ред. А.А. Скворцова, П.Н. Костылева, А.В. Федякина; Электронная версия сост. П.Н. Костылев. – М.: 2008. – 500 с. [45,7 усл. печ. л.]

ЭЛЕКТРОННАЯ ВЕРСИЯ НЕ СОВПАДАЕТ С ПЕЧАТНОЙ

Сборник включает в себя материалы прошедшей 10 апреля 2008 года на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова секции «Философия, политология, религиоведение» XV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» по широкому кругу проблем философского, культурологического, политологического, религиоведческого знания.

Для философов, политологов, культурологов, религиоведов, всех, кто интересуется историей и современным состоянием гуманитарного знания.

Секция «Логика»

Манипуляция сознанием: логический и психологический механизмы

Копейка Ольга Олеговна¹, студент

Национальная юридическая академия Украины имени Ярослава Мудрого, Харьков, Украина
olika@i.ua

Прошедший век привел человечество к открытию законов влияния на психику, что сопоставимо по своему значению с расщеплением атома. Однако, к сожалению, эти знания используются исключительно в манипуляторских целях.

Слово «манипуляция» имеет корнем латинское слово *manus* - рука (*manipulus* - пригоршня, горсть, от *manus* и *ple* -наполнять), в своем первоначальном содержании означает в совершенно позитивном смысле «управлять», «управлять со знанием дела», «оказывать помощь» и т.п. В современной литературе под манипуляцией, или манипулированием, понимается искусство управлять поведением с помощью целеустремленного воздействия на общественную психологию, на сознание и инстинкты человека. В словарях европейских языков слово толкуется как обращение с объектами с определенными намерениями, целями. Немецкий социолог Г. Франке под манипуляцией понимает «своего рода психическое воздействие, которое производится тайно». Г. Шишков пишет, что феномен управляемого омассовления представляет собой «общественное и государственное культивирование ситуаций посредством целенаправленного управления с тем, чтобы решающим образом формировать общественную структуру». Профессор Элвайн определил это понятие следующим образом: «Духовное управление человеком, обусловленное воздействием иррациональных и эмоциональных средств и аргументов: в политике — обращение к нации, любви к отечеству». А. Мейер, использующий для обозначения процессов манипуляции слова «социализация» и «легитимация», считает, что процесс социализации неизбежно происходит в условиях любой общественно-политической системы, ибо «никогда еще не существовало такого общественного или политического строя, при котором люди могли бы действовать и добиваться успеха, следуя только своим врожденным инстинктам и побуждениям, не подрывая при этом общественной и политической структуры». Именно социализация, по мнению А. Мейера, превращает индивидуума «в полезного и преуспевающего члена общества путем воспитания его в духе господствующих норм поведения и в духе той роли, которую ему отводят». Социализация тесно связана с легитимацией. Под последней А. Мейер понимает процесс, направленный на то, чтобы «заставить индивидуума принять соответствующий строй таким, каков он есть, чтобы выработать у него положительное, одобрительное отношение к существующей системе и к ее институтам, к ее руководителям и к методам, с помощью которых они избираются на свои высокие посты».

Итак, под манипулированием следует понимать специфическую форму духовного воздействия, влияния, которое выражается в форме скрытого, анонимного господства, осуществляемого «ненасильственным» образом.

Науке известны попытки классификации типов влияния по разным критериям. Так, Р. Гроотендорст предлагает типологию языковых влияний: асертивы – коммуникатор гарантирует верность изложенного; директивы – просьбы, приказы, рекомендации, которыми субъект пытается принудить объект сделать что-либо, или удержать от действий; комисивы – автор обязуется сделать то, о чем говорит; экспрессивы – поздравления, сочувствия, выражения радости, разочарования, гнева, с помощью которых коммуникатор демонстрирует свои чувства касательно какой-либо ситуации, существование которой признается безусловной; декларативы – дефиниции, дополнения, пояснения, интерпретации, которые констатируют определенное состояние дел, некоторую ситуацию.

¹ Автор выражает признательность доценту, к.ф.н. Невельской-Гордеевой Е.П. за помощь в подготовке тезисов.

Некоторые авторы всю совокупность механизмов влияния условно делят на две группы: прескриптивные механизмы (обязывания, санкционирования) и пропозитивные (предложения, подкрепленные аргументом, авторитетом, примером, фактом). Первые объясняются диалектикой свободы и необходимости (для того, чтобы получить желаемое человек должен делать необходимое). Сущностную основу вторых составляют предложения субъекта А субъекту Б мыслить и поступать определенным образом, что не ограничивает последнего в его свободе выбора или субъективной свободе.

Особенной разновидностью есть манипулирование, когда субъект влияния якобы использует пропозитивные механизмы, а на самом деле пытается ограничить свободу объекта или подчинить его своей воле. Манипулирование, какие бы механизмы манипуляционных уловок оно не использовало, всегда воздействует на психику человека. Нами предлагается классификация, выделяющая два основных механизма: логический и психологический. Каждый из них имеет свою специфику и рассчитан на получение определенного результата. К логическому можно отнести: убеждение (доказывание, объяснение). Убеждение используется для того, чтобы изменить или укрепить мнение реципиента, вызвать у него чувство невозможности жить по другим мотивационным сценариям, а также понимание того, почему это так. Механизм убеждения основывается, с одной стороны, на доказательствах, которые подтверждают истинность и значение для реципиента того, что ему предлагают, а с другой – на сознательном, критическом отношении того, кого убеждают, к тому, что ему предлагается принять.

О психологическом механизме влияния следует говорить тогда, когда субъект А ставит себе цель воздействовать на мысли, чувства или поведение субъекта Б из середины, - так, чтобы последний воспринял внешнее влияние как самовлияние. К такому механизму можно отнести демонстрирование (приведение примеров, демонстрация образцов, экспозиция эталонов), навивание (рекомендации, просьбы, авторитетные советы, предложения). Механизм навивания не требует доказательства истинности или значения для объекта влияния того, что ему предлагается субъектом. Здесь работает такой канал как доверие к авторитету источника влияния.

Следует отметить, что редко возможно достигнуть высокого результата путем использования какого-либо одного механизма (только логического, или только психологического). Поскольку в психике человека выделяется ее сознательная и несознательная формы активности, в коммуникативном процессе используются оба механизма влияния, так как человек (или народ в целом) требует не только рациональных объяснений, но и «эмоциональных аргументов».

Железная логика доказательства истинности, правоты не даст преимущества, если в душах визави не возникнет та или иная достаточно выразительная эмоция, то или иное чувство. Ибо это будет означать, что другая сторона не зацеплена «за живое» и что она не стала более открытой.

Исследования манипуляций с использованием предложенной классификации по механизмам воздействия позволяет раскрыть как сущность, так и многообразие исследуемого явления.

Сравнительный анализ концепции подлинных собственных имен и неполных символов Б. Рассела и подхода Е.К. Войшвилло

Москвицова Наталья Григорьевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

moscvitsova@mail.ru

Б. Рассел отмечал, что теория именованности имеет непосредственное значение и для теории познания. Им было отмечено, что языковое выражение может как что-то обозначать, так и ничего не обозначать: есть вещи, данные нам «налицо» (остров Пасхи), но иногда вещи даются посредством описания в языке (центр тяжести Солнечной системы). Таким образом, большинство обозначающих выражений, по Фреге, рассматривавшего все сингулярные

термы как собственные имена (предмет, который эти термы обозначают, может и не существовать в реальности) [2:25-30], – для Рассела таковыми не являются: обозначаемые собственными именами объекты, обязательно должны существовать, быть даны непосредственно.

Большинство же обозначающих выражений есть неполные символы, не имеющие собственного значения и получающие его только в фиксированном контексте посредством контекстуальных определений. Получается, что введение дескриптивных имен не вводит соответствующие объекты в онтологию языка.

В зависимости от способа, каким нам дан объект – непосредственно или опосредованно, по описанию, – мы используем собственные имена или неполные символы. На непосредственно данные нам объекты навешивается подлинное собственное имя, что никак не связано со смыслом. Объектам же, не данным непосредственно, мы даем характеристику по описанию, по смыслу. Само имя оказывается просто способом указания на предмет и не входит в то, что нами утверждается. Так если у одного предмета – два имени, мы имеем в точности то же самое утверждение, и это не зависит от того, какое из двух имен используется, при условии, что они не сокращенные дескрипции.

Рассел вводит понятия определенной и неопределенной дескрипций. Неопределенные дескрипции характеризуют классы (множества) предметов и обычно выражают общие имена, например: человек, житель Лондона, число, стол. Дескрипция, соответствующая этим именам, не относится к конкретному индивиду, а характеризует целую область референтов, подпадающих под ее описание. Может случиться, что этих референтов в реальном мире вообще не существует (так происходит, когда мы говорим о «морском змее» или «единороге»). Неопределенным дескрипциям соответствуют не реальные индивиды, а концепты – некие ментальные образования: «Мы их поймем, если знаем, что такое единорог или морской змей, то есть какова дефиниция этих мифических чудовищ» [1:41-55].

Определенной дескрипции вроде «самый известный ученик Платона», «человек, который последним зашел в эту комнату», наоборот, соответствует один единственный, уникальный индивид. Существует только одно собственное значение (референт), соответствующее пропозициональному описанию такого выражения.

В английском и немецком языках общие имена употребляются с неопределенным, а собственные – с определенным артиклем, и по Расселу, определенные дескрипции отличаются от неопределенных только импликацией единичности.

Рассмотрим пример. Два суждения «Аристотель – самый известный ученик Платона» и «Демокрит – самый известный ученик Платона» различаются лишь именами, но одно из них истинно, а другое ложно. Следуя логике Рассела, заметим – то, что мы называем именами, на самом деле ими не является, а представляет собой скрытые дескрипции. Собственно говоря, у Рассела подлинное имя является лишь условной меткой, не являясь конституентой содержания высказывания.

Рассел пишет: «Суждение, содержащее дескрипцию, не тождественно суждению, в котором дескрипция заменена именем, даже если это последнее именуется тот же объект, который описывает дескрипция» [1:48]. И это так в силу того критерия тождества (по Расселу, только если знаки являются подлинными собственными именами, то они тождественны: если «Наполеон» и «Бонапарт» – подлинные собственные имена, тогда тождество «Наполеон = Бонапарт» – аналитическая истина), который он принимает – тождественными могут быть только подлинные собственные имена. По сути, суждения, содержащие дескрипцию и подлинное собственное имя, не тождественны именно в силу отсутствия тождества между именем и дескрипцией.

Заметим, что требования, которые Рассел предъявляет к собственным именам, не удовлетворяют их обыденному употреблению в речи и, по сути, ведут к элиминации не только имен в обычных высказываниях, но и вообще категории «имя», характеризующей структуру высказывания.

Согласно концепции Е.К. Войшвилло, если у нас есть объект, то мы даем ему имя, ведь специфика имени как вида знака такова, что применение его к какому-то объекту в качестве его знака превращает его в предмет мысли. Мы все время идем от объекта, что близко к позиции Г. Фреге. Если мы знаем сущность объекта, то употребляем имя экстенционально. Если же мы именуем объект по какой-то определенной характеристике, представляющей смысл имени, или рассматриваем предмет абстрактным образом, употребим собственное имя интенционально. Более того, Войшвилло не отрицает наличия предметного значения и смысла у некоторых собственных имен. В случаях отсутствия предметного значения или смысла (а может, и того и другого), всякий знак языка, включая имена собственные, обладает неким смысловым содержанием.

По Б. Расселу, навесить подлинное собственное имя можно только на объект, данный непосредственно. Однако часто мы вводим объекты по описанию, а они могут и быть, и не быть в реальной действительности. Рассел не считает подлинными описательные имена – это ведет к нарушению логических законов (конкретно законов непротиворечия и исключенного третьего).

Мы считаем, что за каждым именем, или выражением, выполняющим функцию имени, скрывается явная либо свернутая дескрипция, что отнюдь не говорит о необходимости устранения имен из лингвистических выражений. Имя играет важнейшую синтаксическую функцию в высказывании, обозначая грамматического субъекта. В семантическом плане оно осуществляет функцию обозначения предмета мысли. Некоторые имена являются скрытыми дескрипциями. В рамках теории с заданным универсумом и объектами мы воспринимаем и рассматриваем предметы как данности и можем навесить на них имена-ярлыки. Если же мы имеем дело с предметами вне теории, которая бы диктовала некий способ задания объектов, мы не можем присвоить таким предметам имена. Для их описания нами используются скрытые дескрипции. По сути, вне теории мы не можем указать на предмет и сказать: «Это – Луна (Солнце, кролик)». Таким образом, необходимо осуществлять именование в рамках теории и тех задач, которые диктуют нам способы задания объектов.

Так критерием тождества, по Расселу, является аналитическая истинность, напрямую зависящая от наличия собственных имен. Аналитически истинным может быть только их тождество. Так «Утренняя звезда = Вечерняя звезда» не является аналитической истиной, поскольку «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда» - описательные имена.

Согласно Е.К. Войшвилло, тождество - не тождество предметов, а равнозначность имен. Более того, если два имени тождественны, то они тождественны с необходимостью. Например, если «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда» - имена-ярлыки одного объекта, то их тождество необходимо. Если же мы имеем дело с дескрипцией и именем собственным, то нельзя говорить об их необходимом тождестве без определенного уточнения. Пусть нам известно, что Венера – это вторая планета от Солнца. «Быть второй планетой от Солнца» - это сущность Венеры на определенном этапе познания α . Тогда можно говорить о необходимости следующего тождества: «Венера = вторая планета от Солнца на данном этапе познания α », или \square ($a =$ дескрипции такой, что она выражает сущность предмета на определенном этапе познания α), где a - собственное имя «Венера», а сущность предмета представлена определенной дескрипцией «вторая планета от Солнца».

Литература

1. Рассел Б. Дескрипции // Новое в зарубежной лингвистике, Вып. 13. М., 1982. С. 41-55.
2. Фреге Г. Избранные работы. М., 1997.

Связь понятий обоснованности и контекстуальной характеристики предложения

Пикалов Константин Александрович, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

pikalov25@yandex.ru

Понятие обоснованности предложения, разработанное в работе С. Крипке «Очерк теории истины»[1], предполагает идею, что предложения, содержащие семантические предикаты (приписывающие предложению истинностную оценку), должны обосновываться такими предложениями, которые не содержат семантических предикатов. Этот процесс обоснования можно определить следующим образом. Предложение, в составе которых нет семантических предикатов относится к нулевому уровню, предложение утверждающее истинностную оценку предложения нулевого уровня относится к первому уровню и т.д. Например, «Снег бел» - предложение 0 уровня, ««Снег бел» - ложно» - 1 уровня, «««Снег бел» - ложно» - истинно» - 2 уровня. При этом существует класс предложений - необоснованных, которые никогда не могут обосноваться. К их числу относятся парадоксальные - «Данное предложение - ложно», предложения, которые не могут получить истинностную оценку – «Данное предложение истинно», предложения, которые могут получить истинностную оценку «Любое предложение классической логики, получает оценку истина или ложь». При помощи понятия обоснованности можно разделить парадоксальные предложения и нормальные.

При этом существуют потенциально необоснованные предложения, которые в явном виде выявляют необходимость использования контекстной характеристики предложения. Например, α - «Единственное предложение, написанное в комнате 101 ложное». Оно будет парадоксальным не всегда, а только в некотором контексте, в некотором описании состояния. Например, единственным предложением, написанном на доске в комн. 101 будет A , в таком случае оно парадоксально. Если же это предложение написано в комнате 100, а в комн. 101 в это время написано «Снег черен», то предложение без каких-либо проблем получит оценку «истина».

Таким образом, для выделения предложений, которые потенциально могут формулировать семантически антиномии, необходимо рассмотрение обоснованности предложения в определенном контексте. Условия необоснованности предложения относительно контекста оказываются следующими: предложение является необоснованным в данном контексте в том случае, если в процессе обоснования оно ссылается на само себя. Одним из средств для реализации этой идеи в семантике может быть использование изменяющихся по объему предикатов «истина» и «ложь». Необоснованные предложения исключаются из объема предиката для данного контекста. При этом они не просто отбрасываются, но должны получить оценку в другом контексте.

Литература

1. Смирнова Е.Д. Логика и философия. М., 1996.
2. Paradox of the Liar / Ed. Martin R.L. Yale, 1970.
3. Recent Essays on Truth and the Liar Paradox / Ed. Martin R.L. Oxford, 1984.
4. Simmons K. Universality and the Liar. Cambridge, 1993.

Два подхода к построению теории предметов

Савкин Павел Дмитриевич, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

pavelsavkin@gmail.com

Теоретическое освоение новых областей исследования, расширение диапазона выразительных возможностей логики, поставившее логическую семантику в положение одного из наиболее интенсивно развивающихся разделов логики, необходимо предполагает развитие концепции предметной области, обогащенной новыми видами объектов и новым их структурированием. Для выяснения подобных вопросов привлекают теорию предметной области – теорию предметов (формальную онтологию), в которой исследуются специфика объектов тех или иных онтологических типов и возможные отношения между ними. Преимущество использования таких теорий сказывается при расширении диапазона типов онтологических объектов. Однако формальная онтология как развитая теория предметной

области неосуществима без удовлетворительной разработки самого понятия объекта, выявления его инвариантных характеристик.

Как представляется, всякий предмет предполагает две относительно независимые группы характеристик, которые в самом предмете, конечно же, тесно взаимосвязаны и различимы лишь в абстракции: «экзистенциальные» (характеристики онтологического статуса предмета) и «эссенциальные» (характеристики сущностной определенности предмета). Соответственно, условно можно выделить два подхода выделения и исследования различных типов и групп предметов: «эссенциальную», нацеленную на выделение групп предметов по их сущностным характеристикам, согласно которой за рамки рассмотрения как несущественные выносятся онтологические характеристики предметов, и «экзистенциальную», исходящую из различения видов бытия, существования предметов, полагая их определяющими для выделения типов и групп предметов. В наиболее развитом виде первый подход реализован Гуссерлем в его учении о формальной и материальных онтологиях, второй – Мейнонгом в его теории предметов. Указанные философы – Гуссерль и Мейнонг – задают, тем самым, две парадигмы построения теории предметов.

Гуссерль, разрабатывая собственный вариант теории предметов, вообще не рассматривает онтологический статус предметов тех или иных типов, детерминируемый их способом бытия. Характерный для его подхода индифферентизм к видам бытия предметов обусловлен спецификой феноменологической исследовательской установки, которая заключается в стремлении «вывести за скобки» все бытийные полагания, прежде всего те или иные полагания «пространственно-временного здесь-сущего». Поле исследования феноменологии – это область чистых сущностей, эйдосов, а не конкретных, фактических объектов. Поэтому при рассмотрении теории предметов Гуссерля следует учитывать этот «идеальный», «эйдетический» характер изучаемых ею предметов различных типов. Редуктивные процедуры феноменологии существенно модифицируют само понятие предмета, заранее исключая мейнонговский подход.

Как представляется, базовый принцип теории предметов Гуссерля – это постулирование категорий части и целого как наиболее общих, фундаментальных формально-предметных категорий, с помощью которых выделяются и исследуются инвариантные характеристики предметов, соответственно, метод разработки теории предметов – мерология, собственный вариант которой Гуссерль представил в исследовании III (см. ЛИ II).

В гуссерлевской теории предметов фактические, реальные предметы рассматриваются только с точки зрения принадлежащей им сущностной определенности. Учет «экзистенциальных» характеристик предмета уже требует «экзистенциального» подхода, рассматривающего предметы с точки зрения их способов бытия. Наиболее развитую версию «экзистенциальной» теории предметов предложил А. Мейнонг.

Все предметы как предметы интенционально направленного сознания Мейнонг, ссылаясь на различие в способах данности, делит на объекты (предметы представления), объективы (предметы мышления), дигнитативы (предметы чувства) и дезидеративы (предметы желания). Ограничимся рассмотрением только первой группы предметов – объектов. Объекты Мейнонга – это отдельные объекты, индивиды, не определенные в отношении своего онтологического статуса, того или иного вида бытия. В том, что объект, будучи рассмотренным сам по себе, «бытийно свободен», Мейнонг бы согласился с Гуссерлем. Отличия мейнонговского подхода от подхода Гуссерля в полной мере проявляются лишь тогда, когда Мейнонг начинает упорядочивать, т.е. делить на группы, область объектов. Принцип упорядочивания – это различение видов бытия. Одни объекты существуют и именно в этом смысле являются сущностями, а другие – нет (являются не-сущностями), а, точнее, одни объекты «существуют», а другие – лишь «имеются в наличии». Косвенно различие между существованием и наличием можно наметить исходя из их прямого сопоставления: «Существующее также имеется в наличии, то, что не имеется в наличии также не существует». Далее, даже не существующее и не имеющееся в наличии

нечто, «чистый предмет», не есть совсем ничто, а наделяется так называемым «вне-бытием» (Aussersein), которого «по-видимому, не лишен ни один предмет», как «всегда еще остатком утвердительного характера». «Внебытие» – это не третий вид бытия наряду с «существованием» и «наличием», а, скорее, некое предшествующее их полаганию со стороны субъекта наиболее общее определение бытия. Поэтому «как бытие (существование), так и не-бытие (наличие) суть ближайшие определенности внебытия». А значит, «внебытие – предпосылка познания, предпосылка определения бытия». Концепция «внебытия» «чистого» объекта позволяет наметить точки соприкосновения мейнонговского и гуссерлевского подходов: с точки зрения Мейнонга, всякий гуссерлевский предмет (эйдос) – это «чистый» объект. Однако «чистые» объекты, взятые сами по себе, по Мейнонгу, нельзя отличить друг от друга, а тем самым и упорядочить в группы: для этого нужно указать вид бытия объекта, но при этом он уже перестанет быть «чистым», т.е. онтологически нейтральным, «бытийно свободным». То, что у Мейнонга выступает как определенный вид бытия объекта, позволяющий отнести его к той или иной группе объектов, у Гуссерля является сущностной определенностью.

Литература

1. Meinong – Gedenkschrift. Graz, 1952.
2. Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. Hamburg, 1988.
3. Husserl E. Formale und transzendente Logik. Hamburg, 1977.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999.
5. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3(1). Логические исследования. Т. II(1). М., 2001.

Представление о структурах интеллекта в концепции А. Тьюринга и компьютерная реализация данной теоретической модели

Трушкина Наталья Юрьевна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

cogito-e-sum@yandex.ru

Рассматривая теоретические концепции, оказавшие влияние на компьютерные модели, реализуемые в рамках исследований искусственного интеллекта, нельзя не упомянуть фигуру британского математика Алана Тьюринга. В данном рассмотрении нас будет интересовать подход к определению интеллекта, который был сформулирован автором в статье «Вычислительные машины и интеллект» («Computing Machinery and Intelligence») впервые опубликованной в журнале «Mind» в 1950 году. Статья является прямым ответом на вопрос: может ли машина мыслить? Автор предлагает использовать для этих целей форму диалога, обозначенную им как «игра в имитацию». В дальнейшем эта модель получила широкую известность, и в современной литературе для ее обозначения используют выражение «тест Тьюринга». Суть интеллекта по предлагаемому варианту - это способность генерировать рассуждения, неотличимые от поведения реального человека.

Тест Тьюринга, во-первых, сохраняет в определении интеллекта те черты, которые были сформированы в рамках традиции европейского рационализма, такие как (1) отделение интеллекта от телесного и духовного субстрата, (2) проявление интеллекта через конструирование рассуждений, при этом (3) неотличимых от поведения реального человека. Кроме того, в структуру интеллекта входят такие моменты как (4) способность к обучению, (5) способность реагировать в условиях неопределенности.

Тест Тьюринга является, по мнению многих современных авторов, хорошим инструментом в разработке, к примеру, экспертных систем. Благодаря указанным преимуществам, тест может быть использован на практике, когда предположительно достигшая определенного уровня разумности, экспертная система сможет соревноваться с человеком-экспертом.

Рассмотрим влияние теоретической установки теста Тьюринга А. на формирование компьютерных моделей типа «ботов». Несмотря на многие ограничения, в некоторых сферах

тест Тьюринга действительно дает эффективные способы проверки работоспособности программы. Однако в истории современной науки и техники есть и пример, иллюстрирующий результат прямого истолкования задания Тьюринга. Так в 1990 году Хью Лобнер (Hugh Loebner) на базе Кэмбриджского центра изучения поведения предложил проводить соревнования по формальному прохождению теста Тьюринга.

Победителем соревнования, проведенного в 2006 году, является программа Джоан («Joan») Ролло Карпентера (Rollo Carpenter). Очень часто такие программы имитируют разговор с человеком некоторой определенной профессии. Например, первая созданная для подобных целей программа ELIZA Джозефа Вейзенбаума, написанная им в 1966 году, имитировала диалог с психотерапевтом, реализуя технику активного слушания. Оказалось, что существует ряд «уловок», как их называют сами создатели программы, позволяющих успешно «играть» в сеанс у психоаналитика.

Самой удачной программой, основанной на принципах ELIZA, стала программа E.L.I.C.E. (Artificial Linguistic Internet Computer Entity). E.L.I.C.E. трижды становилась победителем ежегодного приза Лобнера (в 2000, 2001, 2004 годах).

Однако, несмотря на успехи данных программ в игре в собеседника, ни одна из существующих не смогла пройти тест Тьюринга до конца. Сами создатели таких программ очень часто даже не упоминают в ряде своих целей создание думающей машины. Они создают не мыслящие программы, а программы, играющие в разумный диалог. Большинство открыто называет свои творения «игрушками». Несмотря на это, виртуальные собеседники находят активное применение, например, в виде виртуальных помощников в пользовательских пакетах компании Microsoft.

В итоге отметим, что тест Тьюринга не может выполнить роль единственного регулятива в создании программ искусственного интеллекта. В чистом виде он может лишь выступать как некоторый критерий итоговой проверки в числе ряда других критериев. Как мы видим, «подгон» внешних реакций программы под условия теста не может привести к созданию действительно разумных программ.

Метод анализа интенциональных контекстов Р. Карнапа

Шнитман Галина Викторовна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

gala773@yandex.ru

Рудольф Карнап разработал метод анализа интенциональных контекстов, который осуществляется посредством применения понятий интенционала и экстенционала, которые изначально вводятся в качестве более строгой экспликации понятий смысла и значения. Введение понятий экстенционал и интенционал предполагает обращение к L-понятиям (L-истинность, L-эквивалентность), введение которых, в свою очередь, подразумевает обращение к семантике возможных миров.

Обычно проводят зеркальное сопоставление категорий значение – смысл и экстенционал – интенционал, рассматривая этот метод как вариант теории именованности. Это связано с тем, что, например, на роль экстенционала в случае индивидуальных выражений подходят предметы так же, как и в методе отношения именованности в экстенциональных контекстах, что усиливает параллелизм. С нашей точки зрения, между этими двумя парами понятий существует целый ряд принципиальных отличий.

1) Понятия смысл и значение теории именованности обусловлены только основными принципами (однозначности, предметности и взаимозаменяемости). С нашей точки зрения принципиальное отличие метода экстенционала и интенционала от метода отношения именованности состоит в обращении к семантикам возможных миров. Понятие интенционала не охватывает понятие смысла выражения, не может использоваться как его экспликат [2:202], так как задается не через способ указания на денотат, информацию о предмете, а через L-эквивалентность, или как функция, сопоставляющая миру значение.

2) Термины экстенционал и интенционал применимы не только к категориям имен собственных, предложений и дескрипций как Sinn и Bedeutung Г. Фреге, но также к таким выражениям как предикаторы, и даже функторы.

3) Интенционал и экстенционал соотносятся друг с другом иначе, чем смысл и значение. Например, выражение может иметь смысл, но не иметь значения, что невозможно в случае экстенционала, так как он всегда подразумевает наличие интенционала и, наоборот (в системе, интерпретация которой полностью дана [1:179]).

Введение новых семантических понятий позволяет преодолеть нарушение принципа взаимозаменяемости в неэкстенциональных контекстах. На наш взгляд, решающую роль здесь играет введение понятия L-эквивалентности и понятия интенционала. Решение этой проблемы связано с усилением условий тождества (тождество интенционалов), которое подразумевалось и другими логиками, однако эти критерии не были выделены. Например, часто идет речь о тождестве смыслов, как об условии тождества выражений в неэкстенциональных и интенциональных контекстах, однако само понятие смысла не имеет строгого определения.

Именно поэтому различие понятий смысла и интенционала оказывается важным в случае решения проблемы взаимозаменяемости в подлинно интенциональных контекстах, вероятно различие этих понятий и является причиной недостаточности критерия тождества интенционалов для сохранения принципа взаимозаменяемости в контекстах мнения.

Введение категории интенционала позволяет сохранять объект по мирам (обстоятельствам, различным описаниям состояния) и в силу этого замена тождественного проходит в контекстах с алетическими модальностями, но это не решает проблемы взаимозаменяемости в подлинно интенциональных контекстах. Например, в высказывании «Пьер (ребенок первого класса) считает, что $2+2 = 4$ » при замене выражения «4» на L-эквивалентное ему выражение « 2^2 », истинностное значение высказывания меняется с истинного на ложное. Замена не проходит, так как не учитывается мир знаний Пьера.

Понятия интенционала и экстенционала являются объективными логическими категориями и никак не детерминируются интерпретатором. Мы же считаем, что экспликация понятия смысла не может быть найдена только в семантике, но необходимо ее искать также и в прагматике.

Вместо интерпретатора в методе Карнапа, т.е. в роли фактора сопоставляющего некоторому выражению определенное значение выступают семантические правила, своего рода установления (конвенции), согласно которым мы некоторому знаку приписываем некоторое значение, объект из универсума рассмотрения, а также сами факты. Например, «X должен быть именем одновременно для класса человек и для класса Бесперое двуногое».

Однако в интенциональных контекстах (контекстах мнения), помимо фактов и семантических правил важную роль играют знания субъекта, т.е. знает ли субъект эти правила и факты. А миры, задаваемые через описания состояния, не учитывают миров знаний и веры субъекта высказывания.

Введение понятия интенционального изоморфизма этой проблемы также не решает, так как в приведенном выше примере, использованные выражения «4» и « 2^2 » являются также и интенционально изоморфными.

Литература

1. Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.
2. Смирнова Е.Д. О загадке контекстов мнения // [<http://logic.ru/ru/node/582>]

Секция «Онтология и теория познания»

От трансцендентальной субъективности к всеобщему письму

Абдрахманов Альберт Наилевич, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

arhe@inbox.ru

Переход к неклассической традиции философствования, наметившийся на рубеже XIX-XX столетий и совершающийся до сих пор, зачастую обозначается как кардинальный пересмотр базовых установок, мотивов, да и самой оптики философского видения. Проблематизация тем языка, коммуникации, социальных практик привела к отказу от принципов, являвшихся для классической философии неотъемлемыми, а провозглашенные друг за другом ряд смертей: смерть Бога, субъекта и смерть автора, - кажется, подвели к предсмертной черте саму философию. Однако эти эсхатологические настроения, время от времени возникающие в поле самого философского дискурса, оказываются преодолимы путем наведения концептуальных мостов между тем, что в последнее время принято называть «классикой» и «неклассикой». Для нас подобным мостом стала тема «условий возможности».

В 1770 году вышла работа Канта «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира», которая ознаменовала начало становления критической философии. В этой работе доказывается, что пространство и время — это априорные, т. е. независимые от опыта, формы чувственных созерцаний. Обращение к проблематике априорного в работе «О формах...» и дальнейшее исследование в «Критиках» стало своего рода обоснованием новоевропейской науки и философии и имело непреходящее значение. Отвечая на вопрос «Как возможны синтетические суждения априори?», Кант вывел на сцену главного героя проекта модерна — трансцендентального субъекта. В послекантовской философии трансцендентальный субъект стал тем, что обеспечивает пребывание Я в каждой точке опыта, что синтезирует сам этот опыт, обеспечивает его континуальность и темпоральность.

К 1936 году относится поздняя рукопись Эдмунда Гуссерля, озаглавленная редактором при публикации в 1939 году «Вопрос о возникновении геометрии как интенционально-историческая проблема». На момент публикации исследователи уже смело называли гуссерлевскую феноменологию самым глубоким и проработанным вариантом трансцендентализма, и, действительно, «Новая геометрия», по сути, говорит о горизонте априорных возможностей. Именно здесь, анализируя устойчивость геометрической традиции, Гуссерль высказывает оригинальную мысль: горизонт априорных возможностей определяется фактом письменной фиксации. По мнению Гуссерля, говорящий субъект абсолютно не способен в одиночку учредить идеальную объективность смысла, и потому при передаче идеальных объектов, каковыми являются геометрические формы, требуется письменность, способная противостоять наличной субъективности.

В 1967 году свет увидели три работы Жака Деррида «Письмо и различие», «О грамматологии», «Голос и феномен». Однако рождению этих текстов предшествовал выход именно «Введения в «Начала Геометрии» Гуссерля», где Деррида развивает тему письма, подобно Гуссерлю, давшему развитие трансцендентальному идеализму. «Абсолютно виртуализируя диалог, письмо создает определённого рода автономное трансцендентальное поле, в котором может и не быть никакого наличного субъекта... Письмо как место абсолютно постоянных идеальных предметностей, а значит, и абсолютной объективности, конституирует такое трансцендентальное поле и что именно отталкиваясь от него или его возможности может полностью возвестить о себе и проявиться трансцендентальная субъективность», - пишет Деррида во «Введении» [1:109]. В поздних работах французский мыслитель подменяет пространственно-временную континуальность трансцендентального субъекта, живущего в пространстве новоевропейской науки, всеобщим письмом, обволакивающим мыслителя-писателя. Таким образом, в центре философии оказывается вовсе не субъективность, а письмо, некогда вытесненное и забытое, но выполняющее функции основания всей западноевропейской мысли и культуры. Рождающийся в основных текстах проект грамматологии как науки о письме стремится стать письмом о письме, преподнести письмо как «трансцендентальное поле без субъекта», как априорность (в смысле невозможности предположить что-либо записанному знаку). Но в отличие от трансцендентального субъекта пространство письма не связывается в единый текст истины. По мнению Деррида, «писать» не означает иметь возможности преподнести письму его

смысл, «писать – это знать, что еще не произведенное в букве не имеет какого-то другого обиталища, не ожидает нас в качестве *предписания* (курсив автора) в некоем *topos uranios* или божественном рассудке» [2:20]. Последнее заявление Деррида становится движением переносящим мысль с поля трансцендентальной метафизики в область скорее литературных актов, и учреждает не ученого, а писателя, у которого, как скажет Мерло-Понти, «мысль не управляет языком из какого-то внешнего пространства, а сам писатель – это что-то вроде строящейся новой идиомы» [2:20].

Так тема условий возможности, ведущая от трансцендентальной субъективности к письму, может оказаться разделяющей и одновременно собирающей различные концепции и построения, имена и периоды. На наш взгляд, различение таких отрезков в истории философии как трансцендентализм, феноменология и постструктурализм необходимо с одной единственной целью удержания мысли в единой содержательной плоскости. Удивительно становится то, что, чтобы прийти к единству, мысли требуется не раз сменить свое направление. Однако философия, как мы помним, началась как раз с удивления.

Литература

1. Гуссерль Э. Начала Геометрии. М., 1996.
2. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.

Проблема иллюзий и галлюцинаций в теории интенциональности

*Винник Дмитрий Владимирович, ст.преп., к.ф.н.
Новосибирский государственный университет
dvin@ngs.ru*

В современной философии сознания выделяют специфический «аргумент иллюзии» и «аргумент галлюцинации» как средство для отрицания так называемого «прямого» или «наивного» реализма, а в некоторых случаях и реализма вообще в пользу скептицизма, агностицизма и солипсизма. Между тем, существует немало различных изоциренных модификаций непрямого реализма, дистанцирующихся от радикальных форм скептического сознания и опирающиеся на данные конкретных наук в области психофизиологии, психологии и кибернетики. Концепция интенциональности является, пожалуй, наиболее полной и нетривиальной формой непрямого реализма, вобравшей в себя понятия и аргументы как теории чувственных данных, так и сходной с ней теории репрезентации. Представляется целесообразным рассмотреть основные проблемы интенционалистской теории относительно аргументации, использующей феномены иллюзий и галлюцинаций в своей аргументации.

Интенционалисты полагают, что существует общий компонент между обычными восприятиями и неотличимыми от них галлюцинациями. Этим общим компонентом является их интенциональное содержание. Объекты интенциональных состояний нередко зовут «интенциональными объектами». Согласно ранним феноменологам, интенциональный объект постулируется как вообще безразличный к существованию реальных объектов. Современные интенционалисты придерживаются более мягкой точки зрения. Они полагают, что в случае подлинного восприятия они являются обычными, независимыми от сознания вещами и их свойствами. В случае галлюцинаций интенционалисты, например, Г. Харман и М. Тай, говорят, что переживания являются репрезентацией и существует возможность иметь представление того, что не существует в действительности.

Закономерен традиционный философский вопрос, является ли содержание восприятия особенным или общим по природе? Особенное содержание относится к конкретному объекту таким образом, что оно не может быть содержанием состояния сознания, в случае если этот объект не существует в действительности. Особенно содержание так же называется «объектно-зависимым». Общее содержание может быть содержанием любого интенционального состояния и не зависит от существования какого-либо конкретного объекта. Общее содержание так же называют «объектно-независимым». Согласно своим основополагающим установкам, интенционалистам следовало бы утверждать, что

содержание восприятия является всецело общим по характеру. Однако, Т. Бюрге считает, что любой эпизод подлинного восприятия содержит нередуцируемый единичный элемент, даже если это эпизод разделяет некий компонент своего содержания со множеством других. Однако, дискуссия о том, является ли содержание восприятия общим или особенным не сводится к вопросу, подразумевает ли действительность восприятия существование объекта.

Так же актуален вопрос, чем отличается содержание восприятия от содержания интенционального состояния? Согласно некоторым интенционалистам, таким как Т. Крэйн и Г. Эванс, основное различие заключается в том, что восприятие обладает «неконцептуальным» содержанием. Идея подобного содержания состоит в том, что чувственное восприятие включает такую форму ментальной репрезентации, которая в некотором смысле менее сложна, нежели репрезентация, включающая, например, убеждение. Убеждение, что «S есть P» требует, чтобы субъект владел понятиями S и P. Идея неконцептуального содержания заключается в том, что восприятие содержания, что S является P, не требует владения соответствующими понятиями. Иными словами, речь идет о способности воспринимать чистую данность, о которой так много говорили ранние феноменологии и к которой взывал Э. Гуссерль.

Критики интенциональной теории аргументируют свою точку зрения тем, что она не дает адекватного критерия отличия чувственного восприятия от других форм интенциональности. Эта позиция характерна для сторонников теории чувственных данных таких как Г. Робинсон. Основной упрек сторонников этой теории заключается в том, что интенционалисты не дают адекватного объяснения качественного характера чувственного восприятия, объясняя последнее в терминах репрезентации. Ни одно ментальное состояние не описывается с точки зрения его качественного содержания, а представляется только структурно. Структура же в наиболее общем виде у совершенно различных актов сознания оказывается одинаковой: «субъект-модус-объект». Таким образом, если ментальные состояния не обладают качественной спецификой, как мы способны отличить акт мысли от акта восприятия?

На эту критику существует множество ответов интенционалистов. Самый простой из них заключается в том, что нам следует принять фундаментальное положение, что некоторые интенциональные состояния обладают качественным характером (такие как восприятия или телесные ощущения), а некоторые — нет. Сторонники этой точки зрения призывают принять это как «грубый» факт без всяких дальнейших объяснений.

Согласно С. Шумахеру и Н. Блоку нам следует интерпретировать восприятие как включающее в себя неинтенциональные кволии и интенциональность. Не все интенционалисты, однако, признают существование кволий или сырых чувственных данных. Слабые интенционалисты признают кволии, сильные — не признают. Сильные интенционалисты считают, что мы никогда не осознаем кволий, когда интроспективно исследуем наше восприятие. Согласно слабым интенционалистам, нормальный человек и аномальный человек репрезентационно идентичны — они представляют мир одинаковым способом, в одинаковых актах сознания. Их различие заключается в не-репрезентируемых чувственных данных их опыта.

Существует еще один аргумент против интенционализма, которого обычно придерживаются сторонники прямого метафизического реализма. Прямые реалисты считают что интенциональная концепция неспособна объяснить «очевидный» факт «открытости сознания миру». С этой точки зрения интенционалистская теория восприятия ничуть не лучше теории чувственных данных, поскольку обе теории рассматривают восприятие в терминах отвлеченных от внешнего мира состояний сознания, отгораживая сознание от реальности экраном чувственных данных. Однако, данный аргумент не более состоятелен, нежели аргумент против сторонников концепции лингвистической репрезентации, которых можно упрекнуть в том, что они отгораживают нас от реальности экраном из репрезентирующих эту реальность слов и понятий. Кроме того, пресловутая «открытость

сознания миру» скорее является метафорой метафизического толка, нежели содержательным философским понятием.

Литература

1. Burge T. Other Bodies // Thought and Object. Oxford, 1982.
2. Crane T. Elements of Mind. Oxford, 2001.
3. Evans G. The Varieties of Reference. Oxford, 1982.
4. Martin M. The Transparency of Experience // Mind and Language, №17, p. 376–425.
5. Tye M. The Adverbial Theory of Visual Experience // Philosophical Review, №93, p. 195–225.
6. Robinson H. The General Form of the Argument for Berkeleian Idealism. Oxford, 1985.
7. Shoemaker S. Qualities and Qualia: What's in the Mind? // Philosophy and Phenomenological Research, 1990, №50, Supplement: 109–31.

Дискурсивные средства гуманитарных исследований

Галанина Ксения Эдуардовна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

ksyuntiya@yandex.ru

В гуманитарных исследованиях используется широкий набор познавательных средств и приёмов. В самом общем виде их можно разделить на средства, использующиеся для работы с объектами и эффектами их присутствия, и средства, использующиеся при изучении текстов и производимых ими смыслов. Стоит отметить, что при определённом подходе тексты могут рассматриваться в качестве объектов, а объекты в качестве текстов. Система познавательных приёмов, средств и правил составляет дискурс.

Роль дискурсивных средств исследования заключается в том, что они позволяют увидеть нечто такое, что без их применения не видно. Можно провести аналогию с таким естественнонаучным инструментом как микроскоп. Человеческий глаз не в состоянии увидеть то, что видно под микроскопом. Микроскоп позволяет существенно расширить поле исследования. Тем самым полученный результат будет детерминирован тем, использует исследователь инструмент (в данном случае микроскоп) или нет, и какой именно инструмент он использует. То же происходит и в гуманитарных исследованиях. Результат будет зависеть от выбранных дискурсивных средств.

Для того, чтобы сами дискурсивные средства могли стать предметом анализа необходимо проделать некий обратный путь от результатов исследования к конституирующему их дискурсу. Конечный продукт гуманитарного знания имеет форму книги, статьи, текста, то есть представляет собой результат письма. Однако здесь возникает некоторая сложность: собственная работа письма заключается в том, чтобы скрывать саму исследовательскую работу со всеми её средствами и приёмами. Гладкая поверхность текста препятствует проникновению на свою изнанку, где находятся те швы, которые скрепляют текст. Однако существует особый тип текстов, в которых производится чтение других текстов или анализ эффектов присутствия культурных объектов. Именно подобные тексты позволяют начать работу с дискурсивными средствами исследования.

Специфической особенностью этих текстов является то, что в них пересекается несколько исследовательских практик. Через набор дискурсивных средств происходит преобразование исходного текста или объекта в новый текст. Получается, что эти тексты содержат в себе два текста (или текст и культурный объект) и зазор между ними. В этом зазоре располагается процедура самого исследования со всеми применяемыми средствами. Дискурсивные приёмы расчерчивают, разлиновывают некоторую данность, накидывают на неё свою категориальную и концептуальную сетку. Появляется особая интерпретация. Все связи и процессы в этой данности начинают описываться и объясняться исходя из собственной логики дискурса. Благодаря этому то, что профанный читатель не видит, гуманитарный исследователь выявляет.

Литература

1. Барт Р. S/Z. М., 1994.
2. Вина Пух и философия обыденного языка. М., 1996.
3. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М., 2006.
4. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.
5. Козлова Н.Н., Сандромирская И.И. «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: Опыт лингво-социологического чтения. М., 1996.
6. Фуко М. Археология знания. СПб., 2004.
7. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2006.

«Модернистские» проекты концептуализации вещи

Евдокимчик Юлия Игоревна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

evdokimchik@gmail.com

Условные временные рамки «модернистских» проектов понимания вещи — это конец XIX — первая половина XX века. Эти границы не являются абсолютными, так как многое из того, что свойственно этому типу концептуализации вещи можно встретить как в середине XIX в., так и в конце XX — начале XXI вв.

Во-первых, начало «модернистского» понимания вещи можно предположить в философских концепциях немецкой классики (в частности, в рамках феноменологии Гегеля) и в работах Маркса, посвященных разработке таких понятий как овещнение, опредмечивание и отчуждение. А во-вторых, отсчет эпохи модернизма (modernity) можно вести с появления ещё в XIX веке общества «modernity» — массового общества.

Именно формирование новой — массовой культуры, заставило человека переосмыслить как собственную сущность, так и сущность находящейся рядом вещи. Актуализировавшиеся на рубеже XIX–XX веков новые формы производства и творчества заставили мыслителей вспомнить о концептах Гегеля и Маркса. Именно они вновь стали востребованы в различных версиях неомарксизма с упором на анализ процессов и результатов отчуждения, а также на рассмотрение овещствления как базового явления по отношению к отчуждению. При этом не только человек, но и вещь утрачивает подлинность и единичность, становясь серийным, стандартным товаром.

Именно с акцентом на важность преодоления отчуждения, самоотчуждения и овещнения человека, в «модернистских» проектах предлагается анализировать саму вещь. Таким образом как результат многомерного отчуждения трактуется не только социально-экономическая структура общества, но и наличная предметно-вещественная организация мира людей как таковая.

Мы выделили следующие «модернистские» проекты концептуализации вещи.

Проект 1. Теория овещствления.

Автором собственной «теории овещствления» и первой комплексной попытки философского осмысления марксовской диалектики в XX веке можно назвать Д. Лукача. Для него, вслед за Марксом, неизменной особенностью потребления вещи остается то, что «чувство обладания» выступает здесь отчужденным способом бытия всех человеческих чувств, что «быть» систематическим и универсальным образом подменяется «иметь». Серийность или одноразовость актов потребления сами по себе еще не спасают человека от «потребительства». Когда массовый потребитель сменяется утонченным «эстетом потребления», то проблема отчуждения «снимается» лишь тем, что она перестает ощущаться как проблема, как диссонанс: отчуждение становится сверх-отчуждением: экстазом коммуникации и потребления, как называл это Бодрийяр. Однако в данном случае и понимание вещи будет колебаться между онтологической глубиной и бытовой товарной стоимостью.

Проект 2. Вещь и экзистенция в рамках «негативной диалектики».

Хоркхаймер и Адорно рассматривают негативную диалектику как тотальную критику всей истории человеческой культуры. От человека постепенно отдаляется сущность вещей:

«Они известны ему в той степени, в какой он способен манипулировать ими». Возможность самоизменения вещи не интересует властвующего субъекта. Вещи как объекты власти всегда самотождественны, всегда те же самые. Таким образом, человек «слепнет», теряет возможность увидеть мир в его самобытности, изменчивости, взаимосвязях. «Лишенная качеств природа становится хаотическим материалом для всего лишь классификации» [8:21-23].

Для Ясперса же человек – одинокое страдающее существо, брошенное в чуждый мир. Даже само бытие, вместе с экзистенцией и трансценденцией, включает в свою структуру «бытие-в-мире», т.е. обреченность вещам, предметное бытие. И Сартр, пытаясь сформулировать смысл существования экзистенциализма и утверждая существование человека прежде его становления сущностью, относительно вещей оставался приверженцем давно принятого «предшествования сущности вещи ее существованию».

Проект 3. Хайдеггер

Его «проект» подчеркивает, что в рамках самого экзистенциализма существуют различные понимания вещи. Хайдеггер не просто мыслит вещь в категории отчуждения, но пытается решить вопрос о вещи в рамках феноменологической онтологии. Ведь бытие вещи, её чуждость не есть совокупность свойств предмета. Вопрос о вещи рассматривается с разных сторон: вещь как «вещь окружающего мира», как «природная вещь» и, наконец, как «вещность вещи» — всё это структуры, которые можно выявить в самом данном предмете.

Онтологическая связь вещи и сознания предзадана природой самого сознания (у Хайдеггера — в рамках *Dasein*). И если феномен вещи предполагает некое символическое начало, то её человеческий смысл можно получить только путем экзистенциально-феноменологической интерпретации.

Проект 4. Вещь в модернистском «искусстве объекта»

Новое модернистское понимание искусства объекта (и самого объекта) началось с «Фонтана» М. Дюшана и его провокационной попытки превратить серийную вещь в художественный объект, переосмыслить статус вещи (в том числе и обыденной вещи) в новой культурной ситуации. Теперь вещь не производится, а выбирается, забирается из повседневности и обращается новой вещью и новой идеей для этой вещи.

Издается журнал «Вещь», пишется статья «Биография вещи», предлагается перестроить метод литературного творчества так, чтобы произведение возводилось вокруг вещи-как-сюжета, ведь вещи делают новый мир, отличающийся от старого своей абсолютной объективностью, то есть, в конечном счете, - объектностью, материализмом отношений. В дополнение к этому «ультраматериализму» возникает почти мистическое понимание вещи как «модернистского первообраза», как «мерцания».

Литература

1. Адорно Т.В. Негативная диалектика. М., 2003.
2. Андреева Е. Все и Ничто: Символические фигуры в искусстве второй половины XX века. СПб., 2004.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
4. Лукач Г. История и классовое сознание: Исследование по марксистской диалектике. М., 2003.
5. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Любое издание.
6. Хайдеггер М. Время и Бытие: статьи и выступления. М., 1993.
7. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
8. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. «Диалектика просвещения», М.-СПб., 1997.

Основная проблематика Интернет-эпистемологии

Журавлева Елена Юрьевна, доцент

Вологодский институт права и экономики

zhuravleva@vologda.ru

Современная познавательная ситуация связана с выдвижением различных эпистемологических проектов. Одним из эпистемологических проектов является Интернет-эпистемология, которую можно представить как вид неклассической эпистемологии.

Интернет-эпистемология включает в себя две проблемные области исследования: Интернет как особая информационно-коммуникационная среда и оценка значения Интернет-технологий в познавательной деятельности. При этом необходимо разграничивать изучение сети Интернет и исследования, которые проводятся при помощи Интернет-технологий. Например, направление кибернаука (cyberscience) объединяет научно-исследовательскую деятельность в виртуальном пространстве с использованием сетевых компьютеров и современных информационно-коммуникационных технологий связи [1].

Научное направление Интернет-эпистемология (Internet-epistemology) возникло в 1997 г. (П. Тагард) [2]. П. Тагард определил область изучения Интернет-эпистемологии как исследование вклада Интернет-технологий в научное познание. Близкими к Интернет-эпистемологии по направлению исследований являются компьютерная эпистемология и web-эпистемология [3]. Исследования, проводимые в рамках перечисленных направлений, относятся к достаточно широкому кругу предметных областей, однако большинство их касается преимущественно познавательных процессов. Конкуренцию перечисленным философским разделам эпистемологии составляет когнитивистика, которая также претендует на построение концепции знания.

В рамках российской традиции Интернет-эпистемология является разделом информационной эпистемологии [4], объектом рассмотрения которой является «исследования знания под особым углом зрения, с позиции переработки и преобразования информации в ее высшую форму – знание» [4:149]. Во многом проблематика Интернет-эпистемологии пересекается с проблематикой социальной эпистемологии и кибернетической эпистемологии (В. Турчин).

Объектом изучения Интернет-эпистемологии является исследование составляющих эпистемического поля Интернет: Интернет-данных, Интернет-информации, Интернет-знания, их соотносительности, связности. Основной предмет изучения – познавательная деятельность в контексте развития Интернета с различных точек возможного философского осмысления. К конкретным задачам, которые предполагается решить относятся следующие вопросы: Познаваема ли сеть Интернет? Каковы пути познания сети? Каковы существенные черты информации в Интернет? Каковы формы представления информации в Интернете и ее критерии? Возможно ли производство знания в сети? Как соотносятся «данные», «информация» и «знания» в Интернете? Каким образом представлены информация и знания в сети? Каковы эпистемические модели Интернет? Существует ли методы Интернет-исследований? Каковы критерии оценки результатов Интернет-исследований? Особой задачей является исследование связи и связности как категорий Интернет-эпистемологии [5] и новых компонентов знания [6].

Многие из представленных важнейших вопросов остаются актуальными и их можно свести к вопросам, разрабатываемых практически на протяжении всего исторического развития философской мысли. В целом нужно отметить, что исследователи, работающие в рамках Интернет-эпистемологии изучают познавательный процесс в Интернете с междисциплинарных позиций.

Литература

1. Nentwich M. Cyberscience. Research in the Age of the Internet // [http://www.musiklexikon.ac.at/cyberscience_anx.pdf]
2. Thagard P. Internet Epistemology: Contributions of New Information Technologies to Scientific Research. <http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/Pages/Epistemology.html>.
3. The epistemic impact of the web // [<http://webepistemology.org/EpistemicImpact>]
4. Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. М., 1991.

5. Olsson Erik J. The Place of Coherence in Epistemology. To appear in *New Waves in Epistemology*, Vincent F. Hendricks and Duncan Pritchard (eds.), Ashgate Publishing. Lund University, Sweden // [<http://www.fil.lu.se/publicationfiles/pp81.pdf>]
6. Kutlusoy Z. Towards redefining knowledge // [<http://www.wcp2003.org/epistemology/Knowledge/>]

Существуют ли границы у философского текста?

*Карнаухова Мария Александровна, аспирант
Кубанский государственный университет, Краснодар
wisemary@yandex.ru*

Философия, являясь формой интеллектуальной активности человека, не может развиваться, не подвергая самое себя критическому анализу, не находясь в состоянии постоянной саморефлексии. Эта саморефлексия выражается в таком явлении, как метафилософия, чей взгляд направлен на исследование процесса рождения и созидания, обоснования и трансляции философских идей. Результатом этого процесса является воплощение его в форме философского текста – размышления философа по поводу вопросов и проблем, которые они считают философскими.

Если смотреть глубже, то философский текст является выражением духовного опыта мыслителя и результатом его философского творчества. Эти моменты несколько осложняют возможность исследования конкретных философских текстов. Поэтому для облегчения интерпретации их содержательной стороны было бы целесообразным прояснить некоторые особенности философского текста, в частности, его символичность.

Философский текст представляет собой систему, которая, с одной стороны, имеет четкую структуру (в плане логических связей), а с другой стороны, является в то же время открытой и способной к движению, то есть динамической.

В нем имеется формально-логический план, представляющий собой «каркас» философского текста и реализуемый в виде непротиворечивого, логически связанного и обоснованного изложения идей автора. И имеется символический план, представляющий собой проявление действительности на уровне и с точки зрения *целого* в аспекте глубины, «объемности» содержания текста, благодаря чему система является открытой и способной к развитию. Движение идет в виде творения и открытия новых смыслов – внесение внесистемных элементов в систему, актуализация горизонта смыслов в рамках символического плана философского текста в процессе прочтения. Символический план связан с его содержательной частью. Поскольку же текст – это некоторые идеи, оформленные в знаковой, вербальной форме, то стоит прояснить особенности языка философского текста. И главной особенностью будет выступать его символичность.

С герменевтической точки зрения, философия работает со смыслами. А символ можно назвать «питательной средой» для смысла. И именно посредством символа осуществляется феномен «объемности», глубины и незавершенности философского текста, благодаря чему опять же возможна интерпретация как герменевтическое творчество (у читателя).

Язык в какой-то степени способен выразить непрерывность внутренней духовной жизни, прежде всего, благодаря тому, что его символы не имеют застывшего, строго определенного характера, подобно цифрам. В философском языке символы не имеют физического референта, с одной стороны, с другой же, они имеют максимум смысла. Тем самым язык философии есть язык символов. Сам же символ можно обозначить как «концентрат», «сгусток» смысла, который раскрывается в процессе интерпретации. Символ – это «качество в количестве». Со стороны количества он заключен в определенные рамки в виде какого-либо звукового набора либо в виде письменного, то есть он имеет границы в пространстве. С другой же стороны, то есть со стороны качества, наблюдается феномен «сгущения», «концентрации» наличного содержания в пределах имеющихся границ. Таким образом, получается несоответствие видимого и действительного (истинного) размеров содержания. Но это несоответствие позволяет разместить «максимум» содержания в

пространственно ограниченном тексте. Во время философствования идет сворачивание смыслов в виде символов, а в процессе чтения идет их обратное развертывание. Философский текст получается насыщенным смыслами, которые составляют горизонт его понимания.

Здесь возникает проблема некоторой невыразимости содержания философского опыта, связанная с трудностями перевода смыслов, постигнутых на интуитивном уровне философом, в схемы, да и вообще с трудностями оформления этих смыслов в языке. Символ же аккумулирует в себе эти смыслы, которые позже могут также на интуитивном уровне быть восприняты читателем. И став предметом наличного бытия другого, они, возможно, так и останутся в виде невыразимых «сгустков» смысла, ощущаемых скорее интуитивно. Но при определенном мысленном усилии воспринимающего, смысл будет развернут в пространстве в виде знаков. В любом случае, здесь имеется акт непосредственной передачи всего смыслового содержания через символ, то есть всего смыслового горизонта на интуитивном уровне.

В качестве основной структурной единицы философского текста можно выделить понятие, которое тоже есть символ, поскольку оно есть «схватывание» сути предмета или явления. И в этом случае условием того, что мыслящий дух возвышается к мыслящему познанию посредством понятий, о чем так настоятельно говорит Гегель, выступает символичность последних.

Выражая в понятиях свой духовный опыт философствования, философ прибегает и к определенной философской терминологии. Причем она является достаточно интересной и уникальной уже потому, что основные категории философского дискурса невыразимы ни в каком другом теоретическом языке и задают определенный вектор рассуждений, создают смысловое «поле», в рамках которого и строятся философские тексты. Заметим, что сам философский язык вышел из языка естественного. Образование же философского термина можно представить как процесс придания определенных границ смысловых значений исходному слову. В дальнейшем движение идет в сторону символизации этого термина путем «наращивания» смыслов. А эти ограничения смысловых значений ни в коем случае не являются оковами для него. Но лишь указывают направление (для наращивания смысла).

С другой стороны, в философском тексте может не быть ни одного специально философского термина, но он все равно будет считаться философским. Философский подход к осмыслению действительности в этом случае автоматически включает весь материал в пространство философского дискурса.

Таким образом, философский текст имеет границы лишь на физическом уровне (в виде материала, организованного в написанный текст), но на уровне смыслов невозможно четко зафиксировать его границы. Это дает возможность к разноплановому и поливариантному прочтению одного и того же философского текста, а также позволяет постоянно созидать особое пространство философского дискурса.

Литература

1. Катречко С.Л. Символьный язык философии // [http://www.philosophy.ru/library/ksl/katr_024.html#1]
2. Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства: Пер. с фр. М., 2000.
3. Фатенков А.Н. Языки философии, литературы и науки в аспекте смысла // Философские науки, 2003, №9, с. 50-69.
4. Автономова Н.С. Заметки о философском языке: традиции, проблемы, перспективы // Вопросы философии, 1999, №11, с. 13-29.
5. Деррида Ж. Есть ли у философии свой язык? // Электронный альманах о человеке. Библиотека // [http://www.antropolog.ru/doc/library/derrida/derrida#to_top]

Проблема смерти в трактовке современных российских философов

*Кияшко Андрей Владимирович², студент
МГУ имени М.В. Ломоносова
ankey88@mail.ru*

Исследованию подверглись труды современного российского философа Александра Секацкого. Из всего обширного круга вопросов, связанных со смертью, было решено остановиться на теме страха смерти и старения, которой дается необычное онтологическое толкование.

Александр Секацкий (род. 1959) - петербургский философ, один из немногих современных авторов, который смог вывести философию за стены университетов. Поступил на философский факультет ЛГУ в 1975 году, закончил его в 1990, поскольку был исключен за антисоветскую агитацию и пропаганду. В 1995 году защитил диссертацию «Онтология лжи». Преподает философию в Санкт-Петербургском госуниверситете.

Секацкий интересно подходит к *стадиям* смерти в своей работе. Он начинает с двух режимов жизни, различие которых примерно соответствует различию между глаголами “жить” и “доживать”. Причем второй режим он относит по ведомству уже фактически свершившейся и лишь юридически отложенной смерти. Он называет его в честь Достоевского, поскольку впервые это состояние описано в одноименном рассказе писателя — бобок. Когда «яд» (страха смерти) скапливается в окончательной неизбежности и «жало» перестает жалить из-за наступившей «анестезии», режим «vita» переходит в режим «бобок» — ибо не всякому удастся подгадать себе юридически регистрируемую смерть к этому моменту. (Здесь мне кажется уместно вспомнить Свифта с его струльдбургами – они, лишенные страха смерти, находятся именно в этом режиме «бобок», причем вечно).

Автор пишет, что среди препаратов метафармакологии, применяемых для ослабления страха смерти, решающая роль принадлежит галлюциногенам, побуждающим рассматривать бессмертие как линейную непрекращаемость жизни. По мнению автора, куда большего внимания и исследовательского интереса заслуживает интенсификация жизни, даруемая смертному. Объективная эстетическая и эротическая значимость прекрасного женского тела объясняется тем, что оно допускает приобщение к чему-то сверхсмертному, а значит, и «сверхживому».

В интервью Независимой газете другой современный российский философ, Сергей Роганов, говорит: *«Только вообразите тему – онтология старения! А ведь это вопрос вопросов, и, кроме общих метафорических изысков, культура ничего вменяемого дать не может»* [1].

Секацкий же вводит понятие «хроносенсорики», которая является способностью видеть не единственную (прекращение жизни тела) кромку смерти, а множество ее слоев. Автор замечает, что этот детектор блокируется с возрастом и в первую очередь по отношению к близким.

Обнаружив эти разграничения, Секацкий находит его корреляты в языке. Этот аргумент представляется, пожалуй, самым убедительным во всей работе. Во многих индоевропейских языках еще сохраняются различия между прошедшим, «давно прошедшим» и «очень давно прошедшим», хотя эти различия можно считать реликтовыми, постепенно исчезающими из разговорной речи. Автор замечает, что каким-то образом это связано и с кодификацией смерти, ее приведением к общему знаменателю. Поскольку, по его мнению, именно бытие женщиной наиболее радикально связано с опытом «прижизненной смертности», различия в «раскадровке» мира здесь особенно велики. Секацкий замечает, что в ряде африканских языков, а также языков южноамериканских индейцев отсутствует обобщающее понятие, которое одновременно включало бы в себя мать, жену и дочь, т.е. нет эквивалента «женщины», в то время как эквивалент «мужчины» имеется [2:92]. Отмирание эротического тела знаменует столь важные перемены, что смена имени подходит здесь как нельзя лучше. Секацкий утверждает, что в европейских языках, не исключая и русский,

² Автор выражает признательность кандидату философских наук Костиковой Ирине Викторовне за помощь в подготовке тезисов.

сохранились реликтовые отголоски смены статуса. К женщине, родившей ребенка, частенько обращаются «мама» — в присутствии ребенка так называет ее и собственный муж, еще более это характерно для «бабушки». Впрочем, подобное обращение ситуативно и не означает смены позиции в классификации существ.

Таким образом, Секацкий, приходя к важнейшему выводу, что расставание с телесностью начинается задолго до физического прекращения жизнедеятельности. Причем, по Секацкому, у мужчины оно происходит постепенно, а у женщины рывками. Автор предполагает, что для женщины переход в новую ипостась оборачивается радикальным переносом присутствия: от первично данной телесности к иным телам, например, к телам, предоставленным в ее распоряжение по причине родства. При отсутствии других путей, путей авторствования, самопрезентации посредством произведения, этот вектор оказывается, по существу, единственным, обеспечивающим некое продолжение жизни (а порой и приращение). Поэтому перенесение внимания на детей и внуков лишь на первый взгляд выглядит чистой самоотверженностью, на деле речь идет о вполне законной эгоистической тенденции присвоения альтернативного «иноприсутствия».

Секацкий представляет на суд достаточно стройную онтологию старения и смерти. Жизнь, по его словам, проходит среди отмирающих оболочек, отмирание которых не обязательно прекращает бытие человека. А их упорное сохранение не обязательно «гарантирует сохранность бытия, достойного именоваться человеческой жизнью».

Литература

1. Независимая газета, Ex Libris, 22.11.2007.
2. Lakoff J. Fire, Women and Dangerous Things. Chicago, 1987.

Понятие «объект» у Рене Декарта и Ансельма Кентерберийского

Либерман Даниил Александрович³, студент

РГГУ, Москва

danil_ff@list.ru

В этом докладе я хочу показать связь между Ансельмом Кентерберийским и Рене Декартом в месте доказательств бытия Бога. Я буду обсуждать единственный аргумент Ансельма в ретроспективе, сквозь призму картезианского доказательства бытия Бога. Основания такого подхода заключаются в следующем. Мысль прошлых эпох не дана нам натурально непосредственно. Мы как исследователи всегда исходим из контекста современных нам оснований отличных от тех, которые лежали в основе мысли прошлых эпох. Декарт, как мыслитель стоящий как бы на рубеже двух эпох (Средних веков и Нового времени), имеет для нас большое значение, так как мы можем с одной стороны увидеть основания современной науки, а с другой оглянуться назад и посмотреть на какой почве эти основания возникли. Таким образом, философия Рене Декарта, а именно его доказательство бытия Бога может послужить нам контекстуальным мостом в средневековую мысль. Также философия Декарта позволяет ввести применительно к Ансельму проблему объекта и реальности объекта, по аналогии с Декартовыми представлениями об объективной реальности. Такой взгляд позволяет выявить этапы возникновения и становления важных терминов, как например «объект» и «объективная реальность». А также он позволяет взглянуть на значение термина «объект» вне связки объект – субъект, что также может привести, как минимум, к интересным результатам.

Мы хотим проследить изменения смыслов понятия «объект» в связи с изменением представления о Боге. Отчетливее всего, на наш взгляд, представления о Боге выявляются в момент доказательства Его бытия. Однако же на пути к доказательству Божественной сущности, следует учитывать, что она не изречена, недоступна человеческому разумению. Отсюда вытекает очень важный вопрос нашего исследования. Ансельм Кентерберийский пишет, что «я не мыслю Бога» (*intellegere*), но я могу Его представить (*cogitare*). Декарт

³ Автор выражает признательность проф., д.филос.н. Неретиной С.С. за помощь в подготовке тезисов

пишет: «Реальность, усматриваемая мною в идеях только объективна» [4:155], но не формальная, и совершенно определенно во мне есть идея Бога, которая дана мне объективно. И, кстати, пользуется тем же глаголом – *cogitare* в противоположность *intellegere*. Отсюда возникает проблема, мыслима ли реальность объекта, или представляема. Проблема тем более усугубляется, если держать в уме, что родоначальник современной науки получил «хорошую схоластическую выучку» в коллеже Ла Флеш и был убежденным католиком.

Объективную реальность Декарт признает на равне с формальной или актуальной. За вещами мы привыкли фиксировать формальную реальность. И, если использовать различения Аристотеля, то можно сказать, что для себя вещи обладают формальной или актуальной реальностью, но для нас они обладают реальностью объективной. Это средоточие объективной реальности вещи Декарт называет идеей. Объективная реальность является продолжением формальной, то есть то, что мы находим в идее объективно, где-то должно содержаться и формально. И если идея обладает достаточной степенью объективной реальности (мы видим ее ясно и отчетливо), то, следовательно, эта вещь существует и в действительности. То есть формальная и объективная реальность являются нам две переходящие друг в друга реальности. Для Декарта, для которого существование внешнего мира ставится под вопрос, бытие в сознание уже является бытием. Идея Бога содержит в себе больше всего объективной реальности, по сравнению с другими идеями. А в причине, заложившей в меня эту идею должно быть столько же или больше объективной реальности, сколько ее содержится в действии, осуществляемом этой причиной, только она должна содержаться там еще и формально. Я вижу, что я не обладаю должным количеством актуальной реальности, чтоб быть ее причиной, следовательно, источник этой идеи находится вне меня. Речь тут идет не о заключении от идеи к существованию вещи, но о степени бытия или реальности вещи.

Теперь, когда сфера объективной реальности достаточно определена, попробуем взглянуть под этим углом зрения на единственный аргумент Ансельма. Ансельм Кентерберийский конечно не называет вещи в сознании или в понимании (*in intellectu*) объектами и не говорит объективная реальность. Но, тем не менее, речь идет о том, что, когда мы созерцаем вещи в сознании, то они не являются понятиями, т.е. каким то нашим продуктом по поводу вещей, но настаивает на том, что сама вещь находится в понимании. Мы можем говорить о Боге, и коль скоро мы это можем, мы должны понимать, о чем мы говорим. Божественная сущность неизреченна, но, тем не менее, Бог есть в понимании, коль скоро мы о нем говорим и ставим его субъектом нашего высказывания хотя бы в том случае, когда отрицаем Его существование.

Мы имеем в понимании вещь, и можем подразумевать за ней существование в действительности, а можем этого не делать: «Ведь одно дело – быть вещи в уме; другое подразумевать, что вещь существует» [1:128].

На наш взгляд, очень важно в исследовании творчества Ансельма, особенно применительно к единственному аргументу выделить наличие бытия мыслимой вещи не как части сознания, а именно как этой конкретной вещи. И даже соотнести это с термином «объект» в том значении, в котором этот термин употреблял Декарт. А именно то, что, находясь в моем сознании, как его модус, обладает в свою очередь самостоятельным бытием, не зависящим от моего сознания.

Далее необходимо поставить вопрос о реальности объекта или об объективной реальности. На мой взгляд, не случайно и Ансельм и Декарт используют для характеристики бытия вещи в уме глагол *cogito*. Если мы мыслим Божественную сущность, а не представляем ее себе, тогда невозможность помыслить несуществующим не будет являться свойством Бога, т.к. это будет справедливым для всех достоверно существующих вещей. И если мы можем помыслить какую-либо из достоверно существующих вещей несуществующей, то это будет справедливо и для Бога. Совсем не так обстоит дело с представлением. Все существующее можно представить, как несуществующее, в отличие от

Бога, невозможность, представить которого несуществующим, будет действительно его свойством [1:158].

Такой подход не учитывает многих особенностей мысли одного и второго мыслителя, выходящих за рамки данной параллели, в частности мысли Ансельма о внутреннем речении слова (*verbum locutio*). Это конечно будет необходимо учесть в дальнейшем. Так же, мы пока не учитываем различие терминов «*in actu*» и «*in re*» у Ансельма, и формальной и актуальной реальности у Декарта. Однако указанная параллель во многом помогает по-новому взглянуть на труды обоих мыслителей и на исконные значения интересующих нас терминов.

Литература

1. Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995г.
2. Басос А.В. Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002.
3. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950г.
4. Декарт Р. Разыскание истины. СПб., 2000.
5. Декарт Р. Сочинения. СПб., 2006.
6. Методология науки: исследовательские программы. М., 2007.

К проблеме понимания современной субъективности

Мельникова Дина Александровна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

dina.melnikova@gmail.com

Понятие субъекта является одним из ключевых терминов философии. Возникает вопрос о правильной интерпретации, о том, как нам прояснить смысл, которым наделяется данное понятие в современной философии. Данная задача имеет непосредственное отношение, как к определению предмета философии, так и к прояснению основного вопроса философии, антитезе материального-идеального, телесного-духовного.

Субъект конструируется в современной философии противоречивым образом. С одной стороны, существует позиция, пропагандирующая элиминацию субъекта (основные течения философии XX века: экзистенциализм М. Хайдеггера, структурализм и др.), с другой стороны, мы наблюдаем тенденцию к реабилитации субъекта, начиная с феноменологии Гуссерля, построение новых техник конструирования субъективности в современной французской философии (П. Рикёр, А. Бадью). В связи с этим мне видится необходимым снова поставить и заново исследовать проблему субъекта и субъективности.

Цель работы - проанализировав основные концепции в отношении понятия субъекта и субъективности, попытаться понять, какой смысл вкладывается в эти определения в настоящее время и каким образом данные понятия могут функционировать в современной интеллектуальной и социальной действительности.

Основной вопрос - как переформулировать проект субъекта и субъективности предшествующей философии, чтобы он мог успешно реализовываться в современности.

Начиная с XVII века, понятие субъекта употребляется в современном смысле. У Декарта противопоставление субъекта и объекта, субъективного и объективного выступает исходным пунктом анализа познания, кроме того, гарантом возможности обоснования его истинности.

Наибольшее влияние на формирование понятия субъекта оказали работы немецких философов XVIII века (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель), которые показали, что возможно рассматривать всю предшествующую философию через призму субъектно-объектных отношений, что понятия «субъект» и «объект» представляют собой максимально общую констатацию познавательных отношений человека с окружающей его реальностью. В противопоставлении материального-идеального проявляется не только противопоставление познающего и познаваемого, но и фиксация духовно-телесного единства человека.

Начиная с Декарта, что затем утверждается у Канта, в отношении данного понятия начинает разворачиваться идея внутреннего плана организации субъекта, тем самым возникают предпосылки элиминации его связи с окружающим миром, миром объектов. Начинается радикальное переосмысление классического понимания субъекта и его свойств.

Коренным образом понятие субъекта было переосмыслено психоанализом. У Ж. Лакана субъект предстает как лингвистическое образование. Декартовское *cogito* рассматривается им в качестве парадигмы классического субъекта, но субъективность в данном случае может выступать скорее как эффект, нежели причина, в то время как за индивида и о нем говорит нечто бессознательное, а именно язык. Согласно Лакану, очевидно, что вещи человеческого мира – это вещи мира, структурированного как речь, что язык, символические процессы доминируют и правят всем.

Следует отметить, что основные движения в философии XX века отмечены именно стремлением отбросить в качестве имеющего значение отношение субъект-объект и выйти на уровень непосредственного знания (феноменология Э. Гуссерля, логический позитивизм и др.), что проявляется как желание отождествления бытия с той или иной формой знания о нем. В противоположность гносеологическому уклону, имеющему место в философии, начиная с Декарта и Канта, в философии XX века наблюдается интерес к онтологическому повествованию. Построенная Хайдеггером онтология, в которой субъект элиминируется и основное значение уделяется вопросу о бытии, или концепция структурализма, развиваемая Леви-Строссом, настаивающая на необходимости вынесения субъекта за пределы философского рассмотрения – всё это вызывает противоположную реакцию. Необходимо снова обратиться к вопросу о субъекте, недостаточно прямого пути к бытию, необходимо строить теорию интерпретации интерпретации, что должно включать в себя и реабилитацию субъекта (П. Рикёр).

На наш взгляд, возможные трудности в понимании современного положения субъекта и субъективности могут быть вызваны именно стремлением ликвидировать трактовку субъекта в контексте системы субъектно-объектных отношений, что ведет к нежелательным последствиям, как для субъекта, так и для объекта. Понятие субъекта выкристаллизовывается более определенно, исходя из понятия вещи и вещной реальности. Начиная с Ф. Юнгера, заканчивая современностью (Ж.-Л. Нанси), ставится проблема оторванности субъекта от внешней реальности, от вещи и деятельности, но в то же время возникает угроза подавленности субъекта машинной цивилизацией. Решение проблем, которые ставились и ставятся в связи с субъектом современными философами (А. Бадью, С. Жижек) невозможно преодолеть, исходя из чистого объективизма или субъективизма, обе крайности являются неудовлетворительными. На наш взгляд, решение проблемы возможно на основе анализа позиции классической философии, которая, начиная с Канта, говорит об активности субъекта, действующего в определенной среде и при определенных социальных условиях.

Литература

1. Бадью А. Манифест философии / Сост. и пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб., 2003.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. В.И. Молчанова // Логос, 2002, №1, с. 132–143.
3. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.
4. Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. В. В.Иванова. М., 2001.
5. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. М., 2002.
6. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В.В. Бибихина. М., 1993.
7. Zizek S. The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology. L., 1999.

Проблема времени в кинофильме Т. Тыквера «Беги, Лола, беги!»

Сидоров Иван Анатольевич, студент

Проблема времени имеет как естественно-научный, так и философский аспект изучения. В современном естественно-научном знании время понимается в контексте эйнштейновской теории относительности, устанавливающей неразрывную связь времени с пространственными свойствами материальных объектов. Философский подход к проблеме времени затрагивает проблему существования самого человека как целостного духовного феномена, и понимается поэтому в особом смысле.

Проблема непрерывности (континуума) и прерывности (дискретности) времени была сформулирована еще Зеноном и в последующем находила решения в философии Августина, Декарта, Лейбница, Канта, Бергсона и др. Современное искусство также делает попытку осмыслить проблему времени. Один из примеров – кинотекст Т. Тыквера «Беги, Лола, беги».

На наш взгляд, в кинотексте Тыквера отдельные события наделены особым смыслом. В частности, смерть главных героев имеет непосредственное отношение к решению режиссером проблемы времени. Смерть есть указание на дискретность времени. Прошлое и будущее имеют смысл в контексте конечности. Вспомним выражение: «Человек – это единственное существо, знающее о смерти». Напротив, континуальность времени обнаруживается в особых бытийных состояниях усилия мысли посредством таких предельных понятий, как совесть, долг, честь, любовь и др. Это целостные состояния, лишенные дискретности.

Повседневное существование человека отмечено заботой, тревожностью. Истоки подобных состояний кроются в интенциональной природе человеческого существа, обнаруживаются в контексте его проективных возможностей. Человек никогда не присутствует только в настоящем, напротив, он способен удерживать прошлое, проецировать свое бытие в будущее, нарушая при этом целостность времени как «hic et nunc».

В фильме случаются две смерти: смерть Лолы и смерть Мани. Рассказ ведется от лица Лолы, поэтому она является центром средоточия авторской стратегии. В первом случае умирает сама Лола, во втором – Мани. Эти события раслаивают время до предельных состояний прошлого и будущего: в первом эпизоде будущее для Лолы закрыто по причине ее смерти (ее бытие в будущем невозможно), во втором – невозможно прошлое, так как оно связано с Мани, которого больше нет. То есть будущее, как и прошлое, отныне закрыто для Лолы. Время как бы застывает одновременно в предельных точках движения маятника, обнаруживая свою противоречивость.

Но противоречивость экзистенциального времени, вызванная его дискретностью, иллюзорна. Моделируемая Тыквером предельность времени посредством предельной вариативности событий указывает на множественный характер реальности. Любой момент времени и связанное с ним событие пребывают в ней как свернутые возможности, поэтому реальность в каждый момент времени может быть любой. Т.А. Михайлова пишет: «Открытие теории относительности заставило взглянуть на проблему совершенно по-новому и предположить, что будущее не есть результат раз и навсегда совершенного выбора, а лишь один, явленный нам вариант бесконечного числа «будущих» событий, каждое из которых в равной степени реально. То же можно сказать и о времени. «Бег» Лолы действительно занимает 20 минут экранного времени, но он *одновременно* происходит в нескольких пространствах, необычайно подобных друг другу, но не полностью идентичных. Важными, хотя и очень мелкими на первый взгляд представляются эпизоды, в которых Лола случайно на бегу задевает прохожих, тем самым как бы приоткрывая завесу над их «будущим», изображенным режиссером в виде серии быстро сменяющихся друг друга фотографий. Столкновение с бегущей Лолой для каждого из персонажей оказывается своего рода «точкой бифуркации», т.е., по концепции И. Пригожина, маркированным пунктом времени, начиная от которого событие может пойти по одному из многих альтернативных путей» [1:42].

Идею возможных миров можно найти, например, и в творчестве Х.Л. Борхеса. Модель мира раскрывается Борхесом, в частности, посредством парадоксов повторного существования явлений («Сад расходящихся тропок»), непосредственно связанных с проблемой времени. Основная мысль сводится к следующему: если раскладывать явления на составные части, то настоящее сжимается до островков чего-то необозримо большого, до бесконечной суммы прошлых моментов в настоящем. Континуальная длительность человеческой жизни становится невозможной, так как время делимо и человек мыслит себя «в качестве бывшего и умершего».

Дискретность времени отрицает длительность в «здесь и сейчас». Вернее, каждый момент времени включает в себе попытку реализации любой возможности или всех возможностей одновременно. Отсутствие континуальности формирует ад небытия возможного. Континуальность, напротив, будет означать мою бытийную вовлеченность во временность, мою длительность в «здесь и сейчас», мою непрерывность и последовательность.

Сравним с тезисом Августина о континуальности: будущего еще нет, прошлого уже нет, а любой момент настоящего можно разложить на прошлое и будущее. Подобное осознание единства времени, его актуальное присутствие в бытийных актах человеческого существования как «здесь и сейчас» происходит в третьем эпизоде. Лола и Мани остаются живы – прошлое и будущее соединяются в непрерывном настоящем, и реальностью, их объединившей, становится предельное бытийное состояние любви. Любовь, по Тыкверу, – это не компьютерная игра, не волшебная сказка, не сон и не одна из возможных реальностей. Это тотальность времени, его открытость в «здесь и сейчас».

Деконструкция киноленты «Беги, Лола» показывает, что дискретность времени иллюзорна и существует только относительно дискурсивных практик нашего разума, не способного преодолеть собственную конечность в контексте бесконечности.

Миф и современность: философские аспекты интерпретации

Савинов Михаил Викторович, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

savinov_mv76@mail.ru

Интеллектуальная среда XIX-XX веков способствовала к формированию новых интерпретационных представлений о мифе. Миф перестал быть пережитком темного архаического прошлого, продуктом вымысла и лжи. Напротив, в ученой среде о нем все больше стали говорить как о совершенно полноценном и достаточном продукте человеческой культуры. Более того, миф, также как и наука, стал претендовать на адекватность и полноту отображения действительности.

Вместе с тем, миф не утратил и своих исконных функций подлинного творца иллюзий. Очевидно, что человеческий разум не только не в состоянии дать правильное отражение внешнего мира, но и неизбежно искажает его (общеизвестный тезис Парменида о тождестве бытия и сознания проблематичен и довольно условен, так как все человеческое знание опосредовано когнитивными и перцептивными способностями познающего Я). Гиперизбыток авангардных и тоталитарных нот прошлого столетия позволил в полной мере раскрыть и прагматически переосмыслить указанный аспект. Миф, став неизменным компонентом идеологий правящего, показал бытийную шаткость классических конструкций, где «черное» есть только «черное», «белое» – только «белое», а ложь и истина нигде и ни при каких обстоятельствах не смешиваются и не пересекаются. На этом пути традиционный миф трансформировался в миф политический, пробуждающий к фантазиям мыслителей и воодушевляющий массы народа к борьбе за высшие идеи. Таким образом, «заново» осмысленный Человеком миф позволил не просто отражать, но и даже конструировать новую реальность - миф стал инструментом.

Кроме того, можно также говорить, что миф есть некая метаструктура, матрица, слитая воедино со структурами бытия и человеческого сознания, представленная

бесчисленным количеством форм, обликов и имен. Миф не имеет ни начала, ни конца, это бесконечный макропроцесс смены различных по форме и содержанию парадигмальных моделей, где оценка значимости той или иной модели довольно часто менялась со знака «плюс» на знак «минус», и наоборот. Вполне очевидным, подтверждающим примером тому, при условии, что научное знание будем рассматривать как одну из разновидностей мифа, может служить космогоническая гелиоцентрическая модель Аристарха Самосского, преданная на долгие лета забвению из-за своей визуальной неочевидности и возрожденная лишь идеями Коперника и Галилея.

Очевидно, что миф является крайне сложным для анализа феноменом человеческой культуры, требующим к своей персоне многомерного и одновременно целостного подхода. Все имевшие место быть в прошлые века исследования в большей своей части рассматривали миф только в его частных аспектах и проявлениях. Однако миф есть нечто большее чем «только лишь» структура, поэзия или тем более некий вымысел.

Литература

1. Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. М., 1991.
2. Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Мн., 1997.
3. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М., 1992.
4. Рюмкова О.Г. Политический миф: теоретические основания и современная политическая практика. М., 2004.
5. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

Необратимость времени

*Сидорова Мария Алексеевна, студент
Пермский государственный университет
Isidora.88@mail.ru*

Проблема времени с древности волновала человеческий ум. Начиная с мифологических представлений о боге времени, пожирающем своих детей, и о вневременном бытии, вопросы, связанные с этим понятием, ставились и обсуждались почти всеми философскими школами. Но не только философы интересовались проблемой времени, каждый человек хотя бы раз в жизни задавался вопросами: Что такое время? Может ли время течь обратно?

Сегодня в России не отстаивается материалистическое понимание времени, происходит отказ от многих достижений философии советского периода, в том числе и от исследований проблемы времени. В современной философии не исключается обратимый характер времени. На наш взгляд, необходимо возвращаться к материалистическому пониманию времени, которое является наиболее аргументированным.

Время – это форма бытия материи. Мир материален, он существует объективно, находится в постоянном движении, изменении, развитии, а значит и во времени. Важнейшим свойством времени является необратимость. Есть существенные доказательства невозможности обратного течения времени.

В первую очередь необратимость времени подтверждается всей совокупностью эмпирических данных. Представление о необратимости времени, обоснованное эмпирически наблюдаемой необратимостью естественных процессов, именуется «фактуальной необратимостью». Условия де-факто существуют во Вселенной независимо от какого-либо закона. Такие физические процессы, как термодинамические, статистические, процессы электромагнитного излучения и космологические процессы являются фактуально необратимыми. Таким образом, на эмпирическом уровне мы имеем три обоснования необратимости времени: термодинамическая или статистическая, электродинамическая и космологическая «стрелы» времени.

В основе термодинамической «стрелы» лежит второе начало термодинамики. В обобщённой формулировке этот закон гласит, что энтропия любой замкнутой системы всегда стремится к возрастанию или в крайнем случае остаётся той же самой, но никогда не уменьшается. Под энтропией следует понимать беспорядок любой замкнутой системы, который возрастает со временем. Принцип энтропии запрещает протекание процессов в обратном направлении времени. Такой запрет объясняет, почему, например, разбившийся стакан, который упал со стола, никогда не возвращается целым обратно на стол. Но второе начало термодинамики, несмотря на кажущуюся его бесспорность, имеет вероятностный, статистический характер: существует лишь большая вероятность того, что энтропия будет возрастать и меньшая вероятность того, что она будет уменьшаться.

Электродинамическая стрела придаёт времени направление потому, что электромагнитные волны никогда не возвращаются к своему источнику. Кроме того, нам не известны случаи возникновения самовозбуждающихся, сходящихся волн. Однако законы электродинамики не содержат никаких запретов для обратного движения процессов.

Космологическая стрела времени обосновывает необратимость времени процессом расширения Вселенной. Физиками двадцатого века было доказано, что в доступной нашему наблюдению части Вселенной происходит глобальное расширение, выражающееся в разбегании или удалении галактик друг от друга. Но после стадии расширения необходимо наступит стадия сжатия. Вселенная будет расширяться пока космическая плотность меньше критической. Но с каждым годом величина плотности всё ближе приближается к критической. Таким образом, космологическое расширение не обладает статусом уникального обоснования необратимости времени. Но пойдём дальше. Нам интересен не столько вопрос о возможности сжатия Вселенной, сколько вопрос о необратимости времени в период этой стадии.

Если при коллапсе Вселенной наступит обратимость времени, то Вселенная должна будет вернуться в исходное сингулярное состояние. Это означает, что фаза сжатия эквивалентна обращённой во времени фазе расширения. На стадии сжатия жизнь должна течь в обратном направлении, так что люди умирали бы до своего рождения и по мере сжатия становились бы всё моложе и моложе. Однако начало и конец Вселенной могут сколь угодно сильно отличаться друг от друга. С. Хокинг считает, что на стадии сжатия время не потеряет свойства необратимости. Он основывает данное положение на условии отсутствия границ у Вселенной. Опираясь на вывод, сделанный известным физиком, можем сказать, что на стадии сжатия более вероятна необратимость времени, чем его обратимость.

Из выше сказанного следует, что не стоит связывать столь общее свойство, как направление времени, с каким-то одним конкретным процессом. Для обоснования такого фундаментального свойства бытия недостаточно только фактуальных утверждений и эмпирических данных. Необходимо номологическое обоснование направления времени, специальный закон, устанавливающий необратимость физических процессов. На наш взгляд необратимость времени – это проявление единого закона всего мира, который выводится из конкретно-всеобщей теории развития. Мир в целом не изучает ни одна наука кроме философии, поэтому только она и открывает этот всеобщий закон. Мир как таковой – это всё существующее, многообразие уровней материи. Он находится в постоянном движении, становлении, развивается во времени. Развитие есть вечное, всеобщее свойство материи, поэтому фундаментальный закон мира обнаруживается при изучении единого закономерного мирового процесса развития. В. В. Орлов формулирует этот всеобщий закон. Он пишет, что это есть закон, определяющий необходимую, а не случайную, закономерную последовательность основных форм материи, включая человека. Таким образом, закономерность, необходимость развития от низшей формы материи к высшей является подтверждением необратимости во времени этого процесса.

Время необратимо. Сама идея обратимости времени абсурдна. Покажем это на примере. Сравним обратимость времени с перемоткой плёнки. При перемотке фильма мы видим на экране, как события его идут от конца к началу, в таком виде мы не понимаем их

содержания, они становятся бессмысленными для нас. Так и обратимость времени с точки зрения человека бессмысленна. При обратном течении времени не будет происходить повторяемость его моментов. Момент начнёт возникать от конца к началу, тем самым он не восстановится в прежнем виде, а станет совершенно другим моментом. Таким образом, если обратимость времени рассматривать как возникновение того, что уже было и исчезло, то такая обратимость не будет являться обратимостью по определению. Признание абсолютной обратимости вело бы к признанию отсутствия изменений, из этого следует отсутствие времени при его же обратимости, что является абсурдом. Или время необратимо или мы вообще не могли бы говорить о нём.

Литература

1. Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977.
2. Молчанов Ю.Б. Проблема времени в современной науке. М., 1990.
3. Мостепаненко А.М. Пространство и время в макро, мега и микромире. М., 1974.
4. Орлов В.В. Основы философии Ч.1. Общая философия. Пермь, 2001.
5. Хокинг С. От большого взрыва до чёрных дыр: краткая история времени. Спб., 2001.

Временные измерения бытия и развития

Солоненко Максим Алексеевич, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

second-solon@yandex.ru

В последние годы актуализировались философские разработки, связанные с осмыслением времени (см., напр., работы П.П. Гайденко). Категория времени представлена практически во всех классических и современных онтологиях. Объяснить это можно тем, что время, по выражению профессора В.В. Миронова, задает «координатную сетку» бытия и развития, определяет их смысл и целевую направленность.

Начало изучению времени было положено в европейской философии древнегреческим философом Аристотелем. Аристотель рассматривал время как объективную форму бытия, существующую в физической природе вещей. Аристотель связал время с движением и пространством (с «движением и местом»). Время, по Аристотелю, есть «число движения». Философская концепция времени Аристотеля лежит в основе классических онтологий, признающих в природе и в бытии объективное время.

В отличие от Аристотеля, у Канта время субъективно. Согласно Канту, время – это чисто человеческое измерение бытия («субъективная форма чувственного созерцания»). Кант считал, что в объективном мире времени нет. По Канту, все представления о времени обусловлены присутствием человека в мире. От кантовской концепции времени берут начало современные субъективно-экзистенциальные трактовки времени.

Немецкий философ Гегель связал время с развитием, ввел понятие «триада времени». Согласно Гегелю, триадический ритм времени обусловлен тройственной структурой бытия и развития (их начальным, переходным и конечным состоянием). Время у Гегеля объективно, но выражает движение только духовной сущности бытия (движение «абсолютной идеи» и «абсолютного духа»). Гегель считал, что в природе времени нет, так как природа не знает развития. Высшим проявлением объективного времени является, по Гегелю, историческое время, движение всемирной истории. История развивается, согласно Гегелю, по закону «единого мирового времени».

Проблема времени приобрела новый ракурс рассмотрения в современных классических и неклассических онтологиях. В частности, начиная с Мартина Хайдеггера, время рассматривается в субъективно-экзистенциальном аспекте. У Хайдеггера время представляет собой форму измерения человеческого присутствия в мире. Согласно Хайдеггеру, время измеряется человеческими переживаниями. Хайдеггер считал, что безотносительно к человеку и человеческим переживаниям в окружающем мире не только нет никакого времени, но и нет в нем бытия как такового.

Большой интерес представляет интуитивистская трактовка времени французского философа Анри Бергсона. Анри Бергсон предпринял попытку объединить объективное и субъективное начало времени. Бергсон считал, что время двойственно по своей природе: с одной стороны, время есть длительность объективных физических процессов и состояний, а с другой – время представляет интуитивную память человеческого сознания. Согласно Бергсону, времен в бытии множество. Единое мировое бытие движется, по Бергсону, в едином мировом времени (в «едином потоке мировой жизни»). Сколько конкретных форм жизни в мировом бытии и сколько физических процессов одновременно в нем происходит, столько и существует в мире времен и их объективных и субъективных измерений.

В концепции современного французского философа Жана Бодрийяра время обусловлено ближайшим окружающим человека предметным миром («системой вещей»). В своей оригинальной концепции бытия Бодрийяр лишает время не только статуса объективной реальности, но и двух его субъективных измерений – прошлого и будущего. Жан Бодрийяр признает только одно временное измерение бытия – настоящее. В концепции времени Бодрийяра «настоящее» тождественно понятию «современность». Согласно Бодрийяру, быть современным – значит соответствовать системе вещей данной эпохи.

У русского философа С.Л.Франка время вечно и едино для всего мирового бытия. Согласно Франку, человек живет и обретает смысл жизни в вечном бытии и вечном времени. Франк рассматривал вечное время как время самореализации Бога в бытии мира и в человеке. Франк считал, что в созданном Богом мире нет места конкретно-историческому, преходящему времени. В мире нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. Потому что человек, согласно Франку, принадлежит к «непреходящему и вечному бытию» (к бытию Бога). «Кто живет в сегодняшнем дне, не отдаваясь ему, а подчиняя его себе, тот живет в вечности», - заключает философ.

С точки зрения синергетической концепции бытия Ильи Пригожина, время – одновременно и «хаос» и «квант» бытия. Это значит, что время прерывисто-непрерывно, целостно и разорвано. Пригожин считал, что в открытой системе бытия время всегда вероятно и многомерно, ассиметрично и множественно. В синергетической концепции бытия «время обречено вращаться по кругу». Согласно Пригожину, стрела времени движется от порядка к хаосу, а от хаоса – к порядку (что обусловлено термодинамикой мирового бытия).

Проанализировав рассмотренные выше философские концепции, можно заключить, что в онтологии сложились три подхода к измерению времени: 1) восходящее к Аристотелю измерение времени через объективно-реальные формы бытия и формы движения; 2) идущее от Канта субъективно-экзистенциальное измерение времени, в рамках которого время измеряется формами человеческого присутствия в мире; 3) синергетическое измерение времени, согласно которому время измеряется термодинамикой бытия и его структурой. На наш взгляд, все три подхода к измерению времени правомерны и их необходимо учитывать при разработке современных онтологических стратегий и построений, так как они раскрывают многообразие окружающего мира и позволяют глубже проникнуть в тайну бытия и всех возможных форм его развития.

Литература

1. Аристотель. Движение и время // Физика. Глава 10 / Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981.
2. Бергсон А. О природе времени // Длительность и одновременность. М., 2006.
3. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1999.
4. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М., 2007.
5. Гегель Г. Наука логики // Энциклопедия философских наук / Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1974.
6. Кант И. О времени // Критика чистого разума / Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964.
7. Миронов В.В. Разнообразие пространственно-временных уровней бытия // Онтология и теория познания. М., 2005.
8. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М., 1994.
9. Франк С.Л. Метафизика человеческого бытия. М., 1990.

Индустрия пустого Я как основа ксенофобии

Ткаченко Дмитрий Александрович, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

dmi-tkachenko@yandex.ru

Ксенофобия по определению означает страх перед чужим. А страх перед чужим предполагает первоначальное конституирование чужого как радикально отличного от меня, от моего Я. Т.е. процесс этот связан с конституированием Я и удостоверением в нем. Традиционная схема Я-Другой имеет свое выражение в схеме Свой-Чужой. Свой – это поддерживающее и представляющее Я множество, возникающее в случае слабости Я, которое может быть сведено к Я в форме сообщества. Чужой – множество противоположное, неизбежно возникающее как оппозиция Своим. Существование этих множеств не ограничивается обуславливанием демаркации человеческого пространства, но неизбежно вводит силовое отношение, в ходе которого утверждается превосходство одного из множеств (Я-Своих) над другим и тем самым конституируется это утверждающее Я, потому что иначе оно не может выбраться из потенциальности.

Изначально не выделяющееся и потому не существующее актуально Я стремится выделиться, т.е. конституироваться как отличное от всего остального, от всех остальных. Сначала потенциальное или пустое Я осознает себя как одного из членов ряда одинаковых пустых Я, которые можно назвать пустыми Своими – заготовками для своих и чужих. Чтобы этот ряд пришел в движение, необходима попытка одного из пустых Я выделиться. Оно совершает эту попытку, осознавая вначале, что нечто есть – а именно этот ряд, и почти в тот же миг осознавая, что этот ряд есть, т.е. деля его по качественному признаку на своих и чужих. Это новосоздаваемое Я еще слишком слабо, чтобы дойти до прямого противостояния Я-Другой, ему еще не хватает для этого самого себя, поэтому получается разжиженный вариант – Свои-Чужие, остающийся пределом, выше которого опасно заходить – нынешнее Я не настолько уверено в своих силах, чтобы прямо сразиться с Другим, оно боится, что этот Другой его уничтожит.

Этот страх основывается на изначальном равноправии Я и любого Другого, когда перевес сил балансирует на уровне малозначительных событий жизненного опыта, и его почти невозможно предугадать. Общество равных возможностей означает одинаковую потенциальность каждого Я, предохраняющую каждое Я от слишком быстрого уничтожения и тем самым гарантирующую существование этого самого общества.

Поэтому борьба идет не на жизнь и на смерть, а как будто вяло и нехотя, но все-таки идет, т.к. любой Чужой и любой Другой точно так же конституирует себя за счет подавления тех Своих и того Я, которые и которое каждый из них воспринимает как свою противоположность. Получается картина всемирного ринга многих Я-Своих, каждое из которых видит остальных своих противников как Других-Чужих.

Страх во всей этой схеме – это естественная реакция Я на угрозу со стороны Другого-Чужого, стремящегося самоутвердиться за счет Я. Страх возникает на первоначальном этапе, когда ряд, из которого выделяется Я, стремясь не допустить собственного развала и уничтожения в том отрицании, которое ему предлагает Я, начинает мешать этому Я выделиться. На пределе это «мешать выделиться» превращается в «уничтожить», но это невозможно, потому что уничтожение Я уничтожает и сам ряд, лишая его бытие определенности.

В наиболее крупном масштабе ряд выступает для Я как Другой и Чужой, а Я для ряда – также как Другой и Чужой. И это первоначальное разделение определяет реальное разделение ксенофобии на два вида. Первый, считающийся традиционным, распространен в среде, которую можно условно назвать маргинальной – это те, кто позиционирует себя как «не такие, как все» или же являются таковыми («не такими») в силу объективных причин. Они условно выступают как отделяющиеся Я-Свои и всегда стремятся расшатать систему,

приводящую к ущемленному их по сравнению с остальными положению, в этом расшатывании утвердиться, а потом, в качестве абсолютного Я, установить новую систему, в которой господствовать будет уже это Я. Второй вид ксенофобии – первоначальный страх старого перед расшатывающим его Я. Это «хранители порядка и традиций», стремящиеся нейтрализовать ситуацию, в которой возможно их собственное отрицание – этого отрицания они боятся.

При всем разнообразии конкретных проявлений этих типов они объединены двумя вещами – тем, что это типы именно ксенофобии, т.е. особого вида организации сознания, мировоззрения, и тем, что включены в некую общую систему взаимодействия, в которой нетрудно узнать общество, тем более, что общество оказывает решающее (если не единственное) влияние на формирование мировоззрения.

Однако само общество не вечно, оно произошло. Если бы существовали отдельные полноценные личности, могущие между собой договориться, нужды в обществе не могло бы возникнуть. Общество возникает, когда что-то не так, когда необходимо предотвратить бесконечное самоистребление – и потому это самоистребление становится единственным механизмом самоподдержания общества. Можно с уверенностью сказать, что для самоопределения обществу нужно прежде всего определение противоречий, т.е. вписывание их как механизмов своего определения, прописывание обществом самого себя как сплошной ткани противоречий.

Проще говоря, конфликт Я-Другой и Свои-Чужие нужен прежде всего обществу – как механизм его оправдания и потому определения. Чтобы ввести этот механизм, общество и подтасовывает всю совокупность условий этого конфликта. Ведь властвовать (что и делает общество по отношению к индивиду) можно лишь над тем, кто признает свою неполноценность по сравнению с чьей-то полноценностью и при этом считает эту неполноценность недостатком, т.е. хочет ее устранить. Такие неполноценные – это и есть те, кто стремится утвердить свое Я за счет Другого, Своих за счет Чужих, кто испытывает страх, столкнувшись с противоположным стремлением, кто отвечает самоконституирующей агрессией на саморазлагающий страх. Только к ним и можно применять те механизмы разрешения, подавления, усмирения, согласования и т.п., которыми лишь и владеет общество. Поэтому общество заинтересовано в создании и культивировании таких неполноценных путем навязывания им восприятия себя как пустого Я и необходимости выделяться и самоутверждаться за счет других.

Но чтобы дать возможность качественного (являющегося следующей стадией после степенного) различия Своих и Чужих, общество вынуждено не оставлять пустыми Своих и Чужих, т.е. в конечном счете позволять Я быть непустым. Ради своего существования общество вводит возможность своего отрицания.

Это непустое Я содержит в себе те качественные (и потому в принципе не сравнимые по единой шкале) отличия жизненных условий, жизненного опыта и социально-психологических особенностей, которые реально и создают Я как отличного от другого Я (а не от Другого). В этом случае не может быть никакой ксенофобии, потому что никому не надо самоутверждаться за счет другого. Возможно общение двух равноправных личностей, каждая из которых обладает своим специфическим содержанием – каждому есть что сказать. Только тогда и возможна коммуникация, диалог – равноправный обмен своими содержаниями, толчок к которому дает чистое любопытство и свободное дружелюбие, а не желание самоутвердиться.

Это достигается в рефлексии на имеющееся у любого Я содержания, начинающейся с попытки осознать, что я есть сам по себе, а не как то, что не есть другой. Конкретно это означает рефлексии на те качественные отличия – чем именно мы отличаемся, чем именно мы не такие, что именно у нас не похоже – которые неизбежно приходится вводить при создании противостояния Свои-Чужие, Соответственно, задача заключается лишь в указании на возможность такой рефлексии и установлении ее характера.

Внутрисистемное рабство или свобода слепого?

Черевко Анастасия Валерьевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

firststasey@gmail.com

У истоков статьи лежит рассуждение на тему: «Ксенофобия: оправданы ли наши страхи?» и проведенная на данную тему дискуссия среди студентов в форме круглого стола. При попытках обсудить эту проблему, возникают многочисленные разногласия по поводу того, что понимать под ксенофобией («боязнь чужого»). Дальше стремлений очертить «поле» ксенофобии дело не идет. Если прекратить наконец разбираться с термином, то все многообразие проявлений так называемой ксенофобии следует отнести к одной общей проблеме, не неожиданно обострившейся в современном обществе, но могущей возникнуть в отношениях между людьми любых культур (как внутри одной культуры, так и разных культур) и любой эпохи. И, следовательно, выявить ее с точки зрения этики. Наиболее сложной и тонкой она окажется на уровне переживаний отдельного человека. При мысли, взгляде, общении с другим человеком кто-то вдруг испытывает страх, отвращение, желание агрессивного воздействия и т.п. Должен ли он как-то морально переживать по этому поводу? И: может ли он нести за это ответственность?

Для того чтобы возник вопрос об оправданности чего-либо или ответственности, необходимо признание человеком своей возможности сознательно влиять на, условно, «ситуацию ксенофобии» и рефлексивно контролировать ее возникновение. Ксенофобия не неизбежный порок общества как системы (если таковое существует) – это проблема этики, проблема человеческих отношений. Любое сведение «ситуации ксенофобии» к биологии (например, проводится аналогия между страхом и стремлением избежать чужого и принципом самосохранения организма) или оправдание неизбежности ее существования структурой и функционированием общества автоматически устраняет вопрос об ответственности конкретного человека. Если признать возможность сознательного влияния, то перед человеком могут возникнуть следующие вопросы: а зачем мне влиять? Есть ли ответственность? Значат ли для меня что-нибудь этические максимы: «Возлюби ближнего своего», «Возлюби врага своего». (Пусть даже императив Канта.)

Итак, человек не принимает максиму – вопрос об ответственности снимается. Или принимает, и к этому возможно два пути. Принимаю, потому что верю: так должно, верю в существование высшей инстанции, Судьи, помимо человеческой оценки своих переживаний и поступков. Ответственность перед Богом. Или: следую ей, оттого что хочу, чтобы так было и чтобы отношения между людьми строились на основе такой максимы; свободно беру на себя ответственность. Ответственность перед собой.

Всегда ли ответственность предполагает ответ несущего ее не только *за* что-то, но и *перед* кем-то? Есть ли ответственность (можно назвать ее онтологической) помимо ее сознательного переживания человеком – вопрос остается. Человек не знает. Верит, что да. Допускает, что возможна. Верит, что нет. У него есть свободная возможность придериваться этих максим или отвергнуть их. Человек обладает свободой слепого. Но именно в силу осознанного незнания поведение человека будет бескорыстным.

Религиозный контекст сейчас не рассматривается. Тем не менее можно вспомнить, помимо известных этических максим, другие слова из Библии: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся несовершен в любви» (1 Иоан. 4: 18).

«Совершенная любовь?! – возмущенно воскликнет почти любой. – Да какое вообще это может иметь отношение к человеку?» Человек – ограниченное, несовершенное существо. Следовательно, ему недоступно совершенство. Но ни логической, ни какой другой связи между этими двумя утверждениями нет. Совершенное – не значит абсолютное. Совершенство – постоянное неутомимое стремление к абсолютному (объять необъятное), которое никогда не может быть достигнуто. В силу своей бесконечности. А поэтому – нет предела совершенству. Совершенство не мертво, безучастно и статично, оно живое,

подвижное, вовлекающее нас; обязательно. Абсолют – удел Бога, удел человека – совершенство. Учитывая тоску современного человека по беспредпосылочности и веру его в отсутствие возможности существования последнего основания чего бы то ни было, ничто не мешает ему, будучи уверенным, что совершенная любовь недостижима, тем не менее захотеть к ней стремиться.

Удивительно, во всех приведенных этических положениях содержится допущение, что можно сознательно взрастить любовь. Быть может, в них призыв ни к политкорректности, ни к вынужденной терпимости со скрипом, которые сегодня только подчеркивают: ты другой, ты чуждый. «Контролируемую» любовь можно понять как попытку отнестись к другому как к «равному» только потому, что он тоже человек; без стремления устранить различия, но помня, что они есть. И важны не для проведения жирных границ, а для возможности соприкоснуться друг с другом. Обнаружить в себе крупицу уважения к другому не за его заслуги, а только потому, что он тоже был рожден человеком. Никакой патетики в слове человек. Что-то человека с человеком роднит. Вопрос в том, что. Страшно, когда человек испытывает положительные эмоции в отношении животных и при этом не способен или даже не имеет желания найти взаимопонимание с людьми, с тем или иным человеком. Страх контакта с человеком всегда сильнее. Потому что он сложнее и гораздо более непредсказуем, чем может показаться.

Ксенофобия предполагает страх соприкосновения с чужим, в силу боязни неизвестного, влияния, изменения своего. Свое – жесточайший консерватор. Ксенофобия – страх, что пропасть непонимания будет слишком велика. Но ведь смыслы разъединяют и одновременно только благодаря разъединяющим смыслам возможно общение. Не замкнутость. Не мертвое в-себе-, в-своем-существование. Ксенофобия – отказ от общения. Вторжение чужого происходит каждый день, каждую минуту. Опыт вне какого-либо контакта невозможен. Каждый опыт – это соприкосновение с чужим (в широком смысле). С другой стороны, уже при возникновении контакта нечто чужое, так или иначе, попадает в область своего. Поэтому найти четкую и жестко фиксированную грань между своим и чужим невозможно. Граница плавает. Постоянно. Бояться этого бессмысленно. Соприкосновение с чужим неизбежно и превосходно, что оно возможно. Иначе было бы только данное, фиксированное, неизменное, неживое. Нет Другого, нет Я. И не будь чужого, свое было бы мертво. Погоня за опытом, соприкосновение с неизвестным, стремление к невозможному – условия жизни как действия и движения.

Прежде чем перекладывать ответственность за некоторое явление на общество в целом, небесполезно подумать, а есть ли оно, понимаем ли мы общество как систему и что значит в таком случае для нас система. Онтологическую непреложность и неизбежность? Человеческий конструкт, но будучи созданным, живущий уже независимо и подминающий под себя человека? Или что-то возникающее каждую минуту вновь лишь при соприкосновении людей, появляющееся в их отношениях, зависящее от людей всецело и постоянно конструирующееся? (В последнем случае общество не перестает быть определенного рода системой, а человек продолжает нести ответственность.) Понимание системы, мир и общество как системы – это еще одна большая и непростая тема, связанная с затронутой здесь проблемой. Иначе, стоит спросить: а неизбежна ли ксенофобия? Как неизбежно разнообразие культур и неидентичность людей. Или все-таки человек за нее в ответе? Раз мы говорим о проблеме, так или иначе хотим и беремся ее решать, то неизбежность ее, хотя бы в дальнейшем, нами отвергнута. Только вот махнуть рукой, взяться за очередное переустройство общества или как-то изменить свое отношение и поведение – решать каждому из нас.

Тайна экзистенции у Габриэля Марселя
Шалаева Анастасия Владимировна⁴, студент

⁴ Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Липскому Б.И. и профессору, д.ф.н. Шалаеву В.П. за помощь в подготовке тезисов.

Габриэль Оноре Марсель (1889-1973) – одна из крупнейших фигур французской и европейской философии и культуры XX века. Будучи основателем религиозного экзистенциализма, он преуспевал и в литературном творчестве и был известен как драматург не менее чем как философ.

Долгая и наполненная трудами жизнь Г.Марселя, в сущности, была развертыванием во времени тенденции к мистико-религиозному постижению реальности, постоянно присутствовавшей в его творчестве. Индивидуальные поиски на этом пути привели его к ортодоксальному католицизму. В 1929 году - сорока лет от роду – Г. Марсель официально принял католическое вероисповедание.

Его внимание (как философа) всецело сосредоточено на внутреннем, пропущенном через собственную личность, духовном опыте. Именно этим определяется специфика его концепции и форма большинства его философских работ. Они имеют характер фрагментарных записей и это не случайно: дневниковая форма его произведений неразрывно связана с их содержанием, которое отражает внутренний экзистенциальный опыт, уникальный для каждой личности, вдвойне уникальный для опыта философа, вооруженного обостренным умом рефлексии. Дневник Г. Марселя как исповедь, откровение, отражая его метания, открывает или, по крайней мере, пытается указать на наличие тайны экзистенции (существования) и путей ее приоткрывания.

Г. Марсель встает на путь Исповеди, опыта мышления, указующего на то, что наблюдать и постигать экзистенцию лучше всего и глубже всего можно и должно именно через себя, на примере себя, как инструмента этого постижения. «Экзистенциальный взгляд на реальность возможен только как точка зрения воплощенной личности». То есть той, которой дана реальность неразрывной мистической связи сознающего себя субъекта с собственным телом, вписанной посредством этого в пространство и время. Единственный выход к свободе для человека в его экзистенциальной реальности связан с мистическим постижением Присутствия (presense) Бога в себе и через себя.

«Тайна» для Г. Марселя являет собой экзистенцию, и она противостоит «проблеме». Проблема - то, с чем мы сталкиваемся в сфере обладания, в мире телесности ее потребностей, влечений, мире вещей, в мире, где все время необходимо что-то доказывать и отстаивать. Разум здесь - инструмент решения проблем этой телесности, которая и выступает оковами человеческой свободы, его несвободой. Тайна, напротив, «есть нечто, во что я вовлечен; сущность ее в том и состоит, чтобы не быть всецело передо мной». Для Г. Марселя бытие есть тайна, оно не есть нечто телесное и вещное, доступное чувствам и открываемое доказательством, доводами разума. Эта тайна существования и есть Бог. В этой связи Присутствие Бога не нуждается в доказательстве, связанном с проблемным подходом, оно обнаруживается посредством вовлеченности в него, его свидетельства жизнью уверовавшего. «Тайна открывается лишь существу, ...главная характеристика которого будет состоять в полном несовпадении с собственной жизнью». В мире обладания господствуют эгоизм и себялюбие, неспособность к служению, а значит к надежде и вере, все это делает жизнь человека бесполезной в трансцендентном плане. Свидетельствовать Присутствие Бога, открыть тайну – значит быть способным служить, верить, надеяться, любить, жертвовать

собой, преодолевая в себе телесный эгоизм и себялюбие. Здесь Г. Марсель и христианин, и христианский философ одновременно. Открыть для себя Бога (тайну экзистенции), для него, значит жить христианской верой в него.

Итак, открыть экзистенцию - значит открыть Бога. Открыть Бога можно только через служение и любовь. Любовь - движущая сила служения. Структура отношения любви противоположна структуре обладания. Эгоцентрист не может любить, не разрушая окружающей его зоны пустоты. В системе обладания любовь тождественна желанию, стремлению вовлечь другое существо в орбиту своего эгоцентрического космоса. Подлинная

же любовь, в измерении божественного существования, превращает чужого человека, прежде воспринимающегося как «Он», как объект внешнего отношения, в «Ты», во второе «Я» любящего. «Я» и «Ты» образуют единство, в котором растворяется противоположность внутреннего и внешнего – таковы отношения в сфере тайны. Таким образом, для верующего человека божественное Присутствие – это высшее «Ты», с которым он находится в постоянном и актуальном единстве. Поэтому Присутствие Бога раскрывается как милосердие (сбарите), гарантия помощи и защиты. Как способность помочь, милосердие представляет собой высший предел реализации способности к служению. Бог выступает как «Ты» по отношению ко всякому обратившемуся к Нему существу. Это - абсолютная доступность и открытость.

В глазах Г. Марселя пессимизм связан только с непросветленным состоянием субъекта, ибо онтологическая структура мира дает место надежде. Но надежда возможна лишь благодаря божественному Присутствию. Она является как бы окном, которое иногда раскрывается и раскрывается она посредством веры и любви. Никому не известно, в каком случае надежда (как и молитва) окажется эффективной, в каком - нет. Марсель полагает, что наиболее эффективна надежда (и молитва) слабого и страдающего существа в тех ситуациях, когда она становится единственным орудием безоружного, в ситуации безвыходности его индивидуального бытия, в ситуации кризиса личности. Природа надежды высвечивается яснее в предельных условиях, способных породить не только надежду, но и отчаяние. В мире, где невозможно было бы отчаяние, и отсутствовала бы смерть, не было бы места надежде. Внутренним оправданием человеческой жизни, согласно Марселю, является присутствие в ней онтологической цели, смысла, не принадлежащего жизненному порядку (порядку телесной, вещной жизни, с ее обладанием и влечениями), трансцендентного по отношению к самой экзистенции. Этот высший смысл заключен в спасении. Надежда на спасение открывает человеку дверь из мира обладания в мир аутентичного бытия, вырывая его из всех разновидностей несвободы.

Тайна экзистенции по Г. Марселю постигается не как проблема, не как то, с чем мы сталкиваемся, что преграждает нам телесный путь, находящийся в плену влечений вещей. Напротив, поскольку мы вовлечены в нее (тайну), потому и не можем выразить ее понятийно, раскрыть ее сущность. «Нужно хранить верность не становлению, ... но тому существу, которое я не имею возможности отделить от себя». Понимание тайны экзистенции как проблемы предполагает у Г. Марселя ее преходящий, временный характер, однако на самом деле она есть постоянно существующая, вневременная реальность, которая всегда с нами трансцендентно соотносена.

Конкретная онтология Г. Марселя мыслится им как противовес косности и тенденции к отрицанию, пессимизму и отчаянию, которые господствуют в мире обладания, в мире телесности и вещей. Смысл и надежда, несмотря ни на что, все же существуют, и человеку стоит лишь повернуться к ним лицом, - вот что хочет сказать Марсель своему отчаявшемуся поколению.

Секция «История зарубежной философии»

Органическое тело в понимании И.В. Гёте

*Адамов Алексей Викторович, инженер
Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону
aav@bk.ru*

Иоганн Вольфганг Гёте (1749-1832) был всесторонне одаренным человеком. Многогранность его таланта до сих пор поражает умы людей. Кроме литературной деятельности Гете был философом, политиком, ученым. Именно его работам по морфологии и посвящена эта статья.

Считается, что до начала XX века никто не знал, что следует из того, что нечто представляет собой систему [2:277]. Однако мы постараемся показать, что Гёте не только

выделял особые свойства органических тел, именуемые сейчас системными, но и выводил из них такие явления, как «многообразие форм», «органическая целесообразность» и некоторые другие.

В своих работах по морфологии, Гёте мимоходом отмечает некоторые важные «принципы» органического мира.

Во-первых – это принцип системности в органических телах, и одно из его следствий, которое мы сейчас могли бы именовать принципом «уровней организации». Этот принцип вырисовывается не в чистом виде, как это понимается сейчас, а в аналогии, но суть остаётся той же. Высокоорганизованный организм, будучи организмом, является так же системой менее организованных организмов, а те в свою очередь из подобных друг другу частей: «Всякое живое существо не есть нечто единичное, а является известной множественностью; даже в той мере, в какой оно нам кажется индивидуумом, оно всё же остаётся собранием живых самостоятельных существ, которые по идее, по существу одинаковы, в явлении же, однако, могут оказаться одинаковыми или похожими, неодинаковыми или непохожими» [1:12]. Далее, в своей работе, он всё более убеждается в реальности этого очень важного для его морфологических изысканий, принципа. Гёте, в доступных ему аналогиях формулирует системные представления в знаниях о живом. Так он связывает сложность органического тела и его составляющих с его «прогрессивностью» или «совершенством»: «Чем менее совершенно существо, тем более *его* (*курсив - А.А.*) части одинаковы или похожи друг на друга, и тем более подобны целому. Чем совершеннее становится существо, тем менее похожими друг на друга становятся его части» [1:12]. Кроме этого и в связи с этим, он отмечает прямую связь специализации (степени своеобразия) частей организма с их степенью автономности, что тоже является одним из свойств системы. Чем больше части похожи друг на друга – говорит Гёте – тем меньше подчинены они друг другу. Соподчинение частей свидетельствует о более совершенном существе [1:13]. Для Гёте также очевидно, что «в органическом теле все части действуют на одну часть, и обратно, каждая оказывает влияние на все...» [1:189].

Таким образом, представления Гёте об организме как о системе можно выразить в следующих моментах: а) уровневая организация живых существ (уровни организации); б) связь специализации или степени дифференцировки частей организма со степенью его совершенства; в) связь специализации частей со степенью их функциональной автономности или наоборот интеграции; г) взаимная связь частей между собой и с целым, в общем. Эти четыре момента описывают гётевское представление об организме, как «чёрном ящике».

Во-вторых – это принцип «открытости живых систем». Разумеется, во времена, когда Гёте писал свою работу, о таких понятиях как «система» и «открытая система» не могло быть и речи. Однако те мысли, которые он излагал по поводу взаимоотношения организма со средой, степени их взаимовлияния и роли внутренних механизмов организма и среды в его развитии, можно охарактеризовать именно этими современными понятиями. Так, по мнению Гёте, «никакая жизнь не способна действовать на поверхности и там обнаруживать свою производительную силу; но всякая жизнедеятельность требует оболочки, защищающей её от внешней суровой стихии, будь то вода или воздух, или свет, сохраняющей ее нежное существо, дабы она могла выполнить то, что требует своеобразие её внутренней сущности» [1:15]. Он подчёркивает, обязательное наличие автономности организма, разумеется, не полную, но большую, чем существующая между неорганическими телами. По мнению Гёте, среда непрерывно разрушает, всё то, что обращено во вне, что является внешней составляющей организма. В тоже время он подчёркивает определённую самобытность органического тела в отличие от неорганического – «*живое существо* всегда остается самим собой, ... части его находятся в необходимом взаимном отношении друг с другом, ... в нем ничего механически, словно извне, не строится и не производится, хотя части его действуют вовне и изменяются под воздействием извне [1:102].

Не упустил Гётте и другой очень важный момент – роль среды и самого организма в генезисе «целесообразности» организма. Чему отведено большее значение в развитии

«целесообразности» организма: среде или организму? Гёте отводит одинаковую роль, как среде, так и самому организму, в этом загадочном процессе: «Определенная форма является как бы внутренним ядром, которое различно образуется под детерминирующим воздействием внешней стихии. Именно потому животное и приобретает свою целесообразность вовне, что оно сформировано извне в такой же мере, как и изнутри; тем более, и это вполне естественно, что внешний элемент скорее может изменить в соответствии с собой внешнюю форму, чем внутреннюю» [1:112].

Причина разнообразия органических форм, по мнению Гёте, кроется в двух взаимосвязанных и взаимообусловленных моментах – разнообразие среды и целесообразность организма по отношению к среде, т.е. постоянное её становление. Кроме этого, сами органические тела обладают некоторым свойством, которые позволяют легко образовывать новые формы. Природа – пишет Гёте - ... именно потому так удобно меняет форму животных, что эта форма составлена из очень большого числа частей, и создающей природе, поэтому не приходится, как бы переплавлять большие массы. Она создаёт великое многообразие тем, что то так, то этак проявляет своё влияние на многие соединённые вместе зачатки... [1:148]. Сегодня, под этим свойством понимается генетический аппарат организмов – последовательность генов и их комплексов.

В-третьих, размножение, по его мнению – это важный механизм «совершенствования» органических тел: «... все более совершенные органические существа... сформированы по одному прообразу, который в своих весьма постоянных частях лишь более или менее уклоняется туда и сюда и всё ещё посредством размножения ежедневно совершенствуется и преобразуется» [1:192].

Таким образом, органическое тело – в понимании Гёте – это тело, способное к размножению, непрерывно взаимодействующее с постоянно изменяющейся средой, поддерживая свою целесообразность по отношению к ней в тоже время стремясь остаться «самой собой». Представляет собой единство множества живых тел находящихся в необходимом взаимном отношении друг к другу, действуют друг на друга и каждый на всех.

Литература

1. Гёте И.В. Избранные сочинения по естествознанию. 1957 г.
2. Философия современного естествознания: Учебное пособие для вузов / Под. общ. ред. проф. С.А. Лебедева. М., 2004.

Структура доказательства объективной значимости категорий в «Трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий»

*Алиев Алексей Арифович, студент
МГУ имени М.В. Ломоносова
aliev@ok.ru*

«Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий» – важнейший раздел «Критики чистого разума» И. Канта. Цель дедукции – доказать, что категории «объективно значимы» [2:105], то есть применяются a priori к предметам нашего опыта. Доказательство многоступенчато и местами непрозрачно, что делает его понимание трудным особенно для тех, кто только приступает к изучению основ кантовской философии. Чтобы устранить трудности, необходимо выявить структуру доказательства.

Философы-кантоведы предлагают различные, зачастую противоречащие друг другу интерпретации. В целом можно выделить два подхода: прогрессивный (или синтетический) и регрессивный (или аналитический). Сторонники прогрессивного подхода (Стросон, Хауэлл, Беннетт, Гайер) считают, что Кант исходит из априорного, а значит, неоспоримого факта существования трансцендентального единства апперцепции, что служит **достаточным** условием для того, чтобы обосновать применимость категорий к объектам знания. Те же, кто придерживаются регрессивного подхода (Эмерикс, Карл), утверждают, что Кант в качестве начального положения выдвигает факт существования знания объектов, после чего ведет

поиск **необходимых** условий и находит единственное – трансцендентальное единство апперцепции.

Наиболее распространенный взгляд на структуру доказательства в «Трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий» – прогрессивный:

(1) Существует трансцендентальное единство апперцепции: «N мыслит своим определенное созерцание (c1, c2, c3, etc.)».

(2) N мыслит не просто субъективные упорядоченные элементы созерцания c1, c2, c3, etc., но объект, который отличается от них и появляется через них; более того – N обладает знанием этого объекта.

(3) Знание выражается в суждениях, следовательно, объект структурирован логическими функциями суждений.

(4) Так как логические функции суждения – это категории, то объект структурирован категориями.

Некоторые философы оспаривают прогрессивное доказательство. Так, К. Эмерикс считает, что Кант изначально предполагает объективность; в результате доказательство принимает регрессивный вид:

(1) Существует знание объекта (объективность).

(2) Если существует знание объекта, то необходимо, чтобы существовало трансцендентальное единство апперцепции, которое бы определяло созерцания по отношению к «Я».

(3) Благодаря трансцендентальному единству апперцепции происходит структурирование объекта логическими функциями суждений.

(4) Так как логические функции суждений – это категории, то объект структурирован категориями.

Эмерикс утверждает, что в прогрессивном доказательстве Кант не может использовать посылку: «N знает объект через созерцание», потому что данное знание не верифицируемо. Откуда уверенность в том, что N не принимает за знание, к примеру, сон или чувственную иллюзию? Трансцендентальное единство апперцепции не препятствует появлению ложного знания. Если так, то переход от трансцендентального единства апперцепции к знанию объекта не слишком надежен. По мнению Эмерикса, следует выдвинуть знание объекта в качестве исходного положения.

Р. Хауэлл возражает Эмериксу. По мнению Хауэлла, если допустить, что: «N знает объект через созерцание, и данный объект отличен от элементов созерцания (сильный вариант)», то, конечно, из этого, можно вывести, что N знает объект просто потому, что знание уже содержится в допущении. Но тогда исчезает возможность доказать объективность и опровергнуть скептицизм относительно существования вещей вне нас. Хауэлл обращает внимание на то, что в «Критике чистого разума» говорится о знании вообще, а не конкретно о знании в сильном варианте. Вполне возможно поэтому, что Кант подразумевает слабый вариант, когда знание объекта целиком состоит из знания элементов созерцания.

С учетом поправки Хауэлла мы приходим к модифицированной прогрессивной версии структуры доказательства в «Трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий»:

1) N знает посредством созерцания (c1, c2, c3, etc.).

2) Трансцендентальное единство апперцепции соотносится с c1, c2, c3, etc., поэтому N может осознавать, что «Я мыслю» сопровождает каждое из его созерцаний.

3) Если 2), то N произвел синтез c1, c2, c3, etc.

4) 2) возможно, если c1, c2, c3, etc. подчинены условию: N мыслит объект через c1, c2, c3, etc., и этот объект отличен от c1, c2, c3, etc. (объективность).

5) N не просто мыслит, но знает объект.

6) Знание выражается в суждениях, следовательно, объект структурирован логическими функциями суждений.

7) Так как логические функции суждений – это категории, то объект структурирован категориями.

Литература

1. Васильев В.В. Термины кантовской философии.// [http://terme.ru/dictionary/415/]
2. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным. М., 1994.
3. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 4/1.
4. Ameriks K. Interpreting Kant's Critiques. Oxford, 2003.
5. Howell R. Kant's Transcendental Deduction: An Analysis of Main Themes in his Critical
6. Philosophy. Kluwer Academic Publishers, 1994.
7. Van Cleve J. Problems from Kant. Oxford, 1999.

Ориген Александрийский: представление о времени и вечности в связи с этическим аспектом учения

*Алфимова Жанна Павловна, студент
МГУ имени М.В. Ломоносова
strutos@mail.ru*

У Оригена Александрийского как первого систематизатора учения раннего христианства особенно чётко видна одна особенность: слияние космологических и этических представлений. Фактическое отсутствие границы между ними, а точнее – принципиальное «тождество» (в вероучительном плане) антропологии и онтологии, позволяет лучше понять сложное учение знаменитого богослова.

Изучение этого мыслителя сопряжено с известными трудностями. Во-первых, терминология автора, заимствованная у эллинской философии по преимуществу отсылает и к античному миропониманию (в поднятом аспекте – к цикличности мира во времени, прежде всего), провоцирует на вполне ожидаемые выводы о собственной философии Оригена – особенно же это касается знаменитого понятия «апокатастасис», имеющего довольно длинную самостоятельную историю.

Во-вторых, сложность данной проблемы углубляется стилем мыслителя, можно сказать, методом его теологических поисков. Многие исследователи указывают на гипотетичный характер суждений Оригена – особенно это относится к трактату «О началах», где автор широко охватывает различные возможные решения важных вопросов, иногда не совсем просто усмотреть за этим мнение его самого.

Однако мы не будем сейчас подробно останавливаться на указанных затруднениях, а обратимся к концептуальной стороне соотношения упомянутых выше «разделов» учения. В большей степени эта связь проявляется как во взгляде на сотворение мира, так и на другом, противоположном «конце» истории: эсхатология всегда есть неразрывное единство учения о спасении и представлений о подлинном и неподлинном бытии.

Мы можем остановиться на рассмотрении важнейших «этапов» мировой истории в христианском понимании: её начала, её преодоления и явления Христа в мир.

Исследуя вопрос о творении, Ориген обращается к тексту Священного Писания (Мф, 24:21; Мк, 13:19) и сразу уточняет, что создание мира обозначено словом *καταβολη*, что значит «низвержение» (в противовес латинскому *constitutio* – «устройство»). Подчёркивая эту разницу, автор усматривает в ней принципиальный момент: для него начало – это «низведение существ из высшего состояния в низшее» (*De Principiis*, III, 5, 4). Это влечет как нравственный подтекст появления времени (падение как наказание), так и представление о некотором ином состоянии, предшествующем нынешнему эону. Но такое «внедрение» человека в мир отвечает на вопрос не только «почему», но и «зачем»: для служения и для надежды.

Интерпретация божественного явления в историю так же связывает две стороны одного. Прослеживается мысль Оригена о том, что теофания открывает собой новый мир/век

[1:262]. «Но в последние времена миру угрожал уже ближайший конец, и весь род человеческий склонился к окончательной гибели»; и далее о Христе: «Он не только сделался послушным Отцу даже до крестной смерти, но в совершении века, обнимая в Себе всех ...» (De Principiis, III, 5, 6) Мир, который двигался к завершению, обновляется в связи с искуплением греха; кстати, можно заметить схожие идеи у Ириния Лионского, в трактате «Против ересей»: «В последнее время Господь через своё воплощение *возвратил* нас в дружбу».

По Оригену свершение мира подразумевает полное избавление от зла. Александрийский мыслитель сознаёт, что вопрос о вечных муках напрямую выводит к столкновению понятий Божественной справедливости (рядом же стоит проблема свободы воли) и абсолютной Доброты с другой стороны.

Кроме того, можно ли говорить о реальностях одного порядка, когда речь идёт о бытии тех, кто претерпевает наказание, и тех, кто пребывает в блаженной жизни в Боге? Как может *смерть* получить вечность, если последняя приурочена тем, кто воссоединится во Христе?

Разрешая эти трудности, Ориген обращается (в сочинении «Против Цельса») к речению пророка: «Ради имени Моего отлагал гнев Мой, и ради славы Моей удерживал Себя от истребления тебя. Вот, Я расплавил тебя, но не как серебро; испытал тебя в горниле страдания» (Ис, 48:9). Это значит, что Бог не просто Спаситель, но Целитель: карательный огонь не уничтожает души грешников и не жжёт их вечно; он есть очищающий, «грешники найдут необходимое очищение и излечение в наказании», чтобы окончательно преодолеть все препятствия к жизни в Боге. Такой выход несколько созвучен с учением Климента Александрийского: он так же отрицает вечную кару, видя за справедливыми наказаниями провидение всеблаготворного учителя, оставляющего надежду даже в самом ложном пребывании. Кто-то может видеть здесь предвосхищение католического догмата о Чистилище.

Литература

1. Muller G. Ungeheuerliche Ontologie: Erwagungen zur christlichen Lehre fiber Hdle und Allvershnung // Evangelische Theologie, 34 (1974).

Движение философской мысли от феноменологии Эдмунда Гуссерля к экзистенциализму Жана-Поля Сартра

*Бирюкова Наталья Александровна, студент
Вятский государственный университет, Киров
cheltu@mail.ru*

Сартр и Гуссерль являются ярчайшими представителями своих философских течений. Современникам казалось странным, что молодой талантливый математик Гуссерль, воспитанный в традициях рационализма, многообещающий ученик и ассистент Вейерштрасса, дает начало, по сути, иррациональному ответвлению философской мысли. Толчком для начала занятия на поприще феноменологии для Гуссерля были лекции Ф. Brentano, прослушанные им в 80 гг. XIX века. Философия Гуссерля подтолкнула Сартра к созданию экзистенциализма. Философ познакомился с феноменологией в 30 гг. и находит ее единственно верным способом мышления. Однако вскоре он пересматривает свои взгляды и обрабатывает учение Гуссерля в духе Хайдеггера. Сартр расширяет круг размышлений Гуссерля, вводя в него описание бытия, ничто, и свободы. Если феноменология движется от иррациональности к рационализму, то экзистенциализм изначально иррационален. Для обоих рассматриваемых нами философов характерен радикализм. Для Гуссерля это *эпохе'* с отбрасыванием всего, что не есть чистое трансцендентальное сознание. Радикализм же Сартра заключается в том, что он пошел еще дальше, и в *эпохе'* был редуцирован сам субъект сознания. Сартром пересматриваются и многие другие моменты учения Гуссерля.

Остановим внимание на нескольких основных понятиях учений. Рефлексия – это обращенность сознания на себя. Гуссерль говорит, что она является не только методом, но и свойством сознания. Она служит для описания процесса конституирования ноэтико-

ноэватической структуры, а так же для выделения уровней конституирования. У Сартра рефлексии подвергается лишь сознание в-себе, как бывшее. Оба автора говорят, что мотивы для рефлексии лежат в первичном, нерелексивном сознании. Для феноменологии это является своеобразным указателем на ее пределы.

Переход от естественной установки к феноменологической является скачком, сравнимым с религиозным обращением. Оба учения являются отрицанием изначально данных правил. Для феноменологии отрицаются физические и другие законы, применяемые наукой для описания реальности. В экзистенциализме же происходит отрицание сущности человека и установленных моральных норм.

Одно из основных понятий феноменологии – интенциональность. Сартр встречается его в трудах Гуссерля и пишет статью – отклик на эту тему. [4] Позже, в «Бытии и ничто» [1] он упрекает Гуссерля в том, что его сознание содержит объект. Это утверждение противоречит статье «Интенциональность – основная идея феноменологии Гуссерля»[4].

Объект, конституируемый сознанием, обладает длительностью. Следует различать длительность ощущения и ощущение длительности. Иными словами, объективное и субъективное времена. Авторы по различным причинам исключают из рассмотрения объективное время. Гуссерль не отрицает возможности его существования, но говорит, что оно не является для феноменологии предметом изучения. Сартр же отрицает его как таковое, говоря, что время приходит в мир вместе с сознанием, и у бытия в-себе времени нет.

«Привилегированным» для Гуссерля является настоящее, здесь он выделяет точку теперь, которая связана по средствам ретенций с прошлым и при помощи протенций с будущим. Сартр говорит о неверности этой модели, утверждая, что настоящее у Гуссерля статично и изолировано и не имеет связи с двумя другими временами. По Сартру время есть неразделимая целостность, настоящее, прошлое и будущее можно выделить лишь в виде модели. Свое рассмотрение Сартр начинает с прошлого, ведь именно в нем находится бытие-в-себе, которым стало бытие-для-себя. Настоящее же, как таковое, не воспринимаемо.

Экзистенциализм утверждает свободу человеческой деятельности. Сартр говорит, что многие люди отрицают свободу потому, что не желают взять на себя ответственность за поступок. Побег от ответственности Сартр называет «Дурной верой». Мы считаем теорию свободы действия Сартра ложной. Мы делаем это в виду отсутствия всякого субъекта деятельности. О свободе можно говорить в феноменологии Гуссерля, хотя сам он особенно не останавливался на этом вопросе.

Авторы так же говорят о проблеме существования другого. Мы рассмотрели ее на примере «Картезианских размышлений» [3] и «Бытия и ничто»[1]. Гуссерль пытается выйти из солипсизма при помощи аналогизирующей апперцепции. У Сартра «Другой» не предполагается, а утверждается. Его нужно не конституировать, а встретить. По мнению Сартра, «Другой» открывается нам при помощи взгляда.

Литература

1. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: 2000.
2. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени. М.: 1994.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: 1998.
4. Sartre J.-P. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité // Sartre J.-P. Situations. P.: 1947.

Анализ чувственной достоверности в «Феноменологии духа»: диалогизм и язык непосредственности

*Болдырев Иван Алексеевич, аспирант
МГУ имени М.В. Ломоносова
qat@yandex.ru*

Первый подраздел раздела «Сознание» в гегелевской «Феноменологии» интересен для нас в нескольких отношениях. В современном гегелеведении эта часть «Феноменологии»

обычно толкуется в контексте проблем логики и аналитической философии, которая все больше распространяется не только в США, но и в Германии [см.: 1, 2, 3, 4]. Наш подход к проблеме будет несколько иным. Мы постараемся увидеть за философскими конструкциями особое дискурсивное образование, нарратив, и вскрыть его структуру, причем акцент будет сделан на эстетических, а не логических аспектах проблемы.

Во-первых, в разделе о чувственной достоверности Гегель сводит счеты с наиболее очевидным, близким обыденному сознанию, «простым» взглядом на мир (равно как и с его философской идеологией). Любому человеку, прочитавшему описание гештальта чувственной достоверности и целиком согласившемуся с тем, что тут все «логично», видимо, было бы интересно узнать, почему его точка зрения неистинна, и требует коррекции. Поэтому здесь Гегель должен был бы оказаться как можно *дальше* от «абсолютной», философской точки зрения, а значит, собственно философского анализа для рассмотрения этого гештальта недостаточно. Особый интерес диалектика чувственной достоверности вызывает еще и потому, что она представляет собой *начало всей философской системы Гегеля*, то самое нефилософское ее начало, которое как наиболее бедная содержанием и абстрактная форма хотя и будет воспроизведено в диалектике бытия и ничто в «Науке логики», однако на совершенно ином уровне и исходя из иных оснований. Во-вторых, в этом разделе гегелевская диалектика вплотную приближается к *диалогу*. Мы постараемся понять, как выстроен этот диалог и к чему он приводит. В-третьих, центральную роль в таком диалоге играет феномен *языка*, хотя Гегель не проблематизирует этот факт, язык как «наличное бытие духа» встретится нам лишь впоследствии, в рамках других гештальтов «Феноменологии». Итак, Гегель начинает путь «Феноменологии» с наиболее обычной, ординарной структуры сознания. Этот гештальт четко отделяет себя от внешнего предмета и почитает за истину лишь тот простой факт, что предмет существует как чувственное «это». Гегель сразу же опровергает позиции чувственной достоверности, как бы предупреждая читателя, чтобы он не очень верил ее притязаниям. Однако далее он вовлекает чувственную непосредственность в диалог. Для этого Гегель показывает, что в структуре чувственной достоверности обязательно присутствуют два момента: «я» как нечто единичное и непосредственное и «предмет» как нечто столь же единичное и непосредственное. Оба этих момента уже опосредуют друг друга, и философское рассмотрение чувственной достоверности должно, по Гегелю, включать в себя ту или иную их комбинацию. Однако для являющейся чувственной достоверности такая комбинация уже задана: предмет в ней оказывается существенным, устойчивым, необходимым, а сознание – нет. Именно за это мы и можем «зацепиться», вовлекая чувственную достоверность в игру, которую Дж. Лёвенберг назвал *комедией* [5], поскольку Гегель разоблачает нелепость чувственной достоверности, давая ей слово на время, а затем показывая «нам» (самому себе? сознанию философа?) всю комичность этих гносеологических притязаний. Для этого нужно придать гносеологической позиции зримый облик, форму, гештальт, воспроизвести аргументацию чувственной достоверности, притворяясь, что мы как зрители всерьез воспринимаем ее претензии на истину. Сложность в том, должны ли мы сами разоблачить в себе эту форму сознания, развив ее до восприятия, или должны встать в стороне и вопрошать ее извне. Будем считать, что мы участвуем в диалоге между философом и чувственной достоверностью.

Первым шагом будет вопрос, который философ-ироник задает чувственной достоверности: что такое «это», которое она считает столь устойчивым и субстанциальным? Что такое «теперь»? Далее разыгрывается знаменитая сцена с клочком бумаги, на котором *мнимая* истина чувственной достоверности («теперь – день») записывается, и с деревом и домом, к которым чувственной достоверности приходится по очереди поворачиваться. Гегель сразу же, несколько опережая события, говорит нам о том, что подлинная истина чувственной достоверности – всеобщие «операторы» «теперь» и «здесь», которые безразличны к конкретному чувственному содержанию.

Ключевая роль в доказательстве этого тезиса отводится языку, в котором мы «непосредственно опровергаем свое мнение (Meinung)» [6:56]. Мы мним (meinen) в языке не

предмет, а всеобщее. С помощью разоблачающей энергии языка, который *неспособен выразить чувственную достоверность*, а каждый раз выдает нам лишь всеобщее, Гегель вытесняет, «изгоняет» эту достоверность в Я, в мнение (Meinen). Последнее также оказывается всеобщим. Важный для нас момент состоит в том, что «чувственное “это”, которое подразумевается, *недостижимо* для языка, принадлежащего сознанию, [т.е.] в-себе-всеобщему» [6:60]. Как только чувственная достоверность открывает рот, она уже начинает разоблачать саму себя и становится своей собственной историей, историей своего движения к философской истине. В полемике с кантианцем В. Т. Кругом Гегель пишет: «Если науке в качестве пробного камня, на котором она не могла бы просто удержаться, предъявляется требование – так называемую “эту вещь”, или *какого-нибудь “этого человека”* дедуцировать, конструировать, априори найти, – или как бы это ни называлось, – то было бы справедливо, чтобы это требование *выразило словами*, какую “эту вещь” или *какого “этого я”* оно подразумевает; но выразить словами это невозможно» [6:57].

Итак, Гегель в разделе о чувственной достоверности разворачивает перед нами диалог, рассказывает нам *историю*, главным героем которой оказывается сама чувственная достоверность в ее взаимодействии с языком. Ситуация рассказчика непонятна: он либо сам становится чувственной достоверностью, надевая ее маску, либо наблюдает со стороны. Но в любом случае он не только действует, не только смотрит на дом или дерево, но и комментирует увиденное, размышляет над чувственным опытом; это размышление и есть диалог, и есть движение текста. Комментарий имманентен тексту, он необходим для придания повествованию динамики, и артикулируя свои мысли, автор творит свой рассказ на наших глазах, облекает опыт в форму диалога. Более того, сам акт чтения/проговаривания, то есть разнообразный дискурсивный опыт, обеспечивает диалектическое движение; повествование как бы самим фактом своего существования обосновывает само себя. Это очень важно для дальнейшего движения «Феноменологии духа», для достижения точки зрения абсолютного знания.

Литература

1. Lamb D. Hegel and Wittgenstein on Language and Sense-Certainty // *Clio*, 7 (1978), p. 281-301.
2. Sell A. Das Problem der sinnlichen Gewißheit. Neuere Arbeiten zum Anfang der Phänomenologie des Geistes // *Hegel-Studien*. 1995. Bd. 30. S. 197-206.
3. Graeser A. Hegels Porträt der sinnlichen Gewißheit // Köhler D., Pöggeler O. (Hg.) G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Berlin, 1998. S. 33-51.
4. Dulkeit K. Can Hegel Refer to Particulars? // Stewart J.B. (ed.) *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*. Albany, 1998.
5. Loewenberg J. The Comedy of Immediacy in Hegel's «Phenomenology» (II) // *Mind*, New Series, Vol. 44, №173 (1935), pp. 21-38.
6. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000.

Мистерия сознания

*Воронов Николай Андреевич, аспирант
МГУ имени М.В. Ломоносова
jack_doussen@mail.ru*

Проблематика сознания, вероятно, ключевая проблематика в современной философии – это наиболее передовая область, тесно граничащая с науками, активно развивающаяся, вобравшая в себя и гармонично сочетающая большинство исследовательских направлений философии XX-го века.

Сознание – это та проблематика, пафосом решения и парадоксами которой проникнуты не только множество научных и философских полей исследования, но даже и повседневная, обыденная жизнь каждого человека. Загадка сознания, вопросы, напрямую поднимаемые учеными и философами, примечательны тем, что формулируются и возникают на основе самых естественных и базовых вопросов человека к самому себе, на основе его самого

примитивного самопознания и рефлексии, удивления и любопытства, а часто и являются этими вопросами. Пример подобного развития проблематики сознания в обыденной жизни – народная психология.

Сциентистская установка, во многом повлиявшая на развитие аналитической философии, а соответственно и философии сознания, делала неизбежным подход, предполагавший решение проблемы сознания, объяснения феноменов сознания и сознания, как феномена. В той или иной форме, философские и научные гипотезы исходили, прежде всего, из установки объяснимости сознания – даже элиминирующие и редуцирующие сознание теории.

Однако, в 80-ые годы XX-го века, Колином МакГином философскому сообществу был представлен радикально другой подход к проблеме сознания, который представлял собой определенный вызов существующей «парадигме» и тем самым заслужил пристальное внимание критиков.

Этот подход предполагает рассматривать сознание как некий феномен, истинные законы, принципы и сущность которого, положены вне границ нашего познания и понимания, сами инструменты или элементы которого «заточены» под познание совершенно других явлений нашего мира. Отчасти можно назвать этот подход и ноуменальным, в том смысле, что сознание, как феномен данный нам, вовсе не является тем, что оно есть, но его сущность нам принципиально недоступна – сознание само по себе или «в себе» ноуменально.

Наиболее распространенным в критической литературе для этой философской позиции названием является «новое мистерианство», данное Оуэном Фланаганом, хотя при этом сам Фланаган дает и другое определение, а именно «неконструктивный натурализм». Основная идея МакГина была высказана в его ключевой статье «*Can We Solve the Mind-Body Problem?*», а детальное развитие и аргументацию она получила в его основной книге по данной проблеме – «*The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*», где МакГин, делая отступления в истории проблематики, а также приводя большое количество иллюстраций, рассматривает ключевые вопросы философии сознания в контексте собственной теории – вопросы отношения души и тела, свободы воли, бога, души, бессмертия, искусственного интеллекта, самости.

Его теория базируется на идее того, что наши познавательные способности, которые, безусловно, изначально нам присущи, а не приобретаются в процессе жизни, используются под определенные, вполне конкретные познавательные задачи, предмет и метод которых может быть определен. В частности, наш ум имеет определенную архитектуру – он структурирован, каждый элемент или участок которого отвечает за определенные ряды задач – лингвистические, социальные, эмоциональные, социальные и т.д. И все достижения нашего познания являются прямым следствием использованием этих естественных умений нашего ума для решения различных задач – однако, все таки, в рамках этих умений. Эти умения естественно ограничены, настолько, насколько ограничены наши физические способности к бегу, прыжкам, силовым упражнениям – как не удивляют нас эти особенности нашего организма, так не должны нас удивлять ограничения нашего разума. Однако, помимо границ нашего познания, которые мешают нашему исследованию сознания, основной проблемой являются все таки другие ограничения – МакГин настаивает и считает вполне очевидным то, что наши способности, прежде всего, направлены на решение пространственно-временных задач, причем определенным образом, а именно за счет анализа и синтеза – то есть разложения задач на «атомарные» элементы, а затем построения из этих элементов определенной картины. В случае же с сознанием, по мнению автора, такой подход невозможен.

Подобный натурализм является особенным и нестандартным вариантом решения проблемы сознания, выдвигая серьезные аргументы против сциентистской направленности философского познания этой области.

Литература

1. McGinn C. Can We Solve the Mind-Body Problem? // Mind, 1989.
2. McGinn C. The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World. Basic Books, 1999.
3. Flanagan O. Consciousness Reconsidered. MIT Press, 1992.

Нарратив как средство конституирования идентичности личности в заботе о себе

*Даниленко Елена Александровна, соискатель
Институт философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины
harmonia@ukr.net*

Начало XXI столетия сопровождается стремлением к оформлению нового теоретического подхода, новой парадигмы в философии. В её основании лежит концепция нарратива как инстанции и механизма, который способен организовать в гармоничную целостность, упорядоченное единство опыт личности. Поиск новых стратегий, рефлексивных способов самопознания и осмысления мира в условиях «кризиса идентичности» становится все более актуальным для философских и гуманитарных наук.

Рассказ становится важным источником самоидентичности личности и конструирования ценностно-значимых ситуаций социальной интеграции субъектов коммуникативной деятельности.

Согласно мнению теоретиков постмодернизма (Ж.-Ф. Лиотара, М. Фуко, Ф. Джеймисона, Р. Барта и др.), в условиях ситуации «десакрализации метарассказов» возникает множество угроз для гармоничного способа существования человека. Эпоха постмодерна, в отличие от «эпохи метарассказов» становится культурой тотального плюрализма фрагментарного опыта, эпохой комментариев. Идеалом культурного творчества становится коллаж как условие возможности плюрального означивания бытия. Понятие «нарратива» и «гранднарратива» теряют статус легитимированного канона. Авторитет метарассказа сменён эклектизмом как нулевой ступенью общей культуры. Следствием такой установки может быть «хаос нигилизма», девальвация аксиологично и конвенционально значимых универсалий. Как результат, «консенсус становится недостижимым горизонтом», – констатирует Ж.-Ф. Лиотар [1:143].

Постмодернистское «недоверие к метанаррациям» сопровождается дискурсивными разрывами, лакунами в восприятии историчности личного опыта и ликвидацией принципа идентичности. Ключевым основоположением постмодерна становится невозможность формирования индивидуальной концептуальной картины мира. Вместе с распадом идентичности постмодерн постулирует конец стиля в методологическом сознании искусства. Эстетической позицией децентрированного субъекта становится попури, гетерогенные агрегаты цитат и фрагментов, что не соединяются единым общим принципом рассказа. Эстетической доминантой – «пастыш», какой не отсылает к оригинальному стилю и не имеет авторского лица.

Кризис субъекта речи постулирует кризис историчности. Иными словами, личность теряет способность организовать своё биографическое время как связанный опыт рассказа. В системе постмодерна исчезает синтезирующая функция истории. Согласно М. Фуко, природа, человеческие виды деятельности (язык, труд, производство, капитал, цены) становятся носителями собственной историчности, творя свои способы развития и свои закономерности. Свойственная человеку историчность отчуждённо распространяется на предметы, которые изготовил человек. Сам же человек оказывается «вне истории».

При таких обстоятельствах способом сохранения целостности историчного опыта человека и средством актуализации идентичности личности выступает нарратив. Рассказ как модель собственного «Я» и модель мира есть особенной дискурсивной реальностью, специфическим способом конструирования действительности. Нарратив (лат. *Narrare* – речевой акт, вербальный акт в отличие от представления; англ./фр. *Narrative* – рассказ) – понятие философии постмодерна, которое фиксирует способ бытия (устного или письменного текста) в процессуальности его осуществления. Таким образом, нарратив есть

средство конституирования самотождественности, самости, принципом осознания собственного самораскрытия и самоосуществления.

В нашем исследовании идентичность личности (лат. *Identificare* – отождествление, соотнесение чего-то с самим собой) рассматривается как форма самоосознания целостности личностного опыта, процесс понимания личной самотождественности как выражение внутреннего саморавновесия, который может осуществляться в процессе рассказа.

Нарратив целесообразно рассматривать как способ репрезентации прошлого опыта, упорядочивания временной длительности жизненных событий в единую последовательность. Рассказ – это особенная эпистемологическая форма, что раскрывает механизмы функционирования разных форм знания. Хаос эмпирических данных сменяется нарративным порядком мифа, автобиографии, исповеди, истории, проблемы, концепции и др. Мы живем, планируем, любим, работаем с помощью нарративной функции.

Рассказ – способность выражать в речи концептуальные системы носителей речи. Последние есть системами информации, системами представлений, знаний субъектов речи о мире и личном опыте. Концептуальные системы как непрерывно конституирующие системы информации (мыслей и знаний) индивидов о реальном и возможном мире отображают весь его опыт познания.

Понимание смысла рассказа есть интерпретацией в индивидуальной концептуальной системе. Усвоить смысл рассказа – значит построить структуру, которая состоит из исходных концептов как необходимых условий возможности построения концептуальной системы. Смысл рассматривается как такой, что конструируется из предыдущих концептов, какие имеют индивидуальную историю построения и непосредственно связаны с другими концептами системы.

Таким образом, для построения концептуальной системы необходимо учитывать весь «запас знаний» человека. Следует обратить внимание на то, что в любом речевом сообществе, нет твёрдого, однозначного набора концептов, поскольку человек входит одновременно в несколько речевых сообществ с разными концептуальными системами, внося в свою систему концептов разнообразие других концептуальных систем, и наоборот, обогащая другие системы своими концептами.

Благодаря такому интертекстуальному основанию существования рассказа, возможно «осуществление целостного структурирования и организации знания о прошлом, нынешнем и будущем собственного опыта и жизни других» [3:135]. Такая функция рассказа раскрывает его как особенную практику заботы о себе и другом.

О нарративном измерении идентичности личности говорил в курсе лекций под названием «Герменевтика субъекта» М. Фуко. Рассматривая античную и средневековую технику «заботы о себе», автор констатирует ключевую роль нарративных практик как особый вид экзегетического самопознания и самоосуществления, который дарит особый взгляд на мир в его целостности и способствует духовному изменению личности [2:134]. В такой духовной заботе внутренней собранности мерой, формировалась, по мнению автора, действительная трансценденция, что становилась имманенцией достигнутой самоосуществленности себя и основанием гармоничного сосуществования с другими.

Резюмируя, можно утверждать, что нарратив способствует упорядоченности опыта человека, структурирует наше восприятие мира и самих себя. Благодаря ему возможно осознание прошлого опыта, осуществление самовыражения и самораскрытия, формирование «Я-концепции», сотворение эскиза желанного будущего.

Литература

1. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: 1998.
2. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. М.: 1991.
3. Kristeva J. *Semiotike. Recherchés pour une simanalyse*. P.: 1969.

Эухению Триас (род. 1942) является сегодня одним из самых известных испанских философов. В своих основных работах, таких как: «Границы мира» (1985), «Время духа» (1994), «Мысли о религии» (1997), он исследует связь эстетики, философии религии и этики, разграничивает области религиозной веры и философского разума. Во время обучения философии в Германии, Триас знакомится с взглядами таких мыслителей как: Г. Гегель, М. Хайдеггер, а также Л. Витгенштейн, которые оказывают значительное воздействие на его мышление. Велико и влияние на него испанской философии, особенно М. де Унамуно и Х. Ортеги-и-Гассета.

Триас стремится создать цельную философскую концепцию, основанную на понятии «границы» (онтологическая граница между разумом и его призраками), которое может быть применимо к этике, эстетике, философии религии и теории познания. Границу Триас определяет как область действия философии, которая может быть названа в этом случае философией границы. Человек, согласно Триасу, становится обитателем границы, ограничивает ее. Триас прибегает к метафоре города, чтобы объяснить свою философскую систему. Две главные улицы города пересекаются и образуют четыре квартала, в которых находятся разум, искусство, религия и этика. Этот «город границы», понимается как пространство, освоенное человеком, которое и есть сам человек.

Вопрос о смысле жизни, возникает для человека, когда он осознает себя как индивида, пытается понять собственное бытие в мире. Предшествующая испанская философия, до Триаса, например Унамуно и Ортега-и-Гассет утверждали, что вследствие осознания единичности своей личности, собственного бытия человек может прийти к чувству одиночества или тоски. Разрешение такой ситуации виделось либо в осознании человеком своей общности со всеми людьми, или в признании своей связи с Богом (Унамуно говорит, что именно Бог дает человеку надежду на бессмертие). По мнению Триаса, человек живет в реальности, которая влияет на него. Эта реальность представляет собой некое проявление божественного - это не сам Бог, и не мир, созданный им, это скорее действие Бога, то есть «власть реального».

Как личности мы погружены в социальные отношения, которые влияют на нас, но личная свобода и ответственность индивида остаются. Триас пытается восстановить понятие личности, которое обладает «собственными качествами», особым единичным стилем, который не может быть сведен к простому различению одного индивида от другого. Личность – это «единичность», которая противоположна общему, именно по этой причине наш личный характер выражается особенным образом, который нельзя изменить или отождествить с другим; этот союз «собственных качеств» и есть то, чем мы являемся.

Личность – это открытый субъект, но он связан с другими, в чем проявляется собственно человеческое поведение. Личность, включается в интерсубъективные отношения, в которых она чувствует себя лучше, чем понятие индивида, тем самым она приобретает свободу. Понятию индивида противопоставлено понятие коллективности, а как явление коллективизм возникает вследствие избытка индивидуализма, а избыток коллективизма приводит, в свою очередь, к индивидуализму, поэтому необходимо найти выход из этой бессмысленной дилеммы. Философ предлагает выработать понятие такой общности, в которой личности будут связаны между собой, но останется и своеобразие каждой из них. Эта общность, представляется ему как ряд рассказов, посредством которых люди становятся субъектами «связанными» с рассказами, которые другие излагают о них. Жизнь людей представляет собой отдельные рассказы или повествования, которые сталкиваются и пересекаются между собой, образуя при этом «наш мир» или вообще мир.

Триас отмечает, что люди сегодня лишены действительной свободы действия, они пассивны. Это происходит скрыто, под видом противоположного действия - постоянной активности, которая усиливает пассивность, то есть человек теряет смысло-жизненные основания, ориентиры. Для разрешения этой ситуации, философ предлагает этику

объективной и универсальной ценности, согласно которой человек должен познать свое собственное человеческое поведение и взять на себя ответственность, которая соответствует его сущности ограничивающего. Личность обитает в особом месте (на границе), между двух реальностей - природной и божественной, и ограничивает их. Человеческий субъект, полагает Триас, представляется в связи трех субъектов. «Субъект 3» связан с Природой, «субъект 1» отождествлен с божественным, а «субъект 2» зависит от двух других и противопоставляется им, поскольку он не есть ни Природное, ни божественное. Вместе с тем, человек может стремиться познать природу и Бога, поскольку граница является пространством объединения и разделения двух противоположностей. Житель границы обязан оставаться в этом пограничном месте, в чем и заключается его этическое поведение.

Человек живет в особой реальности, которую он ограничивает своим разумом. Разум должен обратиться к своим собственным теням, к иррациональному. Он должен быть связан с другими областями, которые могут обогащать его. В качестве особой границы разума религия связана с вопросами о судьбе человека, его свободе, смысле жизни, она связывает человека с Богом. Любая религия - это символическое откровение, которое может дать человеку ответы на жизненные вопросы, посредством символов. Религия как исследование священного, должна объединять фрагменты символического, разделенные в разных религиозных откровениях. Философия становится философией религии в том случае, когда идея разума насыщается символическими формами. Философия границы, должна открываться непосредственно искусству и религии, как символическим формам. То, что находится по ту сторону границы, выражается через символы, так как Бог насыщает смыслом символические формы. Религия может пониматься как социальное явление и как индивидуальный факт т.к. она указывает также на связь человека с Богом.

Философия необходима для человека, как общее чувство она ставит различные смысло-жизненные вопросы под разными углами и передает их всем людям, заставляя их размышлять. Она должна возвращать человеку религиозный смысл и критически анализировать религиозные верования. Триас пишет о важных идеях, которые выработали мировые религии и философские системы. Философ указывает на необходимость размышления о религиозном феномене во всех его проявлениях, он отмечает, что религиозные идеи постоянно сменяются и влияют друг на друга.

Осмысление религии является задачей будущего, интерес к религиозной проблематике должен возродиться, поскольку религия помогает человеку осознать его идентичность и несет в себе культурный смысл. Человек должен вернуться от власти реализма к религиозным основаниям. Необходимо возрождать религию в качестве основы духовной жизни, как свободный интерес человека к религии, всемирному духовному наследию. Но религия, должна иметь и практическое значение, она должна показывать ценность надежды перед фактом смерти. Религия приводит к поиску смысла существования, и к трагической дилемме между смыслом и отсутствием смысла. Возвращение к религии необходимо также для разрешения спора между смыслом и абсурдом существования.

Философская школа аль-Фараби и «Диалоги о любви» Леона Еврейского

*Иванова Анастасия Сергеевна, аспирантка
Российский государственный гуманитарный университет,
Русская антропологическая школа
senza_scrupoli@hotmail.com*

«Диалоги о любви» Иуды Абраванеля (Леона Еврейского), иудейского философа XVI века, очень быстро стали, после их посмертной публикации в 1535 году, знаковой книгой Ренессанса. Старший сын знаменитого Исаака Абраванеля, политика и теолога эпохи изгнания евреев из Испании, прославился именно благодаря этой книге, хотя ему также приписывают авторство пасторальной драмы «Друзилла». Крайне редко извлекаемые из забвения, его имя и творчество были вновь актуализированы в исследованиях Тристана Дагрона, не так давно опубликовавшего новое издание «Диалогов о любви» [1], снабженного ценными комментариями. Господин Дагрон

любезно согласился дать автору этой статьи позволение на представление результатов его исследований в России.

«Диалоги» представляют собой безусловно неоплатонический текст, зачастую обнаруживая почти буквальное цитирование сочинений Марсилио Фичино и, в особенности, его «Комментария к «Пиру»». Однако «платонизм» «Диалогов» оригинален, они выстраивают неожиданную перспективу: стремясь показать кризис философской и интеллектуальной модели «первой академии арабов», то есть, в понимании Иуды Абраванеля – Авиценны, аль-Газали и Аверроэса, автор использует интерпретационную и проблематическую традиции латинян – главным образом, Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола. Для них же философия Авиценны и аль-Газали восходит скорее к истине платонизма, прошедшей через искаженный аристотелизм Александра Афродисийского и Аверроэса. «Диалоги о любви» явным образом совершают обратный ход: они делают из недостатков этого авиценнизма основную тему диалектики, начинающейся с критики иудео-арабского аверроизма, – той критики, которая видна в комментариях и переводах Моисея Нарбоннского. Вопрос о доктрине души, несомненно, составляет ядро этого критического спора.

Абраванель мог обнаружить важные возражения Фичино против Аверроэса, но эта общность взглядов имела совершенно разные предпосылки и должна была обнаруживать глубокие расхождения. Для метафизического и космологического разделений высших, интеллигибельных, реальностей и чувственных тел определение души, отныне воспринимавшейся не как форма тела, а как третья сущность или некое связующее звено, должно выявить проблему, с которой неизбежно сталкиваются платоновские антропология и психология. Проблема же состоит в том, что в самом определении «третьей сущности» заложены двойственность и противоречие, которые оно, казалось бы, должно устранять. Об этом свидетельствует, в частности, медицина души Фичино, обнаруживающая парадоксы определения души, которое, согласно канонической интерпретации, было выведено из третьей гипотезы «Парменида».

Традиционный вопрос психологии был таким: как совместить с единством субстанции действия, описанные в трактате «О душе»? Как душа может жить в теле, входить в чувственный контакт с чувственными объектами, а в умственный – с интеллигибельными? Вместо аристотелевского решения, которое делало из души акт или форму органического тела и выводило аргумент о «соответствии» думающего субъекта объектам мысли, Фичино вводит модель [2], благодаря которой душа способна «поворачиваться» к фундаментально гетерогенным объектам: к высшим реальностям, но также и к телам. В таком контексте душу во всех ее отношениях характеризует «ярость». Эта последняя выражает основной факт платоновской психологии: душа есть единство, сила которого охватывает бесконечное множество действий. Не принадлежа ничему своей активностью, она может стать всем, благодаря этому обеспечить единство всего и быть всеобщим связующим звеном. Именно поэтому тема любви занимает у Фичино центральное место: как в теологической литературе, у которой она заимствует свои основания, философия любви берет свое начало в основополагающем противоречии – противоречии души. Любовь своей объединяющей силой производит единство, поскольку является процессом изменения себя, когда душа возносится к источнику интеллигибельного или обрушивается в пучину телесного и владеет ей.

Мотив двоякой души выражает двусмысленность этого положения посредника. Она выявлена Пико делла Мирандолой в его «Комментарии» [3] – для того чтобы противопоставить совершенные души, связанные с небесными телами, с душами несовершенными, не способными различать низшее и высшее. Вопрос о статусе небесных двигателей является основным. Пико делла Мирандола черпает здесь вдохновение в авиценновской космологии, которая наделяет небесные тела душой-двигателем. Он продолжает эту тему, интерпретируя в свете этого образа двоякой души платоновский миф о ее падении. Пико делла Мирандола анонсирует комментарий к «Пиру», явным образом делая аллюзию на миф о гермафродите, который в «Гептапл» приближает его к библейскому мифу о творении. Гермафродит ясно обозначает дупольность души вообще, которая содержит в себе соединение двух природ, мужской и женской.

Этих текстов было достаточно для того, чтобы «Диалоги о любви» могли сослаться на них, развивая тему дуальности между практической и созерцательной жизнью. Как и флорентийцы, Абраванель хорошо обозначает теоретическую сложность, обусловленную напряжением между единством сущности души и ее двойственным предназначением. Это выражается также аналогией, которую Абраванель использует вслед за Марсилио Фичино, – аналогией между фазами Луны и различными состояниями души.

На манер флорентийцев-неоплатоников Абраванель определяет душу как нечто разделенное между двумя видами гетерогенных деятельностей – интеллектуальной и чувственной. Но пока подобное определение проблематично, поскольку оно вписывается в метафизическую модель, кризис которой выявляет диалектика «Диалогов о любви».

Комментарий к так интерпретируемому платоническому мифу о гермафродите, рассматриваемый параллельно с библейским мифом о сотворении Адама, дает возможность вспомнить о мотиве двойной души. Подобный переход вызван другой мифологической фигурой – фигурой «двойной любви», обращенной как к нижним, так и высшим реальностям. Но в особенности – воспоминанием о «кольцевой линии» арабов [1:18], которая соединяет порядок нисходящих эманаций с порядком эманаций восходящих, благодаря которому низшее сопрягается с высшим. «Вот, заключает Филон, кольцевая линия, в виде которой арабы представляют мир, и начало его – божественное; последовательно нисходя, неизменно достигаешь первой материи, более удаленной от божественного; и от этой материи, поднимаясь ступень за ступенью, постоянно приближаешься к божественному и вновь возвращаешься к той точке, из которой начал путь, – к божественной красоте и сопряженному с ней человеческому разуму» [1:36]. Этот тезис немедленно вступает в противоречие с позицией Аверроэса, для которого «от единого и простого бога непосредственно зависела множественность, свойственная вселенной; все соединяется в единое, как части тела в тело; благодаря этому полному единству все его части проистекают из простого божественного единства разума, который есть портрет и форма всей вселенной» [1:38]. Необходимость единства, ставшая предметом проблематичного завершения диалога II, будет здесь определяющим принципом обсуждения. Возникшее как комментарий к мифу о гермафродите, оно в большой степени инспирировано обсуждением третьей главы «Опровержения опровержения» Аверроэса, уже много использовавшейся в «Диалогах». Оно также инспирировано вопросом об интеллектуальном единении, поднятым в конце первого диалога, в связи с приобретенным интеллектом аль-Фараби. «Кольцевая линия» арабов есть, следовательно, метафизическая и ноэтическая модель, но она также и модель политическая: последовательность степеней сущности и последовательность интеллектуальных степеней позволяет мыслить организацию множественности в единстве. Это причина, по которой критика ноэтических ожиданий учения аль-Фараби находит немедленный этический и политический перевод, который мог быть выдвинут Исааком и Иудой Абраванелями. В этом контексте аверроистская критика, которая обуславливает, что Бог не является принципом постепенной эманации, но составляет «форму всего», снова ставит под вопрос возможность приобретенного интеллекта быть формой тела. Тезис был развит ибн Бахъей, который видел эту возможность в своем «Прощальном письме», а также в «Режиме одинокого». В состоянии сопряжения человеческий интеллект приобретает новое существование, несовместимое с индивидуальным телесным существованием. И из этого выводится это политическое следствие: если сопряжение предполагает отказ от телесной индивидуальности, то она сумела бы быть только принадлежностью одиночки, который не позволяет себе отклоняться от низшего.

В заключение хотелось бы обозначить поднятую проблему в ракурсе еврейской традиции. В ней гермафродитизм Адама – часто встречающийся сюжет. Многочисленные ссылки на него восходят, по крайней мере, к древней раввинистической традиции и, особенно, к Midrach Rabba, употребление греческих терминов в которой могли бы свидетельствовать в защиту совершенно иной культуры, предлагаемой Абраванелем. В своем комментарии он, однако, подчеркивает очевидное противоречие между обеими версиями мифа. У Платона грех представлен как причина разделения. В книге Бытия отношение противоположно: грех не является причиной разделения, но следует из него: разделенная сущность заставляет грешить человека. У Платона разделение хорошо представлено как наказание человека за высокомерие, за то, что он бросил вызов богам, в то время как в книге Бытия обольщение змия следует за разделением. Но Иуда настаивает на соответствии между двумя мифами, из которых можно вывести, что в человеке грех и разделение – почти одно и то же и превращаются одно в другое. Абраванель, таким образом, помещает себя в перспективе, отличной и от перспективы Пико Делла Мирандола, который сообщает о разделении в мифе о падении души в земном теле.

Литература

1. Hébreu L. Dialogues d'amour. P., 2006.
2. Ficini M. Ficini Opera. Bâle, 1561, 1576 (reprint: P., 2000).
3. Pico G. Opera omnia. Bâle, 1572-1573.

*Капустин Алексей Алексеевич, студент
Киевский национальный университет имени Т. Шевченко, Украина
vita_est_ars@mail.ru*

Результатом теологического философствования средневековых мыслителей предстала перед нами потрясающая умы и сердца эпоха схоластики. Именно в ней нашли своё новое применение духовные изыскания раннехристианских апологетов, а также боговдохновенные умозаключения греческих и латинских патристов, после бурного периода Вселенских соборов. Становление нового рубежа средневековой религиозной философии в Европе было связано с возникновением во Франкской империи феномена «Каролингского возрождения». Центром теологических исследований и религиозного образования стала Палатинская Академия, организованная Алкуином, выделившим диалектику из числа других свободных искусств. Таким образом, внося рациональный компонент в основание метода религиозного философствования, уроженец Нортумбрии определил интеллектуальную направленность дальнейших теологических поисков схоластики. Несмотря на стремление к логическому обоснованию канонов церкви, которое более всего проявилось в творчестве Ансельма Кентерберийского и Петра Абеляра, тенденция к мистическому созерцанию оказывала могущественное влияние на ученую среду монастырского средневековья. Наиболее характерным представителем умеренного мистицизма был суровый аскет и ревностный защитник догматов христианства Бернар Клервосский. Именно под влиянием его метода иррационалистической интуиции, а также под воздействием своего духовного учителя и наставника Гуго Сен-Викторского, сформировался философский гений Рихарда Сен-Викторского.

Будучи в курсе всех философских диспутов, но, находясь в отстранении от них, Рихард Сен-Викторский все же значительно повлиял на дальнейшее развитие схоластики, а особенно религиозной мистики. Данное обстоятельство можно объяснить своеобразной позицией философа, который рациональной теологии предпочитал мистическое созерцание. Именно через него Рихард усматривает истинное познание божественной сущности и его творений. С другой стороны, теолог считает необходимым логическое обоснование догматов веры. Подобно Бернару Клервосскому и Гильому из Шампо, Рихард отождествляет любовь и познание, превращая первое во второе. Но любовь для теолога не просто один из видов познания Бога, а наиболее совершенное познание. Истинной же любовью может обладать тот, кто совершенно добр. Исходя из христианских догматов, это место может занимать лишь Бог. В трактате «О Троице» Рихард использует данное положение для онтологического обоснования тринитарности, разделяя любовь на три вида: бескорыстная, должная и смешанная. В пятой книге вышеуказанной работы теолог выводит ипостаси Троицы из этой типологии, доказывая тем самым невозможность существования четвертой персоны. С другой стороны, Рихард делает ещё одну услугу церкви, доказывая равноправность лиц Троицы через обладания ими единой субстанции любви. При этом философ не сливает их воедино, указывая на различие свойств любви у каждой персоны. Значительным в этой работе является также определение лиц Троицы через соотношения их происхождения. Естественно, подобное различие ипостасей не выведено самим Рихардом, но оно демонстрирует полное соответствие системы теолога с основными догматами церкви. Более подробно мистическая теология рассматривается Рихардом в четырех работах, объединенных в цикле «Двенадцать патриархов»; это: «Бенджамин старший», «Бенджамин младший», «Приготовление души к созерцанию», «Четыре ступени пламенной любви». В первом из них теолог дает классификацию созерцания действительности, разделяя его по объектам на которые оно направлено. Первым типом является материальный мир, который имеет две стадии: воспринимаемые чувствами предметы и порядок существования этих вещей во Вселенной. Второй тип охватывает духовные создания, и аналогично одна из его стадий делает возможным переход к осознанию нематериальных предметов, а другая открывает путь к созерцанию души и ангельских духов. Третий тип ориентируется исключительно на Божественную сущность; одна из его стадий, будучи мистическим

созерцанием, открывает человеку абсолютные истины, которые не доступны нашему разуму и соответственно не выводимы с помощью логических умозаключений. Последняя стадия предоставляет верующему положения, которые превышают человеческий разум. В этой же работе Рихард определяет три степени происхождения созерцания. Оно - человеческое, если, будучи вызвано естественными способностями, направлено на рассмотрение материального мира. Созерцание соединяет человеческое и Божественное, если, все же имея влияние Господа, исследует духовные вопросы. Созерцание является абсолютно Божественным, если возникает под воздействием благодати Творца. И хотя подобная благодать доступна не всем душам, все же стремиться к ней следует всем христианам. Кроме полного очищения разума от порочных мыслей и навязчивых страстей, главным условием созерцания все же остается всепоглощающая душа любовь. Её подробному анализу Рихард посвящает свою работу «Четыре ступени пламенной любви». Сначала теолог делает общее разделение видов любви. Первая ступень ранит, сжигая изнутри желанием созерцать объект страсти. Следующая ступень опутывает цепями, так что любящий не может думать о чем либо ином, как о предмете своей страсти. На третьей ступени нивелируются другие интересы в жизни индивида, кроме желания любить данный объект; он захватывает человека настолько, что жизнь имеет смысл только в созерцании его. Четвертая ступень выходит за пределы человеческих возможностей, и ничто уже не может удовлетворить желание души в страстном порыве любовного экстаза. Делая первое разделение стадий любви, Рихард именует их: невыносимая, неотступная, исключительная, неутолимая. Далее теолог применяет эти ступени любви к познанию Бога. На первой ступени душа жаждет созерцать Творца в своем величии и великолепии, лишь слегка ощутив силу его всемогущего образа. На второй – душа хочет идти к Богу, поднимаясь над собственной природой, для созерцания блаженной красоты Господа. Третья ступень возносит душу пред лик Божий, так что в экстазе путница забывает себя и полностью сливается с Творцом своей сущности. На четвертой ступени душа стремится соответствовать Господу по его собственной воле, полностью подчиняясь указаниям всемогущего Бога. Следующей типологией любви, Рихард описывает действия Господа по отношению к душе. На первой стадии Бог посещает тех, кто стал на путь истины, отрешившись от мира ради Творца. Душа чувствует благостное присутствие Всевышнего, но не распознает еще его очертаний. Она ощущает сладостное сияние лучей божественного всемогущества, но не видит их. На второй ступени, душа имеет возможность созерцать Господа, так что его блаженный образ полностью занимает мысли и желания человека. Но только на третьей ступени пламенной любви душа сливается с Богом, полностью отрекаясь от земных забот и страстей. Четвертая ступень делает душу неотделимой частью Бога, так что она теряет свою ценность, отныне следуя воле Творца. Это открывает ей все скрытые для человеческого понимания таинства Божие. Образцом такого состояния есть Христос, смиренно принявший свою участь быть распятым ради искупления грехов других, по повелению всемогущего Господа.

Исходя из анализа вышерассмотренных работ Рихарда Сен-Виторского, можно с уверенностью заключить основополагающую роль процесса любви для философской системы теолога. Соединяя логическое обоснование с красочной поэтической фантазмагорией, философ создает непревзойденное описание путешествия человеческой души к своему Творцу. Схоластический рационализм здесь тесно переплетается с мистической медитацией, погружающей верующего в сокровенный мир таинств Господних.

Литература

1. Александрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження: Підручник. К.: 2002.
2. Реале Дж., Антисери Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. 1994.
3. Памятники средневековой латинской литературы IV-IX вв. М.: 1970.
4. Соколов В.В. Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. М.: 1979.

5. Штекль А. История средневековой философии. СПб.: 1996.
6. www.antology.rchgi.spb.ru(Философская библиотека средневековья)

К.-О. Апель: герменевтический вариант аналитической философии

Мионов Дмитрий Геннадьевич, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

d-21312556@yandex.ru

Развитие аналитической англо-американской философии, с одной стороны, и философской герменевтики, связанной с традициями немецкой гуманитарной культуры, с другой, до самого недавнего времени происходило таким образом, что две эти философские традиции почти не соприкасались. Своеобразным посредником между аналитической философией языка и герменевтикой стал немецкий философ Карл-Отто Апель. Заметим, правда, что впервые, тенденции к сближению двух традиций наметились после того, как английский ученик Людвиг Витгенштейна Питер Уинч показал плодотворность применения как аналитических, так и герменевтических методов при решении проблемы понимания «иных культур». Концепция К.-О. Апеля возникла не без некоторого влияния работ Уинча (1, p. 15-16).

Апель предлагает с позиций философской герменевтики по-новому взглянуть на позднюю философию Людвиг Витгенштейна. Обращение к «позднему» Витгенштейну не случайно, поскольку когнитивные интересы «раннего» Витгенштейна и герменевтики были полностью противоположны, и лишь в его поздние периоды творчества, как полагает Апель, могут быть обнаружены точки соприкосновения. Центральным положением концепции «позднего» Витгенштейна является утверждение о существовании неограниченного количества разнообразных, иногда родственных, исторически возникающих и распадающихся «языковых игр». Языковые игры могут быть в самом общем виде охарактеризованы как конструируемые на основе некоторых правил поведения единства языкового употребления, «формы жизни» и освоения мира. Правила конкретной языковой игры конституируют «глубинную грамматику» языка, которая содержит критерии смысла и бессмыслицы и одновременно приписывает связанному с конкретной языковой игрой ситуационному миру априорную сущностную структуру.

Легко заметить, что вышеприведенная характеристика языковой игры содержит в себе требование учета практики человеческого поведения (общественных «форм жизни», «институтов»). Следствием учета практической «формы жизни» является, прежде всего, отказ от монопольного положения научного отношения к миру в пользу разнообразных мерок миропонимания, имманентных конкретным языковым играм. При этом, критерием достаточной точности языкового словоупотребления оказывается «наша потребность» как «ось» языковой игры (3, §108).

Другим, с точки зрения Апеля даже более важным, следствием отсылки к практическому контексту поведения человека, оказывается то, что к числу языковых игр могут быть отнесены не только случаи «языкового употребления», но и вообще любое действие, в какой либо форме «переплетенное» с языковым словоупотреблением (3, §23). К языковым играм принадлежит любой вид человеческого поведения, включающий в себя «понимание» и «смысл», а потому само являющееся «понятным».

Согласно Апелю, последнее утверждение позволяет прояснить два важных момента: во-первых, принятие модели языковой игры имплицитно подразумевает непосредственное понимание мира, заключающееся в «подразумеваемом чего-либо», и, во-вторых, эта модель также имплицитно подразумевает «герменевтическое понимание» интенций непосредственного миропонимания, выражающихся в поступках и трудах людей. Важность этих импликаций Апель подтверждает ссылкой на следующую идею Витгенштейна: для значения языковых высказываний (для того, что они подразумевают) решающим является то обстоятельство, что высказывания имеют место в языковой игре, где, согласно публичным правилам игры, согласно институциональной практике, с одной стороны, закреплено подразумеваемое, а, с

другой - понимание подразумеваемого (3, §§ 154, 180, 269, 454, 654). Иными словами, всякое понимание смысла предполагает участие в языковой игре. Только в контексте языковой игры априори выделяется смысловая структура некоторой ситуации. Этим объясняется невозможность создания «приватного языка», то есть невозможность следования правилу, созданному только для себя, ориентируясь на мерки, доступные интроспективно. Тот, кто пожелал бы создать подобный «язык», оказался бы не в состоянии заметить различие между произволом и нормой, поскольку всякая действующая норма, отвечающая за критерии различения, среди прочего, конституируется благодаря тому, что следование норме могут контролировать другие.

Эти рассуждения Апеля могут быть резюмированы в следующем положении: понимание и понятное поведение имеет своей предпосылкой конкретную языковую игру, то есть некоторую публичную «практику» или социальный «институт».

Однако снова обратимся к методу языковых игр и попытаемся рассмотреть его более внимательно. Апель предлагает следующий вопрос, который неизбежно возникает, если метод языковых игр не трактовать как сугубо бихевиористский (возможность чего исключал уже сам Витгенштейн – см. 3., §§ 197, 307, 308): каковы структурные особенности тех языковых игр, которые относятся к другим «играм» с помощью своего специфического способа описания лингвистических ходов. Примером такой «игры» может служить представленная самим Витгенштейном в его работе «Философские исследования» языковая игра, ориентированная на критику языка. Согласно Апелю, если описание языковых игр как единств языкового употребления, «формы жизни» и освоения мира, должно позаимствовать функцию герменевтического понимания смысловых интенций, то именно типу языковой игры, соотношенной с другими играми, предстоит стать ключевой проблемой для герменевтики, исходящей от Витгенштейна.

«Герменевтические языковые игры», рассуждает немецкий философ, должны отличаться от обычных дескриптивных «игр», например «игр», описывающих природу, и не имеющих отношения к человеку. Эти «игры» скорее обладают функцией посредника между интерпретацией мира человеком и соответствующим описанием всего существующего в континууме диалога (в терминах Витгенштейна: посредничество между одной «формой жизни» и другой). Примерами «герменевтических языковых игр» являются случаи истолкования древних текстов, перевода в рамках единого диалога, рассказа о пережитой истории. К «герменевтическим языковым играм» также могут быть причислены те виды деятельности, где находит свое применение герменевтическое понимание: проповедь, лекция, школьное занятие, судебная речь, театральная постановка, выставка произведений искусства.

От себя заметим, что изучение структуры «герменевтических языковых игр» может представлять интерес не только в рамках герменевтически трансформированной философии Витгенштейна, но и вообще в процессе методологического обоснования гуманитарных наук. Данный вопрос важен потому, что исторические «науки о духе» должны иметь дело с ситуационными контекстами, воплощающими те игры, которые принадлежат прошлому и еще должны быть реконструированы в целостном виде.

В целом Апелева интерпретация поздней философии Витгенштейна представляется весьма плодотворной. Обоснование необходимости и значимости «понимания» в процессе познания при помощи метода языковых игр гарантирует тем самым исключение возможности применения односторонних механистических и натуралистических концепций познания к трактовке «понимания». На этой же основе может быть успешно развита новая методологическая концепция гуманитарного знания, способная сочетать в себе сильные стороны, как аналитической философии языка, так и философской герменевтики.

Литература

1. Apel K.-O. From a Transcendental-Semiotic Point of View. Manchester. 1998.
2. Апель К.-О. Трансформация философии. М. 2001
3. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Ч.1, М. 1994

Место Монтеня в истории западной философии.

Осипов Арсений Сергеевич, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

dimentic@bk.ru

Общепризнанным в западной историко-философской мысли считается важнейшее положение мысли Монтеня в развитии философии. Вот что, например, пишет современный французский философ В.Декомб: «Французская философия возникает в тот момент, когда Декарт своим «Рассуждением о методе», за которым последовали три очерка об этом методе, решает ответить по-французски на «Опыты» Монтеня. Но из этого спора между Декартом и Монтенем возникла не только французская философия. По общему мнению самых признанных авторитетов, например Гегеля и Хайдеггера, поиск истины, обладающей признаком абсолютной достоверности, открывает всю современную философию». Такие исследователи исторического процесса мысли, как Л.Брюнсвиг, Ф.Дезан, делают акцент на революционности метода Монтеня.

Монтень - общепризнанный скептик. Каким образом мог он положить начало методологии новоевропейской философии? Однако на все можно посмотреть с двух сторон, и в этом мы следуем основному методу Монтеня: «Рассматривать предметы с разных точек зрения так же хорошо, как и рассматривать их под одним углом, или даже еще лучше, ибо такое рассмотрение шире и полезнее». Так же, например, французская исследовательница Э.Мерлэн освещает методичность Декарта с неожиданной стороны: сама возможность этой методичности обусловлена инициированной Монтенем свободой воображения, легитимностью мысленного эксперимента в сфере возможного.

В диалектической мысли Монтеня можно выделить два плана, два модуса рассуждений. Модус обычая, жизненной мудрости и модус возможного. Так, последовательный скептицизм – “jusqu’au boutisme”, – одна из интеллектуальных реальностей “Опытов”, содержащая “предельные идеи”, в противоположность “живущим идеям” (Boutaudou С.), и относящаяся к области воображения, то есть к гносеологической проблематике. Последняя, как известно, является определяющей для новоевропейской философии.

Обозначив тему собственных исследований как описание себя, Монтень ищет идеальную формулу, новую форму рациональности для нового субъекта. Ренессанс открывает автономную личность, индивидуальную творческую волю, исходящую из себя. Перед Монтенем, живущим уже в эпоху упадка, реакции, в атмосфере трагизма и разочарования в неограниченных способностях человека, встает проблема преобразования риторической субъективности (Баткин Л.М.) в онтологическую, и основным предметом поисков Монтеня является «чистое сознание», что и являет собой рождение метода, преобладание формы как объекта рассмотрения. Так, в эссе 10 книги 2 Монтень формулирует свою методологическую задачу. Его не интересует вопрос о непосредственной достоверности: не «что?», а «как?»; не вещи, а я сам; на прицел берется суждение, а не знание. Отсюда, из их различия, признание незнания (эпохе) есть способ выхода к самой способности. Важна не истина, а разум как способность суждения. Автор есть метод, человек есть форма.

Этот методологический взгляд опосредует всю философию Монтеня, формирует метод интроспекции, в котором предмет исследования и метод диалектически сливаются. Исходя из прихотей чисто феноменологического описания всего, что взбредет в голову, описания, разворачивающегося в модусе случайного, гарантирующем «чистоту эксперимента», Монтень в «виртуальном движении» (Boutaudou С.) пирронизма, увлекающего развязанную мысль в бесконечность, приходит к новому понятию природы, как необходимого коррелята “чистого сознания”. Природа становится отстраненной, абстрактной, идеальной, образом рационального устройства мира. Устройство это - нового

порядка по отношению к аристотелевской физике. Модус существования природы теперь – возможное, пределы которого находятся вне человеческих способностей.

Эта возможность – одно из завоеваний Монтеня для последующего развития научного знания и является также показательной в смысле его критического (скептического) рационализма. Понятие возможного присутствует в эссе 27 книги 1 как модус существования природного (или божественного) порядка вещей в противоположность модусу «обычного», человеческого. В эссе 21 той же книги Монтень оправдывает свой метод как рассуждение в сфере возможного: «вымышленные свидетельства так же пригодны, как подлинные при условии, что они не противоречат возможному». При этом «возможность» понимается конкретно и реально, и противопоставляется усмотрению произвольных «сходств» «школьной премудрости». Отсюда следующее: «Выводы из всего этого (примеров по поводу реальности воображения – О.А.) принадлежат мне, и я пришел к ним путем рассуждения, а не опираясь на мой личный опыт», – вполне рационалистический подход, дополняющий бьющий в глаза эмпиризм «Опытов».

Отсюда можно задаться вопросом о единстве двух якобы противостоящих друг другу направлений в гносеологии нового времени: рационализма и эмпиризма. Не явлена ли у Монтеня их соположенность и комплиментарность, а отнюдь не контрадикторность? Ответом может послужить объясняющая демонстрация природы этого единства.

Природа для Монтеня – бесконечное целое. Основное ее качество – универсальность, всеобщность, гарантирующая наряду с бесконечностью, единство неповторимых, случайных индивидов ее составляющих (номинализм и материализм Монтеня). Бесконечность природы обуславливает ее неисчерпаемость в конечных ее составляющих, пребывающих в эмпирическом модусе. В этой картине бесконечной природы индивидуальность не теряется, а под руководством разума должна опираться на свою «свободу (случайность – О.А.) и собственную силу» и тогда занимает свое неповторимое место в непредсказуемом целом. Необходимо развивать «не столько знание исторических фактов (поскольку бесконечность не уложить в конечном индивиде – О.А.), сколько умение судить о них. Это, по-моему, в ряду прочих наук именно та область знания, к которой наши умы подходят с самыми разнообразными мерками».

Искомая всеобщность обретается в общении, истина у Монтеня диалогична. Двухсторонняя схема понимания, общение, распространена по всей природе, отвечающей таким образом двум модусам существования: всеобщности и индивидуальности. Далее, в эссе «Об искусстве беседы» Монтень ищет метод, «порядок беседы», способ выхода к intersубъективности, путь к философии «здорового человеческого разумения».

Литература

1. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989
2. Декомб В. Тождественное и иное//Современная французская философия. М., 2000
3. Монтень М. Опыты. М., 1979-1980
4. Boutaudou C. Montaigne et la connaissance//Montaigne.Textes et debats. Paris, 1984
5. Brunschvicg L. Le moment historique de Montaigne//Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale.
6. Desan P. Montaigne et la subjectivite de la metode//Naissance de la methode. Paris,1987
7. Merlin H. Guez de Balzac ou l'extravagance du moi entre Montaigne et Descartes//Rue Descartes #27 "Dispositifs du sujet a la Renaissance. Paris, mars 2000

Концепция языка в герменевтической философии Х.-Г. Гадамера

Патлач Александр Иванович, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

Patlach_a_i@mail.ru

Х.-Г. Гадамер (1900 – 2002), один из крупнейших философов XX века, разработал оригинальную герменевтическую теорию, сочетающую в себе как глубину

феноменологической философии, так и возможность прикладной реализации. Во многом опираясь на идеи Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, Гадамер разработал собственный подход в рамках немецкой феноменологии. Одним из ключевых моментов его философии является концепция языка, рассмотрению которой и посвящена данная работа.

Первый тезис немецкого философа – это критика инструменталистской интерпретации языка. Язык – это ни в коем случае не инструмент для «активного разума» или «познающего субъекта»: «<...> герменевтический разговор, как и настоящий разговор, должен выработать некий общий язык и что это вырабатывание общего языка в столь же малой мере, как и при устной беседе, является подготовкой какого-то инструмента, служащего целям взаимопонимания, но совпадает с самим процессом понимания и взаимопонимания»(1,451). Язык, согласно Гадамеру, не является средством или инструментом (2,28). Мы никогда не сможем выработать такой язык, где бы все стало явным и абсолютно понятным.

Во-вторых, не всякий разговор ведет к пониманию. Следовательно, не любая речевая (текстовая) среда может быть названа «языком» в рассматриваемом нами смысле. Язык, в котором возникает понимания, должен быть результатом некоторого изменения речи всех сторон разговора. Наглядно это можно показать на примере герменевтического рассмотрения проблемы перевода. При переводе с иностранного языка сильнее всего заявляет о себе необходимость двойной герменевтической работы: 1) понять текст на иностранном языке; 2) передать его при помощи родного языка. Проблема здесь в том, что два языка невозможно свести друг к другу – между ними будет «зазор» еще до всякого перевода. «Иноязычность означает лишь предельный случай общей герменевтической сложности: чуждости и ее преодоления. В сходном, однозначно определенном смысле чуждыми являются поистине все «предметы», с которыми имеет дело традиционная герменевтика. Задача воспроизведения, которая стоит перед переводчиком, отличается от общегерменевтической задачи, которую ставит перед собой любой текст, не качественно, но лишь с точки зрения степени»(1, 450-451). Переводчик не подходит к своей задаче с «пустыми руками»: даже если предположить, что он сознательно «нейтрально» относится к тексту, у него в любом случае имеется тот или иной взгляд на мир, отношение к миру – следовательно, некоторый язык, которым он связан с миром. Для возникновения понимания, с точки зрения Гадамера, необходимо, чтобы язык, с которым переводчик подходит к тексту, изменился под влиянием иноязычия этого текста (3,59). Это значит, что под влиянием иностранного языка изменяется и отношение переводчика к миру в целом. Только в этом случае и произойдет то, что Гадамер называет «пониманием»(1,449).

Третий тезис, важный при рассмотрении гадамеровской концепции языка, состоит в констатации наличия сущностной связи между языком и миром, в котором человек находится (человеческим «бытием-в-мире»): «<...> исконная человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия-в-мире. Если мы хотим обрести правильный горизонт для понимания языковой природы герменевтического опыта, то мы должны исследовать связь, существующую между языком и миром»(1,513). Из этого можно сделать следующий вывод: человеку как живущему в мире мир вообще дан как язык: «<...> на языке основано и в нем выражается то, что для человека вообще есть мир» (1,512). Поэтому, изучение, например, иностранного языка не будет неким «овладением новым инструментарием» - изучая (в герменевтическом смысле) чужой язык мы одновременно приобретаем и новое видение мира(1,512). «Мир есть <...> общее основание, на которое никто не вступает, которое все признают и которое связывает между собой всех тех, кто разговаривает друг с другом» (1,516). Принципиальный момент – мир не может быть дан как таковой, но он скорее присутствует как *определенный* язык. Это позволяет, с одной стороны, иметь место разным *мирам* (как имеют место разные человеческие языки), но, с другой, находить в каждом таком *мире* всегда уже данную возможность для его расширения при помощи диалога с Другим *миром*. Эту возможность сохранения различия и одновременно взаимопроникновения (но без отождествления) и дает – для нас – *миру язык*. Следовательно,

«везде выражается человеческий мир, то есть мир, имеющий языковую природу» (1,517). Для экспликации отношения человека-в-мире и языка Гадамер использует понятие (восходящее своими корнями к Платону) «принадлежности» или «причастности»: «<...> под принадлежностью понимается такое трансцендентальное отношение между бытием и истиной, при котором познание мыслится не столько как деятельность субъекта, сколько как момент самого бытия» (1,530). Причастность человека-в-мире к бытию означает здесь, прежде всего, его причастность к языку, «в котором» и есть бытие.

Итак, можно сделать вывод, что Гадамер модифицирует понятие языка. Язык для немецкого философа – это не «средство коммуникации», а универсальная среда, жизненный мир, в котором живет человек. Иными словами, человеку мир дан как язык. Следовательно, понимание может быть достигнуто только вместе с появлением «общего языка», что будет изменением жизненного мира тех, кто что-либо *понял*.

Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. - М.: Прогресс, 1988.
2. Гадамер Х.-Г. История понятий как философия // Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. – С. 26 – 43.
3. Гадамер Х.-Г. Язык и понимание // Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. – С. 43 – 71.

Сравнительный анализ концепций возникновения государства Т.Гоббса и Б.Спинозы

Рудь Борис Юрьевич, аспирант

Киевский национальный университет имени Т. Шевченко, Украина

boris.rud@gmail.com

Одним из предметов споров, которые ведутся как среди самих исследователей философского наследия Бенедикта Спинозы, так и среди ученых, в области научных интересов которых находится политическая философия эпохи Нового Времени, является роль человека в государстве у Бенедикта Спинозы. Соответственно – и те права, которыми обладает гражданин. Ответ на этот вопрос лежит в сопоставлении концепции возникновения государства Томаса Гоббса, выраженной в «Левиафане» и трактате «О гражданине» (*De Cive*) с концепцией возникновения государства Бенедикта Спинозы, которой главным образом посвящен «Политический трактат» (*Tractatus politicus*).

Начать рассмотрение следует с причины возникновения государства у Спинозы и причины возникновения государства у Гоббса. Карл Шмитт в своей работе «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса» описывает возникновение государства у Гоббса следующим образом: «поскольку государственная власть всеобъемлюща, постольку она носит божественный характер. Но ее всевластие имеет совершенно иное, не божественное происхождение: это дело рук человеческих и возникает в результате заключаемого людьми «договора». Решающий момент такой мыслительной конструкции состоит в том, что договор этот ... не касается уже наличествующего, созданного Богом сообщества и уже существующего природного порядка, что государство, как некий порядок и сообщество, есть продукт человеческой силы и вообще впервые возникает только благодаря договору» (Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. – СПб: Владимир Даль, 2006, с.149). Однако этот договор не просто консенсус, иначе бы в результате его образовалось бы анархическое общество. Люди, заключающие договор, приводящий к образованию государства, находятся в состоянии страха и вражды, которое они не могут преодолеть даже на основании причины необходимости собственной безопасности. Именно поэтому в результате такого договора необходимо создается государство как эффективный механизм, обеспечивающий немедленную защиту. Представительские функции государства ничего не стоят без обеспечения людям защиты. Следовательно, основной причиной образования государства по Гоббсу является причина внешняя – возможность угрозы со стороны других

индивидуумов. Одно из основных различий Гоббса и Спинозы в том, что Спиноза в работе, где наиболее глубоко разрабатывается проблема государства – «Политическом трактате» не упоминает об общественном договоре. Спиноза считает, что человек постепенно приобретает гражданские права по мере вхождения в общество. Как же понимает возникновение государства Спиноза? В «Политическом трактате» по этому поводу сказано: «все люди — как варвары, так и цивилизованные — повсюду находятся в общении и образуют некоторое гражданское состояние». Иными словами – необходимость государства заложена в самой природе человека. Какова же роль государства у Гоббса и Спинозы?

Куно Фишер, исследуя творчество Спинозы, проводит различие между позициями Гоббса и Спинозы в отношении естественных прав. Гоббс утверждает, что вследствие заключения общественного договора и создания государства индивид лишается естественных прав. Спиноза же наоборот, говорит о том, что поскольку законы природы невозможно отменить, следовательно - естественные права, подобно природным законам, остаются в государстве. Таким образом, государство не может устранить естественные права, ибо самое является следствием, и даже воплощением естественно-правовой жизни общества. Сам Спиноза в письме Яриху Иеллесу от 2 июня 1674 года говорит так: «Что касается политики, то различие между мною и Гоббсом, о котором Вы спрашиваете, состоит в том, что я всегда оставляю в силе естественное право и что, по моему мнению, верховная власть в каком-нибудь государстве имеет не больше прав по отношению к подданным, чем в меру того могущества, которым она превосходит подданного, а это всегда имеет место в естественном состоянии». (Спиноза Б. Избранные произведения М.: Политиздат, 1957, с.567)

Замечу, что для Спинозы этот вопрос был отнюдь не праздным, поскольку учение Гоббса было популярно среди сторонников Яна де Витта, а Спиноза пользовался поддержкой этого политика и симпатизировал ему. Спиноза, как и Гоббс, не отрицал того факта, что и после образования государства люди остаются эгоистичными и главное различие между природным состоянием и государством состоит в том, что «человек побуждается страхом или надеждою к тому, чтобы что-нибудь сделать или от чего-нибудь воздержаться; но главное различие между ними (природным состоянием и государством) заключается в том, что в гражданском состоянии все боятся одного и того же и для всех одна и та же причина безопасности и общий уклад жизни, что, конечно, не сводит на нет способности суждения каждого». (ТР 3, §3) Однако в этом же параграфе Спиноза делает ударение на сохранении естественных прав человека: «Я намеренно подчеркиваю: по установлению государства, ибо естественное право каждого (в чем мы убедимся, если надлежащим образом рассмотрим вопрос) в гражданском состоянии не прекращается. Ведь человек как в естественном состоянии, так и в гражданском действует по законам своей природы и сообразуется со своей пользой». У Гоббса же наоборот, вследствие общественного договора естественное право человека передается государству. Такого понятия как мощь индивидуума в государстве у Гоббса нет. В трактате *De Cive* (cap.V, XI) Гоббс пишет о правителе: «это могущество и право повелевать состоит в том, каждый гражданин переносит на этого человека или на этот совет *всю* (выделено мною - Б.Р.) свою силу и могущество». Вследствие этого Гоббс отрицает любую возможность на смещение суверена: «отсюда следует, что граждане, сколько бы их ни было, правомерно не могут лишиться властителя принадлежащей ему власти иначе, как с его собственного на то согласия» (*De Cive*, cap. V, XX). Анализируя работы Спинозы и Гоббса, мы приходим к выводу, что если у Гоббса в соотношении закон-правитель второй является субъектом, а первым объектом, то у Спинозы это соотношение обратное – правитель не столько устанавливает законы, сколько сам связан ими. Таким образом, мы можем логически выйти на такой вопрос, как свобода философствования, ибо по Спинозе, она - залог существования государства, в то время как для Гоббса – свобода философствования может быть запрещена. Но это уже предмет другого исследования.

Литература

1. Гоббс Т. Избранные произведения. М., Мысль, 1978

2. Спиноза Б. Избранные произведения М.: Политиздат, 1957
3. Фишер К. История новой философии: Бенедикт Спиноза: - М.: АСТИ: Транзиткнига, 2005
4. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. – СПб: Владимир Даль, 2006
- 5.

Учение Гераклита о всеобщем характере борьбы

Соколов Егор Сергеевич, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

sokoloves@inbox.ru

Гераклит – вершина досократической мысли, смутные очертания которой нами всегда только *угадываются*. До нас дошло около 130 фрагментов его сочинения, ни название которого, ни структура нам доподлинно неизвестны. Даже правильное чтение до сих пор остается проблемой. Однако, отмечает Лосев, «о Гераклите считали нужным высказываться почти все философы»⁵. Величественная фигура «темного» философа, парадоксальный стиль мысли, пророческий тон и гордый аскетизм, «напоминающий ницшеанский», столь сильно действовали на воображение, что величайшие мыслители склонны были считать Гераклита предвестником своих идей. Конечно, интерпретации его учения принципиально различны. Гераклит совершенно чужд отвлеченных категорий, его мысль образна, почти осязаема, в ней «дана вечно тревожная, все определяющая музыка бытия» (11,375).

Согласно Диогену Лаэртскому, «расцвет» Гераклита, приходился на 69-ю олимпиаду (4, 359) (504-501 гг. до н.э.). На его глазах свершались те «великие и удивления достойные деяния, как эллинов, так и варваров» (1,11), с рассказа о которых начинается история. Влияние Греко-персидских войн на мироощущение Гераклита представляется определяющим. Они рассматривались греками не как обычное столкновение, а как борьба двух миров. И мало того, что на полях битв решалась судьба греческого мира, сами сражения представляли в четких линиях классических произведений искусства. Гераклит видит в развертывающейся пред ним эпической картине величественную манифестацию всеобщего закона борьбы, «логос бытия». Страсть и горечь поражения чувствуются в обличии равнодушия, тупости и порочности эфесцев (B125a), высокой оценке воинской доблести и убежденности в том, что смерть в бою, посмертная слава лучше «по-скотски пресыщенной» жизни без борьбы (B24, B29).

От нашего представления об античности неотделима идея агона. Хейзинга связывал ее со склонностью ранней философии видеть в мировом процессе вечную борьбу изначальных противоположностей. Гераклит служит здесь характерным примером еще и потому, что аристократизм, вырастающий из благородного соперничества в возвышенных сферах красоты, чести и мудрости, был свойственен ему в высшей степени.

Анализируя фрагмент B52, А.Л. Доброхотов называл символом, наилучшим образом отражающим тождество хаоса и космоса, игру, «деятельность одновременно и целесообразную, и бессмысленную, и свободную..., и подчиненную внутренним законам» (6, 50.). Судьба мира понимается Гераклитом как «царство невинного ребенка, играющего в «войну» и, более того, воплощающего собой «войну», как бы олицетворяющего ее: у Гераклита ребенок, как и война, царствует в мире» (9, 101-102).

Борьба – имманентный закон существования вещей, источник всякого изменения. Динамическое начало, вторгнувшееся в застывшую гармонию пифагорейского космоса, удовлетворяет потребность объяснить сосуществование вечного, прекрасного, разумного порядка и хаоса (потребность в своего рода «космодицее», как назвал это А.Л. Доброхотов). Космос и хаос, борьба и гармония оказываются едиными. «В этой идее внутренней раздвоенности всего и заключается...логос (смысл)...сущего» (9,105), - пишет Ф.Х. Кесседи.

⁵ А.Ф. Лосев. История античной эстетики, стр. 377.

Так, и красота видится Гераклиту возникающей из борьбы, в борьбе. Интересна в этом смысле трактовка ключевых символов Гераклита – лука и лиры, согласно которой орудие войны, как и орудие мира, принадлежит Аполлону, богу гармонии и покровителю муз.

Учение о борьбе конкретизируется фрагментом В53. Начало борьбы, воплощенное в социальных формах, оборачивается войной, расчленившей общество, структурировавшей его. С другой стороны – открывающей человеку возможность превзойти себя, стать богом (пример Геракла, конечно, известен каждому греку). В аристократизме Гераклита, его предпочтении «единственного» «многим» прорисовываются контуры политической философии, выводящей социальную динамику из противостояния масс и элит.

В мысли Гераклита дан первый опыт философского осмысления войны, бросающий вызов обыденному мнению о ней (В80). В его представлении о том, что человеческое общество войне обязано своим возникновением и процветанием, лежат истоки плодотворнейших мыслей о связи войны и государства, войны и культуры. Непререкаемый пророческий тон вновь зазвучит в устах Заратустры. А сам дух философии Гераклита, непреступный, гордый, суровый и торжественный, отзовется раскатами милитаризма в XIX и XX веках.

Литература

1. Геродот. История. – Ленинград, 1972.
2. Гомперц Т. Греческие мыслители. – Минск, 1999.
3. Дельбрюк Г. История военного искусства.
4. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
5. Досократики. – Минск, 1999.
6. Из истории античной культуры под ред. профессора В.В. Соколова, А.Л. Доброхотова. М., 1976.
7. История Древней Греции под ред. В.И. Кузищина. М., 2003.
8. История философии: учебник для вузов под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова, Д.В. Бугая. М. 2005.
9. Кессиди Ф.Х. Гераклит. СПб., 2004.
10. Клаузевиц К. фон О войне. В 2 т. М.; СПб., 2002.
11. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 2000.
12. Материалисты Древней Греции.
13. Михайлова Э.Н., Чанышев А.Н. Ионийская философия. М., 1966.
14. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М., 1990.
15. Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. М., 2003.

Философские аспекты амбивалентной природы информации в концепции Г. Бейтсона.

*Табуницкова Александра Ивановна, студент
Волгоградская Академия Государственной Службы
www.procurator_pilat.ru*

Информация - это различие, небезразличное для данной информационной системы в силу своей различимости для таковой. Согласно Г. Бейтсону, информация возникает из-за превышения некоторым различием (по своей абсолютной величине или градиенту) порога различения данной системы.

Таким образом, информация есть результат баланса между различением и игнорированием, т.е. из потенциальной полноты информации различается лишь её часть - это и есть понимание информации в ее обыденном значении. В этой связи вполне закономерно, что термин «различие» является одним из наиболее часто употребляемых в современном гуманитарном знании. Данное понятие архетипически связано с процессом генерирования информации, что нашло отражение в философских исследованиях Мартина Хайдеггера («Тождество и различие») и Жака Деррида («Различание»). Проблемы

неразличимости сложных образований («вещей в себе») анализировались в работах И. Канта. Ограниченность рационалистического дискурса как «отождествления нетождественного» раскрывается в работах представителей Франкфуртской школы.

В восприятии информации человек нередко инерционно склонен к упрощению: поиску подобного на основе уже изученного, что часто приводит к ошибкам (нерациональное использование шаблона, попытка «уложить» информацию в уже имеющиеся рамки без учета некоторых признаков ради достижения аналогии). Причина этого явления – субъективная надежда на закономерность. Вместе с тем, поиск подобного может быть правильным и полезным. В этом случае он квалифицируется Бейтсоном как абдукция, то есть нахождение других релевантных феноменов и обоснование того, что они так же подпадают под данное правило.

Восприятие - это степень согласованности полученной информации с нашими знаниями. Бейтсон констатирует доступность внутреннему контролю только продуктов восприятия, тогда как сам процесс остаётся неконтролируемым. Утверждается возможность до-опытного изменения настроения как предустановленности, степени концентрации внимания, однако последующий ход сопряжения восприятия и его предметов имеет автоматический характер.

Информацию нельзя рассматривать в отрыве от контекста. Степень полноты описания зависит от восприятия внешних признаков («два описания лучше, чем одно»). Необходимо также учитывать неполноту языковых средств: одно слово зачастую выражает лишь одно свойство предмета, что при недостаточном анализе контекста ведет к умалению информации.

Неспособность (необученность) человека комплексно анализировать значительную часть контекста ведет в результате к неразличению информации или ее искажению.

Однако объем информации должен быть ограничен и оптимален, иначе невозможно будет правильно выстроить иерархию полезности информации, иерархию логических типов, что приведет к путанице.

Правильность восприятия информации зависит от объективности и корректности использования логики и логических типов, т.е. нельзя, рассматривая какой-либо циклический процесс, при построении его логической модели не учитывать динамический фактор времени. Таким образом, уровень сложности логической модели и объем информации должны быть соразмерны.

В данном исследовании также приводятся примеры информационных дефектов восприятия и способов их минимизации.

Литература

1. Бейтсон Г. Разум и единство: неизбежное единство: Пер. с англ./Предисл. Д. Я. Федотова. М.: КомКнига, 2007. - 248 с.

2. Деррида Ж. Письмо и различие : Перевод Д. Кралечкина/М.: Академический проект, 2000. - 496 с.

3. Хайдеггер М. “Тождество и различие”. Пер. с нем. А. Денежкина. Гнозис/Логос. Москва 1997.

Концепция «бытия-к-смерти» у Мартина Хайдеггера

Хмельницкий Сергей Сергеевич, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

khmsers@yahoo.com

Концепция смерти у Хайдеггера конституируется в его учении о «подлинном» и «неподлинном» бытии человека. Так, подлинному существованию соответствует «забегание-вперед» или модус будущего, иначе говоря, постоянно воздействующая на нас направленность в будущее, собственная возможность проектирующая саму себя. Неподлинному бытию соответствует «бытие-при» или модус настоящего, иначе говоря,

обреченность вещами, размытость сознания, повседневность, погруженность в мир «Das MAN», который можно рассматривать как неопределенно-безличное существование человека. Дело в том, что рассматривая смерть как важный момент человеческой жизни, автор «Бытия и Времени» полагает ее основной тайной мира повседневности. Смерть является «невозможностью дальнейшей возможности», столкновения с которой, сознание человека старается всеми силами избежать. Поэтому в мире повседневности преобладает стремление удержаться в наличном, дабы избежать предстоящего (т. е. смерти). Это по Хайдеггеру является характеристикой неподлинного существования человека. Неподлинный мир анонимен и безлик, в нем нет свободы, нет ответственности, потому что нет личности, а господствует лишь одна усредненность. Главное в неподлинном бытии – это настоящее, обреченность и поглощенность вещами. В неподлинном бытии смерть – это всегда смерть другого, а собственная конечность заслонена миром вещей, их наличностью, их данностью. Однако есть еще и подлинное существование, которое согласно Хайдеггеру возможно только перед лицом смерти. То есть, здесь, как я уже отметил выше, на первый план выходит «будущее», не заслоненное прозябанием обыденности или бытие-к-смерти.

Смерть является способом бытия, которым человек наделен еще с рождения. Смерть не является небытием, она является бытием собственного Ничто. Смерть – часть подлинного бытия в мире, которое можно охарактеризовать как знание о своем «предстоянии», как готовность размышлять и видеть его. Поэтому смерть – бытие в собственной возможности. Смерть дает человеку возможность «предстояния» перед самим собой, тем самым обнажая его самость, его сущность, открывая перед ним смысл существования Dasein. Важно заметить, что неверно понимать смерть как простое отрицание жизни, напротив, смерть это «предельнейшая возможность» - возможность приоткрывания пределов сущего в частности, и выхода за пределы своего существования вообще. Со смертью человек стоит перед самим собой, благодаря смерти человек получает возможность трансцендирования. Обращенность к смерти – значит обращенность в будущее, но не просто в будущее, а в «экстатическое» будущее, то есть устремленное вовне.

Итак, а) человек не видит сути смерти, однако, б) будучи заброшенным в мир, он брошен в смерть. в) Смерть – вид, часть экзистенции, доступная через «забегание вперед» к г) необходимому, неизбежному пределу. Таким образом, во-первых, смерть – это экзистирующая предельная возможность изначально принадлежащая бытию-в-мире.

Каким образом человек приоткрывает для себя свою «брошенность в смерть»? Каким образом человек получает знание о своем «предстоянии»? Хайдеггер здесь говорит о предвосхищающем способе (характере) бытия Dasein, каковым является «забегание вперед»: «молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на свое бытие-виновным...». Иными словами, Dasein бытийствует как забегающее вперед. Данное «забегание-бросание» Хайдеггер понимает как «решимость». Но так как автор «Бытия и времени» описывает решимость как «отличительный модус разомкнутости Dasein», то можно говорить о решимости как о выделении человеком себя из анонимного «das man». Что, в свою очередь, указывает нам на возможность выбора, а также на чувство вины за сделанный выбор - «бытие-виновным». Бытие-виновным – это онтологическая характеристика и ее нужно рассматривать как основание для существования совести. Объектом совести является само присутствие в мире, само Dasein, на которое совесть воздействует через «зов» - молчаливый модус внутренней речи ориентированный на возможное слышание. Зов стремится прервать спящее, неподлинное человеческое существование в безликом das man, стремится вызвать человека к самому себе, призвать к выбору себя, уговаривает вернуться к своей самости. Принятие зова совести означает появление свободы обнаружить совесть. Иными словами, совесть является зовом «заботы». Самость как бы вызывает о заботе к себе, а следовательно к обращению ко времени, к единству, к цельности. Обращаясь ко времени, человек предстает, прежде всего, перед будущим («собственная временность временит из собственного будущего»), так как, только через актуальное включение тех экзистенциальных фрагментов, которые предстоят перед человеком, он сможет обрести себя, свою целостность. Но сталкиваясь с будущим,

человек обнаруживает себя в состоянии экзистенциального ужаса (Angst) который совершенно не предметен, а значит, непреодолим, потому как не имеет конкретного объекта. И посредством ужаса человеческое существование приоткрывается как сущее.

И последний момент заключается в следующем: «бытие к смерти», как забегание вперед к предельной возможности, есть возвращение к собственному прошлому и к собственному настоящему. Данную «словесную эквилибристику» необходимо понимать следующим образом: как мы помним, у Хайдеггера модус будущего – есть проект постоянно на нас воздействующий. В этом смысле, сам экзистенциальный поток времени идет в обратном направлении – время «временится» из будущего. Именно из перспективы смерти как своего конца человек начинает осознавать свое прошедшее как заброшенность в мир, а свое наличное бытие-в-мире как настоящее. Экзистенциальное будущее есть свое прошлое. И наоборот, Dasein может быть прошлым, только потому как оно есть будущее. Прошлое как бывшее происходит из будущего. Тем самым, забегание в будущее является первичным для Dasein, забегая вперед, оно обретает прошлое и удерживается в настоящем. Парадокс? Отнюдь. Давайте еще раз вспомним про совесть, про зов «заботы». Заботу можно рассматривать как нечто бытийствующее к смерти. Действительно, ведь человек, как существо брошенное в смерть, экзистирует конечно, осознавая свою конечность как нечто неналичное, но непременно бытийствующее в человеческой изначальной брошенности в смерть. Соответственно, будущее и сама временность раскрывают себя перед Dasein как нечто конечное. Но конечность – не прекращение. Судите сами: конечность временности вытекает из необходимости конца в постоянно настающем будущем, то есть бытие-к-смерти – это постоянно раскрывающаяся предельность существования Dasein. Настоящее – это замыкающее, ограничивающее, за ним ничего не видно. Таким образом, бытие-к-смерти означает для нас, что исходность нашего времени уже конечна, осознание чего, делает возможным конституирование заботы. Глядя в будущее, в конечность, мы обретаем брошенность в прошлое и пробуждаем экзистирующее бытие-к-смерти настоящего. Наше «настоящее» - есть бытие-при, включенное в прошлое-бывшее и будущее-настоящее. Когда-нибудь, наше экзистирование прошлого из будущего прекратится, кончится, разорвется непрерывность настаивания, мы умрем, круг будущего, прошлого, настоящего разомкнется.

Литература

1. Хайдеггер Мартин. Бытие и время. М.: Наука, 2006.
2. А. Ф. Зотов, Ю. К. Мельвиль. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА. М.: 1998

Секция «Эстетика»

Как понимать обесценивание искусства?

Димитрин Дмитрий Сергеевич, сотрудник

Магнитогорский государственный технический университет имени Г.И. Носова

predes@rambler.ru

Обесценивание искусства может пониматься многообразно. Во-первых, само слово искусство по отношению к художественному творчеству и его продукту (художественному творению) часто используется с дополнительными словами: высокое, серьезное, изящное, развлекательное, популярное. Где же искать подлинное искусство, которое, возможно, обесценивается?

С древности под подлинным искусством чаще понимается не искусно сделанная вещь, а некое гениальное и даже божественное искусство. До сих пор распространена подобная точка зрения на искусство, но... на искусство прошлого. О современном искусстве любители часто говорят, что сейчас нет Моцарта и Достоевского. Если их нет, значит искусство в этом смысле обесценилось. Современное искусство не выдерживает сравнения перед лицом искусства великих творцов прошлого. Однако часто оказывается, что подобное обесценивание - мнимое. И Моцарт, и Достоевский также не считались самыми великими в

свое время по прекрасной пословице, объясняющей подобный странный феномен восприятия подлинно живого искусства: большое видится на расстоянии.

Итак, в данном случае обесценивание оказывается мнимым. Мы не знаем, есть ли сейчас Моцарт и Достоевский. Вполне вероятно, что есть, но мы, увы, не узнаем об этом. Нам не дано знать *своих* гениев именно потому, что они близки и недостижимы. Мы знаем только прошлых гениев, прошлых богов, очутившись на расстоянии от них. Мы знаем только ушедшие, чужие истины, но находимся в состоянии иллюзии, заключающейся в том, что это наши истины, наши гении, наши боги.

И в подобном ракурсе лучше говорить не об обесценивании, а наоборот об увеличивающейся со временем оценке искусства прошлого. Тогда нам следует говорить о прогрессе, пусть и своеобразном, искусства под воздействием все новых и новых классиков. Если есть не только Гомер, Данте, Сервантес и Шекспир, но и Достоевский, Платонов, Фолкнер, значит, искусство стало богаче. То есть богаче стало не искусство вообще, а именно современное искусство, так как оно развивается не только под мощным воздействием старых классиков, но и новых.

Итак, кажется, в восприятии искусства заключена следующая иллюзия: прошлое искусство лучше современного. Это именно иллюзия, о действительном обесценивании здесь, видимо, речи не идет.

Однако можно все-таки говорить о некоем частичном обесценивании, которое часто и воспринимается как полное обесценивание. Скажем, можно согласиться с выводом многих критиков современной серьезной музыки о том, что она менее мелодична, чем классическая музыка Баха, Моцарта и Бетховена и романтическая музыка Шопена, Шумана и Вагнера. Фраза «сейчас нет Моцарта» звучит как «сейчас нет мелодий, как у Моцарта». Сейчас нет оперы с такими же прекрасными мелодиями, как в «Волшебной флейте».

Да, современная серьезная музыка утратила мелодичность, но произошло это вовсе не потому, что сейчас в музыке нет гениев уровня Моцарта. Причина здесь в другом: современные композиторы живут в другое, менее гармоническое, время, а потому их музыкальный язык менее гармоничен, чем язык Моцарта. Мелодии из «Волшебной флейты» были бы невозможны в опере, написанной после Освенцима (не нужно воспринимать это слишком буквально). Заметьте, что легкий мелодизм остается в поп-музыке, как будто авторы этой музыки не знают, в каком мире они живут (этого, видимо, не знают и их потребители).

Усложнение музыкального языка шло параллельно с усложнением взаимоотношений человека с миром. Крупнейшие композиторы должны были бы как никто другой реагировать на этот процесс, а вернее, даже опережать и указывать на него. Они собственно творят не только свою великую музыку, но и историю. Поэтому их и не воспринимают современники, которые все еще живут во вчерашнем дне, не замечая восход нового солнца, так как у них нет органа для подобного восприятия.

Есть еще одна прекрасная пословица: приобретая одно, теряешь другое. Приобретая истину (или истины) о нашем мире, современные творцы искусства потеряли старую. Точнее, не потеряли, а избыли в своем искусстве старую истину. Старая истина стала новой в музыке, как и гармонические отношения человека и мира в античности стали дисгармоническими в наше время. История музыки, собственно, - это не что иное, как наша история, выраженная не особым музыкальным языком, а самым тонким из доступным нам языков, то есть это наша история, выраженная наиболее тонко, а значит, наиболее приближенно к истине о нас. То, что доступно музыке, недоступно другим языкам (в том числе и искусства).

Обесценивание искусства может пониматься также как утрата большинством людей интереса к искусству. Причем к искусству как к старому, так и к новому. Сейчас почти не слушают как Моцарта, так и Шнитке. Искусство все дальше уходит в область потребности масс, утрачивая свою *божественность*, о которой мы говорили выше. Люди не хотят божественного, даже прошлого божественного, они хотят наслаждаться искусством.

Божественное искусство могло бы дать им больше наслаждения (божественного наслаждения), но для того, чтобы чувствовать такое наслаждение нужно подняться над самим собой до уровня божественного. Для этого же нужно совершить почти невероятное для многих из нас усилие. И люди довольствуются поделкой под искусство, не зная, что имеют дело всего лишь с поделкой под искусство, а соответственно, и с поделкой под наслаждение.

С другой стороны искусство воспринимается сейчас всего лишь как фантазия. Современный человек меньше всего ищет истину в искусстве, наподобие человека античного. Наши истины дает нам наука. Развитие и авторитет науки, так сказать, обесценивают искусство. Наука даже вторгается в область самого искусства.

Действительно, со временем происходит прогресс технической составляющей искусства. В наше время средний пианист имеет более развитую технику, чем средний пианист столетней давности. Однако средний пианист нашего времени утратил чувствительность к романтической музыке, которой были сильны пианисты времен Шумана и Вагнера. Ему легче исполнить насыщенную всевозможными техническими трудностями пьесу современного композитора, чем простую по технике, но более мелодичную музыку столетней давности.

Обесценивание искусства, по нашему мнению, есть занижение искусства вещностью, областью онтического. Но искусство нужно искать в бытийном, онтологическом. Искусство - это именно то, что не может стать вещью среди вещей. Искусство - это бытие еще не ставшее вещью. Если мы и не подозреваем об этом, если все это звучит для нас странно, значит, искусство, действительно, обесценилось, и мы довольствуемся тем, что живем в мире, лишенном искусства, живем в непоэтическом мире.

В таком случае, частное, на первый взгляд, обесценивание одного из многих феноменов человеческого или, если угодно, божественного творчества вырастает в самое ужасное событие жизни каждого из нас. Многие из нас и никогда не узнают, чего они были лишены в течение своей жизни. Онтологический свет искусства так и не осветит многочисленные онтические события их жизни. Мы так и не узнаем о том, что главное событие нашей жизни не состоялось.

Осмысление кризиса искусства в концепции Теодора Адорно
Долженкова Юлия Владимировна, Корж Алла Федоровна, студенты
Российский государственный университет имени И. Канта, Калининград
timyshkin@mail.ru

О состоянии кризиса, в котором оказалось искусство в XX веке, рассуждал не только Теодор Адорно; еще до него этим проблемам посвящали свои труды различные мыслители. Рассмотрим взгляды некоторых философов на проблемы кризиса искусства, и затем попробуем сравнить их с идеями Т. Адорно.

Немецкий мыслитель Фридрих Ницше⁶ одним из первых в Европе наиболее остро ощутил кризис культуры и искусства. Применительно к искусству кризис определялся им как потеря дионисийского и усиление аполлонического начала в творчестве и культуре в целом. Освальд Шпенглер⁷, анализируя отношения между культурой и цивилизацией, показал, что на том этапе, когда культура сменяется цивилизацией, искусство подвергается омертвлению. Кризис искусства по Шпенглеру состоит в том, что искусство уходит из жизни, подобно тому, как цветок засушивают для гербария.

Николай Бердяев, в своей статье «Кризис искусства»⁸ ввел термин «дегуманизация». Под ней он понимал изгнание человека из искусства, потерю искусством интереса к человеку

⁶ Ф. Ницше Так говорил Заратустра – М.: АСТ, 2006

⁷ О. Шпенглер Закат Европы – М.: Попурри, 1999

⁸ Бердяев Н.А. Судьба России. Кризис искусства – М.: Канон, 2004

как таковому с его переживаниями и эмоциями. Таким образом, по мнению Бердяева, новое искусство характеризуется, прежде всего, своим «расчеловечиванием».

Хосе Ортега-и-Гассет понимал дегуманизацию как уход из искусства лишних экзистенциальных переживаний и выпадение в сухой осадок эстетического. Испанский философ оценивал новую ситуацию в искусстве вполне позитивно. Негативным сторонам современности посвятил специальную монографию В.В. Вейдле. Он утверждал, что ныне резко возросла «отчужденность художника среди людей»⁹, понимаемых им как безликая масса; «культура все дальше уходит от органической совместности человека и природы»¹⁰. По мнению В.Вейдле, кризис искусства состоит в потере им одухотворенности, утрате целостности.

С.Н. Булгаков в статье о Пикассо "Труп красоты" так же говорит о кризисе нового искусства. По его мнению, искаженное, неклассическое изображение мира, характерное для искусства модерна, свидетельствует об ужасе ощущения мира без Бога.

По словам П.А. Сорокина, современное искусство, создающее «гротескные псевдоценности»¹¹, являет собой «музей социальной и культурной патологии». Оно унижает человека и тем самым «подготавливает почву для своей собственной гибели»¹².

Русский искусствовед П.П.Муратов в своей статье «Анти-искусство»¹³ писал о том, что искусство модерна является не новым видом искусства, а заменой его как такового совершенно иным видом деятельности, названным Муратовым «анти-искусством». Кризис, по его мнению, состоит в преобладании в новом искусстве механических форм знания, которые интересны профессионально, но не способны дать эстетическое наслаждение.

Австрийский теоретик искусства Ганс Зедльмайр показал, что с середины XVIII столетия культура и искусство начали активно терять свой центр,(Бога). Это привело к кризису XX в. Утратив истинного Бога, человек стал поклоняться новым псевдо-богам: Разуму, Природе, Машине, Хаосу. В результате теперь вся человеческая цивилизация переживает кризис, что особенно проявилось в искусстве и культуре .

Известный французский феноменолог Микель Дюфрен говорит о двоякости оценки кризиса искусства. «Кризис искусства - двусмысленное сочетание. Оно может означать выявление в современном искусстве патологических симптомов, потери дыхания, блокады, ухода в отставку. Но вместо дряхления оно может означать и кризис роста, подтверждающий» жизнеспособность, свободу»¹⁴. Говоря об умирании, автор имеет в виду конец старого, классического искусства. И говорит о том, что цель нового искусства - выйти в повседневность, в быт, в празднества, оно должно эмоционально обогащать человека, чтобы он мог освободиться от гнета структуры власти.

Центральным пунктом социально-философских исследований Т. Адорно является анализ проблем современного общества, где установился принцип господства. Основными характеристикам современного человека Адорно называет пассивность, конформизм, негибкость мысли, склонность к стереотипам, отсутствие критической рефлексии. Основной темой всех работ Т. Адорно становится поиск способов борьбы с разрушительными тенденциями, установившимися в современном обществе. Метод такой борьбы философ предлагает в своей идее негативной диалектики. В этом контексте необходимо использовать моделирование, которое должно содержать критическую рефлексию, направленную на разрушение сложившихся стереотипов сознания и выявления того «иного», которое нельзя обнаружить средствами научного познания. Выявление неистинности настоящего должно было придать импульс к освобождению и радикальному изменению существующего положения. Далее Адорно применяет метод негативной диалектики к искусству в своей работе «Эстетическая теория». Автор, анализируя кризисное состояние, в котором находится

⁹ В.Вейдле В.Вейдле Умирание искусства // Самосознание культуры и искусства XX века – М.; .: Университетская книга, 2000. С. 355

¹⁰ Там же С. 360

¹¹ Сорокин П.А. Кризис нашего времени// Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 456

¹² Там же с. 458

¹³ Муратов П.П. Анти-искусство// <http://www.phg.ru/?page=17&number=4>

¹⁴ Дюфрен М. Смерть искусства // Современная западно-европейская и американская эстетика. / Под ред. Е.Г.Яковлева – М.: Университет, 2002. С27

искусство, отмечает специфику этого состояния, характеризующуюся, таким понятием, как утрата самоочевидности искусства, сложившаяся из потери искусством места в обществе, неопределенности его отношений с наличной реальностью и распаде его материальных средств. Способ выхода искусства из кризиса, при котором оно становится составляющей культурной индустрии, Адорно критикует, говоря о том, что культурная индустрия стремится позитивно изобразить существующее положение дел в мире и препятствует решению назревших в обществе проблем. Адорно показывает другой, положительный способ выхода из сложившейся ситуации – это обращение к новому искусству, которое будет способно изменить мир. Таким искусством автор считает движение авангарда и основными его характеристиками называет своеобразную утверждающе-отрицающую структуру художественного произведения. Основные социальные функции, которые новое искусство должно выполнять – это познавательная и информационно-коммуникативная, а также ему необходимо отказаться от эстетико-гедонистической и компенсаторной функций.

Литература

1. Адорно Т. Эстетическая теория / Пер. с нем. А.В. Дранова. М.: Республика, 2001.
2. Н.Бердяев Судьба России. Кризис искусства М.: Канон, 2004
- 3 Булгаков С.Н. Труп красоты // <http://losev-library.ru/index.php?pid=1508>
4. В.Вейдле Умирание искусства // Самосознание культуры и искусства XX века М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 352 – 376
5. Дюфрен М. Смерть искусства // Современная западно-европейская и американская эстетика. / Под ред. Е.Г.Яковлева М.: Университет, 2002. с. 26 – 36
6. Г. Зедльмайр Искусство и истина: Теория и метод истории искусства М.: Летний сад, 2000
7. Муратов П.П. Анти-искусство // <http://www.phg.ru/?page=17&number=4>
8. Сорокин П.А. Кризис нашего времени// Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: 1992
9. Хосе Ортега-и-Гассет Дегуманизация искусства // Самосознание культуры и искусства XX века М.; СПб.: Университетская книга, 2000. с. 312 – 344
10. О.Шпенглер Закат Европы - М.: Попурри, 1999

Мода и искусство как взаимосвязь эстетических ценностей

Жданова Галина Владимировна, доцент, к.ф.н.

МГУ имени М.В. Ломоносова

В течение тысячелетий мода регулировалась обычаями, нравами и общественным мнением. Но уже на заре формирования цивилизации она была также неразрывно связана с развитием художественной культуры. В известном смысле можно сказать, что она всегда существовала на стыке художества и ремесла.

Адам Смит рассматривал специфическое проявление моды в области искусства [Смит А. Теория нравственных чувств // Хатчесон Фр., Юм Д., Смит А. Эстетика. М.-Л., 1973.]. При этом он заменял понятие «обычая», к которому можно свести подражание новой моде, понятием «стиля», тем самым, указывая на роль моды в становлении стиля в искусстве. И если в бытовой сфере трудно определить, подражание какой моде может, в конце концов, вылиться в обычай, то в сфере искусства, по мнению Смита, такой критерий существует – это талант художника. Смит подчеркивает субъективный фактор в искусстве, даже сложный процесс формирования жанра привязывал только к перечню выдающихся деятелей искусства. Так, в римской литературе мыслитель ссылается на Сенеку, а в английской литературе на Дж. Свифта, творческая манера которых, войдя в моду, сумела противостоять сопротивлению консервативных вкусов и сама становилась стилем, то есть художественной модой.

Вплоть до XIX столетия мода находилась под непосредственным влиянием изобразительных видов искусства: архитектуры, скульптуры, живописи, декоративно-

прикладного искусства. Искусство же, в свою очередь, часто определялось вкусами и капризами власть имущих, в первую очередь, представителями экономически развитых держав. В предшествующие времена мода развивалась очень медленно. Только в эпоху Нового и Новейшего времени поражая современников ускорившимся темпом и разнообразием.

Хотя заказчиками и главными потребителями модной продукции были представители высшего света и их приближенные, сами изделия производили, конечно, безвестные портные-художники, которые изо всех сил старались угодить своим клиентам. Поэтому, скажем, в эпоху «галантного» века и абсолютизма основными чертами моды были величественные шлейфы, высокие головные уборы, парики; а также – каблуки, декольте и кринолины. Эти особенности моды того времени полностью соответствовали господствовавшим в те времена художественным стилям барокко и рококо.

Уже к XIX веку труд портных, хотя и осуществлялся в рамках ремесленных мастерских, уже носил творческий характер. Художник-портной возглавлял небольшую группу подмастерьев, и каждое изделие носило яркий отпечаток его индивидуальности. Многие мастера-портные поднимались до уровня художественного ремесла, и их работы в настоящее время считаются выдающимися произведениями декоративно-прикладного искусства. Ткани, посуда, мебель, светильники, вышивки, кружева, ювелирные изделия и, конечно, одежда признаются сегодня безусловными эстетическими ценностями. К тому же нужно добавить, что не только исключительное качество изделий придает или общепризнанный художественно-эстетический характер. Основными требованиями высокопоставленных заказчиков были не только красота создаваемой вещи, но также ее уникальность, единственность. Кроме того – подчеркнутая роскошь, поскольку объекты моды, и главным образом, - одежда, выступали как социальные знаки – символы, визуально сообщающие о принадлежности к определенной группе, к той или иной социальной прослойке. Поэтому одежда долгое время носила, преимущественно не эстетический, а социальный смысл, причем не только для современников, но и для последующих поколений. Исторически костюм-украшение реализовал в себе все привилегии богатства и превосходства правящих кругов. Так, в эпоху Людовика XIV длина шлейфа колебалась от двух до тринадцати метров, а высота головного убора достигала 1,3 м [Фукс Э. Иллюстрированная история нравов. Галантный век. М., 1994. С. 116].

Даже в конце XIX и в начале XX века светские дамы всегда одевались роскошно, подчеркивая, что они проводят время в праздности и развлечениях. Мода же в целом определялась ведущими течениями живописи и театра.

В период 1870-1890-х годов в Германии, Центральной Европе и Америке в богатых кругах все еще признавался стиль барокко, и в моде были женщины «рубеновского» типа. Здесь законодателем вкусов был австрийский художник Ганс Макарт и царил особый «макартовский» стиль, победивший на Всемирной выставке в Вене в 1873 году.

В то же время в Англии зародилось новое движение в искусстве, возглавляемое Д. Рескином, У. Крейном и У. Моррисом, - которое освобождало моду и все с нею связанное от отживших исторических стилей. Линии платьев подчеркивали стройность фигуры, во всем проявлялось стремление к возвышенной простоте. Основой нового течения в моде был стиль английского художественного направления прерафаэлитов, преимущественно модерна и импрессионизма во французской поэзии и живописи. Размышляя о вопросах формирования моды, Дж. Рескин назвал основным эстетическим принципом функционирования моды – разумность. В стремлении быть модным необходимо соблюдать чувство меры. По мнению Рескина, человек прежде всего не должен позволять себе одеваться не по средствам, и «только в исключительно важных церемониях» он может «слегка блеснуть драгоценными камнями» [Рескин Дж. Письма и советы женщинам и молодым девушкам. М., 1900. Сер. 1. Кн. 2. С. 12].

Для того, чтобы полнее ответить на вопрос о том, почему высокая мода появилась именно в Париже, необходимо напомнить, что, например, поэт Стефан Малларме был также

выдающимся теоретиком женской моды. В 1874 году он основал новый модный журнал “La derniere mode”, сам писал в нем статьи и редактировал все восемь вышедших номеров. Это был светский журнал нового типа, в котором тонко анализировалась мода того времени. Как отмечают авторы «Иллюстрированной энциклопедии моды»: Малларме... говорил о моде, как импрессионист... Он никогда не поучал, не морализировал... Он придал моде и ее аксессуарам повседневную праздничность. Подписчицы журнала были счастливы, что им о них пишет поэт» [Кибалова Л., Гребнева О., Ламарова М. Иллюстрированная энциклопедия моды. Прага, 1966. С. 281].

В конце XIX века в парижской моде начинается господство модных салонов. Каждый салон имел свой стиль. На всемирной выставке 1900 года в Париже французская мода одержала полную победу. Журнальная критика писала: «Для всех тех, кто приносит жертву на алтарь грации, блеска, великолепия и красоты, для всех них Париж был, есть и будет священным местом паломничества» [Зелинг Ш. Мода. Век модельеров 1900-1999. Konemann, 2000. С. 15].

Подлинными законодательницами моды к началу XX века стали знаменитые актрисы и танцовщицы, которые заказывали у известных портных самые дорогие костюмы и предметы роскоши: Сара Бернар, Элеонора Дузе, Элси де Уолф, Айседора Дункан. Они стали первыми клиентками первых парижских Кутюрье.

Наиболее показательным примером неразрывной связи искусства и высокой моды может послужить знаменитый Театр Моды, созданный после Второй мировой войны, целью которого было возвращение в моду былой праздничности и жизнерадостности.

В XX веке в тесном взаимодействии с бурно развивающимися видами и разнообразными направлениями искусства мода определилась в качестве своеобразного эстетического феномена и особого рода художественного творчества и эстетической деятельности.

Символы и архетипы в эстетике тоталитарной пропаганды

Иванова Ольга Константиновна¹⁵, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

olyshka88@mail.ru

Мое исследование основано на теории аналитической психологии К.Г.Юнга. Предметом анализа стали советские плакаты, а также та часть современного искусства, которая занимается изображением политических деятелей – в частности, портреты В.В.Путина художницы Е.Н.Флеровой, находящиеся с ноября 2007 года на постоянной экспозиции в Российской Государственной Библиотеке. Объем исследования не позволяет глубоко затронуть все аспекты тоталитарной эстетики, поэтому я подробно остановлюсь на символике цвета и соотнесенности главных образов с основными архетипами К.Г.Юнга.

Любопытно отметить сходство, которое существует между пропагандой советского и нацистского государств. В своей книге «Тоталитарное искусство» Игорь Голомшток¹⁶ рассказывает, как его ученики спутали плакаты фашистской Германии с советскими. Это указывает на схожесть трансформации традиционных архетипов в тоталитарной эстетике различных стран, а следственно, возможность выделить и изучить устойчивые признаки тоталитаризма.

Самые используемые в агитационных материалах цвета – черный, белый и красный. Я постараюсь рассмотреть их значения, со ссылкой на славянскую традицию.

Красный - самый агрессивный цвет, символизирующий кровь, гнев, огонь, раны, войну, кровопролитие, угрозу, революцию, смерть, порок, но в то же время силу, мужество, здоровье. В славянской традиции красный был символом девичества, а в национальном триколоре обозначал земной мир и самодержавие.

¹⁵ Автор выражает признательность профессору, д.э.н. Петрову В.В. за помощь в подготовке тезисов.

¹⁶ Голомшток И.Н. Тоталитарное искусство. – М.: Галарт, 1994. – 296 с., ил.

Белый цвет – цвет чистоты; в славянской традиции означал переход девушки в статус женщины (некоторые исследователи связывают это с тем, что красный символизировал регулы, а у замужней женщины из-за большого количества детей их почти не было, и красный превращается в белый), а в триколоре – небесный мир и свободу. В другой системе символов красный символизирует женское начало, белый – мужское.

Черный в большинстве культур означает зло, траур и смерть.

Таким образом, красный, белый и черный в совокупности составляют некую целостность, завершенность цикла: девушка => женщина => смерть или женское + мужское начало => смерть.

В алхимической символике, одной из самых древних, черный, белый и красный ознаменовывали собой три стадии появления философского камня. К.Г.Юнг и его последователи также склонны рассматривать понятие философского камня как некую целостность, слияние материального и духовного, поэтому

Черный символизировал пробуждение сознания, тоску, благодаря которой человек начинает задумываться о мире и жизни. При дальнейшем нагревании эликсир должен был приобрести белый цвет, сродни рассвету, когда депрессия отступает и возвращается жизнь. И, наконец, красный, последняя стадия нагревания, предшествующая появлению философского камня, был аналогичен восходу солнца; момент покраснения был моментом напряженного труда, когда противоположности соединялись в «священном браке».

Целостность, которую образуют эти три цвета практически во всех эстетических системах, не случайно так важна именно для тоталитарной пропаганды. Ведь последняя ставит своей целью создание нового человека, гражданина, в котором духовное и материальное будет слито так же нераздельно, как в философском камне и в системе этих цветов. Образую своеобразный триколор, черный, белый и красный являются прекрасным способом внушить человеку, что мир все так же целостен и что динамичная картинка, нарисованная этими цветами, является эталоном поведения в этом гармоничном мире.

Игорь Голомшток говорит о парадном портрете как о важнейшем средстве создания необходимого имиджа вождя. Он выделяет три его функции, которые должны быть переданы в портрете: *«вождь-вдохновитель и организатор побед»* (на картине передается экспрессией, языком жеста, порыва, цветового или пластического контраста; должна быть передана волевая энергия, исходящая от вождя); *«вождь - мудрый учитель»* (элемент психологизма; должны быть переданы ум, проницательность, но в то же время скромность, простота, человечность); *«вождь-человек»* (здесь зритель должен был перейти от восторженного почитания к умильной просветленности).

Если мы обратимся к Юнгу, то отчетливо увидим в данном образе архетип Мудрого Старца. Этот архетип заставляет человека приподыматься над своими возможностями: находить решения неразрешимых проблем, изыскивать неведомые силы и преодолевать непреодолимые препятствия. В нем есть власть, которую люди интуитивно чувствуют и которой они не могут легко противостоять. Но эта власть может стать разрушительной и побудить человека к действиям, превосходящим его силы и способности: реально он не владеет мудростью, которая является на самом деле голосом бессознательного и нуждается в критике разума и понимании, чтобы стала доступной её реальная значимость. Архетип Мудреца может представить серьёзную угрозу и для того, кто представляет себя его воплощением, поскольку когда он пробуждается, человек часто начинает верить, что он владеет «манной»: магической властью, мудростью, даром исцеления или пророчества, и это ведет к утрате истинной мудрости и человечности.

Архетип Мудрого Старца проглядывается во многих портретах Сталина, однако есть и более современные примеры. На открытой в ноябре 2007 года в Российской Государственной Библиотеке постоянной экспозиции Е.Н.Флеровой меня заинтересовали два портрета В.В.Путина. На одном из них Путин с ангельским выражением лица и в белом пиджаке сидит за одним столом с патриархом Алексием (что как бы символизирует «божественное» признание президента; *«вождь - мудрый учитель»*), на другом изображен на

фоне полей в простой рубаше, олицетворяя простого труженика («*вождь-человек*»). «Прописка» идеологических портретов современных политических деятелей на *постоянной* экспозиции в *государственной* библиотеке заставляет задуматься, особенно если учитывать, что подается это событие как «переход человечества на новую ступень духовного развития» «в высшую духовную формацию».

Сегодня сложилось мнение, что Россия может благоденствовать только при деспотической власти, так как оппозицию составляют анархисты. Я считаю, что эта проблема гораздо глубже. Как писал Н.Бердяев, «уж если русский – анархист, то самый предельный, бунтующий против первооснов бытия». Вероятно, это означает, что обожествление власти сказывается не только на простом народе, но и на мыслящей интеллигенции, которая борется с властью не как с властью, но как с неким божеством. Поэтому, на мой взгляд, освобождение от стереотипов нашего сознания имеет огромное значение прежде всего для появления в нашей стране адекватно действующей оппозиции.

Искусство неархаики и contemporary art: различия и точки соприкосновения

Кичигина Анастасия Георгиевна, ст.преп.

Омский государственный технический университет

kichigina_na@mail.ru

Процесс актуализации и интерпретации архаического наследия в современном искусстве конца XX в. приобрел свойства театрализованного акта. Подобный феномен в искусстве Европы получил название шаманс арт (shamans art). В середине 90-х гг. XX в. многие европейские художники увлекались этой темой. Основной тенденцией этого направления в искусстве был акцент на зрелищность, иллюстративность действия. Как можно судить по определению данного течения, художники в свободной форме воспроизводили ритуальные действия шаманов – всевозможные сцены камлания, призывания духов и т.д., имели место хепенинги, перфомансы и другие виды актуального искусства. Тематика этноархаики, шаманизма до сих пор увлекает европейских художников, однако стилистика их работ не выходит за рамки постмодернизма, его старых стилистических наработок.

Визуальные приемы сибирской неархаики частично совпадают с европейской школой постмодернизма: среди видов изобразительного искусства в неархаике часто прибегают к разного рода перфомансам, театрализованным действиям. Есть некоторые точки пересечения, объясняющие желание некоторых исследователей причислить неархаику к когорте contemporary art (актуального искусства). Иносказательность и метафоричность неархаики в какой-то степени сродни антиномичности актуального искусства. Среди проявлений contemporary art есть явная тяга к мистериальности, когда действие становится неким обрядом, со всей его внешней и внутренней символикой. В направлении неархаики также случаются «хепенинги» и «перфомансы», но в отличие от явлений актуального искусства они не имеют самостоятельного значения, они как бы иллюстрируют, разворачивают во времени и пространстве основные идеи визуального ряда картин. И неархаика, и contemporary art являются сложными объектами для дешифровки их символики, но во втором случае эта сложность связана с абсолютной субъективностью не только ассоциаций, но и образов, символов. Неархаика основывается на древней символике, как бы складывая из древнего алфавита символов текст современного сознания.

Использование привычных «бросовых» вещей для создания объектов, инсталляций, является проявлением мифологизации обыденного, сакрализации. Продукт массового производства обретает индивидуальность в новом контексте. Обыденная вещь, рассматриваемая вне привычного контекста, приобретает новый смысл, соединяясь с другими предметами, например в инсталляциях. Результат подобных манипуляций вызывает усложнение ассоциаций, несет ощущение трансфинитности вещи, ее сверхъестественности. В этом контексте понятие «художественный образ» получает новые пути выражения,

становится более символичным. Из предметов или деталей всевозможных предметов, имеющих свою собственную историю, создается новая вещь с ее собственным мифом. По всем признакам, подобного рода артефакты можно отнести к contemporary art, являющегося составной частью постмодернизма. В этом случае произведение неоархаики отдаленно роднится с традиционным искусством коренных и древних народов, когда любая нужная вещь обихода может создаваться из подручных материалов и нести необходимую функциональную, информационную, особую эстетическую нагрузку. Особенно ярко это сходство проявляется в творчестве сибирских художников С. Баранова, Т. Дашковой, Д. Муратова, С. Александрова, Д. и С. Меньшиковых, Е. Скурихина. Авторы этих работ, используя разнообразнейшие знаковые коды вне их контекста, создают образно-игровые конструкции, состоящие из обломков различных культур и производящие ощущение тайны и принадлежности к таинственному ритуалу.

Семантическая основа произведений неоархаики не выходит за вечный и потому привычный для искусства ряд, но имеет и свои особенности. Человек становится символом, знаком системы творения, как в первобытные времена, свидетельством животворящей мощи мироздания, участвующим в общем действе бытия (отличие от классической системы искусства – там человек на первом месте, не он часть мироздания, а мироздание существует для него). В этом аспекте определяется идея единства природы и человека. Как следствие, исчезает картина в классическом смысле этого слова, появляется «проекция» сознания в цветовом, графическом или объемном решении. Благодаря этому явлению исчезают границы творческого воплощения идей, доказывая безграничность сознания, творчества, внутреннего мира любого человека (творца в нем). Накопленный веками пластический и живописный опыт теперь становится инструментом в процессе выражения мифологического мышления современного художника.

Явление неоархаики позволяет говорить о смене позиции художника, своеобразной релокализации «точки сбора». Трансформация позиции художника в искусстве неоархаики происходит через погружение в дологические способы мышления, а именно – в мифологическое сознание, присущее всем «примитивным» народам, в том числе, и коренным народам Сибири и Крайнего Севера. Художники Сибири как бы задались целью выразить конструкцию мироздания через изобразительный материал, интерпретирующий древнейшие мифологемы сибирской территории или знаковую систему ушедших цивилизаций скифов, тюрков, динлинов. Подобный подход к живописному началу позволяет раздвинуть границы возможностей изобразительного искусства и/или игнорировать их. Если раньше художник был на уровне преклонения перед мирозданием, как почитатель, то на рубеже XX и XXI веков художник пытается выйти на уровень исследователя. Реализм ставил художника на позицию прихожанина, новейшие течения постмодернизма позволяют быть жрецом или творцом, синтезирующим реальность, оперирующим составляющими действительности. Искусство неоархаики возвращает художников к тому архаическому состоянию, когда художник был творцом своего мифа, его жрецом и прихожанином в одном лице.

Литература

1. Красноярова, Н.Г. Бытие искусства в условиях эстетизированного общества./Н.Г. Красноярова.// Пятые омские искусствоведческие чтения «Современное искусство Сибири как со-бытие»: материалы республиканской научной конференции/отв. ред. В.Ф.Чирков, 19-20 апреля 2005 года. – Омск: Издательский дом Наука, 2005. – С.65-69.
2. Актуально об актуальном: Сборник статей о современном искусстве. / Сост. Е.Малиновская. - Алматы: ОО АИК, 2000.
3. Гурьянова, Г. Г. «Вещеведение» в искусстве Омска конца 1990-х – начала 2000-х годов/ Г. Г. Гурьянова// Пятые омские искусствоведческие чтения «Современное искусство Сибири как со-бытие»: материалы республиканской научной конференции/ отв. редактор В. Ф. Чирков, 19-20 апреля 2005 года. – Омск: Издательский дом Наука, 2005. – С. 36-38

4. Сибирский миф. Голоса территорий: Образы и символы архаических культур в современном творчестве: Омск, Барнаул, Горно-Алтайск, Новосибирск, Тюмень: Живопись – графика – скульптура – декоративно-прикладное искусство – объект – инсталляция – медиа-арт: альбом-кат./ ООМПИ имени М.А.Врубеля; науч. ред. А. Н. Гуменюк. – Омск: НП Творческая студия Экипаж, 2005.

Прекрасное как эстетическая категория в современном российском кинематографе

Кузнецова Наталия Владимировна, аспирант

Волгоградский государственный университет

nat24.06@mail.ru

Для выяснения данного вопроса нам необходимо внести ясность в понимания прекрасного как эстетической категории и характеристики форм проявления культуры. Рассматривать аксиологический аспект прекрасного в контексте соприкосновения киноискусства и социально-философского знания является для нас необходимым и наиболее значимым, т.к. в рамках социального знания, имеющего дело с человеком, его душой, а следовательно с непосредственным влиянием на его сознание, знак поступающей информации оказывает определяющее значение.

Прекрасное как свойство объективного мира на протяжении всей истории философской мысли имело множество трактовок. Однако мы с правом можем сказать, что существует ряд понятий, характеристик и свойств, сопутствующих пониманию прекрасного на протяжении всей истории обособления его как категории эстетики. Прекрасное это гармония, равенство, удовольствие. Прекрасное, как например у Сократа, - проблема сознания, разума, он вводит понятие *калокагатии* – прекрасное - доброе; по Платону: «Калокагатия – есть способность избирать наилучшее», согласно Аристотелю быть калокагативным означает быть и прекрасным во всех отношениях, и добродетельным».

На наш взгляд было бы логично связать явление прекрасного с принципом гуманизма. Прекрасное, с этой точки зрения, представляется результатом активности человеческого духа, работы над собой в сфере развития чувств эстетического созерцания окружающего мира. Прекрасное предстает перед нами как пространство, где происходит наслаждение человеческой сущности идеальными формами бытия. Европейская эстетическая культура направлена на выявление общегуманитарной телеологической установки, которая определяется Хайдеггером термином *алетейя* в смысловом аспекте «процветания» и «сокрытости» истины, открытости для обоснования и утверждения верховных ценностей человечества.

Таким образом, прекрасное может находить свое выражение в образах, созерцаемых человеком, и находящего их достойными этого созерцания. Сюда мы можем включить все творения человеческих рук и человеческого сознания, в том числе и интересующие нас кино-образы, герои и события, но возникает вопрос о том, возможно ли это отнести ко всей области кинопроизводства?

Уместным в рамках данной статьи, будет выдвинутое нами деление кинематографа на авторский и массовый. Деление имеет в большей мере оценочный характер и представляет наличие либо отсутствие эстетики прекрасного в произведении.

Эстетическое находит себя в кинематографе авторском, некоммерческом, в том кино, которое само по себе является произведением искусства новой формации. Для авторского кино свойственны следующие формы выражения прекрасного, эстетического - вопросы жизни и смерти, вопросы справедливости, благородства и истинного счастья, так же визуально прекрасные образы. По теории Т. Адорно прекрасное представляет собой «выход за рамки». Это некоторое «преодоление себя», создание большего, нежели мы находим при первом приближении. Эстетическая функция произведения состоит в том, что бы открывать человеку что-то неведомое неиспытанное, и она это делает, перераспределяя информацию между уровнями сообщения произведения, заставляя их вступать в самые разные и

неожиданные отношения, формируя тем самым новый идиолект, являющийся структурной основой данного конкретного произведения, именно потому, что он пересматривает код, глубинные коды и выявляет их непредусмотренные возможности. Получается, что истинное произведение искусства, обладая глубиной содержания и смысла потенциально содержит в себе неограниченное множество вариантов интерпретаций. Каждый, сталкиваясь с его прочтением, становится своего рода со-автором, творцом новой реальности, наделенной новыми качествами. Человек экзистенциально выражается в подобном действии мысли, воображения, эмоции. Искусство выдвигается в горизонт эстетики и становится непосредственным выражением жизни человека.

О подобной практике открытия новых смыслов говорили теоретики и практики формалистического подхода к кино – например, Тарковский, как представитель данного направления, вводит понятия «отстранения» желая показать неисчерпаемость форм представления предмета нам. Отстранение являет нам предмет, в доселе не видимых формах, раздвигая, тем самым, границы нашего восприятия последнего. «Эффект отстранения» достигается путем *деавтоматизации* речи. Язык приучил нас пересматривать определенные факты, следуя определенным правилам сочетаемости элементов, с помощью устоявшихся формул. Бывает, что вдруг некий автор, описывая вещь, которую мы прекрасно знаем и которая всегда у нас на виду, использует слово (или какой-нибудь другой имеющийся в его распоряжении тип знаков) необычным образом, и тогда нашей первой ответной реакцией будет ощущение растерянности в связи с затрудненным узнаванием объекта (эта затрудненность есть следствие неоднозначной организации сообщения по отношению к основному коду)».

Массовое кинопроизводство, ориентированное на прибыльность и выгоду, показывает зрителю «не-усложненную» картинку бытия. Не утруждает его сложными вопросами и моралью. Производится то, что востребовано. Как нам известно, базисные условия бытия общества и отдельного индивида влияют на качество надстройки, но так же мы можем смело говорить и об обратном действии, даже если оно, в некоторой степени, менее сильно. То есть, влияя на общество продуцированием подобных идей массового кинематографа, мы получаем их установление в системе базовых ценностей и ориентаций каждого человека и он, в свою очередь, встав на путь подобного потребления сам отождествляет себя с навязываемыми ему ценностями, постепенно свыкаясь с ними и выдавая их за свои собственные интересы. В результате, мы получаем замкнутый круг из зрителя, желающего обманываться несовершенными идеями и кино-производителя, формирующего эти сами интересы и идущего у покупателей на поводу, из-за рентабельности своих «творений».

Из всего вышеперечисленного мы можем сделать вывод, что говорить о кинематографе как о новом вместилище прекрасного мы можем исключительно производя поправки относительно его вида. Кино, несущее истинные человеческие ценности и идеи по праву может и должно носить имя Нового искусства. Позволяя человеку приобщиться к прекрасному, пробудив к нем силы и желание творить и наслаждаться своим творением и в целом всем миром, кинематограф выполняет одну из определяющих функций ориентации человека в пространстве как реальной, социальной жизни, так и в сфере идеальных образов, фантазий. Оба эти уровня бытия субъекта крайне важны как для жизни и развития полноценного, счастливого человека, так и для здоровья общества в целом. Кино же, представляющее собой однодневные посредственные работы, ни по каким основаниям не может быть названо таковым. К сожалению, мы можем отметить, что массовый кинематограф современной России в количественном соотношении существенно превалирует над произведениями, которые являются истинным воплощением прекрасного.

К проблеме комического
Летягина Ирина Сергеевна, студент
МГУ имени М.В. Ломоносова
iraletik@mail.ru

Веселый, насмешливый ум, добрый при этом, - самый дорогой дар природы, считал великий историк В.О.Ключевский. Смех - это человеколюбие. Однако комическое и юмор, которые, конечно, тесно связаны друг с другом, ни в коем случае друг с другом не совпадают, а также даже формально не параллельны. Комическое - это принадлежность предмета, его качество, хотя и существующее только для субъекта, но имеющее значение для всех эстетических предметов, юмор же - принадлежность созерцателя или творца (поэта, актера). Не надо поэтому отождествлять эти следующие друг за другом явления.

В эстетических произведениях это различие в большинстве случаев совсем не учитывается. Комизм поэтических образов в спектакле, в романе должен быть всегда невольным комизмом. Поэтому существенное в поэзии и игре заключается в том, чтобы комизм действовал по-настоящему. Это означает, что он должен действовать так, как он действовал бы в жизни, если бы мы могли рассматривать его там с такой же интенсивной концентрацией, на какую нас ориентирует поэтическое произведение.

Комизм и юмор не параллельны друг другу, а располагаются один за другим таким образом, что всякий юмор связан с уже существующим комизмом и без него совсем не может возникнуть, а всякий комизм, со своей стороны, вызывает юмор и как бы требует его в виде адекватной реакции субъекта.

Связь обоих противочленов остается при этом совершенно односторонней, ибо само собой разумеется, что юмор личности не должен с неизбежностью возвышаться над комизмом предмета.

Комизм в строго эстетическом смысле не может существовать без юмора субъекта. Ему требуется, как всякому эстетическому предмету, противодействие субъекта, субъект должен открыть в нем нечто совершенно определенное; и это заключается в данном случае не только в ясной, лишенной трудностей позиции, но и в наличии здравого смысла для самого комизма.

Могут быть еще и другие способы оценивать комическое. Важнейшими из этих способов можно назвать:

- пустую забаву в комическом;
- шутку - использование кульминационного пункта комического;
- иронию - приобретение личного превосходства при помощи кажущегося унижения своего я; отрицание в форме кажущегося признания;
- сарказм - горькое, язвительное, уничтожающее отрицание в форме преувеличенного признания.

О чем надо помнить, анализируя проблему смеха, - так это о различном моральном характере этого смехового феномена. Более того, там всегда должен быть характер, который определяет внутреннее отношение к комическому и тем самым преобразуется вместе с ним. Он также должен быть налицо там, где он для нас этически не очевиден и, может быть, даже отталкивает нас. Моральный характер имеется в каждом из видов, воспринимающих комическое. В большинстве случаев он является отрицающим, осуждающим, так как комизм покоится на человеческих слабостях и мелочах.

Моральное бессердечное ярко отражается в сарказме, который может показать его удивительную безжалостность, сохраняя самого себя неприкосновенным.

Для всякого художественного, особенно поэтического использования комического любой комизм содержится также уже в самом моральном характере восприятия.

У поэта отношение будет еще многозначительнее, потому что он собственному восприятию дает форму объективности и тем переносит его из неясного состояния в историческое явление и кажущуюся идеальность. Его поведение становится в моральном отношении неограниченно ответственным. Поэтому подлинно комический поэт должен владеть большим, чем искусством забавлять, - например, иронией, шуткой, сарказмом. Он должен обладать юмором. А это означает, что он должен располагать высшим моральным характером смеха.

Я подхожу к проблеме комического с этической стороны, таким образом, приходится рассматривать в ее обусловленности духовным содержанием тех, кто чувствует комизм, наслаждается им и глубоко реагирует на него.

Самое важное заключается в том, что проблема комического ни в коем случае не носит такого глубоко метафизического характера, как общая проблема прекрасного; последняя разрешена не до конца, так как привела к окончательному тупику.

Юмор, ничтожность которого можно наглядно демонстрировать, имеет полезное влияние, поскольку он, полностью разоблачая маленькие слабости, вместе с тем является и истинным благотворителем человечества. Этому соответствует и предварительное условие настоящего юмора, которое тем более коренится в нравственном характере.

Мы сами выбираем то, над чем смеяться. Смех рождает бодрость, проветривает и освежает душу, шутка ослабляет напряжение. Насмешка тоже неплохая вещь: она является испытанием для самолюбия. Насмешка хороша, потому что основана на правде. Смех всегда где-то возле правды, а правда ведь не истина. Над истиной смеяться, пожалуй, нельзя разве только над тем, что мы не знаем истины. Любящим правду не приходит в голову бояться смешного: ведь в жизни смешного больше, чем часто можно себе представить. Смех - это большая сила, и единственное, что нужно помнить, когда хочется засмеяться, - смех должен освещать лицо, а не уродовать его, - сказал Ж.Гюйо.

Морфология эстетического знака

Полулях Юрий Юрьевич, аспирант

Восточноукраинский национальный университет имени В. Даля, Луганск, Украина

philosophne@i.ua

Исходя из семиотики Пирса, мышление эстетического знака в рамках представления его семиотических срезов позиционирует три слоя функционирования: а) слой репрезентатива (эстетический знак по отношению к себе как законодатель, сфера кодифицированной синтактики эстетической предметности); б) слой интерпретанта (эстетический знак по отношению к семиотической системе представления, сфера прагматики суждения вкуса); в) слой объекта (эстетический знак по отношению к системе информации, которая презентуется в семантике эстетической информации и реализует себя в индексальном, иконическом и символическом знакоотношении).

Однако кроме синхронной определенности надо говорить и о диахронной, которая обнаруживает неоднородную форму реализации эстетического знака в социокультурной динамике. Эстетическое нуждается в рассмотрении как многофакторный процесс, как реализация одной из семиотических систем и символических форм деятельности и мышления человека. Эстетический знак фиксирует подвижную и непостоянную ситуацию, которая строится на определенных движениях семиозиса как развёртывание эстетического семиозиса от вещи (события, акта, процесса, мышления, деятельности) в ее непосредственной данности перцептивного выражения к осмыслению вещи в понятийном мышлении. Здесь мы хотим указать не на формационную, цивилизационную, культурную или какую-нибудь другую зависимость эстетического семиозиса, а попробовать представить его движение на основе присущих любому семиозису закономерностей. Можно предположить, что типология развёртывания эстетической знаковости от вещи к художественному предмету (диахрония эстетического семиозиса) следующая:

1) Вещь, которая взята не сама по себе, как в философский рефлексии, а непосредственно в заинтересованности человека, в ее практике, утилитарной деятельности (в семиотическом плане - вещь является знаком своей утилитарной функции и сопровождающих эту функцию коннотаций). Это фаза функционирования социальных текстов первого порядка, образования синтагматических «формул деятельности», которые владеют диффузным характером, где социокультурные поля еще неразрывны одно от другого, размыты и постоянно переходят друг в друга;

2) Вещь, которая помещена в тот или другой социальный текст (религиозный, правовой, экономический и так далее), несет кроме непосредственной утилитарной функции дополнительную смысловую нагрузку (римская пелена как носитель смысла «военности»). В этой фазе семантика текста уже оформилась, но еще нет оформленной синтактики, функции знаков текста выполняют привлеченные со стороны вещи. В языковом высказывании в данной фазе образуются лингвистические тексты, которые Лотман именует текстами первого порядка;

3) Бифункциональная вещь, где к утилитарной функции добавлена как сопровождающая новая функция, которая выражается изменениями в ее материальной структуре (раскрашивание тела и татуировки, декорирование одежды, вещей и жилья как идентификация и таксономия социальных отношений). В этой фазе привлеченные со стороны вещи начинают выражать синтактику текста с помощью модификации своей внешней стороны. Вместе с утилитарной функцией здесь выступает в простейшем виде и эстетическая функция в ее первичном абстрактном плане, который можно определить как изолирование предмета и сосредоточение на нем внимания; это - пред-эстетический знак. Здесь следует говорить об эстетическом как о стороне или аспекте (с точки зрения кибернетики - сигнальном модуле) вещи, которые представляются неразрывными от вещи. Пред-эстетический знак в морфологии эстетического знака - это первейшая и содержательно бедная абстракция, это уровень, где достаточным является чувственное выражение, где ощущение - основа опыта и практики.;

4) Вещь, в которой утилитарная функция отступает на второй план и поглощается другой функцией, - создание вещей с мета-утилитарными функциями. В этой фазе возникают вещи с доминирующей эстетической функцией или собственно эстетические знаки, где элементы синтактики, что раньше выступали как сопровождающие, обретают статус самодовлеющих (декоративная функция продукта, который уже не несет непосредственную утилитарную цель потребления, осуществляет образ общественной значимости вообще). В эстетическом знаке как знаке мы уже имеем дело со снятием абстрактной неопределенности структуры пред-эстетического, здесь уже начинается конкретная реализация эстетического в прагматическом и семантическом аспектах. В этой фазе начинается кодифицирование эстетической информации в фигуру в области синтактики и в перцепт в области прагматики.

5) Вещь, которая совпадает с принципом текстуальности, или вещь-текст – предметно-наглядная сторона вещи является знаком, ее функциональная сторона - комплексом элементов с разными значениями-функциями. Художественные произведения, которые возникают на данной фазе создания вещей-текстов, включенные в идеологическое фреймирование социокультурной реальности, но с помощью образования значимости текста на основе соотношения комплексов значений и эстетических эмоций. Этот этап дан как мета-эстетический знак. Основной особенностью существования мета-эстетического знака является неоднородная наррация, которая связана с продуктивным воображением и эмоциями, которые модифицируются в образы. В этой фазе начинается кодифицирование эстетической информации в сему в области синтактики и в аффект в области прагматики.

6) Мета-функциональные и дисфункциональные вещи, которые полностью поглощены сферой воображения бессознательного, которая конституирует функциональность вещи в сфере действия иррациональных факторов человеческой психики, когда вещь выступает не как знак своей функции или функций, а когда функция вещи выступает как знак своей функциональности, когда модификация вещей происходит ради самой модификации, обозначенной в сфере отличия и повторения. Здесь возникает транс-эстетический знак, навязывающий себя через обсессии (невротические и психотические) шизоаналитического дискурса. Если пред-эстетический знак можно охарактеризовать с точки зрения экстенциональной семантики, эстетический знак - фреймовой, мета-эстетический знак - интенциональной, то семантика транс-эстетического знака будет претендовать на своего рода чистую интенциональную семантику, своеобразную семантику симуляции, семантику симулякра. Попытка пронизать все неоднородные уровни

эстетического и при этом выполнять свою особую функцию представления мира как семиотического бессознательного - такова характеристика этого знака.

Литература

1. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. – 412 с.
2. Барт Р. Семантика вещи // Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – с. 416-426
3. Лотман Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста // Избранные статьи в трёх томах. Том I. Статьи по семиотике и топологии культуры. – Талин: «Александра», 1992 – с. 130-133
4. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.: СПб.: Университетская книга, 2001. – 271 с.

Наследие немецкого философского иррационализма конца XIX – нач. XX вв. в западногерманском кино 70-х гг. XX в.

*Попов Александр Сергеевич, студент
Воронежский государственный университет
popovalcer@mail.ru*

В современном отечественном киноведении очень редко предпринимаются попытки философской интерпретации некоторых наиболее крупных явлений в мировом кино даже в том случае, если сам кинорежиссер прямо говорит о влиянии той или иной философской системы на его художественный стиль или содержание кинотекстов: так, например, Федерико Феллини неоднократно говорил о психоанализе К. Г. Юнга, а Пьер Паоло Пазолини - о структурализме К. Леви-Стросса как источниках их собственного творческого вдохновения. Более сложно обстоит дело с режиссерами, впрямую не заявлявшими на протяжении своего творческого пути о том или ином философском влиянии на их творчество, но оставившими в своих фильмах массу намеков и прямых указаний на мировоззренческую близость определенным философским течениям.

Р.В. Фассбиндер и В. Вендерс – самые талантливые кинорежиссеры ФРГ 70-х гг. оставили в своих фильмах массу указаний на свою преемственность отечественной философской традиции: например, в фильме Вендерса «Ложное движение» один из персонажей произносит целый монолог о немецком национальном характере, культе дисциплины и любви к порядку как стремлении максимально загасить в человеке экзистенциальный страх. Противостояние Dasein и das Man, атмосфера онтологической бездомности, опустошение языка как результат удаления человека от экзистенциальных смыслов – все это открыто хайдеггерианские мотивы пронизывают фильмы Вендерса, прежде всего, его «дорожную» трилогию («Алиса в городах» - «Ложное движение» - «С течением времени»), а также фильм «Американский друг».¹⁷

Путешествие для героев Вендерса оказывается способом поиска и обретения онтологических корней, который не всегда завершается экзистенциальным возвращением к себе через Другого (как это происходит с Филиппом в картине «Алиса в городах»); порой это путешествие оказывается для героя из-за его духовной закрытости еще большим удалением от самого себя (как это происходит с Вильгельмом в картине «Ложное движение»), а Другой выступает агрессором, посягающим на личную свободу (как в фильме «Американский друг»); наконец, путешествие может лишь приоткрыть для персонажей перспективы взаимопонимания в случае их избавления от онтологической глухоты к Другому (что и происходит с героями ленты «С течением времени»). Одним словом, несмотря на то, что мировая кинокритика постоянно декларирует космополитизм Вендерса, универсальность европейских кинематографических традиций в его творчестве, его картины сохраняет

¹⁷ Мы рассматриваем только фильмы 70-х гг.

концептуальную преемственность с отечественной философской мыслью, прежде всего с философией Хайдеггера.

С творчеством Фассбиндера все обстоит куда как проще: в его художественной вселенной все – от поведения персонажей до статично унылого движения камеры пронизано влиянием философии Шопенгауэра, а в фильмах «В год 13 лун» и «Третье поколение» герои по ходу сюжета иногда открыто цитируют его книгу «Мир как воля и представление». Сняв за тринадцать лет около четырех десятков фильмов, Фассбиндер использовал в них одни и те же темы и идеи: герой, почти всегда стоящий вне традиционной морали, а зачастую и вне закона (представитель национальных или сексуальных меньшинств, или криминального мира), живущий в маргинальной среде, в которой отношения между людьми наэлектризованы взаимной неприязнью, недоверием и ненавистью. Социальный критицизм ранних фильмов Фассбиндера («Торговец четырех времен года», «Страх съедает душу», «Вознесение матушки Кюстерс») на поверку оказывается прикрытием для антропологического пессимизма, впервые обнаружившего себя в ленте «Горькие слезы Петры фон Кант» и ставшего почти тотальным в его лучших картинах – «Китайская рулетка», «Замужество Марии Браун», «В год 13 лун». В своих лучших фильмах Фассбиндер добился столь достоверной атмосферы безысходности и отчаяния, благодаря показу человеческого страдания как нестерпимой и бессмысленной муки, вызванной ненасытностью мировой воли, слепой в своей жестокости к человеку.

В заключение, хочется сказать, что Райнер Вернер Фассбиндер и Вим Вендерс – не просто талантливые режиссеры современного кино, но еще и те, кто заново переосмыслил средствами кинематографа достижения философии своей страны.

Литература

1. Делез Ж. (2004) Кино / Ж. Делез. М.: Ad Marginem, 2004.
2. Краснова Г. (1987) Кино ФРГ / Г. Краснова. М.: Искусство, 1987.
3. Плахов А. (1999) Всего 33. Звезды мировой кинорежиссуры / А. Плахов. Винница: АКВИЛОН, 1999.
4. Хайдеггер М. (2003) Бытие и время / М. Хайдеггер. Харьков: Фолио, 2003.

К феноменологии эстетического опыта

Скорюкова Евгения Викторовна, аспирант

Восточноукраинский национальный университет имени В. Даля, Луганск, Украина

philosophne@yandex.ru

Современное состояние категориальных систем эстетики базируется на противоречии, которое самими эстетиками большей частью игнорируется. Противоречие следующее: «прекрасное», «безобразное», «возвышенное», «грандиозное», «низменное», «трагическое» и потому подобное - все эти абстракции являются результатами оценки, эстетического суждения, которое строится на созерцательном моменте как акт активности сознания относительно феноменов. Но в тот же время принимается как факт, что данные абстракции выступают как реальные сущности, от которых мы получаем впечатление, эмоции, переживание, в дальнейшем артикулируя их в эстетическом суждении. Происходит своеобразное гипостазирование абстракции и подмена категориальных основ эстетики - то, что является производным и вторичным, объявляется начальным и первичным. Здесь игнорируется тот факт, что эстетическое в эстетическом опыте позиционируется сначала не как абстрактное, извечное духовное художественное образование, а генерируется в процессе эстетического переживания как особый чувственно-эмоциональный комплекс опыта. Именно опыт и есть та форма, которая самым непосредственным образом предшествует другим формам человеческого праксиса. Разворачивание сложившегося концепта эстетического опыта происходит в виде синтагматической конфигурации, в которой части опыта следуют одна за одной, создавая его эстетический результат, на фоне представления о произведении искусства как том эстетическом предмете, в контакте с которым и образовывается

эстетический опыт (Дьюи, Бердсли, Гартман, Кассирер, Дюфренн, Гадамер, Яус). Мы же стремимся подойти к эстетическому опыту скорее как к парадигмальному образованию. Нам необходимо установить специфическую логику феномена, который охватывает типы разнообразных форм, воспринимающихся как эстетические, но который при этом не трансцендентный им, а имманентно сохраняется при дальнейшем развитии явлений эстетического опыта. Как первейший феномен манифестации эстетического, он является наиболее абстрактным и содержательно бедным в плане диалектического развертывания эстетического, но в тот же момент он должен быть фактором, который конституирует развитие эстетического процесса на протяжении дальнейшей реализации эстетического опыта в актах жизненного созерцания.

Исходя из факта интенциональной реализации опыта, мы хотим указать на особый характер эстетической интенции в эстетическом опыте, данный в простом эстетическом оформлении вне рефлексивных и предикативных актов сознания, в его отдельном начальном моменте. Здесь еще нет эстетической эмоции в ее конкретизации, нет и эстетической интенции в ее законченности. Это определенный пред-интенциональный феномен эстетического. Ингарден предложил понятие предварительной эмоции для определения формы пред-эстетического переживания, которая является реакцией внимания на некоторое небезразличное качество предмета. Эта предварительная эмоция вызывается своеобразным качеством, которое поражает нас, сосредотачивает на себе наше внимание, навязывается нам. Исходя из этого, Ингарден делает вывод о том, что восприятие в этой фазе переживания является пассивным и дорефлексивным, и притом таким, что если бы весь процесс в этой фазе прекратился, то, вероятно, мы бы не смогли ответить на вопрос, каким является это качество, потому что мы скорее получаем впечатление от этого качества, чувствуем его, чем воспринимаем. Шкловский предлагал рассматривать художественные вещи как предметы, которые в первую очередь задерживают на себя восприятие и интенсифицируют его. Мукаржовский указывал на такую особенность эстетической функции деятельности как феномен изоляции вещи, выдвигание её в особое для оценивающего восприятия поле созерцания, её выступание из фона остальных вещей. Хайдеггер в своей онтологической аналитике указывает, что произведение искусства, чтобы быть таковым, должно быть одиноким, должно выделяться в бытийном устройстве вещей, чтобы сущностно позиционировать себя.

Выделяемый нами пред-интенциональный феномен эстетического характеризуется как то, что генерирует эстетический акт в эмоционально-чувственном оформлении с помощью сосредоточения внимания на объекте созерцания, но не таким образом, когда это внимание определяется лишь в результате того или другого намерения человека, а скорее сам акт внимания вызывается структурными особенностями ситуации представления объекта по отношению к человеку. Мы предлагаем определить этот момент эстетического опыта как аттенциональность. Любой вид интенции (интенциональности) имеет связь с соответствующей аттенцией (аттенциональностью). Согласно с Гуссерлем, в интенциональном пласте естественного восприятия вещи или процесса можно выделить неизменный нозматический состав переживания предметности и изменения зафиксированного переживания просто в распределении внимания и его модусов. Такие способы аттенции сопровождают каждую интенцию, будучи зависимыми от неё. В таком случае и эстетическую интенцию должна сопровождать эстетическая аттенция. Но на наш взгляд, *именно эстетическая интенция является сопроводительным элементом, а не эстетическая аттенция, в эстетическом опыте аттенция предшествует интенции и фундирует её*. Эстетическая аттенция (и интенция) вызывается благодаря особой аттенциональной структуре данности феномена.

Понятие аттенциональной структуры (аттенциональности) эстетического опыта, на наш взгляд, именно и позволяет разрешить заикленость категориальных систем эстетики на таких понятиях, которые одновременно означают и эстетические ценности (эстетические качества), и эстетические категории, и самодовлеющие сущности. Именно аттенциональная

структура вызывает тот феномен, который Р. Ингарден описывает как предварительную эмоцию, от интенсивности которой зависит дальнейшее развитие эстетического переживания. Это переживание в дальнейшем артикулируется в рамках эстетических ценностей, благодаря эстетической оценке, эстетическому суждению, которые, в свою очередь, содержательно обусловлены апперцепционным базисом конкретного субъекта. Аттенсиональная структура в эстетическом опыте несомненна, она охватывает и эстетический объект, и субъекта эстетического опыта, но она, как отмечали мы в начале, диалектически бедна по своему содержанию. Симметрия или образ, гармония или контур, метафора или фигура - все это закрепленное и конкретизированное представление о той или другой структуре восприятия аттенсиональности эстетических объектов, которое обусловлено культурой и социумом. Не прекрасное или безобразное вызывает в нас эстетическую эмоцию, а объект, который выступает перед нами в опыте и оценивается как прекрасный или безобразный.

Литература

1. Ингарден Р. Эстетическое переживание и эстетический предмет / Исследования по эстетике. М.: Изд-во иностранной литературы, 1962. – с. 114-154
2. Шкловский В.Б. О теории прозы. М.: Советский писатель, 1983. – 384 с.
3. Мукаржовский Я. Эстетическая функция, норма и ценность как социальные факты / Исследования по эстетике и теории искусства. М.: Искусство, 1994. – с. 35-121
4. М. Хайдеггер. Исток художественного творения / Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. – с. 47-116

Прекрасное и красота в философии А.С. Хомякова

Стародубцева Марина Станиславовна, доцент

Курский государственный университет

starodoubtsevam1@mail.ru

Создание научно обоснованной системы эстетических категорий, необходимой для дальнейшего успешного развития теории эстетики и понимания ее предмета, актуализирует изучение их функционирования в истории эстетической мысли.

А.С. Хомяков – крупнейший деятель русской философской эстетики XIX века, в творчестве которого нашли отражение актуальные проблемы современной культуры, эстетического сознания и художественного мышления.

Эстетика А.С. Хомякова развивает традиции и идеи религиозной святоотеческой и древнерусской эстетики, пропущенной сквозь призму европейского романтизма. Это обеспечило религиозно-философский контекст изучения эстетических категорий.

Философско-эстетическая рефлексия А.С. Хомякова характеризуется обращенностью к глубинным основаниям религиозной христианской духовности. При этом духовное не исключает материального; они неразрывно связаны между собой, так как бытийственно существуют. Поэтому исходным принципом эстетики А.С. Хомякова следует признать цельность и единство материального и духовного. Этот принцип обеспечил системный подход в осмыслении эстетических категорий.

Прекрасное рассматривается как сфера христианской религиозной духовности, в которой достигается мистическое соединение человека с Богом – Первопричиной всего сущего. Прекрасное выражает внутренний опыт Истины. Оно характеризуется единством общей веры и личного опыта проявления веры.

Полнота прекрасного заключена в любви. Любовь как истинная полнота жизни и духовности являет собой «полноту совершенства» – абсолютное единство всего позитивного в его идеальной сущности. В христианстве любовь утверждается как положительное начало жизни, как основа и принцип человеческого бытия, как духовно-религиозный нравственный императив. Христианская евангельская любовь – это благо, преображающее и обновляющее человеческое существо в достижении вечности.

Любовь как полнота прекрасного раскрывается в красоте. Красота рассматривается как реальное свойство любви, природная сила, неотделимая от сущности любви, в которой все существующее сопричастно любви.

Красота любви признается истинной и «высокой» красотой. Как мощная творческая сила красота любви является существующему, отражается в человеке, открывается в вещественной красоте видимого мира и произведений искусства.

Красота любви пронизывает все существующее, хотя не обусловлена им, действует в существующем как внешняя определяющая причина, созидающая и охраняющее все существующее.

На уровне человеческой экзистенции красота любви выступает важнейшим элементом гносеологии. Онтологически объединяя земное и небесное, красота любви вовлекает человека в познание тайны своего бытия, а также тайны божественной сущности – любви.

Душа человека обладает врожденной причастностью к красоте любви. В сопричастности красоте любви заключается полнота «человечности» (человеческой природы), ее целостности. Степень причастности к красоте любви определяет меру бытийственности человека.

Красота любви отражается в духовной красоте человека как полнота духовно-нравственных достоинств человека, духовно-нравственное совершенство, выражающееся в достижении высших добродетелей или нравственных качеств человека: любви, смирения, милосердия, жертвенности, сострадания и т. д. Духовная красота признается естественной (первообразной) красотой человека, свойством его умной сущности.

Духовная красота утверждается одной из главных ценностей на уровне человеческой экзистенции и идеалом человеческой жизни. Меркой этого идеала оценивается весь комплекс жизненных явлений.

Для актуализации духовной красоты необходимо постоянное духовное развитие человека в достижении предела нравственного и бытийственного совершенства – любви.

Красота любви открывается в красоте физического мира и произведений искусства. Красота видимого мира рассматривается как некий указатель на красоту более высокого уровня, как знак высшего творения. В произведениях искусства красота любви открывается в «безыскусственной простоте». Красота как реальное свойство любви, природная сила, неотделимая от сущности любви утверждается идеалом искусства.

Проведенное исследование показало, что в творчестве А.С. Хомякова в рамках религиозно-философского контекста сформировалось определенное представление о прекрасном и красоте, выявлено их содержание, даны их характеристики, представлена иерархия красоты.

Прекрасное рассматривается как мистическая сфера соединения человека с Богом – Первопричиной всего сущего. Прекрасное выражает внутренний опыт Истины. Полнота прекрасного заключена в любви. Любовь являет собой абсолютное единство всего позитивного в его идеальной сущности. Как полнота прекрасного любовь раскрывается в красоте. Красота рассматривается как реальное свойство любви, природная сила, неотделимая от сущности любви, в которой все существующее сопричастно любви.

В иерархии красоты истинной красотой признается красота любви. Она является существующему, действует в нем как внешняя определяющая причина, хотя не обусловлена им.

На уровне человеческой экзистенции красота любви выступает важнейшим элементом гносеологии. Она вовлекает человека в познание тайны своего бытия и тайны божественной сущности – любви. Степень причастности к красоте любви определяет меру бытийственности человека. Красота любви отражается в духовной красоте человека как полнота духовно-нравственных достоинств человека. Духовная красота утверждается одной из главных ценностей на уровне человеческой экзистенции и идеалом человеческой жизни.

Красота видимого мира рассматривается как некий указатель на красоту более высокого уровня, как знак высшего творения. В произведениях искусства красота любви открывается в «безыскусственной простоте». Красота как реальное свойство любви, природная сила, неотделимая от сущности любви утверждается идеалом искусства.

Литература

1. Хомяков А.С. (1861) Полное собрание сочинений А.С. Хомякова / Под ред. И.С. Аксакова. Т.1. М., 1861.
2. Хомяков А.С. (1914) Полное собрание сочинений А.С. Хомякова. Т.3. Изд. 4-е. М., 1914.

Понятия Красоты и Гения в романе Оскара Уайльда «Портрет Дориана Грея»

Шейхова Амина Данияловна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

sheikhova@yandex.ru

Короткая бархатная куртка, отороченная тесьмой, тончайшая шелковая рубашка с широким отложным воротником, мягкий зеленый галстук, штаны из атласной ткани до колен, черные чулки и лакированные туфли с пряжками. Дополнялся этот привлекавший всеобщее внимание наряд беретом, иногда – свободно ниспадавшим чайльдгарольдовским плащом, а также подсолнечником или лилией в руке. Таким запомнился современникам великий английский писатель конца XIX века Оскар Фингал О’Флаэрти Уиллс Уайльд. Однако внешний вид был всего лишь частью протеста буржуазно-закоснелому английскому обществу. Отказ воспринять ложные, извращенные ценности вылился у Уайльда главным образом в форме эстетизма. Именно так он назвал движение, составной частью пропаганды которого и был вычурный костюм. В эстетизме, по сути, нашел свое воплощение идущий от Рёскина и Пейтера наивный призыв поклоняться Красоте во всех ее проявлениях в противовес уродствам бездуховного бытия в век, пропитанный утилитаризмом. Очень важно, что это было не просто учение, теоретически разработанное Уайльдом. Он так жил и не представлял свою жизнь другой. Отстаивая основной тезис идеалистической эстетики – независимость искусства от жизни – и призывая к уходу от действительности в мир иллюзий, Уайльд утверждал, что искусство по самой своей природе враждебно действительности, враждебно каким бы то ни было социальным и моральным идеям. Однако, на наш взгляд, авторская позиция претерпела значительные изменения в романе «Портрет Дориана Грея», при этом сохранив основную идею философских воззрений писателя.

Произведение Оскара Уайльда поразило высший свет английского буржуазного общества. Оно явилось вызовом тем устоям, которые противоречили личности писателя, тем людям, жизненная позиция которых отвергалась им. Тревожная атмосфера, философская основа произведения, по меньшей мере неоднозначные чувства, объединяющие персонажей, но особенно - глубокая извращенность главного героя привели к неслыханному скандалу. А скандал, как известно, не раз приносил славу своему главному «участнику». Критики не могли скрыть возмущения. Всего было написано 216 рецензий на роман. Это не удивительно. Он гениален не только по своей скандальности, но и по той глубокой авторской мысли, которая вот уже более ста лет волнует читателей независимо от возраста, вероисповедания и социального положения.

Действие романа разворачивается в изысканной обстановке богатых комнат, затянутых старинными гобеленами, оранжереей с цветущими орхидеями, затемненных кабинетов с потайными шкапами, прячущими не только ядовитые зелья, но и не менее ядовитые книги.

Отношения между героями произведения тоже складываются довольно интересным образом. Вспомним первую главу, где мы только знакомимся с Дорианом и художником Бэзиллом Холлуордом. Можно сказать, что Красота позволяет проявиться Гению в полном смысле этого слова. Ведь именно прекрасный образ Дориана Грея дает возможность

художнику создать самое лучшее произведение в его жизни. Здесь еще нет противоречий между понятиями Красоты и Гения. Они мирно сосуществуют, дополняют друг друга, служат средством взаимного выражения.

Но вот появляется лорд Генри Уоттон. Именно он, представитель философии гедонизма, заронил искру сомнений и противоречий в душу Дориана Грея. Циничность лорда надломила хрупкую юную душу. Желание сохранить внешнюю красоту овладевает Дорианом. Оно настолько сильно, что в сюжет вмешивается фантастика, по воле которой портрет начинает стареть и отражать все пороки Дориана, а сам юноша остается вечно молодым.

Особую роль сыграл лорд Генри Уоттон в отношениях Грея и Сибилы Вэйн. Любовь, которая, казалось бы, должна проявить лучшие душевные качества героя, оказывается беспомощной перед лицом цинизма и холодного расчета. Внешняя красота Дориана остается прежней, но вот душа постепенно начинает терять ее, становиться черствой, пока наконец не отказывается от самой любви, предпочитая ей мирские наслаждения и развлечения. Философия лорда-проповедника получает то, что она возносит в ранг великого.

Но что же происходит с Сибилой Вэйн? Не ведавшая, что такое любовь, девушка прекрасно фантазировала на сцене, лгала (в уайльдовском смысле), с успехом играя роли многих шекспировских героинь. Узнав истинное чувство, полюбив Дориана, она переживает резкий «упадок искусства лжи». В результате чего с ней как с актрисой происходит трагическая метаморфоза. Она произносит слова о том, что искусство – только бледное отражение подлинной любви. Но Дориан с этим не согласен. Ведь подобное убеждение противоречит всему его существу. Он произносит: «Без вашего искусства вы – ничто!». Думаю, здесь понятия искусства и красоты должны восприниматься как единое целое.

Однако вернемся к другой художественной линии, которая отражает отношения Дориана Грея с творцом его портрета. Конфликт, произошедший в тайной комнате особняка, приводит к страшному убийству. Однако за это Уайльд не наказывает своего героя. Дориан карается только тогда, когда поднимает руку на прекрасное – на произведение искусства. Искусство как воплощение прекрасного вечно, и потому погибает герой, а остается жить прекрасный, как и в момент окончания работы художника, портрет. Все как будто бы согласуется с теоретическими воззрениями писателя. Гений (художник, создавший портрет необычайной красоты) умирает от руки того, в ком взрастил гордыню и безграничную жажду жизни, не скованной годами и морщинами... Однако смысл финала гораздо сложнее. Облик мертвого Дориана антиэстетичен. Произведение Уайльда - это эстетический роман, в высшем смысле не пропагандирующий эстетическую доктрину, а выявляющий ее опасности. Пороки губят героя. А портрет, написанный гениально, сохраняет в себе все то, чего так желал Дориан: красоту, безмятежность и вечность...

Как мы видим, философия Оскара Уайльда претерпевает значительные изменения. Прославляя эстетизм, автор сам предьявляет ему обвинение. Вечен отнюдь не прекрасный герой, а гениально понятая автором трагедия личности. Однако не стоит думать, что Уайльд вступает в морализаторство. Создав произведение, бросившее вызов времени, он подтверждает свои слова: «Как это ни печально, Гений, несомненно, долговечнее Красоты»...

Литература

1. Эллман, Ричард. Оскар Уайльд: биография. М., 2000.
2. Аксельрод Л.И. Мораль и красота в произведениях О.Уайльда. – Иваново-Вознесенск, 1923
3. Акройд П. Последнее завещание Оскара Уайльда. М., 1993
4. История английской литературы. /Под ред. М.Н. Черневича/ - М., 1983. Т.3

Маргинальное искусство в современном обществе

Юрьева Ирина Геннадьевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

На сегодняшний день можно говорить о четырёх видах искусства: классическое, концептуальное, маргинальное и виртуальное. Каждый вид обладает рядом характерных признаков. При противопоставлении концептуального искусства классическому наблюдаются перемены, произошедшие в области эстетического восприятия. Условно говоря, конец господства классического искусства наметился на рубеже XIX-XX столетий. Виртуальное искусство только начинает зарождаться, поэтому о его особенностях говорить ещё рано, хотя само его появление является характерным в общекультурном плане. Маргинальное искусство не похоже ни на классическое, ни на концептуальное. Оно является особым по своей сути и заслуживает отдельного рассмотрения.

К маргинальному искусству мы относим самодеятельное, наивное и аутсайдерное искусство. Его отличает незаинтересованность автора в результате, тотальная поглощённость в самом процессе творения. Акт создания работы представляет собой и способ отражения действительности, в которой пребывает художник, и само проживание её. Именно поэтому можно наблюдать сравнительное равнодушие творца к плодам своей деятельности. Одна эта особенность маргинального искусства в условиях процветания арт-рынка не может не привлечь внимания. Кроме этого, «маргиналам» свойственно использование самых разных материалов для создания своих произведений.

Творцы маргинального искусства в той или иной степени остаются изолированными от общественных тенденций, остаются за рамками социума. Они выстраивают своё пространство и своё время, независимо от того культурного пласта, который, так или иначе, формирует мировоззрение современного человека. Эта мифологическая сакрализация отсылает нас к первобытным народам, жизнь которых была полностью связана с выстраиванием своего микрокосма.

Маргинальное искусство привлекательно именно той первобытной чистотой восприятия, которой не хватает сейчас в обществе. В сумасшедшем ритме нынешней жизни люди проходят мимо большей части явлений. Современный человек уже не способен воспринять природные красоты, произведения искусства неторопливо и сосредоточено. Большую роль стали играть средства массовой информации, реклама и так называемые модные тенденции, которые диктуются зачастую тем же арт-рынком. В связи с этим мы готовы довольствоваться поверхностной иронией, дилетантизмом и иллюзорной осмысленностью, свойственной большей части «популярных» произведений современного искусства. Это, а также возможность различных трактовок, зачастую скрывающая отсутствие какого-либо смысла, не способно смутить современного «потребителя». Поскольку он сам нередко оказывается не готов к восприятию чего-то большего.

Рассудок уже давно не оправдал возложенных на него надежд, оборотной стороной мирового прогресса стала для многих всеобщая деградация, а всевозможные технические и технологические новшества оказываются неспособными удовлетворить духовные потребности человека.

Данный культурный контекст делает особенно значимым и привлекательным в наших глазах работы маргиналов. Они подталкивают нас к тому, что пересмотреть само понятие искусства, которое уже давно не связано с профессионализмом, категорией стиля и наличием авторства.

Однако данный вид искусства нужно изучать осторожно. Если вывести маргиналов из их асоциального состояния, то это пагубно отразится на их творчестве. Популярность искусства аутсайдеров (в самом негативном смысле этого слова) может привести к возникновению различных попыток выдавать за него всё подряд в сугубо коммерческих целях. Суть творчества аутсайдеров заменится данью моде, оно станет ещё одной тенденцией художественного мира. Поэтому важно уметь приобщаться к искусству маргиналов, не отпугивая их, не разрушая своим влиянием их самость.

Литература

1. Богемская К.Г. Самодеятельность, наивное и аутсайдерное искусство в XX веке. СПб.: Алетейя, 2001. – 185с.
2. Рылёва А. О наивном. М.: Академический Проект: Российский институт культурологи, 2005. – 272с., вкл. – («Технологии культуры»)
3. Лексикон нонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века. / Под ред. В.В. Бычкова. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. – 607 с. (Серия «Summa culturologiae»).

Секция «Этика»

Этика и PR: опыт взаимодействия.

Авдеева Ирина Александровна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

avdeeva@rambler.ru

В современном мире «информационно-коммуникационные технологии являются одним из наиболее важных факторов, влияющих на формирование общества XXI века»¹⁸. Поэтому и вопрос об этических основаниях этих технологий можно смело считать одним из наиболее важных вопросов, от решения которого зависит моральный климат как мирового сообщества в целом, так и отдельных социумов. К сожалению, следует констатировать, что разработка эффективных этических норм, которая предпринимается, например, в рамках прикладной этики, затягивается. Наука, как это, впрочем, достаточно часто бывает, не успевает за практикой.

Вместе с тем, процессы глобализации лишают специалистов-этиков времени на «раскачку» - воздействие информации на общество таково, что способно коренным образом перестроить основные этические императивы социума в течение жизни одного поколения. Примером эффективности такого воздействия может стать смена этических ориентиров, осуществившаяся в России. Эта же перестройка может служить и примером того, куда ведут общество аморальные¹⁹ технологии и, особенно, аморальные «технологии».

Роль PR в информационном воздействии на общество менее заметна, однако влияние – достаточно велико и имеет устойчивую тенденцию к росту.

Анализ истории развития PR как профессии позволяет говорить о наличии твердого стремления специалистов не просто ввести этические основания в PR-практику, но выстроить на базе этики профессиональные PR. Тем более, что без соблюдения этических норм PR не имеет будущего – ни как бизнес, ни как информационный бизнес, ни, соответственно, как профессия.

Сегодня этика PR как нормативная система является одним из направлений профессиональной этики и решает как задачи институализации профессии, систематизируя и нормируя ее внутренние взаимоотношения и взаимоотношения с социумом и другими профессиями, так и прикладные задачи, формулируемые практикой.

Развитие этики PR, первоначально связанное с необходимостью позиционирования сравнительно новой профессии, в дальнейшем обуславливалось ростом социального статуса PR, ростом их социальной ответственности и, соответственно, ростом внимания к PR со стороны социума.

Возникнув первоначально достаточно стихийно, как сплав «бытовой» этики и результатов обобщения практического опыта, в настоящее время этика PR учитывает последние тенденции развития этики как науки и достаточно успешно конкретизирует эти

¹⁸ Окинавская Хартия глобального информационного общества, принята 22 июля 2000 г. // Дипломатический вестник, 2000, № 8, с. 52.

¹⁹ Аморальные в данном контексте – лишённые соответствующих моральных принципов.

тенденции применительно к «специфике профессии», внося изменения в собственную систему этических норм.

Нормативная система этики PR в настоящее время представляется достаточно стройной и сбалансированной (по крайней мере, в теоретической части) и включает в себя не только систему кодексов разного уровня, но также такие важные элементы, как механизмы сертификации PR-специалистов и разветвленную сеть профессиональных ассоциаций отраслевого, регионального и международного характера.

Вместе с тем, PR-практика показывает, что эти стройность и сбалансированность недостаточно эффективны. Существует достаточно четкие различия между этикой PR, понимаемой как система (системы) норм и этосом PR, понимаемым, например по Шелеру, как правила предпочтения одних ценностей и небрежения другими²⁰. Анализ ситуации позволяет говорить о том, что PR-специалисты (даже лучшие, так сказать, представители профессии) руководствуются в своей деятельности скорее утилитарным подходом эпохи Б. Франклина, который может быть сформулирован как «этичным быть выгодно лишь настолько, насколько выгодно». Такому подходу способствуют не только «болезни роста», связанные с относительной молодостью PR, но и многовариантность ответов на основные вопросы, формирующие этос PR.

«Морализация» PR сталкивается с большими проблемами и можно говорить о том, что PR-сообщество не способно с достаточной степенью эффективности соблюдать ими же декларируемые этические принципы (справедливости ради, следует отметить, что для этого существуют не только субъективные, но и объективные причины). Это дает основания констатировать, что профессиональная этика часто подменяется моральной демагогией, со всеми вытекающими отсюда последствиями не только для PR-специалистов, но и для общества в целом. Гораздо более эффективно действуют внешние механизмы контроля и меры, направленные не столько против PR-специалистов, сколько против заказчиков их услуг.

Одним из вариантов внешнего механизма контроля мог бы стать принятие соответствующего федерального Закона о PR-деятельности, схожего по содержанию с соответствующим Законом о рекламе²¹. Однако опыт применения этого закона позволяет говорить о крайне ограниченной применимости его к вопросам неюридического порядка.

Выходом из ситуации могло бы стать создание общественных движений (организаций), которые, не будучи инкорпорированы в PR-сообщество, имели бы возможность более объективно оценивать деятельность PR-специалистов в первую очередь с точки зрения социальной ответственности и, соответственно, этики. Как представляется, именно внешнее расположение такого рода организации по отношению к PR-сообществу стало бы дополнительным фактором, обуславливающим объективность ее работы и оценок.

Подвергая комплексному (этическому, юридическому и т.п.) критическому анализу PR-деятельность, основываясь на принципах открытости и общественного контроля, организации подобного рода могли бы оказать существенное (если не определяющее) влияние на процессы «морализации» PR, ускоряя процесс обретения ими статуса профессии, со всеми соответствующими как правами, так и обязанностями. Сферой их внимания могли бы стать вопросы взаимоотношения организаций друг с другом, с общественностью и внутренние (корпоративные) отношения.

К сожалению, неэффективность действующих этических систем приводит, помимо подмены профессиональной этики моральной демагогией, к серьезному падению авторитета этой науки в глазах не только работников, но и общественности. Скрыться в «чистой» науке в современном обществе не только невозможно, но и опасно – «природа не терпит пустоты»:

²⁰ Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994., с. 353.

²¹ Закон «О рекламе» от 13.03.2006 N 38-ФЗ (принят ГД ФС РФ 22.02.2006)

в отсутствие хорошего продукта его заменяют суррогаты, окончательно губя не только свою, изначально некачественную, но и его, качественную, репутацию.

Ущерб для этики очевиден – в глазах общественности даже специалисты воспринимаются в лучшем случае как «теоретики», не знающие и не желающие знать потребностей практики. Поэтому этика нуждается в эффективных связях с общественностью.

Прикладная этика: причины появления и теоретические основания

Акимова Дарья Святославовна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

gella87@inbox.ru

Прикладная этика является одной из самых молодых областей философского знания. Она складывается в XX веке, когда этика, строгая философская дисциплина, вплотную приближается к самым острым проблемам человеческого бытия и тем самым привлекает к себе огромный интерес. Она переступает пороги больниц, подключается к политике, сфере бизнеса, к проблемам охраны окружающей среды, войны и мира, а этические понятия становятся публичными лозунгами и частью законодательных актов. Когда этика обращается к этим, волнующим всех людей событиям и рассматривает их как проблемы, имеющие пограничный (они касаются фундаментальных моральных принципов) и открытый (в форме дилеммы) характер, она из умозрительной академической науки превращается в настоящую практическую философию, живую плоть человеческого бытия. Можно сказать, что в последние десятилетия в научном сообществе формируется новый образ этики, где моральная рефлексия чаще всего существует в виде прикладных исследований.

Каковы же причины появления и стремительного развития прикладной этики? Называют несколько причин, и все они заслуживают нашего внимания. Одна из них – рост человеческих знаний и совершенствование технологий, вокруг которых впоследствии возникают острые этические проблемы. Например, развитие средств массовой информации и коммуникации повлекло за собой моральные затруднения, касающиеся особой формы отношений в виртуальном мире; прогресс в медицине – такие дискуссионные вопросы биоэтики, как критерии жизни и смерти, трансплантология и клонирование; появление новых средств вооружения – поиск новых принципов этики войны и т.д. Еще одной причиной появления прикладной этики называют глобальные проблемы человечества: экспоненциальный рост народонаселения и распределение пищевых и сырьевых ресурсов. Следует отметить также страх человечества перед возможностью глобальных катастроф – ядерной, экологической. Если учитывать, что традиционное отношение к религии как к панацее от всех зол изменилось, становится понятно, почему современные люди все чаще обращаются к этике, а отдельные разновидности прикладной этики иллюстрируют все самые актуальные тревоги и надежды человечества. Этический дискурс выражает собой гуманистическую традицию, с помощью которой человечество пытается преодолеть негативные последствия собственного развития. Именно эта традиция и побуждает общество рассматривать этико-прикладные проблемы как единичные события, требующие частных, одноразовых решений, публичных и процессуально оформленных.

Возникает и еще один вопрос: почему, несмотря на постоянные в истории развития этики призывы внедряться в практику и быть ближе к жизни людей, этика, не отрицая такой необходимости и не отказываясь от реализации этих призывов, в то же время не могла никак действительно перейти к практике и найти методологию реального внедрения своих принципов в жизнь? В первую очередь потому, что для разграничения теоретической и прикладной разновидностей одной и той же науки необходимым условием является достаточное развитие именно теоретической ее части. В двадцатом же веке этика сделала огромный скачок вперед в деле осмысления и упорядочивания своего теоретического багажа. В начале века с критикой всех традиционных направлений этики выступил Дж.Э. Мур. Он

подверг строго логическому анализу все важнейшие этические понятия и доказал, что ни одно из существовавших в этике направлений не в состоянии решить ни один из ее основных вопросов (таких, как что есть «хорошее», например). Общий итог этого периода состоял в том, что проделанная Муром работа практически исчерпала возможности абстрактного формально-логического анализа этики и доказала необходимость перехода на качественно новые пути развития этической теории. Доведенная до максимума «теоретичность» этики проложила дорогу ее реализации как практической науки.

Этика всегда была учением о том, как поступать и для чего жить. Однако в центре внимания прикладной этики находится поступок уже не с точки зрения его универсальной, заданной общими моральными принципами основы, и не с точки зрения частных обстоятельств, реализованных в неких поведенческих схемах; поступок рассматривается с точки зрения его индивидуального облика, который принципиально не может быть просчитан в своих возможных следствиях. Именно поэтому этико-прикладные проблемы так часто выступают в форме дилеммы, каждое из взаимоисключающих решений которой поддается моральной аргументации.

Учитывая тот факт, что дилемма редко имеет однозначное решение, рискну предположить: глубинной собственной задачей прикладной этики является не «постановка диагноза» той или иной проблемной ситуации, а стимуляция глубокой рефлексии над ней, поиск более тонких оснований для принятия того или иного решения. Тем самым она, хоть и оставляет последнее слово за втянутым в проблему индивидом, все же поддерживает высокий уровень «человечности» в процессе принятия решения и не позволяет принимать его необдуманно, без учёта всех возможных последствий. В нашей стране в силу разных обстоятельств этические дилеммы возникают очень часто, и проблемы зачастую стоят острее, чем в странах с более спокойной судьбой и сформировавшимся этическим сознанием. Учитывая этот факт, роль прикладной этики в России увеличивается. Однако в нашей стране привлекает к себе широкое общественное внимание только биоэтика (это можно объяснить тем, что проблемы критериев жизни и смерти человека, его здоровья и благополучия напрямую касаются всех без исключения). Но даже в рамках этой отрасли очевидна необходимость более интенсивного развития прикладной этики в России.

Литература

1. Коновалова Л.В. Прикладная этика (по материалам западной литературы). – Вып. 1: Биоэтика и экоэтика. М., 1998. – 216 с.
2. Гусейнов А.А. Размышления о прикладной этике // Ведомости Нучно-исследовательского Института прикладной этики. Вып. 25: Профессиональная этика / Под ред. В.И.Бакштановского и Н.Н.Карнаухова. Тюмень: НИИПЭ, 2004. С. 148-159.

Проблема переосмысления понятия плагиата в сфере информационных технологий

Валух Мария Владимировна, студент

Ульяновский государственный технический университет

m.valuh@ulstu.ru

Вторая половина XX века характеризуется ускорением научно-технического прогресса, увеличением числа людей, задействованных в его осуществлении, появлением новых наук, накоплением информации. Растет информационная диспропорция (между человечеством как производителем информации и отдельным человеком как ее потребителем), «отставание человека от человечества» [1]. В числе относительно новых областей науки, появившихся в это время, - информационные технологии, охватывающие почти все сферы жизни современного человека.

Появление и развитие сферы информационных технологий приходится на то время, когда информационная диспропорция уже стала очевидной (человек сталкивается с таким количеством информации, которое он не в силах осмыслить). В результате полностью меняется мировосприятие; сознание не может охватить весь информационный поток, и

человек вынужден отбирать только «нужную» для своей деятельности информацию. Этим обусловлено появление и преобладание во всех областях науки узкой профессиональной специализации (именно она на современном этапе является необходимым условием эффективного развития). Отмеченная тенденция в значительной степени присуща сфере информационных технологий – как современнице информационной диспропорции. С появлением узких специализаций получает распространение практика коллективной работы ученых, разработчиков: индивидуальная работа оказывается неспособной обеспечить требуемую результативность. Процесс переосмысления принципов научной деятельности не может не затрагивать ее этические аспекты. Проблема плагиата – сама по себе не новая и существующая во всех областях науки – в сфере информационных технологий требует отдельного рассмотрения.

Для создания (разработки) нового, как и в других областях науки, в сфере информационных технологий ученый использует результаты ранее проведенных исследований – необходимость этого очевидна. Разработчик программного обеспечения может работать с исходными текстами программ, написанных другими людьми (наработки коллег или программистов проекта GNU), имеет в своем распоряжении готовые библиотеки функций, однако его работа – не «коллаж», а вполне самостоятельная разработка; получаемое зачастую лишь *трансформацией* уже имеющегося, все-таки является *новым*. Может показаться, что в программировании вовсе отсутствует плагиат [2]. Понятие «плагиат» в своем привычном, количественном значении не может быть применено к процессу разработки программного продукта.

Что такое плагиат в сфере информационных технологий?

При разработке программного обеспечения над одним проектом обычно работает целая группа специалистов, активно использующих уже существующие наработки (алгоритмические решения, открытые исходные тексты чужих программ, готовые библиотеки функций и т.д.). При такой форме организации работы над проектом размывается, практически утрачивается смысл авторства. Проблема плагиата не исчезает в связи с отсутствием определенного и единственного автора у программного продукта. Но понятие «плагиат» уже не может рассматриваться в прежнем смысле.

На данный момент многие программы распространяют в двоичном (немодифицируемом) виде, но существует целый класс программного обеспечения, называемого «открытым», распространяемого в виде исходных текстов (до коммерциализации все программы были доступны в виде исходных текстов). Универсальная общественная лицензия (GNU General Public License – большинство «свободных» программ распространяются по этой или схожей лицензии) определяет условие распространения: модификацию «свободной» программы нельзя сделать «несвободной» [4]. В некотором приближении можно сказать, что эта лицензия определяет включение разработчиком чужих исходных текстов в свою программу как нечто аналогичное цитированию (по условиям лицензии это цитирование сопровождается ссылкой на автора).

Существование нескольких принципов распространения программного обеспечения, множества лицензий, активное обсуждение вопросов, связанных с проблемой плагиата, в среде программистов, споры о преимуществах и недостатках авторского права и патентной защиты в сфере информационных технологий – все это говорит о том, что пока не найдено сколько-нибудь универсального решения проблемы на правовом уровне.

На этическом уровне вопрос плагиата в сфере информационных технологий также остается открытым. В какой мере допустимо «цитирование» чужих исходных текстов и когда оно становится плагиатом? Может ли разработчик (или группа разработчиков), только модифицировавший существующую программу, считать себя ее автором? Кто является автором программы, написанной большой группой людей (когда «соавторы» даже не обязательно знакомы друг с другом)? Неоднозначность и противоречивость в правовом подходе к информационным технологиям и их компонентам затрудняют их законодательную защиту и говорят о продолжающемся поиске оптимального решения в этой области.

Конечно, без правовой регуляции трудно обойтись, но она должна – в разумной степени – оставлять ученым некоторую свободу, жесткая регламентация неприменима к разработке программного обеспечения, как и к любому творческому процессу (а процесс разработки нового программного обеспечения можно назвать творческим [2]).

Претендующего на универсальность решения вопроса о плагиате при разработке программного обеспечения, по-видимому, не существует. Однако искать решение, на мой взгляд, следует, акцентируя внимание на поступке как индивидуализированном, каждый раз единственном акте (то есть с точки зрения прикладной этики[6]). В вопросе о регулировании соглашусь с мнением Э. Агацци: «...самая важная проблема – это не нормы. При всей их важности, гораздо важнее привычка правильно оценивать конкретную ситуацию...»[3, стр. 40]. И разработчик программного обеспечения (учитывая существующие правовые нормы) должен каждый раз сам *доопределять* границу между цитированием и плагиатом.

Литература

1. М. Н. Эпштейн. Информационный взрыв и травма постмодерна.
<http://www.philosophylibrary/epstein/epsht.html>
2. Р. О'Бауэр. Программирование как высшая форма творчества.
<http://bugtraq.ru/library/misc/creative.html>
3. Агацци Э. Ответственность – подлинное основание для управления свободной наукой. // Вопросы философии. – 1992. – №1.
4. Проект GNU. Различные лицензии с комментариями к ним.
<http://www.gnu.org/licenses/license-list.ru.html>
5. С. Середа. Правовая защита авторства на программные продукты.
<http://consumer.nm.ru/softptnt.htm>
6. А. А. Гусейнов. Размышления о прикладной этике.
<http://ethicscenter.ru/ed/kaunas/gus.html.ru/>

Ксенофобия. Оправданы ли наши страхи?

Герасимов Николай Игоревич, студент,

МГУ имени М.В. Ломоносова

geksagen19871@gmail.com

Ксенофобию я трактую как боязнь чужого, неизведанного и вытекающее из этого чувство разделения “своего” и “чужого”. Ксенофобия мне кажется совершенно обыкновенным явлением, даже вполне свойственным людям. Оно выполняет функцию выделения человека в бесконечном и непонятном мире, заставляет его структурировать действительность и искать твёрдую почву под ногами. Ярким проявлением такого понимания ксенофобии может служить дружба между двумя людьми. Как сказал один из героев книги Э.Ремарка “На западном фронте без перемен”, единственным положительным в войне оказалась крепкая дружба. Общий кошмар и хаос сплотил людей, которые не собирались сдаваться перед угрозой быть растоптанными не просто врагами по ту сторону окопа, а самым настоящим ужасом войны – беспощадным и необъяснимым. Противопоставление себя с кому-то не обязательно носит характер ненависти. Страх перед неизвестным, чуждым вынуждает нас ставить определённые барьеры между “своим” и “чужим”. Иногда ксенофобия вполне может стать основой для создания той или иной социальной группы. Так, например, компания футбольных хулиганов изначально создаётся на основе противопоставления своей “фирмы” “фирме” другого футбольного клуба. В книге “Фабрика футбола” Джона Кинга ярко проиллюстрирована ситуация, когда сидящие в баре футбольных фанаты понимают, что ничего, кроме драк, их не объединяет.

Национализм, классовая вражда и т.д. являются уродливыми формами ксенофобии, когда чувство противопоставления выходит за определённые границы и выливается в открытое насилие. Однако проблема состоит в том, что эти границы очень неустойчивы. Для кого-то кинофильм, пропагандирующий расизм, является источником насилия, для кого-то

интернет-ресурс, посвящённый истории оружия, представляется корнем всех бед. Таким образом, следует говорить не об антисемитских, шовинистских, гомофобских корнях ксенофобии, но вероятно о метафизических или психофизических, которые свойственны всем людям. Подчёркиваю ещё раз, что негативный оттенок слово “ксенофобия” имеет лишь благодаря неверному истолкованию данного термина. Именно поэтому в обыденной жизни слово “ксенофобия” превращается в ругательство. Необходимо дать ему иную интерпретацию, чтобы избавиться от этого человеконенавистнического ярлыка. Поверхностное разъяснение данного понятия раскрывает лишь нас страх перед необъяснимым.

Биоэтика: вариант «новой этики» или идеология?

Гребенщикова Елена Георгиевна, ст.преп., к.ф.н.

Курский государственный медицинский университет

Aika45@yandex.ru

Возникновение биоэтики было связано не только со значительной трансформацией основных этико-правых приоритетов оказания медицинской помощи, но и с инверсией нравственных оснований, долгое время определявших онтологические концепты морали и культуры. Принципиальная неразрешимость в рамках традиционной морали проблем, актуализированных развитием биомедицины во второй половине 20 века, определило поиск новых этико-аксиологических ориентиров в широком социокультурном контексте. Нравственные вопросы принципиально расширили границы аппликаций собственно профессионально-этического знания до междисциплинарного дискурса. Междисциплинарная особенность биоэтики наиболее полно проявилась в специфике рассмотрения проблем в таких «субъектах этики публичных арен» как этические комитеты, где рассмотрение отдельного случая предполагает привлечение различных подходов и мнений, высказываемых родственниками, врачами, юристами, философами и даже представителями религии. Этические основания морального выбора в такой ситуации делегируются на индивидуальный уровень, где каждое решение достойно уважения и может выступать основой дальнейшего действия. Человек, «перестав быть образом и подобием Божиим», приобрел возможности творца собственного тела. И если потенциал современной косметологии и пластической хирургии позволяют существенно изменять внешность и тело, то генетика идёт дальше, предсказывая наследуемые заболевания у ещё не родившегося человека, а потому, в случае неблагоприятного прогноза возможность любого выбора. В таком ракурсе «загадка о человеке» приобретает практическое значение, определяя необходимость выведения некоторой совокупности фундаментальных истин об основополагающей сущности человеческой личности, и границах возможного вмешательства. Классическая европейская этика, исходившая из самодостоверности существования человека, оказалась перед необходимостью рефлексии над предельными основами человеческого бытия и западной культуры.

Трансформация нравственных оснований стала возможной лишь в постмодернистской структуре общества, выразителем установок и основой здравоохранительной идеологии которого и выступило биоэтическое сознание. Утвердив такие ценности либерализма, как автономия личности, право на информирование и свободу выбора, этика сомкнулась с идеологией, выразив в этико-медицинской доктрине постмодернистские интенции философско-мировоззренческого плана. А на уровне правового сознания инициировала процесс либерализации юридических норм. Наиболее показательным здесь является всё возрастающее в мире число сторонников легализации эвтаназии, что уже нашло своё отражение в законодательстве ряда стран. Взаимовлияние права и этики в биоэтическом дискурсе, несомненно, связано с американской правовой системой, ориентированной не на общеобязательность норм, а на прецедент. Корреляция правового и этического подходов определена необходимостью учёта социальных, религиозных, экономических и многих

других сопряженных уровней рассмотрения прецедента – казуса, значимых для достижения консенсуса, выступающего неким образцом принятия решений в подобных ситуациях, но не общеобязательной нормой. Таким образом, поливариантность биоэтических подходов отразила существенную особенность общества постмодерна – принципиальную равнозначность оценок и необходимость постоянного возврата к исходной точке поиска этических оснований каждого морального выбора.

Цели образования

Иванова Ольга Владимировна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

olgaivanova05@mail.ru

Джон Дьюи в своей книге «Демократия и образование» говорит, что ещё со времён античной Греции противопоставлялись труд и праздность, теоретические размышления и практическая деятельность, гуманитарное знание и профессиональное, техническое. Согласно Аристотелю, рабы, ремесленники и женщины призваны обеспечивать жизнь тех, кто способен заниматься разумной деятельностью, созерцать мироздание. Это знание ради себя самого является, по Дьюи, свободным познанием, гуманитарным по своей природе. До сравнительно недавнего времени такое образование было привилегией высших классов, остальное, готовящее просто исполнителей, - с точки зрения автора «Демократии и образования» - не свободно и безнравственно. Причина такого противопоставления заключалась в античном понимании опыта как конечного вывода из множества проб и ошибок, что же касается умозрительного знания, то оно представлялось проникновением в суть вещей, знанием, приобретённым путём размышления. Дьюи утверждает, что ситуация изменилась с тех пор, когда было пересмотрено само понятие опыта, - он стал не просто умением, но и чем то, имеющим отношение к уму и познанию. В последствие произошёл перекося в другую сторону, и имело место отождествление познания с восприятием (сенсуализм), а цели познания были преимущественно утилитарными. В современных условиях (по Дьюи), ситуация стабилизировалась и теперь опыт – это основа для преднамеренного (разумного!) управления деятельностью и условиями её осуществления.

Всё это действительно так, но в последнем определении опыта фигурирует направленность на управление деятельностью, но что дело в том, что в современном мире и сама деятельность имеет сугубо практический характер. Деятельность не только среднестатистического человека, но и предпринимателя, политика, журналиста подчас направлена на улучшение своего материального состояния или социального статуса. Не потерялось ли древнегреческое стремление к знанию как самоцели? Несмотря на обилие в современном мире благотворительных организаций, политических партий и союзов художников самой богатой и, как правило, уважаемой прослойкой общества являются предприниматели, менеджеры высшего звена крупных компаний – люди, изначально настроенные на практические цели. Можно сколько угодно рассуждать о том, что обогатившись, такие люди занимаются благотворительностью (что редко имеет место), но современные общественные ценности отнюдь не ориентируются на знание ради знания или хотя бы альтруистические цели. На лицо «общество потребления», за которое упрекают США, одну из самых экономически развитых стран, выпускники естественных факультетов в России редко остаются в научной среде из-за её малого финансирования. Если в Древней Греции знание было целью, то сейчас – оно является средством. Этот факт также влияет и на уровень нравственности общества, осознание долга. По данным Ф. Абингейла, эксперта в области финансовой безопасности (США), 80 % подростков в возрасте от 13 до 19 лет, занимающих первые места в своих классах (отличники, хорошисты) жульничали и списывали, а выпускники аспирантур присваивают деньги предприятия, на которое работают в 5 раз больше, чем выпускники средних школ. Очевидно, что чем лучше образование, тем легче подделывать чеки и проводить финансовые махинации. Итог - в государственном

образовании явно не хватает этического воспитания. И если о важности нравственного уровня общества и отдельного человека ещё можно поспорить с точки зрения нигилистов, то убытки государства и крупных компаний уже являются фактом. Таким образом, ставится под вопрос сама цель образовательного процесса – достаточно ли только наделить знаниями и навыками индивида для достижения им практического результата и определённого социального статуса? Этого явно недостаточно, практический результат, выгода должны стоять на втором месте после науки и этики.

Литература

1. Джон Дьюи (2000) Демократия и образование. М. Педагогика-Пресс.
2. Энтони Гидденс (2005) Социология. М. Едиториал УРСС.
3. www.abagnale.com – «Абигнейл и компаньоны» эксперты по защите документов.

К вопросу о специфике политической морали

Кондратьева Ирина Михайловна, студент

Ульяновский государственный технический университет

irinkakondratieva@gmail.com

К проблеме соотношения морали и политики можно подойти по-разному. Если считать, что благом для одного человека является то же, что для государства, то мораль и политика по существу отождествляются. Такой взгляд присущ классическому античному мышлению с его идеей гармонии интересов. С другой стороны, можно утверждать, что мораль и политика не имеют ничего общего, они существуют в разных не соприкасающихся плоскостях; политика объявляется аморальной, лишенной высших человеческих ценностей, она исключительно технологична и инструментальна.

Довольно популярно следующее воззрение: мораль и политика различны, но они могут быть соединены таким образом, что первая выступит «ограничительным условием последней». Агентом исполнения ограничительной роли морали, по всей видимости, должен являться некий «моральный политик», способный совместить принципы политики и морали. Однако встает вопрос: как возможно определить этого идеального политика, и какими качествами он должен обладать? С другой стороны, почему бы не принять такую позицию: мораль согласуется с политикой только на уровне целей, тогда как на уровне средств они различны до противоположности. Данная модель предполагает, будто моральные средства ведут только к моральным целям и, наоборот, аморальные средства не могут дать ничего, кроме морально предосудительных результатов. В действительности цели и средства являются сутью некоторого единства, и не могут рассматриваться как отдельно взятые безжизненные абстракции.

Наконец, связь морали и политики может быть опосредована тем, что можно назвать «политической», или публичной моралью. В ней осуществляется, разрешается и воспроизводится неустранимое противоречие между политикой как коллективно организованной, конфликтной, властной деятельностью плюральных субъектов и частной моралью как совокупностью ориентаций индивидуального сознания. Политическая мораль показывает то, в каком смысле и при каких условиях политика бывает моральной, а также то, каким образом мораль частная входит в функционирование политики.

Рассмотрение политической морали сразу ставит нас перед вопросом: возможна ли этика, построенная на идее публичной ответственности, и почему она не может сводиться к принципам частной морали или даже руководствоваться ими? Нет ли противоречия между обычной моралью повседневных деятелей, основанной на личной свободе и личной ответственности, и моралью политической, основанной на гласе народа и публичной ответственности? Кто выносит моральные оценки политикам? Если существует единая всеобщая критериальная шкала, господствуют единые принципы и ценности, тогда, наверно, и политика утратит своё главное качество – ситуативность, контекстуальность, актуальность.

Ведь политика скорее соотносится с людьми, чем с принципами (моральный принцип лиц не различает, в этом его универсальность и интерсубъективность). В политической жизни главное – не ценности и принципы, а их носители, те, кто будет их воплощать. От качества носителей этих сил и будет все зависеть. Если не упускать из виду критерий общественной пользы, то в соответствии с ним для правителя моральной окажется жертва, состоящая в том, чтобы принять на себя личный позор и бесчестье, если только они дадут средства для спасения Отечества. Таким образом, аморальность поведения, немислимая для частной морали, становится возможной для политики. Это и отличает политическую мораль от обыденной. В первом случае работает критерий «общественной пользы», во втором – личный свободный выбор и следование нравственному долгу, «личная выгода».

Этически «личная выгода» - это сохранение собственной моральной безупречности. В индивидуальном случае за все последствия верности нравственному долгу платит тот, кто долгу повинуется и следует ему несмотря ни на что. В политике императивность нравственных идеалов и принципов оборачивается тем, что исполнение морального долга перекладывается на плечи других. Морально ли это? Можно ли отстаивать свою моральную чистоту за счет других?

На сегодня у меня больше вопросов, чем ответов. Но философия и есть вопрошание, влекущее и увлекающее. Думаю, что поиск ответов на поставленные вопросы и дальнейшая проблематизация заявленной темы означает не только личностное, но и гражданское взросление.

Проблемы этики в современных биотехнологиях

Куманяев Андрей Владимирович, студент

*Ульяновский государственный технический университет
to_friends@mail.ru*

Понятие "биоэтика" появилось в 70-х гг. XX века и подразумевает систематический анализ действий человека в биологии и медицине в свете нравственных ценностей и принципов.

Не вызывает сомнения, что стремительное развитие биотехнологий объективно бросает вызов фундаментальным основам и базовым принципам христианской веры, морали. Похоже, что биомедицинские технологии начинают напоминать грозную лавину, сходящую с гор: активно вторгаясь в жизнь современного человека от рождения до смерти, они грозят раздавить все на своем пути, если их развитие по-прежнему будет опережать осмысление их возможных духовно-нравственных и социальных последствий. Необходима выработка таких этических норм, соблюдение которых гарантировало бы гуманистическое отношение к человеку.

Из множества тем, обсуждаемых сегодня в биоэтике, я остановился на вопросе этики искусственного оплодотворения, проблеме отношения к началу человеческой жизни. Если в случае аборта врач и женщина вступают в моральное отношение с человеческой жизнью, пусть сроком в несколько дней, недель, месяцев, то, в случае искусственного оплодотворения, это отношение не столько к началу уже существующей жизни, сколько к возможности самого ее начала. И если аборт, контрацепция, стерилизация — это борьба с возникновением человеческой жизни, то искусственное оплодотворение — это борьба за возможность ее возникновения.

Общественное сознание порождает весьма яркие эпитеты для искусственного оплодотворения: «новая технология размножения», «техногенное производство людей», «асексуальное размножение». В оборот входят понятия «избирательный аборт», «торговля репродуктивным материалом», «продукция оплодотворения», «суррогатное материнство» и т. п. Каждое из этих понятий — реальная единица «этического минного поля», которое новые репродуктивные технологии создают для современной культуры. Как быть с

эмоционально-психологическим миром личности, рожденной «в пробирке», ее моральным самосознанием, ее юридическими правами, социальным статусом, в конце концов?

Искусственное оплодотворение всегда было средством достижения задачи совершенствования человека. Эта задача ставится и в селекционно-зоотехнической модели, и в научно-мифологической модели (создание искусственного человека — гомункула, искусственного интеллекта и т. п.). Очевидно, что до реализации идеи «управления» особенностями человека технологически, этически и политически еще далеко, поэтому в сфере дискурса биоэтики возникают опасения общего и частного характера.

Определяющим мировоззренческим контекстом «новых технологий зачатия» является либеральная идеология с ее высшими ценностями «прав и свобод» человека и метафизическо-материалистическим основанием. Определенным образом на методiku искусственного оплодотворения работает и материалистический мировоззренческий принцип понимания человека не как «образа и подобия Божия», а как образа и подобия обезьяны. Перенос положительного опыта из зоотехники и ветеринарии на «человеческую модель» — факт эмпирической науки.

Разнообразные этические вопросы связаны с индивидуальными и общественными суждениями о надлежащем поведении в области продолжения рода. В прошлые эпохи считалось, что на каждый из этих вопросов есть только один верный ответ. Сегодня же мы понимаем, что однозначность тех или иных ответов относительна, так как всё больше знакомимся с разными религиями и культурами, с самым широким спектром взглядов.

Само обсуждение вопроса о приемлемости и допустимости тех или иных процедур и технологий, таких, например, как клонирование, экстракорпоральное оплодотворение, эктаназия, трансплантация, подводит к принятию фундаментальных нравственных норм, заставляет задуматься над религиозным измерением человеческих поступков.

Сегодня, когда прогресс в сфере биотехнологий имеет далеко идущие последствия, его результаты должны также стать предметом широкого общественного обсуждения. Биотехнологии затрагивают каждого, и потому проблема их применения не должна быть сферой профессиональной озабоченности только ученых, практикующих врачей, политиков, но всего нашего общества.

Каждый человек должен сам делать собственный выбор и не навязывать свои взгляды другим.

Счастье: смысл и выражение

Павловская Наталья Юрьевна, аспирант

Самарский государственный университет

vralbey@list.ru

Счастье издавна в культуре представлялось как свидетельство избранности человека высшими силами, как доказательство осененности божественным началом. Обретение истинного счастья дает человеку благополучие, покой и радость и, одновременно, накладывает на человека определенные обязательства, требует силы, которой он по природе своей не наделен. Поэтому человек должен был решиться на обретение силы (Августин, 2003), он должен «перерасти» себя.

Зеркальное отражение счастья – ложное счастье – тоже способно дать благополучие, покой, радость. Но в отличие от настоящего счастья – оно не требовательно к человеку, усыпляет его, принимает его слабости. В таком счастье – безволие и смирение.

Исходя из этого, существуют две мудрости, известные человеку – это мудрость несчастья (ложное счастье) и мудрость счастья. Необходимо возникает вопрос: может ли (имеет ли право) человек согласиться на «ложное» счастье, так как искомые ощущения (покоя и радости) обретается и в нем? Философская мысль на протяжении веков категорически говорит, что нет. Высшие требования (вечный императив), которые предъявляются к человеку – это перерасти себя, обрести силу. Противоположная позиция

объявляется преступлением, слабостью, а у христианских мыслителей отступлением от Бога, грехом, то есть самым страшным, самым кощунственным, что может совершить человек.

Отсюда возникает и второй вопрос – что стоит за истинным счастьем человека и что упускает человек, выбравший «ложное счастье»? Иначе – что мы утверждаем в своем счастье? Любой словарь скажет нам, что счастье – это целостное переживание бытия. То есть опущенный элемент «формулы» в «ложном счастье» - это *Бытие*. Именно *Бытие* требует от нас счастья, ему необходимо счастье. В древнерусском языке «счастье» обозначало «причастность» человека, несчастье – непричастность. То есть Бытию необходимо, чтобы человек ощущал причастность к нему. «Ложное счастье», желая одарить человека спокойствием и радостью, отказывается от Бытия. Именно поэтому для христианских мыслителей согласие на «ложное счастье» оказывается грехом – человек, соглашаясь на такую позицию, отворачивается от Бытия, от Бога.

Если рассматривать *несчастье* с лингвистической точки зрения, то оно вторично, производно от *счастья*. Присутствие приставки в слове «несчастье» предполагает вторичность образования слова. Заговаривая о несчастье, мы определяем его через счастье, в центре внимания оказывается «счастье», мы все равно *вынуждены вернуться* к счастью, к Бытию.

Для человека, непричастного не к чему, для «человека не у дел» (В. Бибихин, 1998) одиночество – очень естественное ощущение себя в мире. Заметим, что одиночество – самое ясное и четкое ощущение самого себя у современного человека (Эрих Фромм, 2004). Ощущение одиночества требует от человека не отчаяния, не депрессии (на которую ориентирован русский постмодерн), а «ревизии» «ложного» счастья, возвращения к истинному счастью.

В XX веке, впервые в истории культуры, обретает голос, свою идею человек «ложного счастья», человек, пребывавший прежде в тени, не имевший право голоса. Этот современный человек экономит силы, требует развлечения и спокойствия для себя (П. Брюкнер, 2007). Что это означает? Это означает, что мы, наследники Ф. Ницше (чье требование к будущему человеку было утверждение Бытия в его целостности, «*всему да*»), оказались незаметно для самих себя, отсчитывающих свою историю от Ф. Ницше, в совершенно противоположном от него направлении.

Литература

1. Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: «Издательство «АСТ», 2003
2. Бибихин В.В. Новый Ренессанс. М., «Прогресс-Традиция», международная академическая издательская компания «Наука», 1998.
3. Брюкнер П. Вечная эйфория. Эссе о принудительном счастье, М.: Лимбах, 2007.
4. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для самого себя. М.: «Изида», 2004.

Мораль и религия

Павлюк Павел Валерьевич, студент

Ульяновский государственный технический университет

som01@bk.ru

Мораль представляет собой довольно сложное явление. Она регулирует и направляет действия людей, является основой высших духовных ценностей человека так же, как и религия. Таким образом, мораль и религия имеют общие точки соприкосновения.

Рассматривая вопрос происхождения морали и ее связи с религией, я ссылаюсь на Мэла Томпсона ("Философия религии" М., 2001), который предлагает три наиболее популярных варианта ответа:

- 1) "теономия" - источник морали - Бог.

2) "гетерономия" - правила морали исходят из внешнего источника, например, культуры, чей набор ценностей обусловлен религиозным влиянием.

3) "автономия" - мораль автономна, она основана исключительно на разуме и не ссылается на религиозные идеи.

Эти версии происхождения морали не исключают, но дополняют друг друга.

Христианские богословы традиционно говорят о божественной природе морали. Индивид ее получает как в виде «естественного нравственного закона» (внутренний закон), так и в виде богооткровенного (внешнего) закона.

Религиозная трактовка происхождения морали обладает целым рядом достоинств. Прежде всего, она подчеркивает универсальный, общечеловеческий характер морали. Божественные предписания распространяются на всех людей без исключения. Перед моралью, как перед Богом, все равны — и богатый, и бедный, и царь, и президент, и последний холоп. Религиозное учение в определенной мере предохраняет от упрощенно-утилитарного подхода к морали, возвышает нравственные искания до высоких смысложизненных вопросов.

Проблема взаимодействия религии и морали занимала умы самых различных мыслителей с глубокой древности. И уже с античности по этой проблеме высказывались самые различные, порой противоположные точки зрения. С одной стороны, религиозные идеологи и в прошлые века, и ныне достаточно категорично утверждают, что мораль не в состоянии существовать без религии, точно так же, как дерево без корней. Именно в религии мораль черпает силу исполнять добро, именно религия предоставляет человеку смысл бытия, высшие нравственные ценности (Бог есть живое воплощение Добра).

Когда говорят о зависимости морали от религии, то обычно имеют в виду авраамические религии (иудаизм, христианство, ислам) в их исторически сложившихся конфессиональных формах. Однако существовали целые эпохи и народы, имевшие огромные нравственные достижения еще в языческий период своей истории. Самый яркий пример - Древняя Греция. В рамках древнегреческой культуры умеренность, мужество, справедливость, мудрость были определены как добродетели.

Наконец, существуют целые цивилизации, которые по привычным канонам авраамических верований вообще являются безрелигиозными, но которые в то же время блестяще доказали свою нравственную дееспособность. Такова, например, китайская цивилизация.

Сложный, противоречивый характер взаимодействия религии и морали обусловлен и их спецификой, их различиями (хотя иногда пытаются отождествить религию и мораль). В чем они состоят? Прежде всего, в том, что мораль представляет собой путь к Добру, высшим нравственным ценностям, к нравственному совершенствованию. А религия есть путь к Богу, скорее почитание Бога. Эти два пути могут совпадать, а могут и не совпадать. Вряд ли верующий будет осуждать Авраама за то, что он готов был принести в жертву богу своего сына. С точки зрения морали, этот поступок совершенно недопустим.

Мораль и религия взаимозависимы, но эта взаимозависимость такого рода: религии вне морали существовать не может, чего нельзя сказать о морали. Мораль, независимая от религии, возможна. Любое религиозное деяние, так или иначе, связано с моральными установками. Мораль же, как таковая, не производна от религии, и, в известной степени, от нее не зависит. Она может быть самодовлеющей и существовать вполне полноценно.

Безрелигиозная нравственность действительно автономна, потому что она, прежде всего, зависит от самого человека. Религиозная мораль навязывает нормы, они приобретают характер постулатов, аксиом, которым необходимо следовать неуклонно, и человек только тогда морален, когда следует этим нормам. Человек, нравственность которого не подчинена индивидуальным религиозным убеждениям, имеет возможность реализовать свою свободу выбора. Религия этого выбора не дает. Она ограничивает этот выбор религиозными догматами, которые и являются теми границами, в рамках которых только и разрешен выбор. Но за этот выбор человек несет ответственность, которая уже чуть ли не заранее расписана.

Мораль может быть религиозной и может быть автономной от религии. Религия же не существует без морали и одновременно может быть аморальной (в некоторых своих проявлениях), поскольку лишает человека свободы, навязывает определенные нравственные нормы, которые вступают в противоречие с современными реалиями (отношение к семье, браку, например, и т.д.).

Литература

1. Мэл Томпсон. Философия религии. М., 2001.
2. Булгаков С.Н. Свет не вечерний. М., 1994.
3. Псалтырь (105, 8).
4. Бердяев Н.А. О назначении человека. М, 1993.
5. Гольбах П.А. Здравый смысл, или Естественные идеи, противопоставленные идеям сверхъестественным // Французские просветители XVIII века о религии. М., 1960.
6. Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987.
7. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989.
8. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М., 1999.

Нормальное и патологическое в сфере половой морали

Попова Ольга Владимировна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

J-9101980@yandex.ru

Интерес к проблематике телесности, вызвавший массовую рефлексию у западной интеллектуальной элиты Запада выразился в ряде взаимосвязанных линий анализа: субъективности - с акцентом на растворении автономности субъекта в «актах чувственности»; акцентирование аффективных сторон чувственности обусловило обостренный интерес к патологическому (перверсивному) ее аспекту и к сексуальности как наглядно-концентрированному проявлению чувственности²².

Сексуальные каноны могут рассматриваться в качестве как средства индивидуализации человека, так и способа стандартизации, упорядочивания его жизни по определенным социально закрепленным телесным нормам.

Исторически телесность подвергалась контролю со стороны социума, являлась предметом нормативных предписаний со стороны религии (особое место вопросы контроля телесности и сексуальности как значимой характеристики занимали в исповедальных практиках), социума и культуры (предписывающих телу определенные значения и создавших особенную семантику тела). Традиционная половая этика подразумевала обуздание сексуальных проявлений, в ней обнаруживалась скорее тяга к аскетизму, в то время как постклассическая эпоха соотносит данный феномен с гедонистической этической программой, в 20-м в., в частности, возрожденный З.Фрейдом, и обнаруживает в сексуальности сферу автономного пространства личности, рассматривая ее как форму ускользания субъекта от давления «власти-знания» (М.Фуко).

Эпоха глобального распространения коммуникативных тенденций демонстрирует полное игнорирование как языковой цензуры, так и цензуры над телом. Коммуникация отражает тенденцию трансформации морального сознания: если классический философский дискурс (сопрягаясь с нормами общественной нравственности) подразумевал наличие определенных умалчиваемых тем, которые исключались из обсуждения (сюда можно отнести и проблематику телесности и связанные с ней проблемы сексуальности), то формируемая «открытостью» демократического общества возможность «сказать все» способна придать любому обсуждению характеристики властного насильственного механизма, «проводника» экономически выгодной этики, заданной моделью общества

²²См.: Ильин И.П. Телесность // Постмодернизм. Словарь терминов.- М: ИНИОН РАН - INTRADA. 2001. С.296.

потребления. При этом главной ценностью оказывается возрастание формальной свободы, один из аспектов понимания которой вводит ее в контекст индивидуального существования, редуцированного к своей телесности, и определяемого правом удовлетворения своих базовых телесных (сексуальных) потребностей.

Литература

1. Ильин И.П. Телесность // Постмодернизм. Словарь терминов.- М: ИНИОН РАН - INTRADA. 2001.
2. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. М.: МЦ "Система", 1990.
3. Фуко М. История сексуальности - III: Забота о себе. М.-Киев: Грунт, Рефл-бук, 1998.
4. Энафф М. Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена. - СПб: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2005

Страх в системе ценностей античной этики

Пустовойт Юлия Владимировна, преп., к.ф.н.

Шуйский государственный педагогический университет

pustovoit_yu@rambler.ru

Страх как предмет изучения, безусловно, разнообразен и явно междисциплинарен, поэтому изучен неравномерно. В современной науке страх полнее всего рассмотрен в своих дисциплинарно крайних — конкретно-психологическом и общеметафическом - ракурсах. В античной мысли, «колыбели» европейской культуры, страх выступает в качестве философско-этического феномена. Изучение вопроса о месте страха в рамках античного мировоззрения, в частности, в системе ценностей античной этики, позволяет сделать вывод о доминантном значении страха в ту эпоху, когда были сформулированы стержневые идеи современной этической системы.

Одним из центральных моментов методологии в исследовании категории страха является метод реконструкции философской теории страха, разработанной в античной этике, который продиктован спецификой материала и сравнительно малой разработанностью исследуемой проблемы.

Страх в античности онтологичен и тотален, занимая одну из центральных позиций в мировосприятии античного человека в срезе эмоциональном и рациональном. Целесообразно говорить о гармоничном синтезе эмоционального и рационального в сознании античного человека. Исток философского дискурса, гносеологическая предпосылка Мифа и Логоса древних греков – чувство удивления (το θαυμάσιον), «из-умления» (по Шестову) – тесно переплеталось с чувством страха. Страх перед удивительным и удивляющим пронизывал самые первые попытки философского осмысления мира, всю жизнь античного человека – грека, позже римлянина. Космос удивлял, изумлял и ужасал. Небезосновательно потому звучит знаменитое вопрошание Ф. Ницше о том, не есть ли научность древних эллинов всего лишь «страх и увертка от пессимизма».

Этическая составляющая страха представляла значительный интерес уже в античную эпоху. В сочинениях античных мыслителей прослеживается идея того, что страх в функциональном отношении может являться этическим регулятором поступков человека. Страх-трепет амбивалентен в отношении творчества жизни и мысли. Страх в данный период осмысливается сквозь призму ценностной системы координат эвдемонистической этики. Этические программы, разработанные внутри различных по своему характеру философских направлений, в вопросе о сущности страха в целом предлагают развивающиеся в едином русле трактовки. Страх в них есть состояние, относящееся к психической, душевной сфере в человеческой структуре (аффект, страсть, происходящие от ожидания скорби и возникающие в неразумной вожделевающей части души), имеющее негативную значимость в жизни и препятствующее достижению главной цели – счастья. Таким образом, страх оказывается препятствием для достижения высшего блага и поэтому должен быть преодолен. Однако

страх может иметь и позитивное значение в тех случаях, когда он создает условия для воспитания добродетели мужества, о чем рассуждает Аристотель в «Никомаховой этике». Внутренний страх проявляется в виде малодушия или трусости. В таком аспекте страх в потенции позитивен, поскольку он способен мобилизовать нравственные силы человека, воспитывать его и формировать моральные качества индивидуума, подвигая на создание системы противостояния причинам страха с помощью разума. Этическая добродетель мужества формируется благодаря преодолению разнообразных страхов, за исключением религиозного страха, который нельзя изжить. Поэтому античные философы усматривают в страхе потенциальный стимул для исправления порочного состояния человека.

Центральной причиной возникновения страха в различных его формах является сложившаяся у человека картина мира, включающая его представления теологические, космологические - об окружающем мире, антропологические - о самом себе, о собственной природе, и, как следствие, этические – о смысле жизни и ее цели, неминуемо выходящие на проблему высшего блага и коррелирующие с ней. Так, мировосприятие является или опорой, или противоядием для страха. К кардинальным аспектам мироощущения и философского интереса древних греков относятся сферы божественного, природного и социального, каждая из которых порождает свой специфический вид страха. Этико-философский анализ феномена страха позволяет выделить четыре основных видов страха, присущих мировоззрению античного человека: экзистенциальные страхи – страх богов, страх смерти и страх судьбы; и социальный страх, объективированный в виде стыда. Выделенные четыре варианта экзистенциального устрашения людей действуют в составе этической регуляции и на всём протяжении европейской цивилизации.

Наиболее значимым в этическом отношении является страх общественного мнения. Страх перед обществом объективирован в античном сознании в виде страха-стыда. В соответствии с классическим определением, стыд - это чувство, выражающее осознание человеком своего или чужого несоответствия принятым в данной среде нормам или предполагаемым ожиданиям; доминантное чувство в переживании стыда - страх. Главным нравственным авторитетом в жизни древнего грека, а затем и римлянина было общество. Стыд, как форма нравственной самооценки, в древнем обществе проявляется как реакция на нарушение табу, установленное самим же этим обществом. Нравственные вопросы у древних близко соприкасались с политическими (Л. Шестов). Поэтому само восприятие древнегреческой этики ассоциируется также с полисом: эта этика по своему характеру была полисной этикой. Древний грек видел и чувствовал теснейшую взаимосвязь своего собственного благополучия и благосостояния государства: от судьбы полиса зависела судьба каждого его гражданина. Поэтому столь высоко развитым оказывается в данную эпоху чувство гражданской ответственности. Итак, страх-стыд в эпоху античности – это индивидуализированная моральная ответственность человека сначала перед родоплеменной общиной, позднее – перед государством. Наиболее авторитетным свидетелем поступка для античного человека становится общество. Античная «культура стыда» появилась и развивается в условиях общественной жизни, причем стыд полностью зависит от изменчивых обычаев, царящих внутри самого общества, от мировоззренческих основ этических учений, предлагаемых тем или иным философским направлением в античности. Страх перед социумом является конституирующим началом, своеобразной опорой для основных этических представлений.

Таким образом, анализ сущности страха, причин его возникновения, соотнесение страха с этическими категориями смысла жизни, счастья, свободы, добродетели, порока, стыда в рамках культуры Др. Греции и Др. Рима позволяют декларировать идею страха как одной из ключевых категорий в системе античной этики.

Литература

1. Аристотель. Сочинения: В 4 тт. Т.4 / Общ.ред. А.И. Доватура.- М.: Мысль, 1984.

2. Вундт. М. Греческое мировоззрение / Пер.с нем. Ф.Д. Капелюша; под ред. М.Н. Шварца.- Петроград: Огни, 1916.
3. Ницше Фр. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм// Ницше Фр. Сочинения в 2тт. Т.1. Литературные памятники.- М.: Мысль, 1990.
4. Платон. Собрание сочинений в 4 тт./ Общ.ред. А.Ф. Лосева и др. - М.: Мысль.
5. Шестов Л. Лекции по истории греческой философии.- М.: Русский путь; Париж: YMKA-Press, 2001.
6. Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2001.

Понимание совести в святоотеческой традиции

Рукавишниковна Марина Витальевна, преп.

Шуйский государственный педагогический университет

yalik310@mail.ru

Человек – единственное из живых существ на Земле является носителем внутреннего нравственного закона, который помогает нам общаться и понимать друг друга. Апостол Павел говорит, что нравственные потребности «написаны в сердцах» людей и имеют силу постоянно действующего закона внутри самой же человеческой природы. Этим внутренним законом, данным от Бога, является совесть. На протяжении долгого времени она нераздельно соединяет религиозное и нравственное, являясь предметом глубочайшего внимания как светских, так и религиозных писателей и философов.

Совесть является личным сознанием и личным переживанием человека относительно правильности, достоинства и честности всего того, что им когда-то совершено. Но это возможно только при условии чистой, доброй совести, которая будет чутко следить за нашими поступками, и указывать на несправедливые действия. Совесть, будучи личностным феноменом, находясь во власти человека, должна служить связующим началом между нравственным порядком в душе и нравственным порядком во всем мире.

Как онтологическое понятие совесть исследуется во многих сферах культуры. Проведенный анализ показывает глубокий интерес к данной проблеме, как со стороны античных философов, так и со стороны святоотеческих авторов. Материалом для данного исследования послужили тексты русских религиозных мыслителей.

Полученные в результате анализа данные указывают на различное осмысление феномена совести уже у античных философов. Она понимается в двух аспектах: как обличитель злых дел, недобрых поступков у Демокрита и как источник добра, причина внутреннего мира и радости у Цицерона и Сенеки.

В Новом Завете учение о совести наиболее полно разработано апостолом Павлом в его Посланиях. Он дает такие характеристики совести как благая, добрая, чистая, но совесть может характеризоваться и как злая, нечистая, сожженная. Раскрытие понятия совести в Новом Завете происходит с двух позиций: как фундаментальной этической категории, определяющей все мироустройство человека, вступившего в новую жизнь во Христе и с позиции личностной способности нравственного суждения, с помощью которого человек оценивает свои действия и мысли.

Патристическая мысль отмечает универсальный характер совести в человеческой жизни и возвышает ее роль как важнейшей функции нравственного сознания. Одним из первых памятников русской мысли, содержащих понятие совести, является труд монаха Сильвестра «Домострой». Автор делает акцент на новом, нравственном отношении к другим людям и окружающему миру. Эти отношения должны строиться на принципах любви, чистоты, душевности. Они определяют семейную жизнь, отношения между супругами, между родителями и детьми, между государством и населением.

Тихон Задонский говорит о совести как о нравственном Законе в человеке. Сравнивая Закон, данный Богом, и совесть, святитель говорит об их идентичности в требованиях к

человеку и в тех целях, которые они преследуют, указывая, что Закон Божий и совесть между собой сходны и к единой цели, то есть к блаженству нашему ведут. В совести живет вера человека и делает его радостным, поэтому только при условии чистой совести возможны вера и радость. Святитель Тихон говорит о том, что наша совесть требует всепрощения и милости, акцентируя внимание на несовместимости понятий мести и совести, говоря, что наиболее спокойной бывает наша совесть, когда мы не мстим врагам, но, наоборот, благодетельствуем; ибо месть – это зло, которое противоречит закону Божию. Итак, когда мстим, тогда грешим и совесть нашу раздражаем, отчего теряем покой совести. Размышляя далее о совести, святитель сравнивает ее с зеркалом, и как в пыльном и не протертом зеркале мы не можем увидеть отражения, так и нечистая, оскверненная совесть не может указывать на дурные поступки, хранить и направлять человека.

Феофан Затворник рекомендует ничего не делать такого, что нам запрещала бы совесть наша, и никогда не упускать делать то, что она велит. Как Тихон Задонский видит причину дурного в замутненной совести, так и Феофан Затворник указывает на ослабевшую совесть как причину внутреннего нестроения человека, а вернуть ей силы возможно только через нашу полную покорность велениям этого нравственного закона. И чем решительнее мы будем действовать, тем сильнее будет голос совести.

Святитель Игнатий Брянчанинов, рассуждая о причинах угасания голоса совести в человеке, отмечает, что умертвить совесть – невозможно. Она будет сопровождать человека до страшного суда Христова: там обличит ослушника своего. Совесть является нашим соперником, так как сопротивляется любому противозаконию. Но совесть еще и свидетель верный, говорящий о правильности и чистоте поведения. И этого верного свидетеля человек должен беречь, ибо любое, даже самое малое, на наш взгляд, нарушение Закона, является поправлением совести.

Вслед за аввой Дорофеем святитель Игнатий призывает нас хранить совесть не только по отношению к людям, но и по отношению к вещам. Причем понятие вещи является многогранным. Это не только те материальные предметы, которыми мы владеем, и как данные нам Богом, обязаны хранить от намеренной порчи, но вещи – это еще и весь мир, который нас окружает, и над которым Бог поставил человека, дабы он хранил и украшал его.

Результаты исследования показывают, всеобъемлющее значение категории совести для жизни человека, так как замутненная совесть является причиной не только внутреннего нестроения, но и негармоничного, разрушительного отношения к окружающей среде. Это ведет не только к духовной, но и к физической гибели человека. Совесть – одно из ключевых понятий современного мира, которое обеспечивает его жизнеспособность, и святоотеческое наследие служит надежным источником для воспитания и совершенствования нашего внутреннего нравственного закона. Святые отцы говорят о совести не только как строгим мздовоздаятеле и судье, обличающем человека, но и как о верном союзнике, хранителе, свидетеле при условии внимания человека к доводам совести, следовании ее советам. Согласно Новому Завету основой христианства является любовь, совет также требует от нас любви к ближнему, природе, всему миру. Тогда мы и пребываем со спокойной совестью в согласии сами с собой и с окружающим миром.

Литература

1. Домострой (1994) СПб.: Наука, 1994.
2. Тихон Задонский (1999) Наставления о личных обязанностях каждого христианина. М.: Община храма Святого Духа, 1999.
3. Тихон Задонский (2003) Духовный посох. Избранные места из трудов архипастыря. М.: Благовест, 2003.
4. Святитель Феофан Затворник (1999) Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1999.
5. Святитель Игнатий Брянчанинов (1998) Аскетические опыты. М.: Сретенский монастырь, 1998.

Компьютерная этика как актуальное направление прикладной этики

Селезнева Татьяна Сергеевна, студент

Читинский государственный университет

namsaraeva@mail.ru

Общеизвестно, что этика – это наука о морально-нравственных ценностях, их роли в жизнедеятельности человека. Однако в последние десятилетия активно развивается такое направление, как прикладная этика – этика какой-либо сферы жизни общества. Прикладная этика реагирует на возникновение новых моральных проблем и предлагает их решения. И. Ю. Алексеева главной причиной возникновения прикладной этики считает гуманизацию всей жизни человека и общества, понимание ценностей индивидуально-личностного ее характер (2). Другими словами, прикладная этика возникла там и тогда, где возникала или будет возникать угроза жизни и существованию человека и человечества, опасность ущемления его неотъемлемых прав и интересов. XXI век – век глобальной компьютеризации и развития информационных технологий. В современное время появились новые возможности, но и качественно новые морально-нравственные проблемы. В данной работе подробно рассматривается проблема существования этики в Интернете, так называемого «сетикета».

Уровень распространения Интернета в нашей стране существенно ниже, чем в развитых европейских странах, но число пользователей глобальной сети постоянно возрастает, и становится неотъемлемой частью жизни нашего общества. Интернет имеет определенные достоинства: с его помощью можно делать покупки, получать образование, голосовать, мгновенно узнавать новости со всего мира, общаться с единомышленниками и многое другое. Для многих (особенно молодых) людей сеть становится единственным способом связи с внешним миром, реальность заменяется виртуальностью.

Проблема усугубляется тем, что цензура в Интернете практически отсутствует: создатели многочисленных сайтов, страниц и публикаций не всегда соблюдают морально-этические нормы.

На эту тему в России ведутся споры. Не секрет, что цензуре подвергаются все средства массовой информации, кроме Интернета; некоторые материалы, вырезанные редакторами из телевизионного, радио- эфира, печатных изданий выкладываются в Интернет. Часто родители запрещают детям смотреть какие-то программы по телевизору, читать определенные журналы, а доступ к Интернету открыт всегда. В «мировой паутине» можно найти массу запретных, а от того наиболее интересных для подростков материалов.

Такая проблема, как цензура в Интернете, решается на правительственном уровне, но пока реальных результатов нет. И. Засурский трактует эту ситуацию следующим образом: «В настоящее время происходит столкновение вольницы Интернета и косности региональной бюрократии. Сетевики считают, что им все дозволено, чиновники – что за любое телодвижение можно сажать. Правда, как обычно, посередине. Интернет – это все-таки пространство, связанное с реальностью. Если ты причинил кому-то вред, то не стоит рассчитывать остаться безнаказанным»(3).

Можно согласиться с автором строк: сегодня необходимо наказывать сетевых правонарушителей, но появляется вопрос – как их найти? В Интернете нет имени и фамилии, есть только прозвище – ник, домашний адрес; пользователя обнаружить практически невозможно. В некоторых государствах мира существуют спецслужбы, которые занимаются поиском особо опасных хакеров.

С.н.с. института государства и права РАН В.Монахов в своем выступлении противоречит И. Засурскому: «Несправедливо, что практически каждое громкое преступление, хоть отдаленно имеющее отношение к Интернету, определенные политические силы отмечают очередным всплеском стремления «закрутить сетевые гайки» и ввести какие-то ограничения на сетевую свободу. Произошел взрыв – и тут же мы узнаем,

что рецепт изготовления бомбы был почерпнут из Интернета. Сумасшедший устроил резню в синагоге – Интернет обвиняют в разжигании межнациональной розни...»(3).

Многие общественно опасные преступления, так или иначе, связаны с Интернетом. Так, боевики Аль-Каиды связывались по Интернету, выкладывали в сеть видео пыток заложников и требования к правительству. Школьники выкладывают в Интернет собственное видео, где они избивают своих же одноклассников, или ребят младше своего возраста. Все эти виртуальные представления оказывают значительное влияние на сознание пользователей.

В первую очередь это касается языка нашего общения. В Интернет-чатах люди общаются на максимально упрощенном языке. В последнее время в моде так называемый «язык падонкоф» - намеренное нарушение норм литературного языка (приветствие – «Превед, Медвед!»; негативная оценка – «Афтар, убей себя апстену!»). Некоторые пользователи намеренно нарушают свою речь, стремясь к эпатажу Интернет-аудитории. Это нигилисты постмодернистской эпохи, для которых провокации, ерничество – естественные нормы поведения. Разрушительное влияние искажённой речи такого рода оказалось очень велико.

Подводя итоги, отметим, что введение каких-либо ограничений доступа в Интернет – очень деликатное дело. Для того, чтобы контроль над сетью был эффективен, понадобится тотальная цензура. Резкая критика и закрытие аморальных сайтов вызовут волну недоверия и недовольства некоторых групп населения. Следовательно, введение цензуры требует тщательной подготовки, контроль должен устанавливаться повсеместно и сразу – это подразумевает большие финансовые и кадровые затраты. Кроме того, для масштабного контроля сети потребуется огромное количество специалистов.

Появление тотальной цензуры в Интернете маловероятно по причине того, что органы власти сами заинтересованы в его свободном развитии. Интернет нужен в качестве канала связи с населением, он позволяет проследить реакцию людей на различные общественные события.

Литература

1. Бакштановский, В. И. Прикладная этика: идеи, основания, способ существования / В. И. Бакштановский // Вопросы философии.- 2007.- №9. - С.39-50.
2. Алексеева, И. Ю. Что такое компьютерная этика? / И. Ю. Алексеева // Вопросы философии.- 2007.- №9.- С.60-63.
3. Варакин, Д. Цензура в Интернете / Д. Варакин // Мир ПК.- 2006.- №2.- С.24-25.

К проблеме определения субъекта «наибольшего счастья» в утилитаризме (сравнительный анализ этических концепций И. Бентама и Д. С. Милля)

Серебрянский Дмитрий Сергеевич, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

serebryansky@yahoo.com

Принято утверждать, и вполне справедливо, что лейтмотивом утилитаризма является стремление к достижению «наибольшего счастья наибольшего числа людей». Данная пропозиция требует своего детального обсуждения, по меньшей мере, по двум пунктам, а именно, что полагается в качестве «наибольшего счастья» и кто рассматривается в качестве его субъекта, то есть, каков тот круг лиц, который определяется как «наибольшее число людей». Оставляя в стороне первый вопрос – не потому, однако, что он представляется менее важным, а, скорее, вследствие предельной лаконичности настоящего исследования – сосредоточимся на втором вопросе и попытаемся понять, что, а точнее кто, скрывается за словами «наибольшее число людей».

Могут, конечно, возразить: есть ли, собственно, надобность рассматривать отдельно положение, смысл которого и без того очевиден? «Наибольшее число людей» – это ни что

иное, как их большинство, не важно, подавляющее или нет». Данное утверждение, конечно, справедливо, и в рамках утилитаризма с ним нельзя не согласиться. Вместе с тем, оно представляется некоторым крайним выводом, своеобразным итогом целого ряда утилитаристских рассуждений. Что же имеется в виду?

Нельзя не заметить, что с развитием утилитаризма, во всяком случае, при переходе от Иеремии Бентама к Джону Стюарту Миллю, представления о субъекте «наибольшего счастья» претерпевают значительные изменения. Выражаясь кратко и во многом упрощая, можно сказать, что если в центре внимания Бентама находится, по преимуществу, счастье преобладающей группы (party) или общности (community) людей, то Милль, как правило, говорит о счастье всего человечества (mankind) и даже некоторой мировой пользе (benefit of the world). Конечно, эту тенденцию нельзя абсолютизировать. Нельзя, например, утверждать, что Бентам не стремился к достижению всеобщего счастья или же отрицал принципиальную возможность его достижения, как нельзя говорить о том, что Милль не мог удовлетвориться достижением счастья некоторой обширной человеческой общности, если только эта общность не совпадала со всем человеческим родом. Речь здесь, скорее, идет о некоторой нюансировке, акцентировании внимания на том или ином аспекте единой проблемы.

Обращаясь к Бентаму, следует, прежде всего, отметить, что он никогда не противопоставлял счастье отдельной, пусть и преобладающей, группы лиц счастью всего человечества. В идеале, по Бентаму, они, конечно же, должны совпадать. Признание же необходимости следования интересам большинства – закономерное следствие несовершенного устройства бытия, где учет интересов всех зачастую невозможен. Тогда единственным средством увеличения счастья, очевидно, является увеличение счастья большинства.

Другой, и более философской, причиной понимания «наибольшего счастья» как счастья большинства является то, что, согласно Бентаму, не существует никаких абсолютных ценностей, помимо ценности достижения возможно большей степени счастья возможно большего количества людей. Это, в свою очередь, означает, что не существует и четко определенных критериев, могущих служить мерилем того, что составляет или должно составлять материю счастья. В качестве полезного, или способствующего достижению счастья, согласно Бентаму, может быть конституировано любое действие или состояние, при условии, что оно ведет к увеличению счастья большинства.

Можно сказать, что все усилия Бентама направлены на решение одной вполне определенной задачи. Отправляясь от принципа «наибольшего счастья», Бентам стремится урегулировать человеческую деятельность в кризисных ситуациях – в ситуациях столкновения интересов различных групп и индивидов. Очевидно, что речь здесь идет, скорее, о совершенствовании приемов и способов государственного администрирования, нежели о выработке модели поведения, применимой в частной повседневной практике.

В отличие от Бентама, главной целью всех рассуждений Милля по данному поводу является отыскание возможности достижения счастья всего человечества. В качестве первого шага на этом пути выступает отказ, хотя и не вполне явный, от одного из основных положений бентамизма, а именно того, что в качестве средства достижения «наибольшего счастья» может быть утверждено все, что угодно. Согласно Миллю, основным условием достижения всеобщего счастья является максимальная свобода человека от мнений и желаний других людей. Конечно, данная свобода не является абсолютной. Будучи членом некоторого общества, человек ограничен свободой других его членов. Однако, согласно Миллю, это защищающее чужие интересы ограничение не должно быть пагубным для самого индивида, наносить ему вред или причинять существенные неудобства. Вместе с тем, не должно сложиться впечатление, что Милль ставит принцип свободы выше принципа полезности. Скорее, он полагает его в качестве основного утилитарного правила, следование которому, вероятнее всего, приведет к всеобщему счастью.

Из сказанного выше вполне очевидно, что Милль более, нежели Бентам, сосредоточен на индивидуальном, частном бытии. Его главная задача которого – не решить некоторую

политическую задачу, а указать способ достижения гармоничного сосуществования членов любого общества.

Литература

1. Бентам И. (1998) Введение в основания нравственности и законодательства. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН).
2. Милль Д. С. (1900) О свободе // Милль Д. С. Утилитарианизм. О свободе. СПб.: Издание И. П. Перевозчикова.
3. Милль Д. С. (1900) Утилитарианизм // Милль Д. С. Утилитарианизм. О свободе. СПб.: Издание И. П. Перевозчикова.
4. Ролз Д. (1995) Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та.

Современный стандарт научной этики

Скворцов Алексей Алексеевич, ст.преп., к.ф.н.

МГУ имени М.В. Ломоносова

lambis@mail.ru

Прикладная этика как попытка ответа морального сознания на новые, часто трагические условия человеческого бытия возникла во второй половине XX века. Её главной задачей стало доказательство соображения, согласно которому важнейшие аспекты жизни людей, такие, как жизнь и смерть, власть, хозяйственная деятельность, окружающая среда и многие другие – являются предметом не элитарного или узко профессионального усмотрения, а должны быть осмыслены с точки зрения блага всего общества и каждого индивида.

Одним из направлений прикладной этики стала этика науки. Знаковым событием, с которого начинается широкое философское обсуждение данной проблематики, является опубликование Манифеста Эйнштейна-Рассела, в котором было заявлено, что отныне фундаментальная наука не имеет права игнорировать глобальные проблемы. По сути, этот документ поставил точку в длительном споре, имеет ли наука аксиологическое и социальное измерение. Отныне утверждать обратное - означало оправдывать безответственность научной деятельности, способствовавшей разжиганию милитаризма. Прикладная этика науки начального периода сосредоточилась на пропаганде идеи служения науки мировому сообществу и обсуждению возможного вклада учёного мира в решение глобальных проблем.

Однако с 50-х годов прошлого века этика науки прошла значительный путь развития и в наши дни сосредоточилась не на широких мировоззренческих, а на более конкретных вопросах. Этому способствовало изменение форм научной деятельности и статуса учёного. В современном мире данная деятельность приобрела огромный размах и представляет собой соперничество крупных исследовательских корпораций. В западных странах профессия учёного стала восприниматься не как элитная интеллектуальная работа, а как один из самых обычных видов занятий, в котором задействованы миллионы людей. Кроме того, наука стала одним из видов бизнеса, подчинённого всем законам рынка и конкурентной борьбы, где соображения прибыли и благополучия, как правило, ставятся выше традиционных ценностей научного поиска.

В таких условиях перед современной этикой науки стоят следующие задачи: 1) как совместить бизнес-деятельность науки с её прогрессивной и гуманистической деятельностью в обществе; 2) как добиться, чтобы стремление учёных к прибыли не стало разрушительным для общества; 3) как сделать, чтобы субъекты научной деятельности сами не пострадали от негативных последствий недобросовестной научной конкуренции. Указанные задачи были отражены в ряде кодексов, принятых ведущими научными сообществами. Одним из самых известных стал документ «Нормы научной этики», утверждённые Сенатом Общества М. Планка в 2000 г. Несмотря на название, этот кодекс выражает не только нормативную, но и аксиологическую составляющую научной деятельности. Иными словами, речь идёт не

только о долженствовании, приписываемом от имени авторитетной организации, но и о современном идеале научного поиска. Если анализировать этот документ, а так же ряд других нормативных сводов, опубликованных крупными учёными сообществами, то становится очевидным, что главной ценностью, лежащей в основании современного стандарта научной этики, является открытость. Эта широкая категория имеет несколько важных значений. Во-первых, речь идёт о возможности свободно использовать и перепроверять результаты научных исследований, во-вторых, об открытости авторов для критики, скептицизма и полемики. Но главный смысл данного принципа касается открытости самой научной деятельности для общественного контроля, ибо общество, финансирующее и развивающее науку, желает знать о положении дел в ней. Современная научная этика априорно считает, что закрытые, тайные научные изыскания потенциально опасны.

Что касается нормативной части, то кодексы научной этики сосредотачивают своё внимание на недопустимости отрицательных явлений, сопутствующих научной работе. В первую очередь, к ним относятся фальсификация данных и незаконное присвоение чужой интеллектуальной собственности (плагиат). Фальсификации сопутствовали научной деятельности на протяжении всей её истории. Но если ещё в конце XIX века мотивами самых знаменитых фальсификаций зачастую становилась желанность известных учёных пошутить над слишком серьёзными коллегами, то сегодня ситуация совершенно иная. Мы живём в эпоху сенсационных открытий, претендующих на революции в крупных областях знаний. Заявление о таком открытии сулит славу и огромные суммы финансовой поддержки. Это обстоятельство неизбежно провоцирует недобросовестную конкуренцию научных коллективов, выраженную, в первую очередь, в подтасовке и подгонке под нужный результат полученных данных. Проблема, стоящая здесь, опаснее, чем кажется. В наши дни для получения даже самого незначительного результата в ведущих областях фундаментальной науки требуется огромное вложение сил и средств. И тот, кто выделяет эти средства, желает видеть не скромный, с первого взгляда, бесполезный результат, а грандиозное достижение, якобы сулящее гигантские прибыли. Получается, что наиболее привлекательным для вложения станет проект, который осмелится обещать больше всех, пусть даже он изначально ориентирован на фальсификацию. Скромные проекты обречены на свёртывание, хотя могли бы в перспективе привести к существенным результатам.

Незаконное присвоение чужой интеллектуальной собственности (плагиат) является другим основным злом, против которого призвана бороться научная этика. По сути, он также представляет собой вид недобросовестной конкуренции в мире высокотехнологичного бизнеса. Кажется, здесь нет этической проблематики: за плагиат грозят ответственностью законы об охране авторского права. Однако если мы посмотрим западные электронные ресурсы, то увидим, как специалисты в данной области выделяют не менее сотни различных видов незаконного присвоения и использования результатов чужого труда. Большинство из этих случаев не регулируются законом, ибо юридическое усмотрение часто бывает некомпетентно в сложных отношениях между научными коллективами. Как правило, все неочевидные и спорные случаи подозрения на плагиат разбираются научной этикой в виде обсуждения кейсов – ряда примеров, где каждая заинтересованная сторона может представить достаточные, но часто взаимоисключающие аргументы. Например, известно, что западное научное сообщество отличается высокой мобильностью, и учёные, как, правило, ищут место работы, где исследуются интересующие их темы. В каком случае они имеют право использовать на новом месте работы данные, полученные им на предыдущем этапе их исследований? Особенно, если и там, и там они трудились в больших коллективах? Современная этика науки, сложившаяся на Западе, самым эффективным методом борьбы с плагиатом считает просвещение, направленное на внушение принципов ответственного исследования. Во многих университетах существуют курсы, где студентам с самого начала обучения разъясняют сущность всех видов нарушений, имеющих отношение к плагиату, начиная от ошибочного или избыточного цитирования и заканчивая кражей

интеллектуальной собственности, а так же санкции, которые могут последовать от академического сообщества за различные виды игнорирования норм научной этики.

Остаётся надеяться, что современный стандарт научной этики получит в ближайшем будущем распространение в России. Но на данный момент лишь несколько отечественных исследовательских корпораций официально заявили о своём намерении строго следовать принципам научной этики и бороться с её нарушениями.

О сострадательной любви

Старостин Владимир Петрович, преп.

Якутская государственная сельскохозяйственная академия

[*starost@list.ru*](mailto:starost@list.ru)

В XIX веке великий русский писатель, мыслитель Ф.М. Достоевский говорил, что страданиями преисполнена душа человека и сама «земля от коры до центра пропитана кровью и слезами». И для каждого человека подошли бы слова библейского Иереми: «Я человек, испытавший горе». Страданию подвластны все: и совершивший много зла, и безвинные чада, и старики, познавшие цену долгой жизни, и безусая молодежь, не испытавшая многого, не успевшая познать вкус жизни. И чем лучше, добродетельнее был человек, тем обиднее и глубже его переживание. Как говорил Достоевский, «великие люди испытывают великую грусть».

Достоевский под христианской любовью понимал религиозно-нравственную деятельную любовь человека ко всем людям, ко всему живому, ко всему человечеству и миру. К тому же эта милостивая и благодетельная любовь – безусловная и постоянная. Эту мысль писатель передает через своих положительных (да и отрицательных) героев – Алешу Карамазова, старца Зосиму, князя Мышкина, Николая Ставрогина. «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо уж подобие «Божеской любви и есть верх любви на Земле...» Делай неустанно. «Верь до конца...» - вот заповедь Зосимы²³. Достоевский считал христианскую любовь к ближнему искренней любовью, самозабвенной и жертвенной, являющейся одним из основных свойств человеческой личности. Только такая любовь не завидует, не возгордится, не превозносится. Она терпит все, все переносит, способна возвысить и облагородить приниженную душу, изменить и восполнить сознание. Но по мысли писателя нельзя любить без жертвы. Ибо без страдания и сострадания нельзя ничего до конца, полно и непосредственно сознать. Жертвенная мораль, по мнению Достоевского, складывается из сострадания, самопожертвования и любви. Без сострадания между людьми невозможно целостное понимание смысла жизни, немислимо внутреннее преображение человека и преодоление им узости межличностных отношений, ущербности эгоизма человека. В древнеиндийских Ведах есть мысль, что тот, кто жаждет награды за свои дела, тот блуждает во тьме и недостойн искупления. Милость и сострадание, участие в чужом несчастье дают человеку возможность отдохнуть от собственных страданий. Так поступают герои Достоевского: например, Макар Девушкин полностью растворяется в любви к Вареньке, такова страсть Наташи к Валковскому, высокая любовь – жалость и милость князя Мышкина к Настасье Филипповне.

Жертвенность, порой доходящая по степени возрастания до самоотрицания, позволяет человеку от ограниченного мира «для себя», выйти за пределы собственного (в современном обществе воспринимаемого как «большого») сознания и вернуться к природному интуитивному всеобъемлющему умению воспринимать мир в гармонии. Возвратиться к тому, что, выражаясь словами другого героя Ф. Достоевского Версилова, «должно быть нечто ужасно простое, самое обыденное и в глаза бросающееся, ежедневное и ежеминутное, и до того простое, что мы никак не можем поверить, чтоб оно было так просто, и, естественно, проходим мимо вот уже многие тысячи лет, не замечая и не узнавая»²⁴.

²³ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. : В 15 тт. Т. 14. Л., 1976. -С. 291.

²⁴ Указ изд. Т. 8. -С. 312.

Жертвенность в моральной философии Достоевского является высшей точкой нравственности, когда личность готова на подвиг, забыв о самой себе, своей жизни, полностью лишена эгоизма и себялюбия.

Любовь воедино соединяет и сострадание, и жертвенность. Высшая мораль по Достоевскому, заключается в том, что «вы ничего не узнаете без любви, а с любовью узнаете многое». Мораль любви находит свое основание в совести, в состоянии души, близкой к источнику любви и подсказывающей человеку правильные решения, преодолевая пути рационального морализаторства. Человек без дара совести, по мнению Достоевского, «всем человечеством сошел бы с ума». Такая любящая, способная ради другого забыть себя душа, является подлинно нравственной и прекрасной. Примером такого отношения была подлинная любовь к человеку Христа, который ради всех людей пошел на Голгофу. Однако, как считает писатель, человек в обыденной жизни не осознает благотворного влияния на него такого рода любви. Поэтому лучшими являются или отмеченные Богом люди, или «идиоты», способные прочувствовать, порой неосознанно, это благостное состояние. Чувство всеобщего братства, единения дано и принадлежит всем людям, но они неспособны к такому глубокому восприятию мира, в силу того, что они удовлетворяются поверхностным пониманием мучительных экзистенциальных проблем.

Достоевский однозначно осуждает сосредоточенность людей на материальных и потребительских заботах, так как они не могут избавить человека от духовных страданий, от вечных проблем смысла жизни, рано или поздно, но обязательно приходящих со временем угрызений совести. Ненависть, злость, корысть не могут привести человека к положительному восприятию жизни. В любом случае, по пути ему обязательно встретятся нравственные дилеммы, обойти которых человек не сможет. И чем быстрее он осознает простую истину, что жить надо любя, тем скорее он приблизит себя и будущие поколения к подлинному духовному существованию.

Трансформация смысловых основ понятия «ценность» в политических произведениях английских философов 17-18 вв.

Ткаченко Валерия Валерьевна, аспирант

Кубанский Государственный университет, Краснодар

valetta@land.ru

Английское слово *value* впервые появляется в разных контекстах в 14 веке. Свое происхождение оно ведет от латинского *valere* – «быть сильным, способным, иметь власть» от корневого образования «*wal-*» – «быть сильным, устойчивым» (староанглийское *wealdan* – «управлять, устанавливать правила» (*to rule*)). Слово *worth* имеет два смысловых направления: от староанглийского *weorð* – «равноценный» (от немецкого корня «*werthaz*» – «противоположный», «происходящий от ...») и от староанглийского *weorðan* – «становиться», «происходить». Оно использовалось в значении «стоящий» в отношении качеств, 1) на которые можно/нужно обменять ресурсы (время, деньги, чувства), 2) которые не заслуживают такого обмена (употребляется с отрицательной частицей), в таких выражениях как: 1) *be aware of one's worth* – знать себе цену, *man of worth* – достойный, заслуживающий уважения человек, *worth while* – стоящий затраченного времени или труда; 2) *not worth a red cent* – гроша медного не стоит.

Для обозначения моральных качеств в английском языке существовало слово *virtue* – «нравственное превосходство», «соответствие правильному порядку», «высокое качество», восходящее к латинскому *virtus* – «сила духа, превосходство, бесстрашие». *Virtus* – это особое расположение внутренних сил, которые способствуют проявлению истинных качеств, «придающих форму» человеку. Словом *virtue* переводили древнегреческое слово *arête* – «высокое качество». *Arête* имело разное значение, в зависимости от того, чье это качество. Самое раннее значение *arête* – это сочетание гордости, нравственного поведения с бесстрашием воина. *Arête* являлось важной частью *Paideia* – воспитания мужественности,

состоявшего из физических тренировок, ораторского искусства, обучения наукам, музыке. Для древних греков целью *Paideia* было проявление истинной человеческой природы. Термин *Paideia* также использовался в значении «культура», приобщение к которой делало человека способным выполнять обязанности гражданина или правителя. «Только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость. А совокупность всего этого создает основу семьи и государства... Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению... Человек, нашедший свое завершение, – совершеннейшее из живых существ, а живущий вне закона и права, – наихудший из всех»(1,414).

В эпоху Средневековья *virtus* приобрело значение душевных качеств и страстей, определяя новое соотношение политических и ценностных аспектов социального бытия. Божественная мудрость указывает каждой вещи ее цель, она подчиняет частные цели отдельных вещей единой цели всего сотворенного Богом, позволяя им соучаствовать божественному совершенству. Имея вечный замысел о человеке, ставя перед ним цель – стремление к совершенству, Бог дает человеку соответствующую природу и предполагаемые этой природой способы реализации этих потенций. Человек способен к действиям, несовместимым с вечным законом. Благодаря разуму можно приобрести знание естественного закона. Человек не вправе изменить естественный нравственный закон, укорененный в его природе. Он не просто является данным свыше, но, признавая его рациональность и обязательность, человек сам предписывает его себе. Из естественного закона вытекает закон человеческий, созданный по воле людей. Функция человеческого законотворчества состоит в том, чтобы сформулировать и поддерживать санкциями, которыми располагает государственная власть, естественный закон. Не существует добродетели (*virtus*), которая не может быть предписана в законе. Человеческий закон не предписывает все добродетели, но только те, которые способствуют достижению общего блага(2).

Политические произведения английских философов 17-18 веков отражают изменение соотношения понятий, выраженных словами *value*, *worth* и *virtue*, как результат исчезновения прямой связи между человеческой природой и предписанным порядком ее реализации.

Слово *worth* используется для описания объективного свойства вещи (ее нейтрального значения), а для выражения предрасположенности этого свойства быть воспринятым в качестве ценности употребляется слово *value*. Общественная ценность человека (*public worth*) – это цена (*value*), которая дается ему государством. Она находит свое выражение в пожаловании государственных и иных должностей или титулов, введенных как отличительная особенность такой цены.

Virtue служит для обозначения качеств, которые в сравнении превосходят подобные качества у других. Человек мог обладать этими качествами, но не иметь преимущественного права перед другими. У него была возможность отдать свое право взамен другого. Благо для себя, по мнению Гоббса, становилось целью этого добровольного отречения. Для Локка добродетель (*virtue*) дает людям справедливое превосходство, исключительные достоинства и заслуги могут поставить человека над общим уровнем. Но они не противоречат равенству, в котором находятся все люди в отношении господства одного над другим.

Альтернативой внутренним качествам человека в определении справедливости становятся определения в терминах равенства или законных прав. Гарантией безопасности провозглашается законодательная власть, благодаря которой каждый, наравне с другими, независимо от моральных качеств, становится подданным законов.

Литература

1. Аристотель (1998) Политика. Минск: Литература
2. Зотова Л.В. (2004) Политические ценности Средневековья: о соотношении небесного и земного отечества у Августина и Аквината // Вестник Российского университета дружбы народов. – Сер. Политология, № 1

3. A Concise Dictionary of Middle English (1888) by Rev. Mayhew A.L. – <http://www.pbm.com/~lindahl/concise/concise.html>
4. Hobbes Thomas, Leviathan. – <http://etext.library.adelaide.edu.au/h/hobbes/thomas/h681/index.html>
5. Locke John, The Two Treatises of Civil Government. – <http://oll.libertyfund.org/>

О духовно-нравственной стратегии преодоления современного российского кризиса

Урбанаева Евгения Геннадьевна, ст.преп.

Иркутский государственный технический университет

urbanaeva1978@yandex.ru

В развитии античной философии Запада и классических философских учений Востока, если их изучать под углом зрения становления рефлексивных ценностных оснований мировой цивилизации и различных вариантов нынешней цивилизационной стратегии глобализации общественного развития, обнаруживаются некоторые принципиальные сходства. Эти сходства проявляются в том, что и в европейской античности, и на Дальнем Востоке в эксплицитных формах философствования выражались идеи и принципы ценностного отношения к действительности, главным направлением развития которых стала этика, причем этика как логика ценности и должного, знание конечных оснований человеческого бытия и человеческой природы.

Введение понятия «христианская аксиология» является оправданным для характеристики ценностного мышления средневековой Европы. Ценностное противопоставление разума и веры, рационально-логического начала и подлинной духовности, сводимой к иррационализму христианской веры, прослеживается на протяжении всей европейской культуры. Отсюда – историческое балансирование западноевропейского духа между ценностными полюсами рационализма и иррационализма. Средневековый спиритуализм и новоевропейский рационализм были двумя сторонами европейского типа мировоззрения, дуалистического в основе. Выделение ценности как особого предмета познания, а аксиологии как специальной науки следует понимать в качестве новоевропейской реакции на односторонность рационалистически-сциентистских оснований цивилизации *homo sapiens* и формы обоснования европейского типа субъективности.

Ценностное мышление европейских философов XIX – XX вв. – это форма осознания духовных причин кризиса европейской цивилизации, начавшегося в XIX в., и отражение центральной проблемы в рамках этого кризиса – проблемы человека. Для европейской философской рефлексии о сущности кризиса западной цивилизации характерны констатация разрыва между действительностью природы и общества и «моральным миром» (Кант), или сферой должноствования и универсальных ценностей, и утверждение онтологического статуса ценностей как сферы общезначимых, универсальных законов человеческого бытия, действующих наряду с законами природы.

Разделение мира на реальное и идеальное, сущее и должное, окончательное противопоставление субъекта объекту послужили методологической основой глобальной интеграции западного мира. В основу этой интеграции, как и самого европейского способа самоидентификации личности и формирования европейской субъективности, было заложено противоречие мировоззренческого и методологического характера. Это фундаментальное противоречие европейского духа в постсовременной ситуации приводит к кризисам глобализации и к конфликту цивилизационных стратегий глобализации.

Русская религиозная философия XIX в. осознала тупиковый характер развития Запада: в этом тупике терялась реальность человеческого бытия, свободы, человеческой личности. Русская философская мысль (религиозная философия, литература, эстетика, этика) суть аксиологическая рефлексия, адекватная базовым ценностям России как особого мира. В русской аксиологии была признана недостаточность эмпиризма, рационализма и критицизма и необходимость целостного мировоззрения, духовного коллективизма (соборности),

основанного на синтезе веры и знания,— в этом была оригинальная русская традиция философской аксиологии, предвосхитившая последующие европейские поиски в направлении онтологизма и реализма ценностей. Признав святость высшей ценностью, стремясь к абсолютному добру, русский народ не возводит относительные земные ценности, например, частную собственность, в ранг «священных принципов». Возрождение России не может не быть связано с осознанием духовного и нравственного величия русской души и с обоснованием самобытной цивилизационной стратегии России.

Русская аксиологическая мысль обосновала общую для народов России – с их различающимся религиозно-философским наследием и специфическими формами духовности – перспективу создания единой «христианской семьи народов», с сохранением при этом универсального содержания их вековых духовных традиций, особенных форм мироощущения и ценностного мира. Это – существенный момент «расширения» русского сознания в российское сознание и обоснования российской цивилизационной стратегии.

Если **абсолютные ценности** отсутствует в духовной структуре личности, самосознание человека заполняется идолами и фетишами. В качестве таких суррогатных заменителей абсолютных ценностей способны функционировать любые относительные вещи. Такие замены абсолютного относительным в ценностном центре личности происходили в истории и происходят сегодня. Это - фетишизация денег и наслаждений (секса и др.), мирских благ и преходящего мирского счастья, а также – рационально-логического, научного, знания, или нации, как это было в национал-фашизме и расизме, или догматически и фанатически понятой религиозной традиции, как это имеет место в современном исламском мире.

Философская рефлексия о ценности помогает понять, что свобода как высшая ценность имеет духовный, а не социальный источник. Европейские либеральные демократии не знали духовных основ свободы, ибо для них свобода – это свобода в индивидуалистическом смысле, она означает замыкание в себя, в своей семье, в своих индивидуалистических интересах, в своем предприятии. Тот по-настоящему любит свободу, кто желает свободу не только для себя и своих, но также для других. В этом смысле русские революционеры-большевики, возможно, были в гораздо большей степени выразителями подлинной свободы, чем идеологи либеральной демократии. И, возможно, советские «кухонные» философы времен тоталитаризма были гораздо свободнее в этом смысле, чем свободные граждане США и Европы. Стали ли более свободными в смысле настоящей свободы, свободы духа, люди постсоветской эпохи вообще? Стала ли свободной молодежь? Ответ на этот вопрос не имеет отношения к степени свободы в социально-политической сфере и к гражданским правам. Это – экзистенциальный вопрос, затрагивающий вопрос о состоянии духовности в России.

Идея духовно-нравственной стратегии преодоления российского кризиса соответствует ценностным идеям, в русле которых происходит формирование нового порядка мировой цивилизации. Это философские идеи преодоления постмодернизма как особого типа цивилизации, развитие которой привело к глобальному кризису и множественным кризисам человечества. Препятствия цивилизации, образ жизни и мыслей были направлены, в конечном счете, на самоуничтожение человека *усложняющейся* культурой, обернувшейся против человека, и восставшей против человека природой. Новый порядок цивилизации, возможно, начинает зарождаться, в том числе и в России, – в виде ростков новой культурологии и аксиологии.

Литература

1. Коровицына Н.В. Духовная культура современного российского общества. Состояние и тенденции формирования // Социологические исследования. – 2005. – № 10. – С. 145-146
2. Лапин Н.И. Кризисный социум. Наше общество в трех измерениях. М., 1994
3. Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. – С. 450-462.

Патриотизм с моральной точки зрения
Шорохов Антон Дмитриевич, аспирант
МГУ имени М.В. Ломоносова
bodmer@mail.ru

Одной из основных задач, стоящих перед исследователем, который занимается проблемами морали, является попытка сформулировать убеждения общества так, чтобы эти убеждения могли стать доступными для рационального исследования. Эта задача тем более необходима, когда разнообразие противоречащих и несовместимых убеждений присутствуют в пределах одного и того же сообщества, или конкурирующих групп, которые отличаются в ключевых моральных вопросах, или внутри одной и той же совокупности индивидов, находящих внутри себя конкурирующие моральные предпочтения. В любом из этих случаев первая задача морального философа состоит в том, чтобы сделать ясный вывод о том, что является спорным в различных мнениях, и именно такую задачу ставит перед собой Аласдер Макинтаир в статье «Является ли патриотизм добродетелью?».

Вполне ясно, что существуют большие разногласия в понимании сущности патриотизма. И хотя было бы ошибкой предположить, что есть только два ясных, простых и взаимно противоположных набора убеждений о патриотизме, то, по крайней мере, вероятно предложить, что диапазон конфликтных точек зрения может быть помещен в спектр с двумя полюсами. С одной стороны находятся взгляды, которые разделялись почти всеми в девятнадцатом столетии. Их можно свести к тезису о том, что «патриотизм» является добродетелью. С другой стороны этого спектра - противоположное представление, которое в шестидесятых годах двадцатого века выражалось, порой с шокирующей ясностью, представлением, согласно которому «патриотизм» - это порок. Было бы излишней смелостью пытаться отстаивать здесь одну из точек зрения. Мы просто попробуем выяснить, что именно лежит в основе патриотизма.

Прежде всего, патриотизм определяется в способах выражения своего рода лояльности к отдельной нации, которыми обладают только те, кто может продемонстрировать свою специфическую принадлежность к определенной национальности. Так, например, только французы могут быть патриотами Франции. Но было бы слишком просто отметить это и при этом не сделать второе равно важное различие. Патриотизм не должен быть перепутан с бессмысленной лояльностью к собственной нации, к лояльности, которая не имеет вообще никакого отношения к особенностям этой нации. Патриотизм включает в себя не только общее и типичное специфическое отношение к собственной нации, но и отношение к ее специфическим особенностям, достоинствам и достижениям. Последние действительно оцениваются как достоинства и достижения и их характер как достоинств и достижений обеспечивают основы благосклонного отношения патриота. Но патриот не оценивает таким же образом подобные достоинства и достижения, когда эти они принадлежат другой нации. Поскольку человек, по крайней мере, в роли патриота, воспринимает их не как достоинства и достижения вообще, а как достоинства и достижения этой отдельной нации.

Говоря это, следует обратить внимание на факт того, что патриотизм принадлежит к разряду высших добродетелей (если это, конечно, вообще добродетель), среди которых, по мнению А. Макинтаира, присутствуют также супружеская преданность, любовь к собственной семье, дружба и лояльность к таким институтам, как школы, клубы, профессиональные сообщества. Все эти отношения оказывают специфическое генерализирующее действие по отношению к отдельным людям, учреждениям или группам, отношение, основанное на исторических отношениях. Часто, хотя не всегда, включение в эти отношения будет считаться благодарностью за выгоды, которые человек непосредственно получает от другого человека, института или группы. Но было бы ошибкой предполагать, что патриотизм или другие подобные отношения лояльности или ответная благодарность

будут в их центре. Есть много людей, институтов и групп, по отношению к которым каждый из нас имеет серьезные основания чувствовать благодарность без этого вида вовлекаемой лояльности. То, что включает в себя патриотизм и другие подобные взаимоотношения, есть не только благодарность, но и некий специфический вид благодарности. Таким образом, те, кто трактуют патриотизм и другие подобные ему привязанности как добродетели, являются приверженцами убеждения не в том, что у них есть обязанности по отношению к их нации, а в том, что это просто вознаграждение или преимущества, основанное на взаимовыгоде. Здесь возникает одна проблема. Дело в том, что если патриотизм понять, как понимает его Макинтайр, то «патриотизм» не только не добродетель, но, может быть, и порок, так как такое восприятие патриотизма несовместимо с моралью. Допущение этого тезиса является подходом в морали, который довольно широко распространен в нашей культуре. Согласно этому подходу, чтобы судить с моральной точки зрения нужно судить безлично, а патриотизм требует демонстрации специфической преданности моей нации. Следовательно, моральная точка зрения и патриотическая точка зрения систематически несовместимы. Все же, хотя это так, можно было бы поспорить, что эти две точки зрения не должны быть в конфликте. Патриотизм и все другие подобные ему специфические привязанности могут быть ограничены в определенных рамках так, чтобы их осуществление было всегда в пределах, установленных моралью. Патриотизм должен быть расценен как совершенно специфическая преданность собственной нации, которой нельзя позволить нарушить ограничения, установленные в соответствии с безличной моральной точкой зрения. Кроме того, следует отметить, что А. Макинтайр понимает правила морали не только в некоторой социально определенной и конкретизированной форме. Это же можно сказать и по отношению к тому, что блага, в отношении которых и ради которых должен быть оправдан любой набор правил, также могут быть благами, которые являются социально определенными и специфическими.

Литература

1. MacIntyre A. Is patriotism a virtue? *Patriotism*. N-Y, 2002 – 298 p., p. 43 – 59
2. MacIntyre A. Ideology, social science, and revolution. *Comparative politics*. Vol. 5, № 3, apr. 1973, pp. 321 – 342
3. Берлин И. Жозеф де Местр и история фашизма. *Философия свободы*. Европа. М., Новое литературное обозрение – 439 с., с. 206 – 299
4. Дворкин Р. Либерализм // *Современный либерализм*: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор Уолдрон. М., 1998.
5. Ролз Дж. Идея блага и приоритет права // *Современный либерализм*: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор Уолдрон. М., 1998.

Секция «Философская антропология»

К вопросу о концептуализации феномена смерти

Балаганский Алексей Геннадьевич, студент

Читинский государственный университет

balaganskijaleksej@yandex.ru

Толковый словарь живого великорусского языка В. Даля дает следующее определение смерти: «Смерть (мереть), смертушка, смеретка, смередушка, конец земной жизни, кончина, разлучение души с телом, умирание, состояние отжившего, переход к вечной духовной жизни». Словарь русского языка в 4-х томах: «Смерть – это прекращение жизнедеятельности организма».

Изучением проблем смерти занимается танатология (от греческого *thanatos* - смерть). Танатология, в узком смысле, это раздел медицины, изучающий динамику и механизмы процесса умирания, причины и признаки смерти, проблемы облегчения предсмертных страданий больного. В широком смысле, танатология рассматривает религиозные, философские и психологические аспекты смерти, т.е. учение о смерти.

По словам великого мыслителя античности Платона, философия есть не что иное как приготовление к смерти, потому что страх перед смертью, есть, по существу, начало мудрости. Но главная потребность человека перед лицом смерти - это религия, которая как бы примеряет его со смертью физического тела, выдвигая бессмертие духа. Для верующего, его земная жизнь является только преддверием загробной жизни, преддверием рая для праведников и ада для грешников. Отношение к смерти во многом определяет формы и назначения религиозных культов. Поэтому, любая религия это особая форма подготовки к загробной жизни, то есть форма подготовки к смерти.

Вера в загробную жизнь, в известной мере, освобождает человека от страха смерти, заменяя её страхом потусторонней кары, что является одним из побудительных факторов для моральной оценки поступков, обличения добра и зла. Этим же создается основа и для снижения ценности плотской жизни, понимаемой как состояние предварительное, подготовительное перед достижением истинной загробной жизни. Вместе с тем, именно понятие смерти, осознание конечности и единственности земного бытия, способствует повышению значимости человеческой жизни.

Смерть – это темная, устрашающая, пугающая сила, побуждающая человека задуматься о своей судьбе, о своем месте в этом мире, заставляющая искать пути преодоления и осмысления смерти, возможность переступить через неё. Выдающийся мыслитель, представитель русского космизма, Н.Ф. Фёдоров утверждал, что высшая цель человечества – победа над смертью, воскрешение всех людей, когда-либо живших на Земле.

С точки зрения буддизма, смерть это необходимая ступень в достижении абсолюта, она не просто естественна, она желанна. Однако смерть сама по себе еще не гарантирует достижения абсолюта, ибо посмертная судьба человека зависит от его земной жизни. После смерти человека ожидают три варианта судьбы: мгновенное перерождение (реинкарнация, сансара), попадание в ад, уход в нирвану.

В Древнем Китае философ Ян Чжу (440-360 гг. до н.э.) заострял внимание на том, что смерть являет собой символ социальной справедливости, так как уравнивает всех людей: «При жизни существуют различия, различия между умными и глупыми, знатными и низкими. В смерти существует тождество – это тождество смрада и разложения, исчезновения и уничтожения. Умирают и добродетельный, и мудрый, и злой, и глупый».

В современном мире смерть трактуется скорее как зло, нежели добро. В развитых странах значительное повышение комфортности бытия дает людям вести активный образ жизни до глубокой старости. Изобретение способов лечения ранее смертельных заболеваний, различных препаратов и методик продления жизни, геронтологические исследования, всё это говорит о том что люди ставят земное существование выше потустороннего.

Практика женской алхимии, изложенная в семи стихах Верховной Владычицей Сунь Бу-эр.

Белая Ирина Витальевна, доцент, к.ф.н.

Региональный открытый социальный институт, Курск

[*belaya-irina@rambler.ru*](mailto:belaya-irina@rambler.ru)

В конце двенадцатого столетия, во времена правления династии Сун, когда Китай столкнулся с угрозой нападения кочевников, возникла школа Совершенной Истины (Цюань чжэнь). Ее основатели, выходцы из аристократических семей открыто популяризировали себя как духовные лидеры, которые будут спасать китайскую культуру от вторжения варваров. Их методы духовного совершенствования, названные «внутренней алхимией» (нэй дань) стали настолько популярны среди правящей элиты, что даже после падения Сун и прихода к власти монгольской династии Юань, а затем Мин различные направления школы Совершенной Истины удостоивались почтения императоров. Отличительной особенностью

этой даосской школы было равноправное участие женщин во всех сферах религиозной жизни: от монахинь до настоятелей главных храмов и патриархов.

Среди ее первых семи мастеров также была женщина, Сунь Бу-эр (1119-1182). Вслед за своим мужем она стала последовательницей Ван Чунъяна (основателя школы Цюань чжэнь) и приняла даосское имя Бу-эр, «не двойственная», которое свидетельствовало о единстве с Дао и обыгрывало ее первоначальное имя (Сунь), указывавшее на положение в семье как второго ребенка. После смерти Ван Чунъяна Сунь Бу-эр покинула родину и после трех лет странствий прибыла в Цзинчжао (совр. Сиань). Семь следующих лет она посвятила алхимической практике и духовной трансформации, достигла просветления и основала свою школу, которая получила название Чистоты и Спокойствия (Цин цзин пай). После смерти Сунь Бу-эр удостоилась официального признания Императором монгольской династии Юань, Хубилаем и получила божественный титул, а Император Важун добавил к ее титулу эпитет «Богиня Тайны и Пустоты», поднимая ее еще выше в иерархии бессмертных.

Ее литературное наследие включает множество стихов и трактатов, посвященных даосским религиозным практикам для женщин. Став просветленной она описала свой опыт постижения истины и указала направление пути для тех, кто хочет познать Дао в семи стихах, получивших название «Закон сосредоточения женского мастерства внутренней алхимии записанный в семи стихах Верховной Владычицей Сунь Бу-эр» (Сунь Бу-эр юань цзюнь фа юй цзинь чжу ньюй гун нэй дань ци шоу чжу). Практические наставления не случайно обличены в стихотворную форму. Они рождены передать истину, которую не возможно выразить в словах, состояние души, не доступное ментальному пониманию. Это особый вид практической философии, хранящий за поэтическими образами тайное знание внутренней алхимии.

В стихах Сунь Бу-эр внутренняя алхимия рассматривается как физическое общение между партнерами, убеждая, что истинное Дао не возможно постичь в уединенной практике. Так же, как Инь и Ян, все вещи в мире имеют свою пару, так же женщина с мужчиной дополняют и поддерживают друг друга на пути к Дао: «Тебе нужен кто-то, кому по дороге к островам Бессмертных». Сунь Бу-эр указывает на то, что женщина без помощи энергии Ян мужчины не сможет достичь подлинного раскрытия своей сущности, уподобляя чистое человеческое сердце белоснежному цветку сливы – мэйхуа.

Такая позиция парной работы встретила неоднозначное понимание среди последователей даосизма: изначально в алхимической практике женщина и ее энергия Инь рассматривались даосскими адептами лишь как средство продления жизни. Сунь Бу-эр настаивает на равноправном взаимодействии партнеров, так как мужская и женская энергии, соединенные вместе, способствуют формированию духовной гармонии и единению с Дао, соответствуя космическим силам Инь и Ян. Другие считали, что обе энергии присутствуют в самом человеке, а значит, и необходимость в партнере в процессе духовного совершенствования автоматически отпадала.

Через поэзию Сунь Бу-эр акцентирует внимание на методах сохранения энергии и достижении спокойствия и чистоты духа, как главном условии формирования «эликсира бессмертия»: «Дух и энергия должны быть чисты как вечерний воздух. Лишь в беззвучии – высшее удовольствие». «Вечерний воздух» - символ очищения духа и энергии, которое необходимо для достижения долголетия и это также метафора безмолвного созерцания. Пристальное «всматривание» и «вслушивание» в себя – начальный этап медитативной практики. Это техника предельной духовной концентрации, направленная на успокоение эмоций, которые приводят к «растрате Ян» и «уменьшению Инь», когда практикующему для «кристаллизации эликсира» необходимо добиться отрешенности от мира, обратив все органы чувств вовнутрь.

Процесс алхимического преобразования в стихах Сунь Бу-эр напрямую коррелирует со стадиями развития Вселенной. Согласно даосским представлениям об универсуме все вещи исходят из Дао и в Дао возвращаются. «Беспредельное» (У цзи) олицетворяет собой процесс возникновения всех вещей и их возвращение к Дао. У цзи – это состояние покоя, в

котором вещи неотделимы от начала и источника жизни: «Беспредельность открывает свет великого предела», по-китайски - Тай цзи (Великий предел). Даосы описывают Тай цзи как «Ян, обнимающая Инь». Это синоним мировых метаморфоз, переход друг в друга противоположных начал, жизни и смерти, Инь в Ян (творение), и Ян в Инь (разрушение и возврат): «Начало сущности жизни – все в Инь и Ян», объясняет Сунь Бу-эр. Весь мир содержится в человеческом сердце, как «вселенная в зерне», которое «может прорасти», если человек осознает свое единство с природой, уподобится Дао, творческому началу Вселенной, «а может затеряться», если он «старательно не отполирует зеркало сознания», очистив его от грязных помыслов, разрушающих не только природу, но и самого человека. Тем не менее, мы не должны сомневаться в том, что такое единство возможно и «внутри нашей собственной сути есть цветок лотоса».

Отличительной чертой женского алхимического искусства Сунь Бу-эр стала литературная и поэтическая форма философских наставлений и практических инструкций. Доступные каждому, методы духовной трансформации делающие упор на диету, дыхательные упражнения, медитацию и сексуальную гигиену, изложенные простым языком быстро завоевали общественную популярность. Основанная Сунь Бу-эр школа Чистоты и спокойствия (Цин цзин пай) дала толчок развитию нового направления, рассматривающего женское тело как место существенных компонентов и процессов духовного преобразования, которая достигло своего расцвета при династии Цин. Сформулированные в поэмах методологические основы женской практики внутренней алхимии (нюй гун нэй дань) явились важнейшим вкладом Сунь Бу-эр в развитие науки о бессмертии (сянь сюэ). Ее духовный путь стал моделью для женщин, желающих достичь бессмертия и самореализации в школе Цюань чжэнь – одной из самых известных даосских школ современного Китая.

Литература

1. Чэнь Иннин. (1934) Сунь Бу-эр нюй дан ши чжу. (Женская алхимия Сунь Бу-эр со стихотворными комментариями). Шанхай.
2. Тао Бинфу. (1989) Сунь Бу-эр юань цзюнь гун фу цы ди // Нюй дан цзи цуй. (Последовательная практика Верховной Владычицы Сунь Бу-эр/ Хрестоматия по женской алхимии). Пекин, с. 282-288.
3. Cleary T. (1996) Sun Bu-er //Immortal Sisters: Secret Teachings of Taoist Women. Berkeley. California: North Atlantic Books, p. 7-56, 74-80.
4. Despeux C. (1990) Immortelles de la Chine ancienne: Taoïsme et alchimie féminine. Puiseaux: Pardes.
5. Despeux C., Kohn L. (2003) Women in Daoism. Cambridge: Three Pines Press.

Проект человека в дискурсе постгуманизма

Бутина Анастасия Васильевна, студент

Алтайский государственный университет, Барнаул

tasya_1@inbox.ru

Ощущение современности как эпохи конца истории, конца идеологии, наконец, как постмодерности подталкивает к поиску нового философского и социокультурного кода человека. Всякая попытка решить данную проблему ведет к тому, что исследователь оказывается на распутье различных мнений, в точке пересечения противоречий. Так Р. Инглхарт постулирует возникновение ценностного синдрома постмодерна: сдвиг от «материалистических» ценностей, с упором на экономической и физической безопасности, к ценностям «постматериальным», с упором на проблемы индивидуального самовыражения и качества жизни. Но означает ли это, что человек является самым значимым элементом мира?

В англоязычных странах сегодня говорят о возникновении «knowledge economy» и «knowledge society», в немецкоязычных - о «Wissensgesellschaft», а у французских авторов можно встретить понятие «capitalisme cognitif». Промышленный капитализм все быстрее меняется капитализмом постмодерна, сущностным для которого является использование так

называемого нематериального капитала. Но когнитивный капитализм, капитализм знаний переживает крушение всех своих ключевых категорий. Знание – это не обычный товар, его подлинную стоимость невозможно определить. Но знание не есть автономный объект. Оно неотделимо от человека как инкорпорирующего его субъекта.

В либеральной традиции будущее экономики знаний представляется так: устранение наемного труда, ставшее общим правилом «самопредпринимательство», превращение всего человека и всей его жизни в «капитал», с которым каждый себя полностью идентифицирует. В экономически развитых странах складывается модель антропогенного типа, живущая по законам функционирования «тела-машины и его амортизации». Критика французского социолога Андре Горца обрушивается на данное положение, согласно которому фактически люди должны управлять всей своей жизнью как человеческим капиталом, постоянно инвестировать в него средства путем курсов повышения квалификации и понимать, что рыночная цена их рабочей силы зависит от того бесплатного, невидимого и добровольного труда, посредством которого они заново воспроизводят самих себя. Либеральные защитники общества без наемного труда убеждены, что с исчезновением отношений найма исчезнет и безработица. Таким образом, если кто-то и окажется безработным, то только по своей вине. Такие люди сами должны заботиться об улучшении собственного положения.

Но человека-самопредпринимателя вряд ли можно назвать свободным. Никогда еще идеологическое воздействие не было так сильно, никогда еще роль СМИ не вызывала такую тревогу. Смысл и задача когнитивного капитализма состоит в контроле над знанием, информацией и творчеством в современных технологических обществах. А значит, и в контроле над человеком и его личностью.

Пожалуй, сегодня можно с уверенностью сказать, что человек не стал ни свободнее, ни умнее. И это требует ревизии достижений философско-антропологического знания. Прежние гуманистические представления о целостности личности подвергаются жесткой критике со стороны философского постмодернизма, который, в свою очередь, так же не предлагает какой-либо завершенной концепции. Ю. Хабермас характеризует это новое «аффективное течение» как «антимодернизм младоконсерваторов», чья классическая линия ведется от Ж. Батая через М. Фуко к Ж. Деррида. Новый антропологический образ испытывает на себе влияние противоречий ницшеанских идей. Он создается в виде суммы или карты конституирующих факторов, таких как телесность, желание, потребность, язык, деятельность, и т.д. Несмотря на обращение непосредственно к природе человека, новый проект отражает тенденции дегуманизации культуры. Идеал множественного «Я», открытие децентрированной субъективности служит демонтажу личности, освобожденной от всех ограничений, налагаемых познанием и целесообразной деятельностью. Люди становятся симулякрами, отказываясь от морального существования ради того, чтобы войти в стадию существования эстетического.

А. Кожев заметил, что конец истории равнозначен смерти человека, а миру за вычетом человека отказано в саморазвитии. Но, по мнению Э. Левинаса, конец гуманизма, конец метафизики - смерть человека, смерть Бога (или смерть Богу!) - всё это апокалипсические идеи и лозунги высшего интеллектуального общества. Подобно всем пристрастиям и антипатиям парижского вкуса, они навязчивы, как последний крик моды, но вырождаются, когда становятся по карману всем. Сегодня постановка акцента на культуре различий, конец «гомоцентризма» отражает переход к универсальному гуманизму, включающему в свою орбиту не только все человечество, но и природу, и космос. В сфере этики постмодернизм вновь призывает к человеческому состраданию и гостеприимству, применительно к политике он означает всесторонность и ответственность в принятии решений перед будущим мира. Задача для современных исследователей состоит в том, чтобы показать весомость постмодернистского подхода к теме гуманизма и вместе с тем его ограниченность в понимании места человека в современном мире и культуре, оценить постмодернистские представления о человеке как существе, стремящемся осуществить свое полное присутствие в мире.

Литература

1. Горц А. (2007) Знание, стоимость и капитал. К критике экономики знаний // Логос, № 4.
2. Делёз Ж. (1993) Платон и симулякр // Новое литературное обозрение, № 5.
3. Инглхарт Р. (1997) Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис, №4.
4. Кожев А. (1998) Проблема смерти в философии Гегеля. М.
5. Левинас Э. (2004) Избранное: трудная свобода. М.: РОССПЭН
6. Маньковская Н.Б. (2000) Эстетика постмодернизма. СПб.: АЛТЕЙЯ.
7. Марацци К. (2007) Тело-машина и его амортизация // Логос, № 4.
8. Польрэ Б. (2007) Двусмысленности когнитивного капитализма // Логос, № 4.
9. Хабермас Ю. (2005) Политические работы. М.: Праксис.

Категория любви как объект философско-антропологического анализа

Волкова Екатерина Сергеевна, студент

Читинский государственный университет

lena_a_v@list.ru

В наше время большой интерес в философско-антропологических исследованиях представляет категория любви (Горобец Т. Н., Розин В. М., Флиер А. Я., Шаповалов В. Ф., Беккер Т.).

Данную категорию можно рассматривать в разных аспектах. Так, платоновская традиция понимания любви как абсолютной идеи продолжается в современных исследованиях. Например, Горобец Т. Н. рассматривает любовь как духовную потребность в реализации жизненной стратегии. Любовь в этом случае определяется как «форма интегрального поведения людей, основной компонент духовной жизни общества, определяющий жизнедеятельность социума. Это генетически, исторически и социально обусловленное духовное явление, полагающее сложные психические процессы, активирующие психические функции, психическое начало человека» (1). При глубоком изучении этого возвышенного, сложного чувства человеческой души, автор отмечает наличие трех фундаментальных потребностей: духовных, социальных, биологических. Биологические развиваются на базе человеческой природы. Духовные потребности формируются параллельно с социализацией человека в процессе освоения речевых функций и содержательного наполнения сознания. Социальные потребности выражаются в этическом требовании постоянства, верности предмету любви.

Розин В.М. предлагает перейти от романтической концепции любви к креативной. Любовь изначально присуща человеку как биологический атрибут, и человеческая любовь имеет социальную природу. Современные представления о любви получили название романтической концепции любви. С ней связаны такие характеристики, как идеализация, равенство партнеров, любовная страсть, или более сдержанные, но все же сильные эмоциональные переживания. Романтическая концепция любви в условиях изменяющейся системы духовных ценностей переживает кризис. Автор предлагает креативную концепцию: чтобы сохранить любовь супруги должны творчески подходить к обсуждению своих проблем. И не просто обсуждать, а рефлексировать собственную личность, идеалы, ценности.

Флиер А. Я. рассматривает любовь как культуру. По его мнению, любовь анализируется как сложный биокультурный комплекс, выражающийся в определенных психологических состояниях, социальных отношениях, семиотических формах внешнего выражения, а также в бесконечных рефлексах. Ученый дифференцировал подходы к рассмотрению любви и выделил следующие ее основы: эротико-эмоциональную, семиотическую, социальную и рефлексивную. Рассматривая эротико-эмоциональную основу любви, автор имеет в виду некоторые физиологические, психологические, а также

культурные аспекты, формулирующие любовь как специфическое отношение двух людей друг к другу. Под семиотикой любви понимается совокупность языков и иных символических форм, с помощью которых любящие сообщают друг другу о возникшем чувстве и постоянно подтверждают его. Анализируя социальные проблемы культуры любви, ученый ставит вопрос о солидарности внутри союза, его устойчивости, верности, долговечности, поскольку любовный союз – это лишь заявка на потенциальную семью. Под рефлексам любви понимается вся совокупность суждений на данную тему, высказанная в литературе различного жанра или устно переданная через систему художественных образов.

Шаповалов В. Ф. в своих исследованиях говорит об особенностях российской сексуальной культуры, традициях любви, семье и браке в России. Он тщательно исследовал всю историю любви, ее особенности и недостатки, относящиеся к разным эпохам развития этого чувства. В разные времена любовь и сексуальные отношения, свойственные той или иной стране, имели определенные названия и свойственные им характеристики поведения.

Статья Беккера Т. нацелена на сравнение подходов к теме любви в системной теории Николаса Лумана и в социологии пола Пьера Бурдьё. Говоря о различии и сходстве в постановке вопроса, автор подчеркивает, что данные ученые исходили из разных посылок. Безусловно, оба ориентировали зависимость поведения любого человека от таких сил, как власть денег, традиции, уровень и профиль образования. Они признавали их беспристрастный характер и подчеркивали, что, даже не желая их воздействия, люди не могут им не подчиняться. Луман Н. рассматривал любовь как средство общения, способное преодолеть барьеры стратификации. Бурдьё П., наоборот, ставил силы любви в зависимость от социального происхождения партнеров и структуры символического капитала.

Анализируя статьи, используемые в работе, можно сделать вывод, что любовь является разносторонним аспектом жизни людей. Каждый автор имеет свою индивидуальную точку зрения на понятие «любовь» и ее влияние на развитие личности и общества в целом.

Исследуя данную проблему, можно согласиться с мнением Розина В. М.: «для того чтобы сохранить любовь, супруги должны обсуждать свои проблемы. И не просто обсуждать, а рефлексировать собственную личность, идеалы, ценности».

Не стоит пытаться интегрировать данные концепции, так как, в первую очередь, любовь – это субъективное личное чувство. По нашему мнению, любовь является чувством, которое трудно поддается конкретному определению, она основана на осознании неповторимости каждого конкретного человека.

Литература

1. Горобец, Т. Н. Любовь – духовная потребность в реализации жизненной стратегии / Т. Н. Горобец // Мир психологии. – 2006. - №1. –С. 230-240.
2. Флиер, А. Я. Любовь как культура (предварительные заметки) /А. Я. Флиер // Общественные науки и современность. – 2005. - №4. – С. 167-176.
3. Шаповалов, В. Ф. Особенности российской сексуальной культуры / В. Ф. Шаповалов // Общественные науки и современность. – 2007. - №2. – С. 163-172.
4. Беккер, Т. Любовь: форма общения или символический капитал социальной репродукции? Сравнение системной теории и эмпирической социологии / Т. Беккер // социальные и гуманитарные науки. – 2007. - №3. –С. 57-66.
5. Розин В. М. Любовь: от романтизма к креативности / В. М. Розин // Общественные науки и современность. – 2007. - №4. – С. 50-54.

К формулировке проблемы самоопределения русского человека.

Епишева Светлана Ивановна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

episheva83@mail.ru

Проблема самоопределения русского человека для нас довольно актуальна. Это связано с рядом причин, важнейшей из которых, на наш взгляд, являются глобальные процессы, которые меняют уклад нашей жизни. В таких условиях можно потеряться народу, даже целой культуре, а можно приспособить внешние атрибуты культуры к новым условиям, сохранив при этом ее сущность. Чтобы осуществить последнее, надо знать свои корни. Не поняв своих истоков, нельзя прочно стоять на ногах в мире, пронизанном глобальными связями.

К. Ясперс в своих работах обращается к историческому измерению, которое заполнено смыслом. Этот «капитал смысла» передается из поколения в поколение через традицию. Весь XX век Ясперс охарактеризовал как век кризиса смысла, который, помимо разных причин, восходит к оторванности человека от своих корней, от своей традиции. Тем самым человек теряет доступ к квинтэссенции смысла. Поэтому мы считаем немаловажным, подойти поближе к смысловому пространству русской традиции.

Проблему самоопределения русского человека мы сводим к выявлению формальной причины, то есть русской формы выражения человека. По той или иной культурной форме мы можем говорить об особом самовыражении бытия человека. И нам представляется весьма интересным, философско-антропологическое исследование такой «чтойности», как «русскость».

На наш взгляд, тема «русскости» находилась в плоскости историософического осмысления бытия нашего народа. Философско-антропологическое измерение данной проблемы было открыто недавно: подобное видение русского характера начинается только в XIX веке, что ярко выражено в первую очередь в трудах Ф.М. Достоевского. Данная проблема является сложной темой философско-антропологического анализа и нуждается в тщательном исследовании.

Российское государство всегда имело и имеет статус многонационального государства, что обусловлено его особым историческим развитием. Esther Singleton в работе «Russia as seen and described by famous writers» (1909) перечисляет народности, входящие в состав Российской империи. Автор выделяет две группы, к которым относит славянские и неславянские народности. Каждая из этих групп подразделяется в свою очередь на определенный этнос. Мы не будем здесь приводить эту классификацию подробно. Зафиксируем для себя только то, что на данном этапе для нас представляет интерес.

В качестве первой подгруппы славянских народностей выступают великороссы, «The Great Russians, or Russians properly so called... as the ruling race are to be found in small numbers in all quarters of the Empire». Автор подчеркивает, что эта господствующая народность является маленькой по численности на всей территории империи. Нас будет интересовать именно этот государствообразующий этнос как объект нашего исследования.

Психофизические характеристики русского человека не являются единственным определяющим материалом. Национальность определяется не только этносом, не только особой наследственностью, передающейся из поколения в поколение, но, прежде всего, особым *смысловым пространством*, которое выражается в базовых интуициях ценностно-нравственного характера. Поэтому, на наш взгляд, началом исследования должно быть открытие ценностного пространства, в котором пребывает русский человек. Достоевский определяет идею нравственности как первоначальную, лежащую в основе человеческого бытия: «...При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее...»(9). Именно смысловое пространство, порожденное русским человеком и определяющее русский способ выражения бытия, по нашему мнению, является ключом для понимания и разрешения проблемы самоопределения русского человека.

Мыслители, занимающиеся данной проблемой, по-своему видели пути к смысловому пространству русского бытия. Например, Н. А. Бердяев открывает этот путь через антиномичность русского бытия. Проблему самоопределения русского народа, по его мнению, можно решить, сразу же признав противоречивый характер русского человека.

В.С. Соловьев через вечные истины религии раскрывает метафизико-религиозный аспект данной проблемы. «Смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве»(8, 192). Поэтому «...чтобы познать истинную русскую идею, нельзя ставить себе вопроса, что сделает Россия через себя и для себя, но что она должна сделать во имя христианского начала... и во благо всего христианского мира...»(8, 193). Сущность русского способа выражения человека, по Соловьеву, совпадает с христианским преображением жизни, с построением ее на началах истины, добра и красоты.

В.И. Иванов через раскрытие проблемы «народа и интеллигенции» выделяет специфику отношения долга в ценностном пространстве русского бытия. Он обращает внимание на внутреннее стремление русской интеллигенции к своему истоку через осознание своего долга перед тем, кто послужил ее возвышению. Как раз в этом автор видит основную русскую черту, а именно: в пафосе совлечения, любви к нисхождению и служению. Глубочайший смысл такого стремления к всенародности, к нисхождению раскрывается через вольное подчинение, предписываемое личности сознанием *ее долга* перед тем, кто послужил ее возвышению.

С.С. Хоружий через феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях также указывает на особое понимание внутреннего чувства долга, нравственной обязанности, которая предполагает самоотдачу. Феномен древнего старчества универсален, его можно проследить во всех школах духовной практики. Для русского старчества характерна иная форма, которая не является универсальной. Она составляет особенность русского исихазма; «...в его рождении проявились глубоко характерные черты русского религиозного сознания»(6, 47). Главная черта русского старчества – сочетание строгого подвижничества с активным выходом в мир, который заключался в общении с простыми мирянами. Здесь выражена «стержневая интуиция русского религиозного сознания: его глубокая убежденность в том, что все главные установки христианской жизни, которые строго воплощаются в подвиге, не обращены лишь к монахам, а непременно для всех, имеют общечеловеческий смысл...» (6, 43). Русская аскетическая традиция, совершив уход от мира, всегда ощущала *нравственную обязанность, внутренний долг* по отношению к христианскому обществу. Исполнением этого внутреннего долга и стало русское старчество, в рамках которого осуществлялась самоотдача окружающему христианскому обществу.

Как мы видим, все вышеперечисленные мыслители указывают на особые характеристики русского способа бытия. Философы фиксируют определенные представления обыденного сознания и далее с помощью избранной ими парадигмы формируют базовые концепты, тем самым, выстраивая философское пространство для анализа. Эти глубокие интуиции, выраженные в данных концептах, требуют особого внимания, сконцентрированного в рамках одного поля.

Литература

1. Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990
2. Лихачев Д. С. Русское искусство от древности до авангарда М., 1992
3. Лихачев Д. С. Русская культура, М., 2000
4. Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XIIв. М., 1978
5. Русская идея, М., 1992
6. Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции М. 2005
7. Esther Singleton Russia as seen and described by famous writers, 1909
8. Соловьев В. С. Русская идея // Русская идея, М., 1992 стр. 192
9. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 Т. Л., 1984 Т. 26 стр. 164-166

Мужское и женское: в поисках практики толерантных отношений

*Зубова Дарья Алексеевна²⁵, студент
Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону
zubova_da@mail.ru*

Согласно М.Хайдеггеру, каждая эпоха думает о чем-то одном. Возможно для нашего времени это Одно – половое различие. И звучание этого вопроса становится все отчетливее и настоящее, ибо, как говорит Люс Иригарей, именно в его прояснении кроется та плодотворность, которой под силу противостоять псевдоценностям «общества потребления» и культу технократии. Вместе с тем, вопрос о половом различии остается размытым. В повседневности, зачастую, предстает вульгарно - в виде острой борьбы. Не удивительно, что паломничество политиков, социальных реформаторов в мир женщин не увенчивается утверждением новых ценностей, а представляет скорее уступки правящей элиты.

По сей день репрезентативным для Западной цивилизации оказывается аристотелевское решение этого вопроса, согласно которому женщина, «как особая разновидность природной деформации» (2), должна реализовывать себя в роли хранительницы семейного очага, освобождая тем самым мужчину от ненужных хлопот и открывая ему дорогу к формированию своей души в соответствии с принципами разума. Конечно, современность вносит свои коррективы. Женщина постепенно обретает отчетливый лик во всех социальных измерениях. Наложение процессов глобализации на глубинные социальные паттерны промаскулиненной цивилизации преподносит неожиданные эффекты для расстановки маскулинное/феминное. На ментальном же уровне мужчина, как и раньше, является олицетворением формы или души, представая, по Стагириту, как единственно возможный правитель от Архэ. Женщина же олицетворяет собой материю, сущность ее заключена в телесно-чувственной стороне. И не безумные ритмы XXI века, ни многочисленные феминистические движения не «избавляют» ее от основного предназначения – заботе о потомстве и организации бытовой стороны жизни своего супруга. Таким образом, вопрос о половом различии снова и снова решается в рамках воспроизводства, раскалывая тем самым бытие. В таком контексте мужчина и женщина оказываются обреченными делить этот мир, образуя одну из целого ряда (душа и тело, сексуальность и духовность, приватное и публичное) оппозиций, корень которой находится в отсутствии перехода, места встречи маскулинного и феминного на принципиально иной основе, не сводимой к репродукции. Без некоего же третьего термина один из полюсов всегда будет оказываться в положении все-властия, «все-могущества». Поэтому кроме материи и формы, пространства (олицетворяющее женщину) и времени (олицетворяющем мужчину) должен появиться «Промежуток» (3) – место встречи мужчины и женщины; «вход и выход для обоих, который бы давал возможность покоя, не грозящего стать ловушкой и возвращал бы свободу движений» (3,19). Иными словами речь идет об особом типе практики, в котором нет места алчности и жажде обладания, а фундаментальная ориентация на диалог и взятие в кавычки отведенных культурой мест мужскому и женскому, в совокупности, позволяют говорить «разными» голосами и быть услышанными. При этом под практикой подразумевается согласованная форма «объединенных усилий» (К. Гоулд), направленных на достижение какого-либо результата и формирующих определенный образ жизни, вследствие чего у участников складывается совокупность характерных качеств. Творящее начало этого перехода – Восхищение, Восхищение Другим, за которым простирается бесконечное изумление перед непреодолимостью «Промежутка» (так как в своем познании Другого мы всегда оказываемся перед «остатком»). Именно основная, по Декарту, страсть – Восхищение есть точка разворачивания пространства толерантных отношений, в котором благодаря установке на абсолютное приятие Иного, очерчиванию пределов «положительного» и «отрицательного» сходств [4] возможно осознание обоими

²⁵ Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Лешкевич Т.Г. за помощь в подготовке тезисов.

полами собственной незаменимости в различии и избавление от оков завуалированного союза господина и раба.

В рамках такого «Промежутка» мы и можем надеяться на проявление плодотворности полового различия (не сводимой к плотскому воспроизводству) как «пересоздание» мира, в котором сосуществование мужчины и женщины не вызывало бы необходимости отречения от своих «метафизических мест».

Литература

1. *Аристотель*. Политика. Собр. Соч. в 4-х т. т. 4. М., 1984.
2. *Брандт Г.А.* Человек на обочине, или «место» женщины в истории европейской философии. М.: ИВИ РАН - 2002. № 4.
3. *Люс Иригарей*. Этика полового различия. М.: Художественный журнал, 2005. – 182с.
4. Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии. М.: РОССПЭН, 2005. -440с.

Слово, молчание, тишина. Философско-антропологический анализ²⁶

Катюхина Татьяна Викторовна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

katyuhina.tatyan@mail.ru

Молчание обычно рассматривается как отсутствие слов и противопоставляется речи. Людвиг Витгенштейн в своем труде «Логико-философский трактат» выразил эту идею достаточно ярко, превратив ее, в своего рода афоризм: «6.54. О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (1, 73). Получается так, что молчание начинается там, где заканчивается речь. Здесь автор выражает присущее логическому позитивизму стремление отделить наблюдаемые факты и доказуемые суждения от области так называемых метафизических тайн, из которых невозможно составить суждений и о которых поэтому следует молчать. Но правомерно ли говорит, что молчание и слово исключают друг друга? Парадокс состоит в том, что само построение этого афоризма, связь его первой и второй частей, объединяет молчание с говорением и тем самым ставит под сомнение то, что хотел сказать автор. Значит, у молчания и речи есть нечто общее, какой-то общий предмет. Именно невозможность говорить о чем-то делает возможным молчание о том же самом. Молчание получает свое развитие от разговора и становится дальнейшей формой его проявления, его внесловесного произнесения. Если бы не было речи, не было бы и молчания - не о чем было бы молчать. Речь не просто отрицается или прекращается молчанием - она продолжается в молчании, но по-новому, она создает возможность существования молчания, определяет то, о чем молчат.

Однако молчание следует отличать от тишины как естественного состояния беззвучия. Когда мы употребляем слово тишина, то никогда не скажем «тишина о чем-то» или «быть тихим о чем-то», ибо тишина не имеет темы и не имеет автора, она, в отличие от молчания, есть состояние бытия, а не действие, производимое субъектом. Очень четко это различие выразил М. Бахтин: «В тишине ничто не звучит (или нечто не звучит) - в молчании никто не говорит (или некто не говорит). Молчание возможно только в человеческом мире (и только для человека)» (2, 338). О таком же различии свидетельствует лингвистический анализ Н. Д. Арутюновой: «глагол молчать... предполагает возможность выполнения речевого действия» (3, 418). Про немого или иностранца, не владеющего определенным языком, обычно не говорят, что он «молчит», ибо этот глагол относится только к существу, способному говорить, а значит, само молчание связано с определенными областями языка. Выбор между речью и не-речью - это скрытый акт речи. Рассказ Л. Андреева «Молчание» построен на различии тишины и молчания и как одно из них может превратиться в другое.

²⁶ Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ № 07-06-00066А

Молчание автор связывает с нежеланием героев раскрывать истинной причины вещей. «Это не была тишина, потому что тишина - лишь отсутствие звуков, а это было молчание, когда те, кто молчит, казалось, могли бы говорить, но не хотят» (4,82). Не смотря на то, что внешне, по своему акустическому составу, молчание тождественно тишине и означает отсутствие звуков, структурно молчание гораздо ближе речи и делит с ней интенциональную обращенность сознания на что-то. Как говорил Гуссерль, сознание есть всегда «сознание-о». Молчание есть тоже форма сознания и занимает законное место в ряду других форм: думать о..., говорить о..., спрашивать о..., писать о..., молчать о....

Таким образом, можно перефразировать афоризм витгенштейновского «Трактата»: «О чем невозможно говорить, о том невозможно и молчать, потому что молчать можно только о том, о чем можно и говорить». Или если сформулировать это предельно кратко, то: «молчат о том же, о чем и говорят». То, о чем невозможно говорить, пребывает в тишине, а не в молчании. Получается, что при всей противоположности слова и молчания, они все же рождаются из одного интенционально-смыслового поля и могут быть даже обратимы. Мотив безмолвия свойствен для исихазма, возникший среди афонских монахов в XIV веке, - это, в сущности, и есть дисциплина умолкания-через-говорение, т.е. произнесение такого внутреннего Слова, которое есть само бытие и исключает внешнюю речь, действие языка. Идею о том, что язык не сообщает о бытии, а сам есть бытие, отчетливо выразил О. Манделштам. Он писал о том, что в России историчен только язык, а все прочие явления небытийствуют или полубытийствуют. Но однако, когда слово всецело становится бытием, оно уже ничего не говорит, оно молча бытийствует. Слово-Бытие произносится в молчании, именно потому, что оно ничего не сообщает, но само являет себя. Здесь молчание проявляет себя как некая таинственность, но существует еще и другой аспект молчания. Это молчание как знак политического гнета, где оно носит отрицательный характер. Попытка совместить эти два молчания: молчание-покорность и молчание-таинственность отражена в творчестве В. Библихина. Философ говорит о том, что «молчание может быть надежно сохранено только словом» (8,29). Оно требует слова и даже многословия. Пригласить к безмолвию, преподать урок молчания можно только с помощью слова. Отказаться от них – значит снова воспользоваться словом. В своей работе «Язык философии» автор развивает идею, что можно молчать, когда есть что сказать, молчание здесь предстает как утаивание; но можно дать голос молчанию, и тогда человека хранит «слово, испытанное порогом молчания. Слово о несказанном» (8, 34). Молчать способен только человек, только он может удерживать молчание словом и всей своей жизнью. Таким образом, слово и молчание не борются друг с другом, они держатся друг другом. Но все-таки, так как человек есть существо языковое, то и молчание для него может открыться в языке и выйти к нему он может через язык.

Вообще для философской мысли свойственны два, казалось бы, противоположных свойства: молчаливость и многоречивость. Однако, как не странно, эти свойства взаимосвязаны. Само молчание растет и усиливается по мере говорения, и сама речь происходит от напряженности и невыразимости молчания. Вообще в настоящее время наступает пора речевой экспансии, избытка речи, причем даже по нарастающей. Но, как это ни странно, все это словоизобилие производит впечатление немоты, т. е. речи, заглушающей саму себя и превращающейся в форму молчания, таким образом, язык сам себя проглатывает и впадает в молчание. Речь перестает быть слышной, и это молчание возвращает нас к тому естественному состоянию беззвучия, т.е. к тишине.

Литература

1. Л. Витгенштейн Философские работы, ч.1., М., 94г.
2. М. Бахтин Эстетика словесного творчества, М., 79г.
3. Н. Д. Арутюнова Феномен молчания. // Язык о языке. Под общим руководством и редакцией Н. Д. Арутюновой. М., 2000г.
4. Леонид Андреев Избранное. М., 1982г.
5. В. В. Библихин Язык философии. М., 1993г.

6. О. Мандельштам Собр. соч. в 3 тт. Т. 2. Нью-Йорк: Международное Литературное Сообщество, 1971г.
7. М. Эпштейн Слово и молчание: Метафизика русской литературы, Минск, 2006г.
8. В. В. Бибихин Язык философии. М., 1993г

Феномен смеховой культуры в мире повседневности

Кузнецова Антонина Андреевна, студент

Читинский государственный университет

iceez@rambler.ru

Смех - самая непринужденная и естественная реакция человека на происходящее в окружающем мире, его оценка действительности, выражение эмоций. Он также является неотъемлемой частью повседневного и обыденного мира, для него находятся сотни причин, некоторая часть которых определена далеко не радостью или весельем. Для нас привычно, что смех может быть вызван удачной шуткой или определенной ситуацией, но, порою, он продиктован застенчивостью или незнанием, желанием сгладить или разрядить ситуацию или даже стремлением скрыть злобу, раздражение.

Смех как протест нашел свое отражение в рамках смеховой или народной культуры. Изначально протест этот выражался против обыденной, официальной, нормативной культуры. Будничная серость в восприятии мира побуждала людей к созданию чего-то нового, резко отличающегося от предложенного мироощущения. С помощью смеха мир созерцался по-новому, переоценивался, выворачивался наизнанку и создавался свой, совершенно специфический, смеховой мир. В сущности это был антимир, который противостоял не столько обычному миру, сколько идеальному представлению о мире, навязанному церковной системой. Неотъемлемой частью этой картины мироздания стал гротеск, веселая ничем неконтролируемая похабщина, сатира, ирония и юмор. Смеховая культура выражалась в проведении карнавалов, площадных выступлений, создании определенных письменных произведений.

Одним из самых известных исследователей смеховой культуры является М.М. Бахтин. Он считал, что смеховые формы создавали неофициальный, внецерковный и внесударственный аспект бытия человека в мире; они создавали второй мир и вторую жизнь, которым все средневековые люди были в большей или меньшей степени причастны.

Смеховая культура отражает саму сущность народа, ее душу. Она создает мир, где каждый способен почувствовать себя свободным, где нет границ. Но сам по себе мир этот недолговечен и иллюзорен, как и всякий мир построенный на подмене.

Но все чаще исследователи говорят о деградации смеховой культуры. С. Яржембовский, анализируя работы М.Бахтина, пишет о том, что с течением времени все разрушается и деградирует. Происходит редукция смеха к юмору, иронии и сарказму, в которых возрождающий момент смехового начала ослаблен до минимума, это и превращение площадной откровенности в интимную непристойность, это и превращение образа материально-телесного низа в образы узко-сексуальные и частно-бытовые, наконец, это вырождение веселой относительности в скептицизм и бездумие.

Подобную трансформацию мы можем наблюдать на примере современных телепередач, где четко видно исчезновение индивидуальности смеховой культуры. Засилье каналов программами типа «Аншлаг», «Кривое зеркало», «Смехопанорама» поражает. В основе своей все шутки строятся по принципу пошлой недосказанности, а выступления повторяются от выпуска к выпуску. Подобное происходит и с недавно возникшими и весьма популярными шоу, такими как «Комеди клуб», «Бла-бла шоу», которое, в отличие от первого, долго не продержалось в эфире и прочие. Отличие от выше упомянутых передач состоит только в возрастной ориентации на публику и степенью финансовой поддержки.

Исчезновение со сцены многих сатириков, также говорит об изменении в содержания смеховой культуры. Ведь выступление многих авторов, основанное на созерцании и восприятии мира через призму смеха, не всегда становится понятным простому зрителю, желающему лишь посмеяться, а не размышлять.

Под влиянием массовой культуры смеховая теряет свою изначальную функцию переосмысливать действительность, видеть и уметь определять ценностные ориентиры.

Такая деградация коснулась и карнавальная традиции в России. Сам смысл карнавала утерян. В современном обществе мы чаще видим инсценировки, или попытки воссоздать праздника. А карнавал требует полного включения в происходящее каждого участника. Здесь нет созерцателей, есть только действующие и сопричастные. Зачастую такие народные гуляния сводятся лишь к распитию спиртных напитков. В своих этнографических исследованиях традиционного смехового мира А.Обухов делает предположение, что алкоголь лишь средство в поиске замещения чувства соучастия, приобщения к общему действию. Ведь если включения не происходит, то участнику просто неинтересно и скучно чувствовать себя неприобщенным к происходящему.

В то же время черты смеховой культуры нашли проявление в совершенно неожиданных формах. Так М.Федотова видит проявление смеховой культуры в панк-движении. Исследователь подчеркивает, что данное течение также основывается на «мире наизнанку», противопоставляет себя основной и принятой культуре. Создает свой мир, со своими законами.

Данное явление закономерно и знаково для современного мира. Новые формы существования смеховой культуры говорят о ее динамичности, способности к саморазвитию. И если определенные традиционные формы начинают отживать, на смену им приходит нечто новое.

Если обратиться к Интернет-творчеству, то можно проследить тенденции к созданию нового популярного образа героя. Так, образ Шута как фундаментальная основа смеховой культуры стал конкурировать с романтическими представлениями о рыцарях и героях-одиночках, колдунах и различной степени магических существах, привлекательность которых зачастую заключена в физической или же чудодейственной силе.

Анализируя образ героя-шута, можно выявить основные его черты: это хладнокровный ум и умение контролировать ситуацию, основная сила этого героя сосредоточена не в физическом теле, а в остроте ума и умении реагировать на ситуацию. Можно предположить, что выдвижению шута на позиции главного героя во многом повлияло изначальное понимание этого феномена культуры как уникального и неповторимого образа, направленного на раскрытие пороков общества, через острые фразы и иронический смех.

Смеховая культура изначально противостояла повседневности. Она помогала создавать вокруг человека иной мир, где все оценивалось, воспринималось иначе. А смех был проводником в этот мир. И как бы смеховая культура не трансформировалась, она всегда будет присутствовать в народной жизни людей.

Литература

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. - . - [Электронный ресурс]: http://krotov.info/libr_min/b/bahtin/00_bahtin.html
2. Яржембовский С. Смех и грех. - . - [Электронный ресурс]: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2001/8/jarzhemb.html>
3. Обухов А. Современное состояние смехового мира в русской традиционной культуре (по материалам фольклорно-этнографических экспедиций 1993—1998 гг.) - . - [Электронный ресурс]: http://etnograf.ru/k_pub/etnopsych/obuhov_smeh1.php
4. Федотова М. Панк-культура - смеховой антагонист культуры - . - [Электронный ресурс]: <http://opentextnn.ru/music/Perception/?id=751>

Мальцев Александр Владимирович, аспирант
Санкт-Петербургский государственный политехнический университет
alexander.maltsev@rambler.ru

Концепция общества риска, развиваемая в работах У. Бека, Г. Бехмана и многих других исследователей, является актуальной попыткой осмысления современности. Общество риска проявляется как ситуация осознания человечеством того, что оно «впервые в истории конфронтирует с искусственно созданными и более чем реальными перспективами самоуничтожения» [2, с. 40]. Человек в нём осознаёт себя находящимся в ситуации постоянной потенциальной опасности, в том числе – со стороны глобальных проблем современности. Вследствие этого обостряется осознание принципиально конечности жизни, которая воспринимается уже не как проект, но как конструктор: «приватное существование все более сильно и явно зависит от обстоятельств и условий, которые полностью ему неподвластны» [1, с. 193].

В защите человека от рисков, с которыми он не только не может самостоятельно справиться, но которые он не всегда даже способен и желает идентифицировать, современное общество получает новый импульс, обосновывающий его существование, отличающийся от гарантирования выживания индивида (в доиндустриальном обществе) и создания достаточного уровня его обеспеченности и комфорта (в индустриальном обществе). Основные тенденции социального развития можно считать способами компенсации осознания этих опасностей. Данные процессы существенно влияют на содержание смысложизненного поиска личности, который можно рассматривать не только как экзистенциальный, но и как социальный феномен. В этой трансформации смысложизненного поиска самой по себе можно найти ключ к возрастанию неудач на его пути и обесмысливанию социальной действительности. В той мере, в какой человек пытается обрести смысл жизни способом, аналогичным стремлению к какому-либо социальному благу, многие неудачи смысложизненного поиска связаны с отсутствием экзистенциальных эквивалентов социальным достижениям. Сохраняя функцию оценивания индивида, общество неспособно быть смыслопорождающей сущностью, поэтому формулирование ценностей в нём заменяется безоценочностью, признанием равенства различного, что не только не осмысливает, но и не подтверждает осмысленности человеческой жизни. Поскольку «именно там, где традиции и ценности пришли в упадок, как раз и возникают риски» [1, с. 271], в пространстве риска проявляется необходимость новых ценностей, создаваемых в смысложизненном поиске человека.

Осознание современности в качестве общества риска свидетельствует об актуализации потребностей человека в безопасности (к которым А. Маслоу причислял «потребность в безопасности, в стабильности; в зависимости; в защите; в свободе от страха, тревоги и хаоса; потребность в структуре, порядке, законе, ограничениях» [4, с. 81-82] и т. п.). Основой стремления к безопасности является потребность осмысления человеком своей жизни, поскольку только осмысленная жизнь экзистенциально безопасна. Так, А. Маслоу считает, что «тягой к безопасности в какой-то мере объясняется также исключительно человеческая потребность в религии, в мировоззрении, стремление человека объяснить принципы мироздания и определить свое место в универсуме» [4, с. 85]. В этом отношении и о рисках можно говорить прежде всего как о способах осознания необходимости осмысления человеком своей жизни.

Размышления о рисках сопровождают попытки поиска безопасности после признания полной безопасности недостижимой. Одновременно с переходом от 'в целом безопасного' традиционного и индустриального обществ к 'небезопасному' обществу риска, происходит кризис осмысленности. Представлению о неразделимости осмысленности и безопасности брошен вызов самой трансформацией социума в общество риска, в котором нестабильность становится фундаментальной характеристикой. Риск служит катализатором смысложизненного поиска личности и, одновременно, – критерием осмысленности в той

мере, в какой смысл должен стать значимее любого риска. Таким образом, переход от парадигмы безопасности к парадигме риска (небезопасности) уже интерпретируется не только как создание ситуации обесмысливания и разрушения смысла, но и как дальнейшая актуализация смысложизненной проблематики и увеличение требовательности к смыслу. Здесь поиск безопасности не сменяется стремлением к избеганию риска, а желание осмысления своей жизни – избеганием ситуаций возможного обесмысливания.

Угроза обесмысливания есть наиболее значимый риск, с которым сталкивается человек, что позволяет описывать в категориях риска и процесс осмысления человеком своей жизни. Осмысление жизни, как и риск, всегда вероятно. Более того, угроза неосуществления смысла столь же существенна для его реализации, как и угроза бессмыслицы для его осознания – ведь, как писал Ф. М. Достоевский, «бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие». Разделение осознаваемого и неосознанного смысла жизни соответствует различию осознанного и неосознанного рисков. В целом, риск несёт в себе функцию экспликации смысложизненной проблематики, ведь «ощущение риска возникает тогда, когда предмет затрагивает смысл нашего существования» [3, с. 691].

В обществе риска многие противоречия смысложизненного поиска объясняются его модификацией в направлении смысложизненного выбора, ориентированного на возможно более длительную перспективу, которым, однако, он не может быть заменён. В попытках приравнивания смысложизненного поиска к выбору теряется дистанция между смыслом и бессмыслицей (что порождает неопределённость смысла) так же как в обществе «различие риска и отсутствия риска исчезает, поскольку уклонение от принятия решения также является, по сути дела, решением» [2, с. 31]. В смысложизненном поиске осмысление понимается как комплексный процесс, неотделимый от переживания жизни, а с позиции смысложизненного выбора оно предстаёт как наиболее важный результат деятельности человека. Осмысление жизни не происходит автоматически, поскольку требует не только её проживания, но и её понимания, которое не может быть раз-и-навсегда данным. Поэтому смысложизненный поиск человека оказывается принципиально незавершаемым, но, в то же время, внутренне завершённым. Как и риск, он подобен «бездонной бочке потребностей, которая постоянно, без конца самообновляется» [1, с. 26]. Итак, в обществе риска осознаётся необходимость смысложизненного поиска личности, однако восприятие смысла как выбора человека становится существенным препятствием для осмысления его действительности.

Литература

1. Бек У. (2000) Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция.
2. Бехман Г. (2007) Современное общество как общество риска // Вопросы философии. № 1.
3. Волкова Н. Г. (2007) Риск как феномен человеческого поведения // Человек в современных философских концепциях: Материалы Четвертой междунар. конф. Т. 4. Волгоград: Изд-во ВолГУ.
4. Маслоу А. (1999) Мотивация и личность. СПб.: Евразия.

Влияние средств массовой информации на формирование человеческих ценностей

*Маркелова Дарья Николаевна, студент
Читинский государственный университет
darmarkelova@yandex.ru*

Влияние массовой культуры на формирование человеческих ценностей в настоящее время настолько велико, что данный процесс ставит под угрозу не только ценности личности, но и всего человечества. Самое страшное, что этот процесс необратим.

Сегодня невозможно представить себе человека постиндустриального общества вне тотального воздействия и воспитания со стороны СМИ. Ведь именно они – газета, радио, телевидение, неустанно сопровождая нас весь день, «утоляют жажду» и «дают пищу»,

удовлетворяя нашу ненасытную потребность в информации. Журналисты в нынешних условиях вынуждены видеть в журналистском тексте товар, который необходимо продать и, желательно, ради собственного благополучия, как можно дороже. Постоянно воздействуя на массовую аудиторию, СМИ создают психологические общности, которые Г. Лебоном, Г. Тардом и З. Фрейдом были названы особой разновидностью новой толпы, в рамках которой происходит полное растворение личности. И независимо от желания аудитории, как впрочем, и от желания журналистов СМИ воспитывают новый тип «массового человека»

Характерной чертой СМИ является особый стиль текста, который не может не затронуть духовную жизнь человека, и его ценностных ориентаций. Любой текст несет определенную информацию о мире, о человеке, скрытую или явную идею.

В последние годы особенно активизировался процесс массовых коммуникаций, в том числе и международных. Идеализируется жизнь в Европе и США. Публицисты не просто сообщают «а как там у них?», не просто формируют картину мира у русской аудитории, а создают новые культурные установки, где жить, мыслить, говорить, так как говорят в Европе - значит быть модным, развитым, продвинутым. Так с легкой руки журналистов забываются исконно русские традиции, язык как важнейшее составляющее культуры.

В пространстве СМИ есть свои тотемы: заболевшие жирафы, любящие пиво медведи, говорящие коровы, а антропоморфизм рождает бегающие пельмени, падающие в обморок конфеты, улыбающееся масло.

В качестве окуривающих средств, вводящих в транс и забытие, СМИ используют мелькание кадров, вызывающее психологический шок, вербализованные запахи (например, «запах крови», «запах жареным»), игру цветом, звуком (музыкальный фон, увеличение звукового сигнала). Звуковой и семантический терроризм - наиболее эффективная разновидность искусства средств массовой информации воздействовать на человека и его подсознание в своих корыстных целях.

Человек мыслит образами. Поэтому искусно сделанные коллажи и картинки (череп, призраки, окровавленные ножи, сцены насилия), будучи насыщенные отрицательными чувствами, воздействуют на воображение, изменяют его структуру, что влечет за собой изменение ценностей (аудиторию заставляют захотеть то, чего она не хочет, - по этому основному принципу работает реклама).

Как ни странно, но темы насилия, угроз, террористических актов, СПИДа, рака, сибирской язвы, голода, репрессий стимулируют процесс единения, но на основах темной, звериной стороны человеческой натуры. Согласно правилам жуткой жестокости средства информации в качестве активных производителей страхов ампутируют жизненные начала воли.

Нынешняя журналистика формирует феномен массового человека, потому что издателям и СМИ выгодно иметь читателя, заикленного на праздности, на сексуальных и агрессивных потребностях, ибо животное начало есть в каждом и если удастся разбудить это начало у многих, СМИ обретут покупателя и прибыль.

Но стоит все-таки акцентировать внимание на самом главном: человек воспринимает реальность в образах, которые выстраиваются в соответствии с системой ценностей. Вывод прост: изменяя семантику образов, структуру воображения, реально воздействовать на ценности. Можно заставить на время хотеть того, чего люди не хотят, а можно медленно и тотально разрушать духовную почву в жизни народа.

Но самая большая трагедия массового человека - отсутствие собственной жизни как таковой. Массчеловек растворяется в потоке таких же безликостей, как и он. Стихийный рост массы предполагает совпадение целей, мыслей, образа жизни. Воспринимая содержание виртуального мира СМИ как норму, массовый человек забывает о собственных ценностях, принципах, убеждениях, о свободе выбора и самостоятельном мышлении. Он играет в чужую жизнь, по чужим законам.

Практически все фильмы, транслируемые по телевидению, содержат сладострастие: садизм и всевозможное извращение, не говоря уже о сквернословии, которое режет уши.

Телевизор потакает самым низменным страстям человека. Человек, включая телевизор, добровольно включает себя в поле душевной грязи. Телевизор пропагандирует уничтожение человеческого достоинства.

Как не прискорбно осознавать, многие журналисты вспоминают о вечных ценностях только после трагедий и природных катаклизмов. А если и говорят о трагедии, то в подчеркнуто натуралистическом тоне, слабривая речь пессимизмом, цинизмом и безнадежностью.

Массовый человек легковверен и чрезвычайно просто поддается влиянию. По сути, он - раб, так как не знает потенциала просторов самостоятельного мышления. Он чаще всего подражает культивируемым в СМИ образцам, идентифицируя себя с людьми из виртуального пространства.

Никто из «массовой толпы» не может сказать: «я мыслю, следовательно, я существую», их жизнь - искусственна.

Таким образом, влияние массовой культуры несет в себе разрушение человеческих ценностей, как на духовном, так и на материальном уровне. Массовый человек забывает о своих корнях, своей роли в жизни, он лишь подражает искусственно созданному «идеальному, по его мнению, человеку в ритуальных пространствах СМИ. Значит, о каких либо ценностях можно забыть. Конечно, каждый процесс, проходящий в обществе нужно рассматривать с двух сторон. Помимо стирания человеческих ценностей, массовая культура и СМИ несут положительный результат – это абсолютная информированность человека во всех аспектах жизни человечества из новостей, радио, газет, Интернета. Но проблема массового человека остается «глобальной» проблемой всего человечества, решения которой вряд ли можно найти.

Религиозно-философский анализ понятия «зложелательство»²⁷

Мартынова Галина Владимировна²⁸, студент

Белгородский государственный университет

galya-martinova@yandex.ru

Глобальные политические и социально-экономические трансформации в современном мире приводят к противоречивым последствиям, прежде всего, в сфере чувственности, в поисках человеком собственной идентичности. Как и в предшествующие исторические периоды, проблема обеспечения безопасного существования человека сохраняет свою значимость. Трагические события последних лет: войны, террористические акты, межнациональные и религиозные конфликты, приводят к расширению «пространства ненависти»: «“испытывающий ненависть” знает в себе и признает в других лишь заразу, распространяемую под видом единственного всемирного законодательства» (Глюксманн А. Философия ненависти / Андре Глюксманн; пер. с фр. А.Демина. – М.: АСТ МОСКВА, 2006. – С.30.).

Никогда ранее XX века человечество не ощущало с такой остротой, что Насилие, Агрессия и Деструктивность стали его неперенными спутниками, их «духом» пронизаны почти все аспекты человеческого бытия. Понятие «зложелательство» отражает объективные и субъективные проявления феномена зла и является понятийной формой его описания. Анализ этого понятия требует обратить внимание на два аспекта в самом феномене: изучение зла как субстанциональной основы действий людей, народов, обществ и изучение субъективной специфической волевой (эмоциональной) сути человеконенавистнических черт, направленных на воплощение воли (зложелательства) в реальность. По-другому говоря, процесс распространения зла в мире происходит волнообразно: выявление онтологического

²⁷ Тезисы доклады основаны на материалах исследований, проводимых в рамках Внутривузовского гранта БелГУ ВКАС-51-08.

²⁸ Автор выражает признательность научному руководителю профессору, д.филос.н. Климовой С.М. за помощь в подготовке тезисов.

(иногда социального) центра «зла», его эмоциональной природы, возбуждающей зложелательство и воплощение злой воли в акт, действие, которое может при определенных условиях стать онтологичным.

Многие исследователи в области социальной философии утверждают, что рост насилия в обществе становится определяющей тенденцией современности. Важно понять причины расширения пространства зла, исследуя его природу, формы и цели. Не менее важно попытаться дать философско-понятийное обоснование его природы, которое невозможно вне религиозного дискурсивного анализа контекста. Необходимо соединить анализ бытования зла, то есть понимание его объективного характера в мире с субъективным проявлением зла в конкретных людях, для которых страсть несения зла (страсть к смерти) становится сущностью и смыслом жизни.

То, что зло является всеобщим и универсальным понятием кажется самоочевидным. «Весь мир во зле лежит» (1Ин. 5:19), - говорил еще св. апостол Иоанн Богослов. Богословы и философы не отвергают факта универсального господства зла в мире и его всеобщего распространения. Главное и основное содержание книг Библии и христианского богословия составляют указания на сущность зла, его источники и средство борьбы с ним. Можно исследовать то зло, которое совершается в мире (феноменальный процесс), и последствия которого мы испытываем на себе. Это, так сказать, зло, источником которого являются события и процессы, происходящие в природном и социальном мире. И тогда предмет нашего рассмотрения будет сам порядок мироустройства. В этом случае возникает вопрос о том, не является ли причина зла онтологической, то есть, не заключено ли зло в самой бытийной основе мира и человека? Этот вопрос напрямую связан с аксиологической проблематикой и онтологизацией или релятивизацией фундаментальных ценностей бытия.

В то же время мы видим, что зло *творится* – и творится самими людьми. А это значит, что нельзя обойти и другой вопрос – об истоках зла в самом человеке, в его намерениях и поведении. Есть что-то особенно противоречивое в том, что человек, который страдает от разного рода зла, сам творит зло. И творит его активно и даже изобретательно. Как заметил Федор Михайлович Достоевский: «Бог борется с дьяволом и поле битвы – сердце человека».

Проблема зла – это вопрос об источнике зла. И даже если мы ищем этот источник в объективном устройстве мира и человеческой жизни, мы неизбежно приходим к человеку, о котором точно знаем, что он производит зло.

Последующая логика рассуждения наткнется на противоречие, которое богословы и философы разрешают по-разному. Богословы считают, что если причиной бытия человека является Бог, то причиной зла, творимого человеком, является сам человек. Зло – это определенное действие и состояние того, кто производит зло и оно принципиально субъективно. Признание онтологичности зла автоматически ведет к ереси манихейского или гностического типа.

По словам блаженного Диадона Фотикийского (V век): «Зло – не есть; или вернее, оно есть лишь в тот момент, когда его совершают». В этой формуле выражена самая суть зла, но это не «сущность» в философско-богословском значении этого понятия. Таким образом, с онтологической точки зрения зло – нереально, оно – не существует. Однако это, с богословской точки зрения, верное утверждение входит в очевидное противоречие, прежде всего, с нашим жизненным опытом. В чем же реальность зла? – В его действительности. Зло происходит потому, что тварное бытие не является бытием, полностью зависимым от Бога Творца. Зло действует и в нас самих, и вне нас, что мы сами одновременно являемся и производителями зла, и его восприимчивыми и находимся под независимой от нас «злой аурой», например, современного деструктивного мира. Разве терроризм, насилие или война лишь плод деяний одного человека? Субъективной воли? Понимание того, что зло – это не субстанция, а воля, что это не природа, а состояние природы, заставляет нас исследовать зло лишь в «пределах» собственной личности, так как зло персоналистично.

Сегодня как никогда проявилась «антропологическая катастрофа», современный человек забыл, как бороться со злом, заповеди Христа и опыт Отцов – стал лишь пустым звуком в ушах. Это явление дехристианизации сознания как дегуманизации личности и общества уже давно описано философами Ницше Ф., Камю А., Фроммом Э., Шелером М., и впервые Ницше было определено как ресентимент, что ближе всего к понятиям мести, ненависти, зависти, сопряженных с волевыми импульсами к действию. В русском варианте гораздо более выпуклым в смысловом аспекте становится слово «зложелательство», в котором онтологическое основание субъективных эмоций состоит из двух параметров: Зло и желание, воля, направленная на принятие зла или его распространения в мире в ходе субъективных помыслов и действий человека. Ницше выделяет две модели понятия ресентимента – экстравертированную и интровертированную. С помощью экстравертированной модели Ницше критикует общественную мораль, а с помощью интровертированной – мораль личностного совершенствования. В первом случае, месть направлена на другого, другой виноват в том, что «я не такой как он»; во втором – месть направлена на самого себя (например, муки «нечистой совести»).

Литература

1. Буткевич Т., прот. Зло, его сущность и происхождение. В 2 т. – К.: «Пролог», 2007.
2. Глюксманн А. Философия ненависти / Андре Глюксманн; пер. с фр. А. Демина. М.: АСТ МОСКВА, 2006.
3. Гудинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение: человек в поисках истины и реальности / пер. с англ. Т. В. Барчуновой. Т. 2. Кн. 2. – Ярославль: «Норд», 2004.
4. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
5. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990.
6. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 2005.
7. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. М., 1999.

Проблема коммуникации в герменевтике и психоанализе:

компаративистский подход

Печенина Ольга Викторовна²⁹, аспирант

СПбГУ, Санкт-Петербург

navsikaya@mail.ru

С древних времен и до настоящего времени коммуникация между людьми выступала объединяющим фактором и условием существования любых человеческих общностей, являясь основой и средством понимания индивидуального и общественного бытия. Начиная с античности тема общения становится объектом философской рефлексии, а позже попадает в поле зрения других областей знания. Сегодня её активно разрабатывают в психоанализе, антропологии, лингвистике, социологии и других науках, что свидетельствует о сохранении актуальности коммуникативной проблематики в современном гуманитарном познании.

В рамках «лингвистического поворота», развернувшегося в философии в начале XX века проблемы языка и коммуникации приобретают особую значимость. Их глубинная проработка явилась реакцией на позитивистское понимание истины как констатации самой действительности в результате соотнесения идей и объектов, а коммуникации – как средства обнаружения такой истины. Однако многочисленные концепции общения, возникшие в этот период, показали, что человек не способен постигать истину о бытии лишь на основе своего разума, а в подлинная коммуникация не сводится к передачи информации об окружающем мире, но предполагает реализацию конкретно-исторического «жизненного мира» его мыслей, чувств и переживаний. Таким образом, в философии складывался неклассический

²⁹ Автор выражает глубокую признательность профессору, д.ф.н. Маркову Б.В. за помощь в подготовке тезисов.

подход к проблемам языка и общения, в рамках которого были выдвинуты коммуникативные проекты, призванные открыть тайну человеческого сознания.

В ряде таких проектов оказались психоанализ, как теория и практика лечения душевных болезней, и герменевтика, как теория и практика понимания духовных актов. «Эти влиятельные программы анализа сознания сходны в том, что исходной моделью выступает в них разговор или переговоры, а главными проблемами — понимание, интерпретация и коммуникация. Такая модель определяет и границы возможностей данных программ, которые задаются ресурсами языка» [6; 59].

В контексте данного исследования наиболее значимым оказывается вопрос об эффективности психоанализа и герменевтики в качестве теории и практики коммуникации. Герменевтика указывает на фундаментальные предпосылки понимания, тогда как психоанализ раскрывает целый ряд важных условий нормальной коммуникации, которые остались вне поля внимания традиционных наук о языке. Прежде всего, это — совпадение языковых средств, действий и экспрессивных переживаний. Помимо грамматики и логики в сообществе существуют определенные нормы и образцы действий и чувств, а также схемы их связи между собой и языком. Это позволяет иначе посмотреть и на саму философскую герменевтику, допускающую в качестве условия преодоления ложного понимания некий истинный, аргументированный и разумный консенсус, потому что невозможно достичь какого-либо согласия при искаженной и маскированной бессознательными мотивами коммуникации. Таким образом, психоанализ указывает герменевтике на то, что последняя должна быть не только искусством понимания, но и средством его рефлексии. Герменевтика, в свою очередь оказывается чрезвычайно полезной для понимания сути психоанализа и уяснения его значения для гуманитарных наук. Раскрывая связь аналитика и пациента с историческими и социальными нормами общения и взаимодействия, герменевтика способствует правильному пониманию причин психических отклонений, указывает границы психоаналитического просвещения, основанного на исторически относительных и поэтому подлежащих анализу и пересмотру нормах интересубъективного поведения. Следовательно, герменевтика и психоанализ призваны дополнить друг друга на путях понимания феномена человеческого общения.

Компаративистская направленность исследования позволяет рассматривать выбранные объекты анализа не изолированно, а во взаимодействии, выявляя множество перекрестных проблем, основными из которых являются проблемы понимания, интерпретации, статуса субъекта коммуникации, языка как средства коммуникации.

Особое место в исследовании занимают концепции, находящиеся на стыке философского и психоаналитического дискурсов. С одной стороны, они предпринимают попытку обосновать психоаналитические положения на основе философских идей (Л. Бинсвангер, Ж. Лакан, А. Лоренцер), с другой, остро ощущая кризис понятия сознания, с необходимостью учитывают в построении собственных философских учений вклад психоаналитической антропологии (П. Рикёр, Ю. Хабермас). Подобное взаимное движение навстречу друг другу приводит к тому, что современный психоанализ все больше сближается с философией языка, а философская герменевтика расширяет перспективу видения самой проблемы понимания, учитывая не только логико-понятийные, но и зачастую скрытые в бессознательном иррациональные его моменты.

На основе проведенного анализа можно сформулировать следующие основные выводы и очертить направления дальнейшей работы.

Во-первых, коммуникация и понимание являются фундаментальными способами бытия человека, обуславливающими формы взаимодействия с миром и другими людьми.

Во-вторых, нарушения коммуникации, обнаруженные и исследованные в психоанализе, указывают на границы традиционных наук о языке и требуют осмысления проблемы связи языка с дорефлексивной реальностью (бессознательным).

В-третьих, герменевтика, выступающая как рефлексия понимания содержит методологические возможности, которые могут найти в психоанализе свое непосредственное

применение. Руководствуясь ими, психоанализ сможет учесть конкретно-историческую обусловленность коммуникации, а также провести философскую ревизию базовых принципов самой психоаналитической программы.

В-четвертых, коммуникация опосредствуется социально-культурной ситуацией в обществе. Динамика коммуникативных медиумов должна найти свое отражение в коммуникативных моделях, выстроенных в сфере гуманитарного знания.

Литература

1. *Бинсвангер Л.* Бытие в мире: Введение в экзистенциальную психиатрию. М.: КСП+, СПб.: Ювента, 1999. – 300 с.
2. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. Пер. с нем / Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
3. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
4. *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. – 184 с.
5. *Лоренцер А.* Археология психоанализа: Интимность и социальное страдание. М.: Прогресс-Академия, 1996. – 303 с.
6. *Марков Б.В.* Философская антропология: очерки истории и теории. СПб.: Издательство «Лань», 1997. – 384 с.
7. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М.: Издательство «Медиум», 1995. – 415 с.

Персонология С.Л. Франка

Сазонова Екатерина Валерьевна, студент

Нижевартовский государственный гуманитарный университет

Lacrima2009@yandex.ru

Проблема человека всегда входила в круг основных философских интересов Семёна Людвиговича Франка. Его философская антропология – часть созданной им философской системы; она немыслима вне контекста его онтологии, теории познания, социальной философии, этики и философии религии.

Представление Франка о природе человека концентрируется вокруг двух основных идей. Это, во-первых, идея органической включенности человека во всеохватывающее, универсальное бытие, во всеединство. Во-вторых, это идея уникальности человека в составе всеединства.

Указанные идеи, в особенности первая из них, были выдвинуты Франком уже в раннем его исследовании, посвященном проблеме человека, – в книге «Душа человека». В этой работе философскую антропологию для него олицетворяет учение о душе, или философская психология. Под душой Франк понимает, прежде всего, то, что называется нашей внутренней психической жизнью, как некоторое целостное образование во всем многообразии присущих ей эмоций, страстей, переживаний и других психических состояний.

Вторая идея – идея своеобразия человека в составе всеединства – наиболее глубоко и всесторонне разработана в итоговой работе Франка «Реальность и человек». Исследование проблемы человека в ней начинается с констатации его двойственной природы. По Франку, человек с точки зрения своего онтологического статуса принадлежит одновременно двум мирам и есть как бы место их встречи и скрещения. Через свое тело и через душевную жизнь, поскольку она определена телесными процессами, он входит в состав природы. Но как духовное существо он принадлежит к иному миру – миру реальности и своими корнями как бы уходит в его глубины. Человек имеет нормальную полноту своего бытия лишь через свое нераздельное соучастие в указанных разнородных мирах.

Бог есть прежде всего то, в чем человек нуждается, – начало, недостающее человеку. С другой стороны, Бог, будучи первоисточником и центром реальности, пронизывает всю ее,

как бы излучаясь по ее всеобъемлющей полноте. А так как к сфере реальности принадлежит и человек, то Бог в этом аспекте своего бытия пронизывает и человека, излучается в него, присутствует в нем и, следовательно, одновременно имманентен (внутренне присущ) ему. И в этом смысле Бог живет в глубинах каждого человека, есть как бы глубочайшая основа его личности.

Особенности самого человека – его способность к свободному самоопределению и творчеству. Человек, в понимании Франка, не есть некая изолированная, предоставленная сама себе субстанция не только в том плане, что он выступает частицей и носителем всеобъемлющего универсального бытия, но и в том, что каждый отдельный человек немислим вне своей связи с другими людьми. Ближайшим образом общество предстает как совокупность многих индивидов, многих Я; эту совокупность Франк обозначает и выражает с помощью понятия «Мы». Вместе с тем, в понимании Франка, «Мы» не есть чисто собирательное понятие, простое объединение многих «Я». Понятие «Мы» выражает некое глубинное единство, существующее между людьми. Уже тот простой факт, что человек по рождению есть итог и воплощение связи отца и матери, что живое существо имеет источником своего существования взаимосочетание двух особей разного пола, в корне подрывает представление о том, что личность есть некая абсолютная, самодовлеющая и замкнутая в себе реальность. Это созревание, формирование в лоне целого, в общении с другими людьми, в сущности, продолжается всю нашу жизнь.

Внутреннее единство людей, лежащее в основании любых форм общественной жизни, Франк выражает с помощью понятия «соборности». Он различает три основные формы реализации в общественной жизни соборности: 1) брачно-семейное единство; 2) религиозная жизнь; 3) чувство общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей, например какого-либо народа. Всем трем формам соборности присущи некоторые общие черты. Это, во-первых, органическое неразрывное единство всех членов соборного целого, так что указанное единство внутренне присутствует в каждом его члене. Во-вторых, соборное единство образует жизненное содержание самой личности; для неё оно не внешняя среда, а то, чем внутренне живёт личность, её богатство и её личное достояние.

Всячески подчёркивая значение соборного начала в жизнедеятельности человека, Франк, вместе с тем, был далёк от его абсолютизации. При всей важности категории «Мы» для понимания природы индивидуального и общественного бытия было бы ошибкой, отмечает он, считать, что «Мы» есть категория абсолютно первичная, в отношении которой «Я» есть нечто производное. В таком утверждении содержалась бы «ложь отвлечённого коллективизма, соотносительная лжи отвлечённого индивидуализма». Какую бы роль в человеческой жизни ни играли социальные формы и факторы, в конечном счёте важнейшим структурным элементом общества является свободно действующая человеческая личность, именно она есть единственный двигатель социальной жизни.

Анализ персонологии Франка показывает, что его воззрения на природу и сущность человека можно рассматривать не только в контексте русской религиозной философии всеединства, но и в контексте современной ему философской мысли Запада, в частности, трансцендентальной феноменологии Гуссерля.

Литература

1. *Франк С.Л.* Реальность и человек / Сост. П.В. Алексеев; Прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1997. – 479с.
2. *Франк С. Л.* Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1990. – 607с.
3. *Франк С.Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. СПб.: Изд-во Наука, 1995. – 655с.

Основные подходы к пониманию проблемы смысла жизни

Трогубов Юрий Николаевич, студент

Читинский государственный университет

troegubovyura@yandex.ru

Осознание смысла жизни носит исторический характер. Каждая эпоха в той или иной степени оказывала влияние на смысло-жизненное определение человека. Не случайно передовые умы человечества так по-разному понимают его: смысл- в борьбе (В.Белинский, П.Бомарше), в действии (Ж.Ж. Руссо), в совершенствовании себя и общества (И.Г.Фихте), в служении обществу (Н.С.Лесков), в обогащении человечества знаниями (Д.Дидро). Существуют различные подходы к решению смысло-жизненной проблемы, из которых можно выделить следующие:

- 1) смысл жизни в ее духовных основах, в самой жизни;
- 2) смысл жизни выносится за пределы самой жизни;
- 3) не существует смысла жизни.

В рамках первого подхода развивается религиозная трактовка смысла жизни. Смысл жизни человека был задан Богом уже в момент создания человека. Создав человека по своему образу, Бог наделил его при этом свободой воли. И смысл жизни человека состоит в достижении им заданного подобия с Богом. Поэтому человек не переделывает мир и уж тем более не творит его сам, а действует лишь сопричастно Божьему творчеству, самосовершенствуясь и совершенствуя мир. Смысл человеческой жизни- в сохранении и очищении своей бессмертной души.

Философия рассматривает нравственный смысл человеческой жизни в процессе совершенствования ее духовных оснований и ее социальной сущности на началах добра.

Смысл содержится в самой жизни, но, в отличие от религиозной точки зрения, здесь утверждается, что смысл жизни человек находит в ней сам. В. Франкл утверждает, что все имеет смысл, но его надо найти, он не может быть создан, ибо создать можно лишь субъективный смысл, не считаясь с жизненными обстоятельствами, поэтому смысл и должно, и можно найти. В этом человеку поможет совесть. Смысл жизни состоит из ситуативных, конкретных смыслов, которые индивидуальны, как индивидуальна сама жизнь. На основе ситуативного смысла человек намечает и решает ситуативные задачи каждого дня и даже часа.

Второй подход выносит смысл жизни за пределы конкретной жизни человека, происходит экстраполяция смысла существования человека на прогресс человечества, на благо и счастье грядущих поколений, во имя светлых идеалов добра и справедливости.

Все вышепредставленное является высшим смыслом и самоцелью, тогда как каждое человеческое поколение и каждый ныне живущий выступают как средство для достижения цели. Многие люди живут во имя собственного будущего.

С точки зрения сторонников третьего подхода сама жизнь по себе не имеет никакого смысла, и человек сам привносит его в свою жизнь. Человек как существо сознательное и волевое своими способностями созидает этот смысл. Но воля, игнорирующая объективные условия человеческого бытия, переходит в волюнтаризм, субъективизм и может повлечь за собой крушение смыслов, экзистенциальную пустоту и даже гибель.

От современного молодого человека можно услышать, что смысл его жизни состоит в удовольствиях, радости, счастье. Но удовольствие является лишь следствием наших стремлений, а не его целью. Еще И.Кант утверждал, что удовольствие не выступает в качестве цели нравственного действия, а является следствием, к которому оно приводит.

Если радость считать смыслом жизни, то радость является направленной эмоцией и сама должна иметь смысл. Радость - также не самоцель, а следствие достигнутой цели. Кьеркегор однажды заметил: «Дверь к счастью открывается наружу, и тот, кто хочет открыть ее оттуда, со стороны самого счастья, тот еще плотнее закрывает ее».

Отрицание смысла жизни неоднократно проявлялось в истории философской мысли: еще в древности афоризм царя Соломона «Все суета» подчеркивал бессмысленность существования. В современной философии представители экзистенциализма утверждают, что мир хаотичен и абсурден и существование человека абсурдно и бессмысленно.

И всё же попытки найти смысл жизни человека преобладают в истории человеческой мысли:

1) смысл жизни человека означает повседневное удовлетворение человеком своих потребностей;

2) смысл жизни в ее эстетической стороне, в достижении того, что в ней величаво, красиво и сильно, в достижении сверхчеловеческого величия (Ф.Ницше);

3) смысл жизни в любви, в стремлении к благу того, что вне человека, в стремлении к согласию и единству людей (Л.Н.Толстой);

4) смысл жизни в достижении некоего идеала человека;

5) смысл жизни в максимальном содействии решению задач общественного развития и всестороннего развития личности (марксизм);

6) смысл жизни состоит в том, чтобы посадить дерево, воспитать ребенка и построить дом.

Последняя точка зрения наиболее полно и точно выражает смысл жизни человека, и она неявно включает в себя первую точку зрения.

Требование посадить дерево означает сохранение единства человека с природой, с естественной средой своей жизни, к которой он принадлежит. Императив «воспита́й ребенка» выражает закономерность продолжения человеческого рода, воспроизводства человека как индивида и личности. Вне реализации данного императива смысл жизни теряет свою физически личностную основу. Строительство дома символизирует воспроизводство культуры общества - той второй природы, в которой и осуществляет свою жизнедеятельность человек.

Смысл жизни имеет объективную и субъективную стороны. Каждый человек - малая частица рода человеческого, звено, соединяющее прошлые и будущие поколения людей. Объективная сторона предъявляет индивиду свои требования. Его жизнь должна соответствовать некоторым общим требованиям, выполнение которых способствует нормальному развитию человечества. Субъективная сторона смысла жизни связана с индивидуальностью каждого конкретного человека. Смысл жизни воспринимается, осмысливается и осуществляется человеком самостоятельно своими добровольно определяемыми методами и средствами. Однако субъективные решения могут быть ошибочными. Смысл жизни человека обретает ценность в сравнении со смыслом жизни других людей.

Осуществленный смысл жизни, имеющий ценность не только для живущего, но и для общества, избавляет человека от страха смерти, помогает встретить ее спокойно с достоинством и чувством выполненного долга.

Автор как медиум: проблема наблюдения феномена культуры в визуальной антропологии

Трушкина Екатерина Юрьевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

buzz85@yandex.ru

Основная проблематика визуальной антропологии теснейшим образом связана с актуальной для современного гуманитарного знания проблемой постижения мировоззрения, картины мира носителей иной культуры, более того ставит вопрос о переводимости содержания одной культурно-исторической общности на язык другой. Своим становлением как научная дисциплина, визуальная антропология обязана развитию технических средств кино. Развитие технологий, в особенности появление видео, не только значительно упростило демонстрацию этнографических материалов, но и способствовало осознанию того, что этнографический фильм является принципиально новым видом антропологического текста. Специфика “видеотекста”, обусловленная использованием иного “экранного” языка, позволяет уловить и донести до зрителя те нюансы исследуемой культуры, которые ранее были

«невидимыми». Особенность визуально антропологического исследования, таким образом, заключается в том, что исследуемая культура в данном случае имеет гораздо больше шансов «проговориться», проявить свои глубинные уровни.

Полевые работы, которые проводятся этнологами и антропологами есть не что иное, как особая техника проникновения в чужой символический мир, а также перевод его смыслов и значений на язык своей культуры. Работа антрополога в данном случае заключается в том, что бы в процессе исследования проникнуть в иную культуру и стать своеобразным инструментом, медиумом познания. Вопрос о том, насколько возможно такое «проникновение» и одновременно соблюдение дистанции в процессе изучения иной культуры всегда являлся камнем преткновения для исследователей.

Этнографическое кино как способ существования и представления результатов визуально антропологического исследования, прежде всего, ориентированно на реалистическую съемку, но вместе с тем и на создание фильма. Фильм как любое произведение неизбежно является авторской интерпретацией действительности. Таким образом, исследовательские съемки так же не могут избежать интерпретированности и несвободны от авторской позиции. Роль автора в этнографическом фильме, очень велика, а глубина понимания иной культуры, адекватность ее реконструкции в фильмах во многом зависит именно от него.

Стратегия исследования визуальных антропологов очень близка феноменологическому подходу в киноведении и философии кино. Феноменологический подход в киноведении – это описание кинематографа с точки зрения явления, феномена. Наиболее остро здесь становится вопрос о том, что сам фильм как форма существования антропологического текста может предложить в плане репрезентации реальности. В документальном, этнографическом кино стоит говорить о безусловном стремлении «задокументировать», запечатлеть события таким образом, чтобы они максимально соответствовали реальности. Здесь кинематографу вменяется требование в достоверности запечатленного.

Ранние феноменологи (Деллюк, Эпштейн) стояли на позициях того, что кино не является искусством и подчеркивали его преимущество в процессе репрезентации реальности, такой, какая она есть (какой она является). Ж. Эпштейн излагает *концепцию фотогенеза образа*, где развивает идею о том, что кино передает реальность, «фотографирует», переносит ее на пленку. Существенный вклад в развитие данной концепции внес русский режиссер-авангардист Дзига Вертов. Разрабатывая *концепцию киноглаза*, он стремился наблюдать за жизнью во всех ее проявлениях и улавливать сущность этих проявлений посредством всевидящего глаза кинокамеры, который может видеть все, что человек и даже то, что человеческому глазу недоступно. Вертовская идея «киноправды» впоследствии получила свое развитие у многих европейских документалистов, вдохновила их идеей «синема-верите», то есть идеей о том, что «киноглаз» действительно может дать нам намного больше знания о реальном мире, чем несовершенный человеческий орган. Таким образом, в процессе передачи реальности камера является лишь посредником, что соответствует установке визуальных антропологов, где кино выступает как средство, а этнография является целью съемки.

Феноменологическая концепция наделяет кинематограф волшебной способностью «показывать» реальность, именно на это делают упор визуальные антропологи, чтобы запечатлеть реальное состояние исследуемых культур. В фильме можно не только увидеть реальность, ей можно доверять, - утверждают феноменологи, так как открываемая нам феноменальная сторона вещей позволяет существовать независимому наблюдателю. Установка визуальных антропологов сводится к тому, что визуальный материал несет в себе гораздо меньше обработанной информации, он результат «захвата» реальности, а, следовательно, в большей степени отчуждаем от автора и соответственно более объективен как научный материал.

Литература

1. Третий московский международный фестиваль и конференция визуальной антропологии «Камера-посредник». Сборник статей. МГУ ТЕИС, 2006

2. К.Хайдер. Этнографическое кино. М, 2000/
Karl G.Heider.Ethnographic Film.University of Texas Press.Austin 1994
3. О.Б. Христофорова «Полевые методы в визуальной антропологии» //
Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика, 2000
- 4 . Мерло-Понти М. Феноменология восприятия /
Пер. с фр. под ред.И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. — СПб.: Наука, 1999
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 1998
6. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979
7. Базен А. Что такое кино? / Сборник статей /
Пер. с фр., вступ. ст. И. Вайсфельда. — М.: Искусство, 1972
8. Вертов, Д. Статьи, дневники, замыслы. — М.: Искусство, 1966

Проблема личности в трудах В. И. Несмелова и С. Л. Франка

Хаустова Надежда Михайловна, студент

Курский государственный университет

Русская религиозная антропология исходит из представления о том, что личностью становится тот человек, который способен быть восприимчивым к Божественной благодати. Святые Отцы говорили, что личность — это категория, которая может быть познаваема лишь в творческом раскрытии и в живом общении с Богом.

В нашу задачу входит исследование становления и развития личности в трудах выдающихся философов В. И. Несмелова и С. Л. Франка. Несмотря на то, что каждый из них имеет свой собственный подход к пониманию личности, мы можем установить внутреннюю непротиворечивую целостность взглядов этих религиозных философов на поставленную проблему.

Исходным для антропологии В.И.Несмелова является дуалистическое представление о человеке: «человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе» (1, с. 278). Это основополагающее противоречие между условным существованием и безусловным характером личности человека является непосредственным утверждением объективного существования Бога как истинной Личности. Идея Бога осуществлена в человеке природой его личности. Философ открывает в человеке нечто субстанциональное, безусловное, абсолютное, изначальное и бесконечное, осознание чего должно определять выбор того, кем человек хочет, может и должен стать. Он через самопознание понимает, что его личность, вынужденная существовать в материальном мире, всё-таки выражает истинную природу Бесконечного и Безусловного. «Природа человеческой личности доказывает собою действительное существование Бога и оправдывает истину религиозно-нравственного сознания в человеке»(2, с. 485) - пишет В. И. Несмелов.

С. Л. Франк также говорит о том, что человек является существом изначально двойственным, принадлежащим к двум мирам одновременно и соединяющим между собой эти миры. Но, если В.И. Несмелов трактует дуализм как фундаментальное, непреодолимое противоречие между материальным миром человека и его идеальным миром, которые не могут существовать друг без друга, то С. Л. Франк вводит понятие монодуализма, который, в отличие от дуализма, утверждающего антогонизм начал в человеке, утверждает их тождество. То есть, в душе совпадает материальное и идеальное, естественное и сверхъестественное.

В целом воззрения С. Л. Франка и В. И. Несмелова на природу и личность человека опираются на традицию религии. Так же как и В. И. Несмелов, С. Л. Франк говорит о том, что духовное развитие личности основано на опыте, на «встрече человеческого сердца с Богом», на живом «общении с Богом». Философ писал о том, что невозможно понять человека, минуя Бога, так же как невозможно понять Бога, минуя человека. «То, что делает человека человеком, - начало человечности в человеке – есть его Богочеловечность» (3, с. 206). Бог трансцендентен и имманентен одновременно, Он всё пронизывает своим

присутствием. Поэтому Бог присутствует в человеке как начало, «глубоко и исконно сродное» человеку. В глубине своей души человек встречает Его и может вступить с Ним в общение как с Личностью. Возникает «я-Ты отношение», которое в интерпретации С. Л. Франка становится сутью религиозного опыта. С любым человеческим «ты» человек встречается внешним образом, но с Богом – в самой своей глубине: «Бог есть такое «Ты», которая есть как бы глубочайшая основа моего собственного «я»... Я сознаю Его внутренней основой моего бытия, именно в Его качестве существа, иного, чем Я сам» (3, с. 208). Человек, открывая для себя отношения «Я – Ты», обращается к подлинному раскрытию своей личности, её рождению от Бога в любви. Бог дарует нам бытие и творит нашу личность.

Идея богоподобия как у С. Л. Франка, так и у В. И. Несмелова — это единственное основание нравственного и духовного развития человека. Богоподобие — это тот нравственный идеал, который должен быть осуществлён человеком. Духовное содержание человеческой личности наиболее выражается в богопочитании.

Само существование личности, её реальность есть чудо, которое превосходит всякое человеческое понимание. Мы благоговейно относимся к личности, осознавая, что в ней открывается образ и подобие Божие. Эта тайна непосредственно дана нам в глубине нашего духа, в сфере трансцендентного, которая раскрывается для нас в Богообщении.

Основным, объединяющим, моментом учений исследуемых философов мы можем определить то, что развитие человека, его личности, осознание человеком себя личностью не возможно вне жизни с Богом, вне Бога.

Литература

1. Несмелов В. И. Наука о человеке: Метафизика жизни и христианское откровение: Т.2/ Русская религиозная антропология. Т. 2: Антология/Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. - М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997.

2. Несмелов В. И. Наука о человеке: опыт психологии истории и критики основных вопросов жизни: Т.1/ Русская религиозная антропология. Т. 1: Антология/Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. - М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997.

3. Франк С. Л. Реальность и человек / С. Л. Франк. С нами Бог. - М.: ООО "Издательство АСТ", 2003.

Представление о *ньерики* в мировоззрении индейцев племени *вичоли* (Мексика)

Юдицкая Екатерина Алексеевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

katiajdt@km.ru

Вичоли – племя, населяющее горную цепь Madre Occidental (Мадре Оксиденталь), зону на стыке четырех северных штатов Мексики, зону, труднодоступную для тех, кто не привык к длительным пешим прогулкам. «Обнаруженные» едва родившейся наукой антропологией в конце 19 века, эта этническая группа сразу завладела вниманием исследователей благодаря своим изысканным гобеленам, вытканым шерстяными нитями на тонкой деревянной основе. Исследуя природу искусства *вичолей*, перед нами открывается концептуально насыщенное оригинальное мировоззрение, центральным понятием которого является понятие *ньерики*, (от *niegia* (ньериа) – видеть). Самоназвание *вичолей* – *wixaritari* (виксаритари) - означает прорицатели, т.е. люди способные к метафизическому видению, соответственно к *ньерике*.

Ньерики – понятие многогранное. Во-первых, это способность видеть. Видеть истинную форму мира, которую раскрывают адептам боги во время определенных ритуалов, связанных с использованием психогенных веществ и аскетической практикой. Во-вторых - это трансцендентальное восприятие, позволяющее шаману диагностировать причину болезни и находить ее местоположение в теле больного, а также отправлять церемонии,

необходимые для хорошего урожая. В-третьих, это и материальные объекты. Так, манифестациями *ньерики*, среди прочих, считаются ловушки для оленей, различные объекты, используемые в оформлении алтарей, зеркала и даже некоторые пункты в траектории паломничества, места, где божества оставили свои следы и знаки. *Вичоли*, благодаря своему особо развитому воображению и фантазии в определенных природных формах, будь то устья реки, скалы или пещеры, видят определенные силуэты и идентифицируют их с определенными эпизодами мифологии. Так созерцая хребет горной цепи Мадре Оксиденталь, в определенных местах можно с легкостью увидеть женский силуэт, это и будет застывшая богиня мать-прародительница *вичолей*. Аналогично и с понятием «тела мира», только на более обобщенном уровне. И, *ньерика*, соответственно – зрение, орган посредством которого *вичоли* видят мир. Помимо зрения тело обладает *iyari* (яри) – сердцем, *k+puri* (кэ+пури) – нечто, находящиеся вверху тела. Энергия, циркулирующая по всему телу, соединяет эти три компонента, и эта энергия – есть дыхание. «Тело мира» дышит посредством вулканов. Жизнь мира эквивалентна жизни человеческого тела, которое оставили нам боги.

Ньерика – это также и те самые гобелены, по средствам которых *вичоли* вступают в диалог с такими современными художниками как Кандинский, Миро, Харринг. В отличие же от авангардистов, обращающихся к этническим стилям для того, что восстановить архаичную эстетическую интуицию, *вичоли* сохраняют ту самую американскую древность без каких-либо мировоззренческих и идеологических противоречий. Разница принципиальна: с точки зрения западного художника картина, произведение искусства – это не более чем носитель какой-либо информации, для индейцев *вичоли* грань между обозначаемым и обозначающим стирается. *Ньерика*, в плане художественного произведения – «это продукт ментальной деятельности, это знание, которое приобрел человек в обмен на реализованное им самопожертвование в священном месте» - как объясняет художник Хосе Бенито Санчес. Таким образом, это сакральный предмет, а не просто репрезентация пережитого мистического опыта. Для *вичолей* фигуры на полотне абсолютно реальны, будучи частью иного измерения они обладают собственной волей, и в этот самый момент непосредственно конструируют нашу действительность. *Ньерика* – это некая точка Алеф, идеальная реальность, к которой можно приблизиться по средствам магической силы, что для *вичолей* - есть чистота мысли. Репрезентация, искусство, естественно также существуют, но это всего лишь иллюзия, обман. Из-за нехватки в нас магической силы, мы не в состоянии видеть во всей полноте того, что происходит на самом деле и вынуждены довольствоваться вещами ненастоящими, иллюзорными.

Литература

1. <http://en.wikipedia.org/wiki/Huichol>
2. Vocabulario Huichol-castellano Castellano-huichol por Juan B. McIntosh y Jose Grimes, Instituto Linguistico de Verano, Mexico, D.F. 1954
3. Artes de Mexico. Conaculta, Mexico, D.F. 2005:
 - *Juan Negrin* F. Corazon, memoria y visiones.
 - *Johannes Neurath y Olivia Kindl*. Materiales del arte huichol.
 - *Johannes Neurath*. Ancestros que nacen.
 - *Jose Benitez Sanchez entrevistado por Olivia Kindl*. Pasos del Caminante Silencioso
4. *Benitez, Fernando*. Los indios de Mexico. Ediciones Era, Mexico, D.F. 2002
5. *Negrin, Juan*. El arte contemporario de los huicholes, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Mexico, 1977
6. www.wixarika.org

Секция «История русской философии»

Биография С.Л. Франка как основа специфики философствования

*Алябьева Оксана Петровна, студент
Курский Государственный Университет
ksenija-aljabeva@rambler.ru*

Семен Людвигович Франк – выдающийся мыслитель из великой плеяды русских философов первой половины 20 века, которые поистине составили славу и гордость русской философской традиции. Русская мысль в ее типично национальной форме никогда не является результатом чистого интеллектуального познания, но всегда - выражением личного религиозного поиска спасения. В этом смысле С.Л. Франка можно назвать истинно русским философом, чей длительный путь творческого становления неизменно связан с поиском нравственной правды, с поиском предельных оснований собственного бытия. Именно поэтому философское творчество С.Л. Франка нельзя отделить от его жизненного пути. Как писал английский историк Филипп Буббайер, много лет посвятивший изучению философии и жизни Семена Людвиговича - «чтобы понять Франка, нужно знать его жизнь».

В целом, следует отметить, что С.Л. Франк пытался соединить в своей жизни и, соответственно, философском творчестве интуитивно-иррациональные и рациональные аспекты познания окружающего мира, человека, и, в конечном итоге, Абсолюта. Интуиция и внутренний опыт сыграли большую роль в становлении философа. Из воспоминаний самого С.Л. Франка, а так же близких ему людей, явно прослеживается тот факт, что его самоопределение как личности и как философа, преимущественно происходило не в результате рациональных теоретических изысканий, а благодаря особому внутреннему опыту, интуитивному чувству, прозрению. Впоследствии это нашло отражение в признании С.Л. Франком основным источником знания живого внутреннего опыта. В то же время, отличительной чертой философствования С.Л. Франка, кроме интуитивности, было великолепное умение рационального освоения и выражения своего внутреннего опыта. Вместе с тем, нами особенно отмечается тот факт, что окончательного синтеза внутреннего, большей частью иррационального, религиозного опыта философа и его философской концепции, в создании которой он применял свои логико-теоретические (несомненно выдающиеся) способности, не произошло, что подтверждается не только наследием автора, но и им самим в некоторых своих высказываниях.

История духовных и творческих исканий автора напряженна и драматична. Первым воспитателем С.Л. Франка был его дед, раввин-талмудист, который ориентировал его на верность иудаизму. Можно сказать, что влияние деда стало для С.Л. Франка определяющим в выборе жизненных ориентиров, именно оно и заложило в нем фундамент религиозного чувства. Но, детская вера на некоторое время сменилась периодом неверия и увлечения марксизмом, который, хотя и ненадолго, но стал для будущего философа одним из ранних ответов на страстное желание иметь целостную картину мира. Постепенно С.Л. Франком было понято, что главным в жизни каждого отдельного человека и общества в целом, тем, что определяет их развитие, является внутренняя духовная жизнь, иерархия ценностей, ими принимаемая. Глубокое равнодушие революционного идейного течения к этим вопросам ускорило разочарование в нем философа. Тем не менее, следует еще раз отметить, что рациональность, строгая логичность и продуманность в размышлениях, навсегда стали присущи философу. Затем последовал период длительных исканий, приведший, в итоге, философа к религиозной вере и принятию православия. Обращение философа в православие не было догматическим, прежде всего в связи с тем, что, имея уже опыт марксистского догматизма, он относился с подозрением к жестко установленным системам мысли. Уже после принятия православия, в 1915 году, С.Л. Франк написал книгу «Предмет знания», которая и легла в основу его философской концепции. В этом труде мы не находим еще явного влияния на философскую мысль автора христианского религиозного мировоззрения. Тем не менее, стоит отметить, что первоначальная концепция С.Л. Франка, которую можно обозначить как монистическую метафизику, основанную на идее всеединства, в дальнейшем претерпела некоторые изменения, и, прежде всего, под влиянием его окрепшего

религиозного сознания. В 1938 году появилась новая большая работа С.Л. Франка «Непостижимое» - одна из крупнейших работ русской мистической философии, в которой так же отражается внутренняя духовная жизнь философа. В «Непостижимом» Семен Людвигович подчеркивал исключительно важное значение личного религиозного опыта. Эта тема постепенно становится для него центральной. В период Второй Мировой Войны Семена Людвиговича все сильнее занимают вопросы религии. Понимание мира становится менее важным, чем чувствование Бога. Так, постепенно, религиозная вера становится в противоречие с философской концепцией всеединства. Проведение философской теории автора до логического завершения означало бы полный и бесповоротный уход от традиционного православия. Этого С.Л. Франк не хотел. В итоге он отказывается от первоначальных философских идей в пользу религиозной веры, что наиболее явно прослеживается в последнем крупном труде автора «Реальность и человек». Следовательно, окончательного синтеза разума и веры, рационального и иррационально-интуитивного способов освоения мира, к которому так стремился Семен Людвигович, по крайней мере, в рамках его философии, не происходит. Вместе с тем, это является неопровержимым доказательством первенства для С.Л. Франка реалий внутреннего опыта над мышлением.

Литература

1. Буббайер Ф. С. Л. Франк: жизнь и творчество русского философа [Текст] / Ф. Буббайер. - М.: Издательство РОССЭН, 2001.
2. Евлампиев И. И. История русской метафизики в 19-20 веках. Русская философия в поисках Абсолюта [Текст] / И.И. Евлампиев. СПб.: Издательство Алетейя, 2000.
3. Зеньковский В.В. История русской философии [Текст] / В.В. Зеньковский. - М.: Академический Проект, Раритет, 2001.
4. Лосский Н.О. История русской религиозной философии [Текст] / Н.О. Лосский.- Издательство Прогресс, 1994.
5. Франк С. Л. Предмет знания; Душа человека [Текст] / С.Л. Франк. – Минск: Издательство Харвест, М.: Издательство АСТ, 2000.
6. Франк С. Л. Непостижимое [Текст] / С.Л. Франк. Сочинения – Минск: Издательство Харвест, М.: Издательство АСТ, 2000.
7. Франк С. Л. Реальность и человек [Текст] / С.Л. Франк. - М.: Издательство Хранитель, 2007.

Интуиция в творчестве русских философов Н.О. Лосского и С.Л. Франка

Багдасарян Лусине Шагеновна, аспирант

Ставропольский государственный университет

bagdasaryan_l@mail.ru

В русской культурной традиции проблема интуиции имеет давнюю историю. Однако только Н.О. Лосский предпринял систематическое изучение данного феномена, который стал ключевым элементом его философии. В философской системе, названной им идеал-реализмом, Н.О. Лосский в новом толковании использовал положения А. Бергсона, Э. Гуссерля, представителей имманентной философии И. Ремке и В. Шуппе, некоторые идеи И. Канта, неокантианства, а также Г. Лейбница.

Принимая положение И. Канта о том, что познанию доступно то, что имманентно сознанию, он переосмыслил понятие имманентизма. Принцип имманентизма является основой интуитивизма. По Н.О. Лосскому он означает, что человек способен познать жизнь и действительность такой, как она есть. «Интуитивизм означает, что объекты знания даны сознанию не в виде копий, а непосредственно, в подлиннике, т. е. имманентны процессу знания, и потому объект познается именно так, как он есть» (Миненков, 2001). Познаваемый объект остается независимым от акта познания. «Согласно теории интуитивизма, субъект своими актами знания вовсе не создает предмет знания, он только созерцает его» (Лосский,

1991). Н.О. Лосский считает, что сознание каждого человека открыто для восприятия всего богатства действительности в истинном виде.

Мир по Н.О. Лосскому разделен на реальное и идеальное бытие, которые составляют некое единство. Реальное образуют явления, оформленные пространством и временем. Идеальное бытие представлено, с одной стороны, идеальными формами явлений (отвлеченно-идеальное бытие), с другой стороны, субстанциональными деятелями или конкретными людьми (конкретно-идеальное бытие). Основная характеристика субстанциональных деятелей – это свободная воля. К понятию субстанциональные деятели Н.О. Лосский приходит, развивая учение Г. Лейбница о монадах. Однако в отличие от Г. Лейбница, у Н.О. Лосского деятели являются не просто самостоятельными индивидуальностями, а единой и осмысленной сущностью. Это некое сверхвременное и свехпространственное бытие, органично связанное с миром. Основа целостности мира и смысла эволюции жизни есть Бог. Объекты познания могут относиться к любой названной области бытия, в том числе к Богу. «Лосскому был свойственен гносеологический оптимизм, вера в мистическую интуицию, которая открывает в непосредственном созерцании не только мир сверхчувственных идей и мир внепространственных духовных субстанций, но и запредельного миру, трансцендентного Бога» (Зимянина, 2005). Н.О. Лосский отмечает возможность непосредственного созерцания внутренней жизни других людей. «Мы можем проникнуть в самый чуждый нам склад душевной жизни и усматривать его внутреннюю органическую связность не хуже, чем связность своей собственной душевной жизни, и теория непосредственного восприятия объясняет, как это возможно» (Лосский, 1995).

Продолжением идей интуитивизма Н.О. Лосского явилось философское мировоззрение, которое представил С.Л. Франк. Являясь сторонником идеал-реализма, С.Л. Франк непосредственно развивает теорию познания Н.О. Лосского, однако, в отличие от него С.Л. Франк считает своей основной целью раскрытие онтологических условий интуиции как способности непосредственного восприятия реальности. В своем учении С.Л. Франк, также как Н.О. Лосский, придерживается принципа всеединства мира Вл. Соловьева.

Мир по С.Л. Франку, как и у Н.О. Лосского и А. Бергсона, дуалистичен. Помимо объективной, рациональной и открывающейся в опыте действительности, существует и сверхрациональная и трансцендентная человеку действительность. Однако она может раскрыться в полноте и целостности как духовный мир человека. Внутренний мир человека, его сознание обеспечивают связь человека с основой всего сущего. Первому виду бытия соответствует деятельность человека по изменению и использованию мира явлений. В этом случае объект познания противопоставляется субъекту. Результатом процесса познания с помощью разума выступает рациональное знание. Второму виду действительности, непознаваемой с помощью рациональных способов, соответствует самоорганизовывающаяся активность объекта, в результате которого он открывается сознанию человека через воздействие на него. «Наше сознание, наш опыт шире сферы нашей мысли; мысль помогает нам ориентироваться в многообразии его содержания, но не распространяется на то предельное нечто, которое образует первичную основу и общее существо нашего опытного достояния» (Франк, 1956). Когда речь идет о двух людях, то взаимодействие между ними происходит в акте откровения. В данном акте посредством самораскрытия и изменения своего духовного мира происходит познание и понимание чужого внутреннего мира. Результатом данного процесса является знание-переживание, знание-понимание, знание-общение.

Знание, обеспечивающее истинное постижение бытия, возможно в рамках философских методов. В качестве методологической основы философии С.Л. Франк предложил свое учение о непосредственной интуиции. Познавая через интуицию, человек выступает как некая целостность, представленная не только разумом человека, но и его опытом, личностными качествами, возможностями и способностями, своей индивидуальностью. Интуиция позволяет человеку не только раскрыть свой внутренний мир, но и выйти за пределы своей личности к познанию высших ценностей. Он сливается с

бесконечностью мира и стремится к Богу, к Абсолюту, с которым он непреодолимо связан. Однако человек, по С.Л. Франку Богочеловек как следствие связи человеческого и божественного, является творцом мира, основой его познания. Но для этого человек должен взять на себя личную ответственность за себя и за окружающую действительность. Бог в каждом из нас, но он до конца непостижим, трансцендентен. Но мы можем стремиться к его познанию, сокращая наш разрыв с ним в актах откровения, интуитивного постижения смысла бытия. Такая возможность изначально заложена в человеке, в его способности слияния с Богом через самопознание и самораскрытие.

Таким образом, по С.Л. Франку, интуиция – важнейшая способность человека, выступающая основой его единства с миром, его ценностной ориентации, его стремления к Богу, его возможности взять на себя ответственность за собственное самоопределение в мире. С.Л. Франк стал последователем философии Н. О. Лосского, методологическая основа которой обеспечивала целостное и органическое мировоззрение. Н.О. Лосский и С.Л. Франк разработали оригинальные философские системы, оказавшие большое значение в решении проблем, связанных с пониманием интуиции в русской традиции.

Литература

1. Зимянина Е.В. Н.О. Лосский. Критика кантовской гносеологии с точки зрения интуитивизма // Историко-философский альманах: Выпуск 1-й: Кант и современность. М.: Современные тетради, 2005. – с. 203.
2. Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. – с. 371.
3. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А.П. Поляков; Подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. – с. 195-196.
4. Миненков Г.Я. Лосский // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – с. 579.
5. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. – с. 78.

А.С. Хомяков: образ жизни и мировоззрение

Верещагина Елизавета Сергеевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

ver-liza@yandex.ru

На формирование личности, характера и мировоззрения А.С. Хомякова значительное влияние оказал традиционный уклад жизни дворянской усадьбы. Основоположник одного из направлений русской философии – славянофильства, происходил из среднепоместного дворянства, «старого барства», и вся его жизнь была тесно связана с родовыми вотчинами. Под влиянием этих условий сформировались жизненные принципы и мировоззрение будущего мыслителя. Основой жизненной позиции Хомякова стала православная вера. В семье, благодаря его матушке Марье Алексеевне, строго соблюдались посты, церковные обряды и обычаи.

Он участвовал в военных действиях во время Русско-турецкой войне 1828 – 1829 годов. Мужество и великодушие – эти два качества сочетались в его характере и поступках. Он получил два ордена Святой Анны и Владимирский крест.

Алексей Степанович неустанно заботился о благе своих крестьян. Он любил их и чувствовал братское единство с ними, стремился усовершенствовать и облегчить их труд вполне реальными мерами. Помещик проводил «опыты по земледелию» и добился серьезных результатов в агрономии, заводил новые машины. Он вел судебную тяжбу против Тульского губернского правления в пользу крестьян. Так он стремился улучшить их быт, помогал даже в бытовых нуждах. У него было особое чувство ответственности за судьбы крестьян. Алексей Степанович мужественно боролся не только с хозяйственными трудностями, но и с эпидемиями. Он изобрел способ лечения холеры. Вероятно, именно чувство ответственности, приобретенное опытом помещичьей жизни, помогало Хомякову

понять, насколько сложна проблема крепостного права и как непросто решить задачу крестьянского освобождения. Высказываясь по поводу крепостного права в статье «О старом и новом» (1839), Хомяков не просто критиковал это государственное установление, а стремился понять его истоки, привлечь внимание общества и подумать, каким способом лучше избавиться от крестьянского рабства, чтобы не вызвать в стране ненужных потрясений.

Он проявлял интерес к общественной жизни, и при этом был аполитичен, «болел» язвами русского общества, но четко разделял вопросы политические и общественные. Общественная жизнь ему представлялась по образцу семейного уклада, а русский народ он считал традиционно аполитичным. А.С. Хомяков стал основателем кружка славянофилов. Они не ставили цель создать организацию, не назначали заседаний, не вели протоколов, не составляли устава, их собрания мог посещать любой желающий, высказывать свое мнение и участвовать в полемике. Постоянные жаркие споры не мешали славянофильскому кружку сохранять удивительную прочность на протяжении почти четверти века. Вероятно, одна из причин такой устойчивости – родственные связи. Родство членов кружка обеспечивало доверительность. Хомяков приветствовал прогресс и искренно любил свободу. Любовь к свободе отразилась в образе жизни Хомякова, в поведении, в стихах, историософских и богословских трудах, в письмах и различных высказываниях. Православная вера, патриархальный быт, семейственность и привязанность к земле являлись органической составляющей идеи свободы, не ограничивая само понятие.

Женился Алексей Степанович на Екатерине Михайловне Языковой в 1836 году, когда ей было 18 лет, а ему 32 года. Она стала для него воплощением идеала, в котором соединялись любовь, искренность и доброта. Хомяков был необычайно счастлив в браке. Семья была для него источником жизненной силы, воплощением гармонии. Он тяжело переживал смерть старшего брата Федора, своего отца, сыновей-младенцев. Серьезным потрясением для него стала гибель А.С. Пушкина. Земное счастье оказалось недолговечным. Екатерина Михайловна вскоре умерла. Завершились семнадцать лет счастливейшего брака. Скорбное событие своей жизни, личное горе Хомяков оценивал с позиции высшего смысла, Промысла и неисповедимых путей Господних.

К последним восьми годам жизни Хомякова относится большинство его богословских работ. Современное богословие, по его мнению, поглотила схоластика, и оно воспринималось обществом как наука отстраненная, замкнутая в себе и доступная избранным. В кругу славянофилов Хомяков считался знатоком истории древних религий, а также сочинений отцов Церкви. Ю.Ф. Самарин решил его самого назвать не иначе, как «учитель Церкви». Объясняя такое смелое определение, он отмечал редкое свойство личности Хомякова «полное подчинение воли сознанным законам, ... полное согласие жизни с убеждением», единство «мышления и хотения». Самарин ставил вопрос: «В чем же именно объединялись у него ум и воля...?» Отвечал он так: «*Хомяков жил в Церкви*».

Настоящим испытанием прочности духовных основ и нравственных принципов, о которых Хомяков писал и говорил, стали последние дни его жизни. Осенью 1860 года Алексей Степанович внезапно заболел холерой. Смиренно встречая смерть, он не терял силы воли, был уверен и спокоен. Благодаря православному мировоззрению он без страха и сожаления относился к необходимости умирать, принимая это как вполне естественное событие.

Образ жизни А.С. Хомякова формировал его мировоззрение. В свою очередь, его взгляды соответствовали поведению, определяли образ жизни. Убеждения Хомякова дали основное направление философскому учению славянофилов. Последователи и ученики: Самарин, братья Аксаковы, Бартенев отмечали многосторонность Хомякова, но при этом видели цельность его личности. Он являлся носителем особого типа культуры, внутри которого органично жил. Мировоззрение, которое родилось в условиях усадебного быта, стало одним из направлений русской философской мысли.

С боярскими, барскими родами и их исторической памятью связаны «рыцарские чувства, верность заветам предков, верность святыне Церкви. В Хомякове был камень веры... Он прежде всего верный и твердый». Он являлся одним из тех, кто воплотил и сохранил в себе тип культуры, уходящий вместе с эпохой расцвета дворянских усадеб, основанный на традиционных православных ценностях, монархическом государстве, крестьянской общине, патриархальном семейном укладе жизни.

Литература

1. Бердяев Николай. Алексей Степанович Хомяков. Париж, УМСА-Press, 1997.
2. Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1905.
3. Кошелев В.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2000.
4. Лясковский В.Н. А.С. Хомяков: Его жизнь и сочинения. М., 1897.
5. Хомяков А.С. Избранное. Тула, 2004.
6. Хомяков А.С. в воспоминаниях современников. Тула, 2004.
7. Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. М., 1994.

Отражение проблем философии культуры в публицистике Г.П. Федотова *Востриков*

Игорь Владимирович, ст. преп., к.ф.н.

Астраханский государственный университет

igvladvost@mail.ru

Актуальность обращения к философскому наследию Г.П.Федотова связана с тем, что солидный корпус публицистических трудов этого мыслителя вскрывает ряд важных проблем философии культуры, которые требуют разрешения в социокультурной действительности России. Среди них: длительное культурное противостояние Запада и России, соотношение религиозности русского ума и его «здорового практицизма», влияние революций на культурное развитие России, вклад российской интеллигенции в становление «светской» культуры в России и трагедия ее не востребованности в новой иерархии аксиологических ориентиров, проблема свободы и ответственности в России эпохи религиозного Ренессанса. Журнальная полемика, развернувшаяся в среде российской эмиграции в конце 1920-х-1930-х гг., не только помогла Г.П.Федотову осознать, «в чем смысл и особенности культурного целого в России» [1, 251], но и привела его к созданию весьма сложной, но в то же время логичной и цельной русской феноменологии [2, 69].

Анализ текстов двухсот статей Федотова, изданных в эмиграции в период 1925-1951 гг., позволяет сформулировать основную гипотезу его философских поисков: культура либо не нужна, бессмысленна вовсе, либо она имеет священное, божественное значение и содержание. Г.П.Федотов стал первым, по сути, русским богословом культуры, оставаясь при этом философом-максималистом в вопросе об исторической миссии культуры. Именно эта культура как явление «подлинно ценное» способна пережить «смертное время» (т.е. человеческую историю) и воскреснуть, «подобно истлевшему телу, во славе», после чего, по мысли философа, «все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного Града» [3, 329-330]. При этом, начиная построение своего аксиологического ряда с культуры, Федотов находит в нем место и для понятий «свобода», «социальный прогресс», «справедливость».

Несмотря на то, что взгляды Г.П.Федотова на проблемы культуры менялись на протяжении последних тридцати лет его жизни (что особенно заметно при анализе его статей, «разведенных» по времени написания: «Об антихристовом добре», «Россия Ключевского», «Россия и свобода», «Христианская трагедия»), соотношение между названными выше понятиями в философской системе мыслителя практически не изменилось. Наиболее органичным и важным из этих соотношений представляется «культура – свобода»: «свобода есть поздний и тонкий цветок культуры... человек становится вполне человеком только в процессе культуры, и лишь в ней... находят свое выражение его самые высокие стремления и возможности» [3, 113]. Культура, по мысли

Федотова, постоянно развивается, приумножает свои достижения только в том случае, если спутницей ее в этом развитии является свобода.

Отметим: сам Г.П.Федотов был, по справедливому утверждению А.Мень [1, 250], «демократом и человеком абсолютной национальной терпимости». Вместе с тем Федотов подчеркивал, остро полемизируя, в частности, с представителями т.н. «неозападничества», что культуре необходимо приобретать определенные национальные формы, что в каждой культуре имеются неповторимые черты, возникшие в результате ее свободного развития, и это есть творчество. Каждый творец должен создавать свой сегмент культуры, поскольку он индивидуум. И культура в целом, как считал Федотов, тоже своеобразный коллективный индивидуум. Эта мысль проходит красной нитью через большую часть его публицистики эпохи позднего «Пути» и «Нового журнала».

Одна из наиболее значимых работ Г.П.Федотова – монография «Святые древней Руси (X-XVII вв.)» – стала своеобразным итогом журнальной полемики вокруг цикла его религиозных статей в журнале «Путь». Здесь сконцентрированы раздумья автора о смысле и особенностях единой российской культуры; здесь Федотов-историк, соседствующий с Федотовым-философом, показывает, что русское христианство, приняв от Византии аскетический идеал, вносит в него элемент служения, милосердия, даже гуманизма, который в Византии был менее заметен. Вклад Церкви в развитие культуры Киевской, а позднее – Московской Руси, конечно, не оспаривается философом, однако в работе нет и бездумного восхваления Церкви, более того, в книге упоминается и о трагедии русской святости. Г.П.Федотов не мог согласиться только с обвинением Русской Православной Церкви в социальной пассивности, мешающей культурному развитию государства.

Позиция Г.П.Федотова по вопросам культуры опиралась во многом на литературно-философские взгляды Ф.М.Достоевского, Л.Н.Толстого, Н.В.Гоголя, питалась этическими настроениями П.Д.Юркевича и В.С.Соловьева, определялась влиянием К.П.Победоносцева и Иоанна Кронштадтского. Ряд философов, богословов и литераторов Серебряного века (А.Белый и Д.С.Мережковский, к примеру), полемизируя с Федотовым, а зачастую жестко критикуя его, также оказывали влияние на эволюцию представлений последнего о культуре. Не уйдя полностью от марксистского влияния и не достигнув христианско-социалистического отношения к культуре, Г.П.Федотов до конца жизни верил в ее силу и открытость для совершенствования. Глубокий психологический, социологический, историко-философский анализ различных слоев общества (дворянства, интеллигенции, крестьянства, духовенства) позволил Федотову доказать зависимость темпов культурной эволюции России в XVIII-XIX вв. от глубины укоренения культурных основ в сознании «делателей культуры», степени их самосознания и веры, а также возможности соединения «рационализма» и «религиозности» во имя дальнейшего развития.

Несмотря на то, что отношение Г.П.Федотова к философским вопросам культуры не единожды менялось, он дает открытую, цельную и вполне гуманистическую оценку культуры, что позволяет, с одной стороны, снять с мыслителя штамп «одиозного богослова, парадоксально не преодолевшего своих марксистских корней» [4, 81], а с другой – признать его «интеллигентом совершенно нового духа и стиля, в котором церковное православие гармонически сливалось с... утонченнейшей культурой художника и эстета» [5, 242].

Литература

1. А.Мень; прот. Русская религиозная философия: лекции. М.: Центр «Путь, Истина и Жизнь», 2003. – 280 с.
2. Русские философы (конец XIX-середины XX века): Антология. Вып. 3. / Сост. Л.Г.Филонова. М.: Изд-во «Кн. Палата», 1996. – 324 с.
3. Федотов Г.П. Новый град: Сб. ст. / Под ред. Ю.П.Иваска. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1952. – С. 319-331.
4. Вековечные думы: сборник статей о российской эмиграции. М., 2004. – 550 с.
5. Степун Ф. Г.П.Федотов // Новый журнал. – 1957. – Кн. 49. – С. 222-242.
6. Федотов Г.П. Святые древней Руси (X-XVII вв.). – Париж: ИМКА-Пресс, 1931. – 261 с.

Концепция наказания и его исполнения в трудах И.А. Ильина
Гаранжа Станислав Александрович³⁰, студент

Академия права и управления Федеральной службы исполнения наказаний России, Рязань
stas-ryazan@rambler.ru

Проблема наказания и его исполнения на протяжении многих веков остается в центре внимания философов, психологов, юристов, социологов и других специалистов в области общественных наук. Данная проблема многогранна и очень сложна, как и всё, что относится к сфере добра и зла.

Русская общественная и научная мысль не осталась в стороне от рассмотрения вопросов наказания. В этом направлении традиционным является спор на тему о сопротивлении злу силой, известный нашей истории уже с XV века, когда велась бурная полемика о наказании московско-новгородских еретиков (так называемая «ересь жидовствующих»). Важно отметить российскую специфику этого спора. Дело в том, что испокон веков неотъемлемой частью общественного и государственного строительства в России было Православие. Поэтому и ключевым моментом в дискуссии о необходимости наказания была обоснованность сопротивления злу (коим безусловно является и преступление) с позиций христианства.

В XX веке, который стал временем беспрецедентного по масштабам и последствиям насилия, проблема сопротивления злу приобретает особое значение. Бесценный вклад в ее научно-теоретическое разрешение внес выдающийся русский ученый Иван Александрович Ильин (1883-1954).

Как отмечал проф. М.П. Мелентьев, различные позиции, относящиеся к рассматриваемой проблеме, можно свести к трем важным вопросам:

- 1) имеет ли государство право наказывать;
- 2) если да, то каково должно быть содержание наказания и в чем должны заключаться его цели;
- 3) существуют ли нравственные оправдания наказания (1).

На все три вопроса Иван Ильин отвечает положительно.

Положительный ответ на первый вопрос со стороны Ильина последовательно выводится из тезиса о всеобщей духовной связанности людей, как в добре, так и во зле. Своими поступками люди сознательно или нет, но непрерывно воспитывают друг друга.

Уровень преступности напрямую зависит от того, как люди реагируют на первый ростки аморального поведения. К сожалению, в большинстве своем люди проявляют, по выражению Ильина, свое «нравственное дезертирство».

Именно поэтому необходим властный и организующий центр, каковым является государство, для того, чтобы дать действенный отпор злу. Однако сам факт наличия карательного аппарата в государстве не является залогом победы над преступностью. По мнению Ильина, «власть и народ должны быть согласны в понимании зла и добра и солидарны в волевом отвержении зла; вне этого обе стороны идут навстречу гибели»(2). Одним из показателей такой солидарности является авторитет в обществе сотрудников правоохранительных органов, в частности, уголовно-исполнительной системы. Вряд ли будет откровением сказать, что в наши дни этот авторитет практически отсутствует. В этом не виновата пенитенциарная служба и никакие меры по ее «гуманизации» данное положение вещей не изменят. Корень проблемы - в отсутствии четко обозначенных и всемерно закрепляемых в обществе (через образовательную систему, средства массовой информации и другие каналы) позиций по ключевым морально-нравственным вопросам.

³⁰ Автор выражает признательность доценту, к.ю.н. Козаченко Б.П. за помощь в подготовке тезисов.

Среди целей наказания философ называет общую и частную превенцию. Кроме того, важной целью наказания, по его мнению, выступает нормализация общественной атмосферы, недопущение скатывания общества к состоянию «войны всех против всех».

Что касается содержания наказания, то здесь Ильин очень осторожен в своих формулировках. Философ призывает не преувеличивать возможности наказания для исправления преступника. Наказание должно применяться по принципу «не навреди». Внешние меры воздействия, характеризующие наказание, призваны не вынуждать, а пробуждать в осужденных начало духовного самовоспитания. Но дальнейший путь каждый осужденный должен пройти самостоятельно.

Оправдание наказания Ильин ведет по двум направлениям. Первое – с точки зрения его полезности для общества. Второе – с точки зрения его соответствия духу и канонам христианства.

Как отмечает философ, именно благодаря тому, что находятся люди, добровольно принимающие на себя бремя активной борьбы со злодеями, всем остальным людям открывается возможность мирно трудиться, духовно творить и нравственно совершенствоваться.

Наказание и его исполнение не коим образом не противоречит и христианским догматам. На основе Священного Писания Ильин убедительно показывает, что позиция безразличия, безволия и попущения не имеет ничего общего с христианским прощением и не может быть обоснована никакими ссылками на Евангелие. Самым ярким подтверждением этого является евангельский сюжет о том, как сам Господь Иисус Христос в гневе изгнал из храма кощунствующую толпу. Этот акт был и будет величайшим прообразом и оправданием для всех духовно и предметно обоснованных проявлений борьбы с преступностью. Ведь христианская любовь измеряет человека и его поступки духовными мерилami – совестью, достоинством, честью, искренностью, патриотизмом. Все, что не соответствует этому, подлежит пресечению.

Большое внимание Иван Ильин уделяет личности тех, кто исполняет наказание. Этот труд требует таких качеств, как сила, выдержка, стойкость, самоотверженность и огромное волевое напряжение. Постоянная работа с преступниками приводит зачастую к тому, что душа сотрудника правоохранительных органов становится суровее, жестче, резче и легко впадает в каменеющее ожесточение. Так, еще 80 лет назад Иван Ильин заострил свое внимание на проблеме профессиональной деформации. Эта деформация вызывается не только отрицательными свойствами объекта работы, но и тем, что зачастую сотрудник вынужден прибегать к общественно неодобряемому поведению. Слабому, религиозно-беспочвенному характеру не под силу бремя духовного компромисса, бремя нисхождения к грубым, жестоким, изворотливым средствам борьбы. И, наоборот, «чем глубже религиозность человека, чем сильнее в нем чувство духовного достоинства, тем более ему по плечу духовный компромисс: тем менее вреда приносит ему взаимодействие со злодеем, тем менее оно его ожесточает, тем менее разрушают его духовную личность акты вынужденного коварства и жестокости»(3).

Концепция наказания и его исполнения в трудах И.А. Ильина, безусловно, имеет не только большую теоретическую, но и практическую ценность. Изучение и внедрение идей Ильина в процесс обучения будущих сотрудников правоохранительных органов позволит сформировать у них цельное мировоззрение и достичь главной задачи – предотвращать преступления и исправлять тех, кто их уже совершил.

Литература:

1. Уголовно-исполнительное право: Учебник: в 2 т. Т.1 / Под общ. ред. Ю.И. Калинина. Рязань, 2006. С. 38.
2. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1994. С. 70
3. Там же. С. 201.

Реформа современного образования в свете парадигмы «свободного образования» Л.Н. Толстого

Гижко Оксана Валерьевна³¹, студент,

Тюменский государственный институт мировой экономики, управления и права
kribal@yandex.ru

На всех уровнях школьного образования необходимо наличие гуманитарной компоненты. Суть ее не в усвоении готового знания, почерпнутого из гуманитарных наук, а в *формировании особого миропонимания*.

Любой человек должен быть философом в изначальном смысле этого слова, т. е. осознать «основы миропонимания», знать ответы на самые важные вопросы: «Что есть Я? Что есть мир? И каково мое место в нем?» Л.Н. Толстой ставит эти вопросы в центр парадигмы «свободного» образования, и поиск ответов на них стал одновременно гарантом ее практичности и актуальности в современном обществе и государстве.

Актуальной для становления профессиональной компетентности будущего учителя является идея Толстого о том, что нравственность и духовное развитие личности является основой образования. Вся концепция образования Толстого построена на «координации» нравственного начала в отношениях учителя и ученика:

- Ученик – субъект воспитания,
- Учитель помогает ему гармонично развиваться.

Образование, по Л.Н. Толстому, составляет совокупность всех тех влияний, которые развивают человека, дают ему более обширное мирозерцание, дают ему новые сведения. Без этической, смысловой основы содержание образования превращается в «...нагромождение пустых, случайных, ненужных знаний, называемых наукой, которые не только не полезны, но приносят величайший вред людям, скрывая от них необходимость одних нужных человеку знаний» (1).

Критически оценивая идеалы образования своего времени, Толстой противопоставил ей свою систему воспитания – «воспитывающее образование» вместо «обучающего воспитания». Русский писатель стремился построить свою педагогику на уважении к личности ребенка, гармонизации его развития. Он утверждал, что целью учителя должно являться содействие не столько развитию, сколько гармонии развития ребенка. Толстой видел реальный потенциал развития личности ребенка, прежде всего, в реализации принципов ненасильственного воспитания, творчества и свободы, в создании необходимых условий для самовоспитания, саморазвития, самосовершенствования ребенка, "сотворения" им собственного достойного "пути жизни". Атмосфера истинного «воспитывающего образования» должна обеспечивать условия для проявления и развития в ребенке его положительной сущности, служить гарантом реализации свободы воспитанника и воспитателя в их стремлении через любовь познать истину о мире и сущности человека. Толстой был убежден, что только в таких условиях искренний внутренний поиск каждого ребенка приведет к истинным ответам на решающие вопросы жизни: "что есть Я и каково мое отношение к бесконечному миру? что я должен считать, при всех возможных условиях, хорошим, и что я должен считать, при всех возможных условиях, дурным?" (2). В этом случае только и может воплотиться в жизнь идея воспитания "человека, годного для будущего", "вполне совершенного человека", достойного быть "членом того поколения, в котором ему придется жить".

Таким образом, главный предмет, который должен освоить любой ученик – это наука жизни. При этом школа призвана стать своеобразной научно-исследовательской лабораторией, где все устроено так, чтобы состоялся «опыт» жизни. По Л. Н. Толстому, чтобы удовлетворить естественное стремление к счастью, которое есть в каждом человеке, «человек должен искать счастье в образовании себя». Показать, как именно человек должен

³¹ Автор выражает признательность доценту, к.ф.н. Соколу В. Б. за помощь в подготовке тезисов

образовать себя, – задача философии. И так как «человек живет в обществе, философия должна определить отношения человека к другим людям».

Поэтому педагогическая деятельность Л. Н. Толстого не может рассматриваться без его философско-идеологического содержания. Толстой обратил внимание на то, что обычно «развитие ошибочно принимается за цель», что педагоги содействуют развитию, а не гармонии развития, и в этом заключается «вечная ошибка всех педагогических теорий». В качестве главной задачи обучения и воспитания Л.Н.Толстой выдвигал развитие творческого мышления, утверждал необходимость полноценного научного образования.

«Критериумы», введенные Л. Н. Толстым, - «опыт и свобода» и «закон движения вперед образования как потребность к равенству знаний» - противопоставлены мнимому закону человечества – прогрессу. По мнению писателя-педагога-философа, общий вечный закон написан в душе каждого человека, и это закон прогресса или совершенствования, который нельзя переносить на историю. Образование он определяет как поле «выращивания» потребностей, основанное на естественной, врожденной способности к саморазвитию, самоизменению.

Проанализировав основные идеи Л. Н. Толстого по поводу «свободного» образования, мы выделили два взаимосвязанных блока задач, выполнение которых даст жизненность данной идеологии в современных условиях воспитания и образования: (1) задачи, связанные с воспитанием у подрастающих поколений духа ненасилия и (2) задачи, связанные с гуманизацией процесса обучения и воспитания, взаимодействие взрослых и детей. На наш взгляд, вторая группа задач заслуживает особого внимания. Сформулировать у ребенка ненасильственное отношение к другим людям невозможно, если сама педагогика в своей основе продолжает оставаться на авторитарных позициях. Поэтому важно, чтобы был повышен потенциал гуманизма в самом учебно-воспитательном процессе, начиная с дошкольных учреждений и заканчивая высшей школой.

Необходимо убедить учителя начать самостоятельный путь восхождения к вершинам педагогического мастерства, подключить учителя к эвристической деятельности, к моделированию культурно-образовательного пространства, к научно-исследовательской работе, «взрастить» духовного и нравственного специалиста – не «массового», но свободного и ответственного. В этом и может помочь философско-педагогическое наследие Л. Н. Толстого. При серьезном изучении и применении философско-образовательной концепции Л. Н. Толстого в системе образования в целом возможен переход от развития к саморазвитию, от совершенствования к самоусовершенствованию, раскрытие “Я” для нравственного служения людям. Итог такого образования – мир и гармоничное развитие всего человечества. Тем более, что мы уже имеем положительный пример первых шагов экспериментальной школы Толстого, предпринятых в нескольких городах России.

Литература:

4. Кудрявая Н. Лев Толстой: «Закон движения вперед образования» / Н. Кудрявая // Народное образование в России: Исторический альманах. – М., 2000. – № 10. – с. 252-263
5. Толстой Л. Н. Воспитание и образование. Полн. собр. соч. Т. 10. – С.-П., 1979

Философские интерпретации романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (Н.А.

Бердяев, Н.О. Лосский, А.Л. Бем)

Голубева Юлия Васильевна³², студент

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону

filozzof@rambler.ru

В настоящее время перед российским обществом встала проблема осмысления нравственных критериев, способных поднять культуру на более высокую ступень развития.

³² Автор выражает признательность научному руководителю доценту, к.ф.н. Сердюковой Е.В. за помощь в подготовке тезисов.

Наиболее остро эти проблемы были поставлены Ф.М. Достоевским в произведении «Братья Карамазовы». Мы постараемся показать, что в философской мысли существуют различные подходы при анализе этого произведения.

Личность и творчество Ф.М. Достоевского были предметом изучения многих исследователей. Это Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, Н.О. Лосский, В.В. Зеньковский, В.В. Розанов, К.Н. Леонтьев, С.Л. Франк, а также А.Л. Бем, выдающийся филолог, который также внес значительный вклад в исследование творчества Достоевского.

Альфред Людвигович Бем создал Общество имени Достоевского, которое положило начало академическому изучению творчества великого русского писателя. Материалы этого изучения публиковались в сборниках «О Достоевском», где печатались как исследования самого Бема, так и других филологов, историков и психологов эмиграции – Н.О. Лосского, Д.И. Чижевского, В.В. Зеньковского, С.И. Гессена.

Работы А.Л. Бема мало изучены, и сейчас представляют большой интерес для исследователей. Для нас Бем является примечательным исследователем потому, что он рассматривал творчество Достоевского с позиции психоанализа, который в первой половине XX века оказывал влияние на исследования в области литературы и лингвистики.

Исходя из сложности идей, выраженных Ф.М. Достоевским в романе «Братья Карамазовы», мы проанализировали работы по данной теме трех авторов: известных религиозных философов Н.О. Лосского и Н.А. Бердяева, и филолога А.Л. Бема. Специфика каждой точки зрения, по нашему мнению, обусловлена тем, что каждый исследователь смотрит на творчество Достоевского сквозь призму своих философских идей.

Н.А. Бердяев, будучи горячим поклонником творчества Достоевского, находил в романе «Братья Карамазовы» глубину отраженных в нем идей и их актуальность в судьбе России. Почему так актуален Достоевский? В чем главный вклад его произведений в русскую философскую мысль? Бердяев отмечает, что исключительным предметом интереса Достоевского является судьба человека. Все внимание Достоевского было направлено на изучение природы человека: в своих романах он не концентрирует внимание на подробностях быта, как это делает Л. Толстой, который, по мнению философа, более неповоротливый и прямолинейный, чем Достоевский. В связи с этим Бердяев говорит: «Он (Толстой - Ю.Г.) – великий художник ставшего. Достоевский же обращен к становящемуся» [1, с.18]. Здесь, по мнению Бердяева, кроется диалектика идей Достоевского. И, будто полемизируя с другим рассматриваемым нами здесь автором, Бемом, Бердяев пишет: «Те, которые не интересуются идейной диалектикой Достоевского, трагическими путями его гениальной мысли, для кого он лишь художник и психолог, те не знают много в Достоевском, не могут понять его духа» [1, с.26].

Н.А. Бердяев при рассмотрении романа отмечает специфику любви Достоевского к людям, которая, по его мнению, состоит в соединении сострадания и жестокости. Откуда же взялась жестокость? Достоевский говорил о пути страдания для человека, неизбежного, но исцеляющего. Таков путь к Богу, и, по мнению Бердяева, это связано с присущей человеческому сознанию идеи свободы. В главе «Великий Инквизитор» Достоевский, по мнению Бердяева, и раскрывает свое понимание свободы. Из всех рассматриваемых здесь мыслителей именно Бердяев обращает особенное внимание на значимость этой темы в творчестве Достоевского. «Через свободу должен идти путь к порядку и гармонии, к мировому соединению людей. Нелюбовь Достоевского к католичеству и социализму ... связана с этой невозможностью примириться с принудительным порядком и гармонией» [1, с.57]. Такой порядок, считает Бердяев вслед за Достоевским, отбирает свободу у людей, превращая их в рабов, которым ничего не остается, как исполнять волю деспотического меньшинства.

Другой, рассматриваемый нами здесь исследователь личности и творчества Достоевского, Н.О. Лосский, рассматривает идеи Достоевского сквозь призму христианских ценностей (красота, добро, полнота жизни, человеческая личность и др.)

Также философ связывает художественные образы Достоевского в большей степени с данными его биографии. Так, он пишет: «Любовь Достоевская утверждает, что в Иване Карамазове отец ее, по преданиям семьи, изобразил себя, каким он был в двадцатилетнем возрасте» [2, с.551]. «... легкомысленного отношения Белинского ко Христу и религии Достоевский не мог забыть до конца жизни: беседа Коли Красоткина с Алешей Карамазовым в главе «Мальчики» представляет собою, как доказал Г.Чулков, саркастическую пародию на мысли Белинского о Христе и религии» [2, с.607].

Н.О. Лосский иначе, нежели Бердяев, относится к идее страдания у Достоевского. Он говорит, что без страдания обойтись нельзя, так как оно приходит вследствие нарушения человеком нравственных норм, но причину страдания связывает не с наличием в мироустройстве свободы личности, а с необходимостью наказания того, кто эти нормы преступил.

А.Л. Бем как было сказано выше, пользовался методом психоанализа при интерпретации художественных образов Достоевского. Но методология ученого к психоанализу не сводилась, он также ставил перед собой задачу осмысления грани между психоанализом и литературоведением.

Бем говорит, что можно пользоваться методом психоанализа, но нужно толковать не сами художественные произведения, а тот так называемый материал «в сыром виде», который составляет содержание произведения. Этот материал можно узнать, соприкоснувшись с биографией писателя, и, по мнению Бема, он является почерпнутым автором из собственного психического мира и обусловленным его душевным складом.

Автор считает, что в произведении «Братья Карамазовы» проблема отцеубийства звучала так отчетливо в силу того, что в Достоевском «говорил» Эдипов комплекс, который, согласно Фрейду, присущ всем сыновьям. Мы считаем, что такой взгляд на художественные образы Достоевского приводит к утрате философско-мировоззренческого смысла произведения. Но попытка нового осмысления творчества Достоевского в лице Бема, конечно, является ценным культурным вкладом.

Проанализировав позиции разных мыслителей относительно произведения Достоевского «Братья Карамазовы», мы показали, что существует проблема его философского осмысления.

Литература

1. Бердяев Н. (2007) Мирозерцание Достоевского // Post Scriptum. Сборник / Федор Достоевский. М.: Эксмо.
2. Лосский Н.О. (2000) Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей. – Харьков: Фолио; М.: АСТ.
3. Бем А.Л. (1938) Достоевский. Психоаналитические этюды. – Прага.

Софиология В.С.Соловьева и о. П. Флоренского в аспекте экзегетической рецепции Софии в Священном Писании

*Гунченко Алексей Викторович³³, студент
Ставропольский государственный университет
aleksevg2006@yandex.ru*

Взросший в последнее время в российском и зарубежном интеллектуальном сообществе интерес к исследованию идейного и теоретического наследия русского религиозно-философского сознания выявил сложность и многогранность его содержания, что обусловило возможность множественности интерпретационных контекстов его рассмотрения и привлекло к участию в изучении данной проблематики представителей различных профессиональных областей гуманитарного знания (не только философов, но и

³³ Автор выражает признательность к. ф. н., доц. Короткову В.Е. за помощь в подготовке тезисов

филологов, религиоведов и др.). Одной из самых ярких иллюстраций данной проблемы является софиологическое направление в отечественной мысли, представленное, прежде всего, Вл. Соловьевым и о. П. Флоренским. В их концепциях тесно переплетаются начала теологии и философии, т.е. проблема носит явный синтетический характер, раскрывающий всю сложность взаимодействия религиозного и философского дискурсов. Сами философы в своих построениях неоднократно апеллируют к текстам Священного Писания, находя в них основания и источник для развиваемого ими учения. Это обстоятельство значительно расширяет масштабы софиологической проблематики, адекватное осмысление которой было бы существенно неполным без учета ряда принципиальных моментов герменевтического характера, связанных с рассмотрением софиологических идей русских мыслителей в аспекте библейского учения о Софии, Премудрости Божией.

В «Чтениях о Богочеловечестве» под Софией Соловьев понимает «идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном Божественном существе», «как Его другое», и связывающее собою «все особенные живые существа или души» (Соловьев, 1989). В полном соответствии с этими идеями «всеединства» о. П. Флоренский определяет Софию как «первозданное естество твари», предшествовавшее миру, «бого-зданное единство идеальных определений твари» (Флоренский, 2003). Понятие Софии в дальнейшем развивается и уточняется Соловьевым в книге «Россия и Вселенская Церковь», где София объявляется «универсальной субстанцией Божественной Троицы» (Соловьев, 1999), а в более поздних статьях Соловьев заявляет, что «для Бога его другое [т. е. София] имеет от века образ совершенной Женственности» (Соловьев, 1990). София есть «Великое царственное и женственное Существо» (Соловьев, 1988), «которое субстанциально и от века пребывает в Боге» и понуждает Его к делу творения мира; она «женское начало, или глава всякого существования», тогда «как... Троиный Бог есть... его активное начало или глава» (Соловьев, 1999). Подобным образом и о. П. Флоренский не только именует Софию «идеальной Личностью мира», «четвертым ипостасным элементом», входящим в полноту бытия Троичных недр, но, вслед за Соловьевым, представляет Софию как «Великое, царственное и женственное существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета и от родоначальника Нового» (Флоренский, 2003).

При обращении к анализу библейских текстов, развивающих хохмическую тематику, обнаруживается несоответствие содержащихся в них исходных данных с теми выводами, которые делают из них Вл. Соловьев и о. П. Флоренский.

В священных книгах как Ветхого, так и Нового Завета слово «σοφία» (евр. «Хохма», рус. «Премудрость») встречается в одних и тех же значениях.

В большинстве случаев в библейских книгах речь идет о премудрости в обычном широком смысле этого слова, в значении человеческой мудрости, разумности (Притч. 4:5-9; 7:4; 8:1-3. Прем. 7:15. Лк. 2:52; 7:35 и др.). Описание и восхваление этого важного для библейской дидактической письменности человеческого качества изложено ярким метафорическим языком с обилием образов и олицетворений, что наиболее всего прослеживается в Книге Притчей, еврейское название которой - «Мишле» (ед.ч. «машал») может обозначать не только собственно притчу, но «также афоризм, пословицу, поговорку, а в некоторых случаях - даже целую речь пророка, если эта речь полна живых и ярких образов» (Притчи, 2004). В данном случае премудрость есть понятие абстрактное, не реальный предмет или реальная личность.

Вторая особенность употребления понятия Софии, также одинаково характерная и для Ветхого, и для Нового Завета, связана с обозначением одного из главнейших свойств Божественной Личности (Пс.103:24; Сир.1:1. Рим.11:33-34; 1 Кор.2:7). Основные трудности восприятия относятся к тем ветхозаветным текстам, где повествование ведется от лица самой Премудрости, о которой говорится неоднократно как о некоторой личности, соучаствующей в Божественных делах, или даже как о самостоятельном субъекте действия. Использование символических изображений, при котором происходит наделение Премудрости Божией

чертами некой умной сущности и даже самостоятельной ипостаси (Притч. 8:22-27, 30-35; 9:4-5. Сир. 24, Прем. 7-8) свое естественное объяснение находят в традиционном обычае ипостасировать Откровение, персонифицировать теофании, распространенном в связи с отсутствием у древних семитов отвлеченных понятий и заменой их конкретными описаниями или живыми образами и представляющим собой удобный способ иносказательно изображать тот или иной аспект действия в мире трансцендентного Бога (Князев, 2006). К тому же идея Софии как посвященной Богу «вечной Женственности», имеющей субстанциальный характер, в корне противоречит всему духу библейского монотеизма (Помазанский, 2004), не знавшего новозаветной истины о соборном начале Божественной жизни. Основная ошибка основоположников софиологического течения в русской религиозно-философской мысли состояла в безапелляционном проецировании гносеологических возможностей Нового Завета с его откровением о Триипостасности Божества на ветхозаветное сознание, специфика которого не могла допустить признания онтологичности нескольких начал в Боге.

Литература

1. Князев А., прот. Понятие и образ Божественной Премудрости в Ветхом Завете//Православие и Библия сегодня. Сборник статей. Киев, 2006
2. Помазанский М., прот. Мысли о православии. М.,2004
3. Притчи. Перевод и комментарии А.С. Десницкого, Е.Б. Рашковского и Е.Б. Смагиной//Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Притчи. Книга Экклезиаста. Книга Иова. М.,2004
4. Соловьев В.С. Идея человечества у Огюста Конта//Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.2. М.,1988
5. Соловьев В.С. История и будущее теократии//Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Мн.,1999
6. Соловьев В. С. Смысл любви//Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.2. М.,1990
7. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве//Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.,1989
8. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. М., 2003

В.Н. Ильин и морфология истории О. Шпенглера

Гусаков Алексей Федорович, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

alexii80@rambler.ru

Замысел морфологии В.Н. Ильина, который сам он называл трудом всей своей жизни, совершенно не изучен; проект материологии, или иконологии бытия до сих пор остается непроясненным и неисследованным; между тем, содержание архива В.Н. Ильина дает все основания утверждать, что для исследователя, который возьмется за изучение его наследия, не будет недостатка в интересном и оригинальном материале. И прежде всего это касается собственно философских трудов В.Н. Ильина.

При изучении проекта морфологии В.Н. Ильина неизбежно возникает вопрос о ее источниках и, если использовать терминологию самого В.Н. Ильина, ее «коррелатах». Одним из таких «коррелатов», безусловно, является морфология истории О. Шпенглера. Основанием морфологического метода О.Шпенглера с известными оговорками можно считать морфологию И.В. Гете. Средством для фиксирования и регистрации исторических форм для О.Шпенглера является аналогия. При этом аналогия должна иметь морфологическое качество, чтобы можно было на нее опираться как на достоверный и эффективный метод. Условно можно создать общую оппозицию двух альтернативных методологических подходов: причинно-следственный, механистический метод / морфологический, органический метод.

Морфология истории В.Н. Ильина вписывается в предложенную оппозицию единственно по параметру антирационалистичности и антимеханистичности своих предпосылок. По Ильину, схема Шпенглера примитивна, она не учитывает целый ряд базовых для настоящей морфологии истории вопросов и проблем (соотносительной пары свободы и необходимости (индетерменизма и детерменизма), отношения идеи и ее воплощения в историческую действительность (реальность), проблема исторического бытия), поэтому сфера ее действия имеет локальный характер. У двух морфологов – Шпенглера и Ильина - равноуровневые критерии историчности. Краеугольный камень построений Шпенглера – «новизна» (если допустить, что он был незнаком с работами Данилевского) взятого метода. Историческая аутентичность, адекватность метода объекту анализа, сам анализ, позволяющий через морфологические аналогии уловить прафеномен культуры. Для Ильина подобный подход является бессодержательным относительно собственно исторического бытия. Центральным событием для него является возникновение христианства и именно с ним он связывает историчность своей морфологии.

«История есть цепь происходящих во времени и пространстве событий, с кем-то или чем-то случающихся, - в том смысле, что каждое такое событие можно считать «элементом» истории, его, так сказать, составляющей монадой, «дармой», в терминах индуизма» (В.Н. Ильин). Принимая во внимание оппозицию события и вещи (объекта), В.Н. Ильин заостряет внимание на таком качестве исторического явления, как стабильность, устойчивость длительности. Этот признак является действующей актуальностью истории и сама история, таким образом, определяется как сцепление актуальностей, частью длящихся и частью стабильных. Оформление истории неотделимо от человеческого переживания. Для исторического процесса характерен особый тип исторического осмысления, который отсеивает неценные исторические события и оставляет значимые. Миф и историческое предание это особого рода хроники, которые фиксируют актуальности универсально значимых и истинных событий. Для истории характерна незаконченность, начало и конец истории неизменно ускользают от историка.

Литература

1. Гете И.В. Избр. Соч. по философии М., 1964
2. Ильин В.Н. «Освальд Шпенглер – основатель морфологической схемы в применении к историческим объектам и Арнольд Тойнби – противник этой схемы. К тридцатилетней годовщине со дня смерти Освальда Шпенглера (1860 – 1936)». Архив БФРЗ. Ед. хр. 14; лл. 1 – 33.
3. Ильин В.Н. Карл Ясперс и философия истории. – Возрождение, май 1969, № 209, с. 126-129; июнь 1969, №210, с. 91-104.
4. Лаптинская С.В. Философия природы Гете. Монография. – Ижевск. : УдГУ, 1998
5. Леонтьев К.Н. Восток. Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891) / Общ. ред., сост. и коммент. Г.Б. Кремнева; вступ. ст. и коммент. В.И. Косика. М.: Республика, 1996.
6. О. Шпенглер. Закат Европы. Том.1. Образ и действительность; - Изд-во Л.Д. Френкель, Москва-Петроград, 1923 г.

Субъект познания в гегелевской философии, на основе сравнительного анализа взглядов И.А.Ильина и Э.В. Ильенкова.

*Давыдов Александр Владимирович³⁴, аспирант
Кубанский Государственный Университет, Краснодар
davvv@rambler.ru*

³⁴ Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Сидорову В.Г. за помощь в подготовке тезисов

Диалектика Гегеля была и остается одним из основополагающих пунктов философской методологии, однако, интерпретация гегелевской диалектики на наш взгляд, существенно определяется природой субъекта познания.

В качестве субъекта у Гегеля выступает некий объективный дух, или, говоря словами Гегеля «субстанция – субъект», формами которой является формирующиеся исторически культуры. Рассматривая трансцендентальный субъект исторически, гегелевская философия по существу изучала историю человечества в целом.

Знакомясь с философией Гегеля, следует помнить, что хотя он и является выразителем духа своего времени, однако многие его положения требуют уточнения и даже переоценки, а многие при этом не утратили актуальности и в наши дни. Особого внимания заслуживает анализ гегелевской диалектики в рамках русской философской традиции.

В этом плане особое внимание заслуживает главный труд Ивана Александровича Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», посвященный философии и диалектике Гегеля, в которой, на наш взгляд, дается своеобразная интерпретация идей Гегеля. Ильин находит в ней основу для обоснования самобытной философии мировой трагедии. Мироздание изображается здесь как арена борьбы двух стихий: божественной, духовной и иррациональной, материальной. Сама материальная стихия создана Богом для того, чтобы, упорядочивая ее, подчиняя своей власти, Бог мог с большей полнотой воплотить свое бытие. Гегелевская система, по Ильину, есть изображение «пути Бога», соединившегося с материальной стихией и преобразующего ее по своим законам. И.А. Ильин стремится показать, что чувственно данный мир «не может быть сведен без остатка к мысли», а это по его мнению является основанием кризиса теодицеи, какой является философия Гегеля. Но теодицея Гегеля - не оправдание религиозной идеи Бога в мире, а оправдание Бога как философской идеи в мире. Философия была бы адекватной формой бытия абсолютного, только если бы мир сводился без остатка к мысли. Идея мира познается умозрительно, и Гегель показал, что только в мысли, только логически, только для мышления, но не для созерцания мир может быть сведен к мысли.

Таким образом, гегелевское Абсолютное единство бытия и мышления, в котором полностью преодолевается конечность, оказывается для Ильина нереализуемой утопией, а человек, как высшее воплощение Бога становится центром «Мировой Трагедии».

Основополагающий труд Эвальда Васильевича Ильенкова, в котором особое внимание уделяется вопросам диалектике Гегеля - это «Диалектическая логика». Отметим следующее, свойственный Ильенкову универсальный подход к познанию опирался на фундаментальные гегелевские положения о мышлении. Говоря о мышлении, считает Ильенков, Гегель имел в виду не мышление отдельного человека, а некую всеобщность, которая непосредственно осуществляется и воспринимается отдельным человеком. Мышление выступает как основание всеобщего круговорота, посредством которого развитие мирового духа замыкается на самое себя, а это есть, истинная бесконечность, которая по образному выражению Гегеля, подобна змее, кусающей себя за хвост. Суть идеализма Гегеля, согласно Э.В.Ильенкову, состоит в том, что он «обожествлял» описываемые им диалектические формы и законы человеческого мышления, выявленные в истории науки, техники и нравственности.

Замысел материалистической диалектики, по Э.В.Ильенкову, состоит в том, чтобы раскрыть происхождение указанных форм и законов из развития реальной деятельности людей, из развития их «земных способностей» решить задачи этой деятельности. Э.В. Ильенков отмечает, что реализованное в виде науки, техники и нравственности «мышление» действительно противостоит индивиду с его психикой как особая объективная реальность – как процесс и его результаты, не зависящие от индивида с его волей и сознанием и, наоборот, определяющие волю и сознание индивида, способность и характер его действий.

По мнению Э.В.Ильенкова, гегелевская диалектика – есть логика преобразующего отношения человека к окружающему миру.

Сопоставляя различные взгляды русской философской мысли, а именно религиозно-идеалистической и диалектико-материалистической направленности, легко видеть, что на первый взгляд, разные концептуальные схемы философской мысли не имеющие на первый взгляд, общих точек соприкосновения, при всем при том находят их именно в интерпретации гегелевской диалектики, где и открывается определение у каждого из мыслителей природы субъекта познания.

Поэтому, возможно рассмотрение диалектики Гегеля не просто как логики теоретического познания в рамках гегелевской традиции философствования. Но и в представлении диалектики Гегеля как иной мировоззренческой картины мира для субъекта, имеющего под природой познания сущностное противоречие, разрешение которого возможно так.

С точки зрения индивидуальной природы субъекта познания, диалектика Гегеля сводится к рационально-теологическому истолкованию, а именно это и раскрывается в философской интерпретации И.А.Ильиным гегелевской диалектики. И.А. Ильин видит в Гегеле, прежде всего религиозного философа, интерпретируя его идеи и диалектический метод как своеобразный перевод религиозного постижения мира и человека на язык философии.

Тогда с точки зрения представления социально - организованного субъекта познания диалектика Гегеля выступает как логика его мыслительного процесса, (а именно это и раскрывается в диалектико-материалистической интерпретации гегелевской диалектики Э.В. Ильенковым). Благодаря этому, говоря о мышлении, отмечает Э.В. Ильенков, у Гегеля имеется в виду не мышление отдельного человека, а некоторая всеобщность, которая непосредственно осуществляется и воспринимается отдельным человеком, который реализуется её через культуру, науку, производство и так далее.

Итак, гегелевская диалектика, пройдя через религиозно-идеалистическую интерпретацию (тезис), диалектико-материалистическую интерпретацию (антитезис), с необходимостью подходит к третьей ступени синтезу, под которым следует понимать сочетание первых двух сторон с принципиальным возвращением к истинной гегелевской диалектике.

Литература

1. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.,1994.
2. Ильенков, Э.В. Диалектическая логика. М.,1984.
3. Ильин, И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.СПб., 1994.
4. Лекторский, В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.

Идея России в современной философии истории³⁵

Кащенко Анна Сергеевна, соискатель

Кубанский государственный университет, Краснодар

sven2000@list.ru

Философия истории представляет собой необходимый раздел системы философских наук, нацеленный на анализ всеобщих логико-онтологических и методологических оснований исторического познания и бытия, постижение абсолютного смысла исторического процесса в целом. На современном этапе философия истории характеризуется разнонаправленными, зачастую взаимоисключающими тенденциями. Работ, позволяющих преодолеть рассматриваемое противоречие, направленных на объективирование философского момента абсолютного духа, немного.

Первую группу руссиеведческих парадигм современности составляют *религиозно-метафизические концепции* идеи России (М.В. Назаров, В.В. Аксютин, Н.А. Нарочницкая и

³⁵ Автор выражает признательность доц., д.ф.н. Бойко П.Е. за помощь в подготовке тезисов.

др.) с характерными для них национально-традиционалистскими идеями и эсхатологическим толкованием истории. Исследователей беспокоит недостаточное внимание к вопросам духовности, актуализация которых позволила бы сформулировать миссию по спасению мира, возлагаемую на русский народ (М.В. Назаров), а также национальную идею, основанную на российских традициях (В.В. Аксютин), на духовной преемственности с прошлым, верой, культурой (Н.А. Нарочницкая).

Ко второй, самой большой, группе можно отнести концепции идеи России, основанные на *позитивном историко-фактическом и политологическом материале*.

Так, позитивистская концепция историко-культурной самобытности страны обнаруживается в трудах В.В. Кожина. Ученый подчеркивает исключительную важность исторической памяти народа. К подобному заключению приходит и один из самых известных политических философов современности А.С. Панарин. У России два пути, как полагает исследователь, либо быть самобытной (поскольку, по его мнению, сила нашей страны в самой России и Русской Идее), либо перестать существовать вовсе.

«Прощай!» – восклицает позитивистски ориентированный итальянский публицист Дж. Кьеза. По его мнению, кризис в России совпал с всемирными историческими процессами. Искать «собеседника» нашей стране следует в Европе, которая никому не угрожает. Американский идеолог З. Бжезинский в отличие от Кьезы считает, что вступление в Евросоюз маловероятно. С ним соглашается его соотечественник С. Хантингтон. Он выдвигает тезис, согласно которому Россия, отказавшаяся от коммунизма, никогда не сможет стать Европой и внести вклад в ее историю. По мнению американского исследователя Ф. Фукуямы, страна должна развиваться по пути европейских стран, что является самым ее историческим путем.

Несмотря на ряд интересных идей, религиозно-метафизическое и позитивистское понимание истории России нельзя признать удовлетворительным. Ведь и в первом, и во втором случае идея русской истории рассматривается не с точки зрения понятия всемирной истории (т.е. ее самой, как момента исторического прогресса в осознании свободы), а с особенных позиций религиозного представления, или абстрактно-эмпирического, рассудочного знания.

Тем не менее, в настоящее время *идею спекулятивного, т.е. целостного понимания судьбы России*, развивают такие известные исследователи, как М.А. Маслин, А.А. Ермичев, Е.С. Линьков, О.Ю. Сумин, А.Н. Муравьев, А.Н. Ерыгин, П.Е. Бойко.

Основное значение творчества А.А. Ермичева, как замечает О.Ю. Сумин, заключается в примирении русской религиозной философии с абсолютно-идеалистическим направлением. Благодаря этому, восприятие Ермичевым религиозной составляющей русской мысли оказалось объективно научно-выдержанным, лишенным отталкивающего чувственного характера.

Московский исследователь М.А. Маслин стал, по сути, первым создателем полномасштабной *энциклопедии* классической и современной истории русской философии и культуры.

Размышляя о «русской идее», петербургский философ Е.С. Линьков исходит из принципа единства духовного развития человечества во всемирной истории. По его словам, Идея человеческого рода одна. Именно поэтому мы должны определиться в понимании того, что есть *идея человеческого рода* как мировой абсолютный процесс, и, во-вторых, понять, что представляет собой Россия как момент этой абсолютной идеи.

Продолжая реализацию поставленной Е.С. Линьковым задачи «всеобщего освобождения русского духа», О.Ю. Сумин в монографии «Гегель как Судьба России» рассматривает факт духовной взаимосвязи русской истории и культуры с философией немецкого классика. Философия Гегеля, поясняет Сумин, становится «русской идеей», потому что здесь весь всемирный историко-философский процесс достиг своего предельного напряжения. Именно этим соображением обусловлено, с одной стороны, сочетание истории

философии с философией истории, а с другой, то, что упомянутое сочетание приобретает вид отношения: философия Гегеля – судьба России.

По словам другого петербургского философа, А.Н. Муравьева, при обсуждении задач новейшей философии, центральной проблемой будет являться именно отношение к философскому наследию Гегеля. Учение немецкого классика завершает историческую и начинается логическую форму развития философии.

Актуализацию этой спекулятивной диалектики применительно к осмыслению русской истории и культуры мы находим в руссиеведческих работах А.Н. Ерыгина. В историсофской монографии «История и диалектика...» ученый на примере теоретико-исторических концепций К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина показал необходимость актуализации гегелевской методологии в деле переосмысления проблемы исторической судьбы России во всемирной истории.

Становление спекулятивно-диалектического подхода в объяснении идеи России в контексте всемирной истории прослеживается в философско-исторических работах П.Е. Бойко. Автор рассматривает логико-историческую эволюцию идеи России в отечественной философии истории на всех ее этапах – от предфилософского (христианско-мифологического), через метафизический, догматический и критический – к спекулятивному.

Систематический анализ основных работ перечисленных ученых позволяет говорить том, что они содержат ряд относительно справедливых суждений и оценок. Поэтому необходимо обобщить накопленный исследовательский опыт и разработать интегральный подход к пониманию данной проблемы. Научная необходимость обусловлена тем, что религиозно-метафизическая и позитивистская парадигмы идеи России реализовали себя в отечественной истории философии и не могут быть механически восстановлены в качестве доминантных методологических систем. Мы являемся свидетелями начала философского осмысления идеи России, которая должна обобщить все истинное, что содержалось в предыдущих формах разума, оставив позади себя все внешнее и несущественное. Только этот, подлинно философский путь может быть основным условием духовного развития России и русского народа во всемирной истории, которая идейно и эмпирически еще далеко не завершена.

Свобода – это абсолютное духовное состояние личности, общества и государства. Движение русского национального самосознания к свободе есть ни что иное, как тотальность всех особенных этапов – моментов духовно-исторического бытия. Это и есть то самое «конкретно-всеобщее», или, выражаясь по-евангельски, «Царствие Божие», стремление к которому определяет судьбу всемирно-исторического народа, истинную цель его пути, истины и жизни.

Идея прогресса в русской философии истории

Косова Татьяна Валерьевна, студент

Ставропольский государственный аграрный университет

kosta157@mail.ru

Современное общество сталкивается с множеством проблем и противоречий. Ретроспективный взгляд позволяет обнаружить определенные исторические тенденции, от которых в основном зависят прогнозы на ближайшее будущее и пути решения насущных задач современности.

«Формула прогресса» занимала умы философов различных школ и направлений. Следует заметить, что в европейской философской мысли определяющее влияние имело оптимистическое восприятие идеи прогресса. В связи с этим была выработана эволюционистская модель развития общества, идея поступательного монологического прогресса.

Проблема прогресса широко рассматривалась и в русской философской мысли. Интерпретации проблемы прогресса существенно различались в зависимости от социально-политической и общеполитической ориентации русских мыслителей XIX века. Но во всех дискуссиях смыслом обсуждения идеи прогресса был выбор исторического пути России, проведение конкретных прогрессивных преобразований российского общества.

Интерпретация идеи прогресса в русской философии истории отличается от европейского понимания прогресса тем, что понятие прогресса не смешивается с понятием эволюции, обнимающим собой последовательный ряд изменений по принципу «что позже, то лучше».

Изначально прогрессистскому и антипрогрессистскому подходам в интерпретации проблемы прогресса в России предшествовала разработка в 70-х г. XIX в. так называемой «формулы прогресса» теоретиком русского народничества П.Л. Лавровым и представителем легального народничества Н.К. Михайловским, рассматривающим эту формулу как фундамент моделирования будущей истории человечества. Так П.Л. Лавров считал субъектом этого моделирования свободную, критически мыслящую личность, которая способна творить историю в соответствии с возможностью реализовать свои идеалы, достойные человека.

В отличие от П.Л. Лаврова, Н.К. Михайловский в своей «формуле прогресса» отдавал приоритет роли моральной позиции личности в истории, рассматривая человека как гармоничного, свободного, неделимого субъекта истории. Суть прогресса виделась ему как «приближение истории к личности, живущей полной и всесторонней жизнью».

Если Лавров акцентировал внимание на изменении естественного хода вещей в истории свободными, критически мыслящими личностями, то Михайловский – на изменении его любым человеком, имеющим право нравственного суда над неправдой истории, право противостояния слепым силам исторического процесса.

Наряду с материалистической направленностью в понимании проблемы прогресса на рубеже XIX – XX вв. в России началось формироваться движение к религиозно-нравственному прогрессу. Яркий представитель этого направления Н.А. Бердяев в своем труде «Смысл истории» утверждает, что идею прогресса нельзя смешивать с идеей эволюции. По Бердяеву позитивно понимаемый прогресс превращает каждое человеческое поколение, каждого человека, каждую эпоху в средство и орудие для окончательной цели — совершенства, могущества и блаженства грядущего человечества, в котором «никто из нас не будет иметь удела». По мнению философа, позитивная идея прогресса внутренне неприемлема, религиозно и морально недопустима. Основное противоречие, которое Бердяев вскрывает в учении о прогрессе заключается в ложном отношении учения о прогрессе к проблеме времени—к прошлому, настоящему и будущему. Религия прогресса, как замечает Бердяев, глубоко противоположна христианскому упованию на всеобщее воскресение всех поколений, всех умерших. Христианская идея основана на вере, что история окончится исходом из исторических трагедий, из всех ее противоречий, и в этом исходе примут участие все человеческие поколения, что все когда-либо жившие будут воскрешены для вечной жизни. По Бердяеву, идея прогресса XIX века допускает на этот мессианский пир лишь неведомое поколение счастливых, которое «является вампиром по отношению ко всем предшествующим поколениям». Согласно его теории каждое поколение имеет цель в самом себе, несет смысл в своей собственной жизни, в творимых им ценностях и собственных духовных подъемах, приближающих его к Божественной жизни, а не в том, что оно является средством и орудием для поколений последующих.

Понимание прогресса для сторонников и подвижников православного возрождения выражалось в совместной деятельности Бога и человека, Богочеловеческом прогрессе, путь к которому лежит через формирование христианской общественности, поиск форм христианского общественного служения.

Но именно России довелось стать плацдармом для испытания прогрессистской идеологии в ее кристаллизованной форме – когда ради достижения обществом искомого

состояния всеобщей гармонии и счастья безжалостно уничтожались устоявшиеся социальные структуры. С победой большевиков концепция исторического восхождения, выпрямленная до сталинской «пятичленки», превратилась в официальную идеологию, которая была подкреплена всей мощью тоталитарной власти. Отдельные критические поползновения против линейного прогрессизма (начиная с 60-х гг.) имели место лишь в форме частичных «уточнений», «усовершенствований».

Развенчание коммунистической идеологии вызвало настоящий бум антиэволюционизма.

Следует отметить, что в последнее десятилетие сложилась своеобразная тенденция к возвеличиванию мыслителей религиозно-идеалистического направления.

На современном этапе становятся популярными унитарно-стадиальный и плюрално-циклический подходы в осмыслении истории, выдвинутые Ю.И. Семеновым. Особой новизной отличается волновая теория прогресса, в которой осмысление прогресса происходит с позиций синергетического подхода, базирующегося на идее многолинейности бифуркационных процессов.

Таким образом, общественный прогресс в России в своих разнообразных интерпретациях отличался существованием некоторого социального идеала, к которому должно стремиться все человечество, самостоятельно или в совместной деятельности с Богом. Понятие прогресса в русской философии истории не смешивается с понятием эволюции, с постоянным нарастанием положительного за счет отрицательного. Каждый человек, каждое поколение значимо само по себе, оно несет смысл и цель в самом себе.

Литература

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. М, 1990.
2. Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопр. философии. 1994. № 1.
3. Гегель Г. Лекции по философии истории. СПб., 1993.
4. Лавров П. Л. Исторические письма // Лавров П. Л. Избранные произведения. М., 1965. В 2т.
5. Михайловский Н. . Борьба за индивидуальность // Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Спб., 1906-1909. В 4 т.
6. Назаретян А.П. Векторы исторической эволюции // Общественные науки и современность. 1999. № 2.
7. Семенов Ю.И. Философия истории от истоков до наших дней: Основные проблемы и концепции. М, 1999.

Учение о слове П. А. Флоренского: онтологический аспект

Мичурина Юлия Федоровна, аспирант

Уральский государственный университет имени А.М. Горького, Екатеринбург

michyuliya@yandex.ru

П.А. Флоренский обращается к исследованию слова под влиянием имяславских идей, но в результате это увлечение перерастает в самостоятельное фундаментальное учение, основанное на святоотеческой традиции и современных лингвистических теориях. Вместе с тем, его мысль разворачивается в направлении других аспектов философского знания: онтологии, гносеологии, антропологии, этики. Мы обратимся к рассмотрению онтологического аспекта философии слова П. А. Флоренского.

Слово связывает и скрепляет собой всё мироздание. «Невидимыми нитями» оно связывает, во-первых, субъективное бытие (мир людей) с объективным миром вещей, а во-вторых, низшее бытие (человека) с высшим бытием (Богом). Слово связывает людей между собой, выводит человека из собственной замкнутости.

П. А. Флоренский сравнивает два мировосприятия: научное и религиозное. Под научным мировоззрением он имеет в виду сугубо позитивистское направление мысли, под

религиозным – православное христианство. Для научного мировоззрения характерно отсутствие целостности, иррелигиозность. Мышление современных людей носит обрывочный характер, оно оторвано от бытия и истины. Такое состояние приводит к болезни слова. При этом слово становится терминологическим, лишь перечислением фактов, но не несущим в себе истины. Причину этого П. А. Флоренский видит в отрицании христианских ценностей, причем процесс этот разрушительный и погибельный, человечество в результате дойдет до отрицания всего, вплоть до собственного существования, причем против своей воли.

Отсутствие целостности мировоззрения это отсутствие в нем онтологичности. Под онтологичностью П. А. Флоренский понимает «пронизанность» бытия «лучами Истины». Целостность имеет только христианское мировоззрение, для которого мир (тварное бытие) есть отражение, символ высшего бытия. Слово есть не просто слово, не пустой звук, оно онтологично, лежит в основе бытия, всё существующее сотворено словом, оно есть само бытие, сама реальность.

Центром философских построений П. А. Флоренского является антиномия. Сама фигура П. А. Флоренского антиномична: он совмещал в себе религиозность и ученость, традиционность и новаторство. И вместе с тем, он был человеком необычайно гармоничным, поскольку антиномия есть признак целостности.

Антиномия лежит в основе всего, она есть истина, пронизывающая мироздание, она есть признак жизненности, пульсация бытия. В том числе и слово имеет антиномичную природу, которая заключается во взаимном существовании внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, индивидуального и народного, божественного и человеческого. Благодаря антиномичности слово вообще существует, благодаря ей оно живо и действенно.

Следуя святоотеческой традиции, П. А. Флоренский утверждает, что высшее бытие являет себя вовне через свои энергии. Энергия есть любое действие, она есть выявление сущности. Проблема сущности и явления (энергии) лежит в основе любого миропонимания. Слово есть энергия сущности, «носитель» энергии бытия. Посредством слова мы являем свою сущность вовне, словом мы познаем сущность предметов объективной реальности.

Слово является посредником между двумя бытиями. Это значит, что в слове происходит «встреча» энергий двух бытий, двух сторон антиномии. Эта встреча есть синергия, «взаимопрорастание» энергий, но вместе с тем сущности остаются неслиянными, целостность каждого бытия сохраняется. Здесь просматривается аналогия с двумя природами Христа, божественной и человеческой, которые, согласно Халкидонскому оросу, соединены «неслитно и нераздельно». В результате этой встречи возникает нечто новое, третье – слово (или Слово воплотившееся). Это соединение П. А. Флоренский называет символом, а слово, таким образом, символично. Символ есть взаимопронизанность энергиями двух миров.

Слово прорывает грань между субъективным и объективным бытием, слово «выводит» человека за пределы собственной субъективности и «соприкасает» с объективным миром, но не сливает, не смешивает, каждое бытие сохраняет внутреннюю целостность, сущность остается неизменной.

П. А. Флоренский обращается к еще одной важной антиномии: магичности и мистичности слова. Магичность слова заключается в том, что словом человек может воздействовать на мир, преобразовывать его, творить новую художественную реальность (например, текст). Магичность – это подчинение объективной реальности субъекту. Мистичность слова означает, что слово способно преодолеть грань субъективности, соединиться с познаваемой действительностью, и таким образом преобразовывается сам человек. Но всегда следует помнить о том, что одно без другого (магичность без мистичности, и мистичность без магичности) не существует, – это закон антиномии.

Таким образом, слово обладает необычайной силой, активностью, напором, оно прорывается в иное бытие, способно творить и изменять, слово – это всегда действие,

«словом можно убить, словом можно спасти». Флоренский учит нас особому отношению к слову, поскольку оно является основой всего, определяет бытие, является залогом познания как мира человеческого, так и божественного.

Литература

1. Андроник (Трубачев), иеромонах (1998) Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, Изд. А. Сотникова, 1998.
2. Флоренский П. А. (1990) Сочинения. Т. 2. М.: Правда, 1990.
3. П. А. Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 2001.

Любовь как религиозная самореализация человека в этико-антропологических построениях С.Л. Франка

*Николаев Илья Михайлович, студент
Курский Государственный Университет
nikolaevim7@rambler.ru*

В современной философии наблюдается ситуация глобального антропологического кризиса. Существующие течения постструктуралистской и деконструктивистской мысли, декларирующие ценностную разобщённость человека, мозаичность его сознания, спровоцированную спецификой постмодерна («смерть субъекта», «нет смысла, есть интерпретации»), не проясняют должным образом вопрос о духовном самоопределении личности в настоящее время. Несмотря на обилие типов философствования, остро ощущается ситуация «*деонтологизированного субъективизма*» [4, С. 480], когда место цельной дескрипции homo religiosus занимают различные стратегии новейшей философии, что ведёт к фрагментации самого знания о человеке, которое, в итоге, предстаёт «как набор дискурсов желания и власти» [15, С. 73]. Поставленными под вопрос оказываются не только метафизические основания человеческого бытия, но и «сама возможность их существования» [1, С. 3]. Одной из причин смещения вектора философствования в сторону пантекстуализма следует признать исчерпанность теологического горизонта «постсовременной» культуры, артикулирующей «в терминах контекстуальности, плюрализма, сложности» [5, С. 59], в основе, которой, начиная с Ф. Ницше, лежит радикальный отказ от идеи Богочеловечества. В сложившейся ситуации преодоление антропологического вакуума становится одной из важнейших задач гуманитарной мысли третьего тысячелетия. В нравственном отношении это говорит «об остром дефиците любви, о явном её обеднении и сужении её сферы. Сейчас – будь то художественная литература, искусство, религия или философия – нужно, прежде всего, будить в человеке способность любить и в особенности – любить другого человека» [10, С. 5]. Другими словами, кризисный характер современности проистекает не только от недостатка этого возвышенного чувства, но также заключается и «в отходе от Бога» [6, С. 226]. В силу этих причин тема духовности, которая «рассматривалась в русской религиозной философии как метафизическое ядро человека» [8, С. 4], продолжает оставаться одной из главных для современной мысли.

В свете вышеизложенного видится актуальным обращение к этико-антропологическим идеям Семёна Людвиговича Франка, одного из выдающихся отечественных мыслителей конца XIX – середины XX века, влияние творчества которого на дальнейшее развитие русской религиозной мысли, «которая собственно и претендует на роль самобытного отечественного философствования» [9, С. 117], очевидно. В сочинениях Франка представлен основательный анализ такой грани человеческой духовности, как любовь, которая есть «по самому её существу, религиозное чувство» [11, С. 602], которое «христианское сознание признает основой религии» [11, С. 602]. В отечественной философской традиции с темой «любви» была тесно связана и концепция целостного разума,

которая «остаётся и по сегодняшний день философским свидетельством православных истоков русской культуры» [7, С. 116].

Любовь к ближним рассматривается мыслителем как творческая сила, направленная на «конкретно-сущее» [11, С. 608], «животворящая сила человеческих отношений» [12, С. 156], «непосредственное *восприятие абсолютной ценности любимого*» [11, С. 601], которая проявляется через жертвенное служение окружающим. Благодаря этому любовь как субъективное чувство есть «обнаружение вечной тайны, образующей самое существо человеческой жизни» [14, С. 499]. Именно по этой причине «философию Франка нельзя отделить от его жизни» [3, С. 8], поскольку «религиозный элемент его философии не есть извне навязанный авторитет, а внутренний духовный опыт» [2, С. 652].

Постановка Франком вопроса о духовной сущности человека разворачивается в рамках парадигмы Богочеловечества, этический смысл которой заключается в том, что «связь между Богом и человеком есть связь *любви* – что сам Бог есть любовь и что это божественное начало есть сама основа человеческого бытия» [11, С. 592]. Русский мыслитель убеждён в том, что в заповедях «любви к Богу» и «любви к ближнему» содержатся два универсальных нравственных принципа «действующих во всех людях независимо от особенностей их философского или религиозного пристрастия» [13, С. 153]. Несмотря на разнообразие интерпретаций нравственной философии мыслителя комментаторами, можно вполне определённо говорить о позднем периоде творчества Франка как целостном явлении русской философской культуры. В силу этого обстоятельства анализ религиозных аспектов этико-антропологической концепции мыслителя позволяет отнести заявленную тему к числу актуальных вопросов современной историко-философской науки.

Литература

1. Бакеева Е.В. Понимание как воссоздание смысла бытия: апофатический путь. Автореф. дисс. ... д-ра филос. наук. – Екатеринбург, 2005. – 19 с.
2. Бердяев Н.А. О книге С.Л. Франка «Непостижимое» // Н.А. Бердяев. Собрание сочинений. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. – Париж, 1989. – С. 650-654.
3. Буббайер Ф. С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. 1877-1950 // Пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. – 328 с.
4. Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
5. Жакелен А. «Павел поучает, а Пифагор – смущается...». Исторические и богословские заметки по поводу диалога науки и религии // Два града. Диалог науки и религии: Восточно- и Западноевропейская традиции. – М., 2002. – С. 44-66.
6. Катасонов В.Н. Цивилизационный кризис XX столетия и Православие (О границах технологического мышления) // Сборник пленарных докладов X Международных Рождественских Образовательных Чтений. – М., 2002. – С. 226-242.
7. Катасонов В.Н. Концепция целостного разума в русской философии и Православие // Христианство и философия: VIII Рождественские Образовательные Чтения: Сборник докладов конференции. – М., 2000. – 347 с.
8. Корольков А.А. Антропология и кризис духовности // Антропологический синтез: религия, философия, образование / Сост., предисл. А.А. Королькова. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 4-17.
9. Мареева Е.В. Семён Франк как зеркало русской религиозной философии // Вопросы философии. – 2005. – №6. – С. 117-130.
10. Философия любви. Ч. 1. / Под. общ. ред. Д.П. Горского; Сост. А.А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – 510 с.
11. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления / С.Л. Франк; Сост. и предисл. А.С. Филоненко. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 439-721.
12. Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.

13. Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // С.Л. Франк Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 592 с.

14. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 247-792.

15. Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. – 1997. – №6. – С. 60-74.

Т.Г. Масарик о противостоянии теократических и демократических тенденций в русской философии второй половины XIX века³⁶

Пеков Алексей Владимирович, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

leha_pecka@rambler.ru

В своем руссиеведческом сочинении «Россия и Европа» чешский философ Томаш Гарриг Масарик описывает итоги развития русской философии и общественно-экономической мысли к началу 10-х гг. XX в. в терминах противостояния демократии и теократии. Критерием выделения двух ориентаций служит, в первую очередь, общетеоретическая философская установка и мировоззренческая позиция представителей направлений, их отношение к исторически сложившимся в России самодержавию и православию, а также явно или неосознанно поддерживаемый ими тип политического господства.

Под теократией Масарик понимает социокультурный феномен сращения учения официальной церкви и идеологии абсолютистского государства, безраздельного господства формулируемого духовенством и аристократией религиозно-этатистского мышления в сфере просвещения. Теократический аристократизм зиждется на мифе, мистицизме, элитарной образованности клира и всеобщем невежестве масс. Ницшеанская модель отношений раба и господина и морали аристократа осуществляется властью в консервации традиционных сословных структур. Внешнее безделье и владение собственностью составляют экономическое предназначение аристократии. Благородный господин – герой, вершитель исключительных деяний: мистическая настроенность проявляется в его уверенности в индетерминированности своих поступков, которые руководятся волей непредсказуемого Провидения. Священник-теократ стоит на страже Откровения, а полнота церкви является гарантом незыблемости теократической методики, покоящейся на непогрешимости авторитета, консервативности и неприятию новаторства. Масарик видит в русском православии восточный ортодоксальный католицизм Третьего Рима, основанный на мифической фикции неподвижности религии и политической теургии унаследованного Россией византийского цезарепапизма.

К апологетам теократии Масарик относит «теоретиков официального богословия» (Катков, Победоносцев, Леонтьев), чья деятельность укрепляет теократическую методику в глазах культурной элиты общества, возвеличивает мистицизм и всеми средствами дискредитирует своих идейных противников – либералов, социалистов, демократов. Мистической и спиритуалистической установке теократии отвечала философия Вл. Соловьева, а покаяние участников сборника «Вехи», «отщепенцев революции», обозначило постепенное примирение части социально-демократической интеллигенции России и легальных марксистов с РПЦ, самодержавием и черной сотней.

Демократия, или шире демократизм, выступает за ликвидацию аристократического типа господства, основанного на подчинении как в социальной, так и в идейной сфере. Главным чаянием демократии является осуществление принципа братского сожительства, самоуправления и автономии. Демократическая мораль равенства складывается из

³⁶ Автор благодарит ассистента, к.ф.н. Шлейтере С.В. за помощь в подготовке тезисов.

общеобязательности труда, требования о необходимости всеобщего школьного образования, мышления и наблюдения, протестантского отрезвления от мистических предрассудков. Противопоставление науки и философии – теологии и схоластике как сумме знаний теократии демократично по своей сути. Научный метод систематического построения теорий и установления фактов противостоит теократической методике самооправдания с помощью установления соответствия авторитету, поэтому в отличие от теократических «жрецов-авгуров» приверженцы первого являются настоящими исследователями. Знание, подверженное критике, демократично в силу собственной непредвзятости. Демократизм, будучи антицерковным, представляет собой оружие против теократического абсолютизма. Публичность политического процесса, право на индивидуальную инициативу, критическое мышление подтачивают идеологию теократии с ее элитарной замкнутостью и оккультизмом. Демократия в теоретическом плане избирает индуктивную, реалистически-эмпирическую тактику, в то время как аристократизм дедуктивен, фантастичен и схоластичен. Авторитеты демократии – народ, человечество, классы, цивилизация, культура, прогресс – требуют концептуального обоснования в силу своей заданности по сравнению с мистической данностью отстаиваемого теократией Откровения. Масарик подчеркивает протестантский дух демократии и формулировку всех демократических прав и идеалов в соответствии с гуманистическим пафосом Реформации. Позитивное знание и отказ от апелляции к мистицизму при объяснении исторических событий способствовали рациональному, причинно-следственному осмыслению мирового процесса.

Масарик оценивает современную ему русскую философию как не до конца преодолевшую мифические схемы догматического теократического мышления и недостаточно критичную в силу поверхностного изучения системы И. Канта и нерешенности гносеологической проблемы. Вместе с тем относительно демократического направления общественной мысли ставится вопрос о возможности появления «демологии», то есть теоретической системы, являющейся голосом самовыражающейся демократии как целостного мировоззрения (среди претендентов – материализм, позитивизм и эмпириокритицизм).

Русское философское мышление и все духовное развитие России, по мнению Масарика, характеризуется тем, что немецкий протестантизм (понятый широко как характеристика церковной культуры, тип правления и социальной организации) разлагает русское православие. Знакомство мыслящей России с философским творчеством Гегеля, Фейербаха, Шопенгауэра, материалистов Фогта и Бюхнера, марксизмом и ревизионизмом сотрясает теократию и одновременно подталкивает к поиску решений наиболее актуальных задач, среди которых можно выделить преодоление бессознательных метафизических предпосылок в построении демократических изводов философии истории, комплекс гносеологических, религиозных, этических проблем и социально-политических вопросов (революционизм и «экономизм», соотношение революционной тактики с парламентаризмом).

Анализируя общественно-политические настроения в России после революции 1905-1906 гг., чешский философ приходит к выводу о негативности русского и славянского демократизма: «Русские очень революционны, но уже менее демократичны». Еще до начала Первой мировой войны Масарик предвосхитил неизбежность радикальной трансформации теократически-абсолютистского строя Российской империи и выдвижения на первый план демократической ориентации русской философской мысли. Предпринятое им исследование духовных течений в России актуально в свете изучения зарубежных концепций истории русской философии.

Литература

1. Егоров Б.Ф., Малевич О.М. Масарик и русская литература.//Т.Г. Масарик. Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. Том III. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2004.

2. Масарик Т.Г. Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. Том II. К русской философии истории и религии. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2004.
3. Karel Čapek. Gespräche mit Masaryk. Deutsche Verlags-Anstalt DVA, 2001.

Теория Власти Александра Кожева.
Платов Артём Александрович, студент
МГУ имени М.В. Ломоносова
a.platov@gmail.com

Следует сразу отметить, что рассматриваемая работа не является окончательной для Кожева и, как он сам обращает внимание, *“речь идет, скорее, о постановке проблем и поиске общего пути их решения”*. Кожев выделяет четыре теории власти, единственные, по его мнению, *“сущностно различные и несводимые друг к другу”*. Во-первых, это теологическая теория, Власть в которой принадлежит Богу и все прочие из неё выводятся; во-вторых, теория Власти Платона, опирающаяся на Справедливость; в-третьих, теория Аристотеля, у которого Власть неразрывно связана Мудростью, Знанием, возможностью *предвидения*; и, наконец, теория Гегеля, Власть в которой построена на диалектике Господина и Раба.

К феноменологии Кожев обращается для выявления сущности *“власти как таковой, равно как и структуры этой сущности”*, деятельной сущности субъекта Власти и о её значимости для общества. Исходя из анализа рисков, реакции и легитимности автор приводит четыре чистых и несводимых друг к другу типа власти. Это Власть Отца, Власть Господина, Власть Вождя и Власть Судьи.

Выделив четыре теории и типа Власти, Кожев, как бы ненароком предполагает, что *каждая из этих четырех теорий(...) в действительности были теориями одного из четырех указанных типов*. Не медля, он приступает к их соотнесению друг с другом. Следует отметить, что подобное изложение выглядит разыгрыванием всем хорошо и давно известного спектакля, Кожев абсолютно не утруждает себя излишней полемичностью с читателем, да и в особенности с проблемой. Он все давно решил, дело за малым - изложить наработанное. Формула, видимо давно созревшая в его голове, настолько очевидным для автора способом излагается, что он лишь местами вспоминая о читателе лишний раз подчеркивает, что работа носит характер наброска и определенные аспекты стоит еще усиленно прорабатывать. Сопоставление теорий Власти с предложенными типами порой представляется просто игрой: соединив их в три пары, Кожев обращается к паре четвертой с *естественным* предположением, что эта теория соответствует *«в действительности только четвертому типу Власти, подобно тому, как другие теории соответствуют своему типу»*. Признавая при этом, что на первый взгляд такое сближение может показаться *искусственным*.

Отталкиваясь от наметившихся в ходе анализа наблюдений относительно разнообразной пересекаемости типов и теорий, Кожев вынужден моделировать полный список всех возможных типов Власти, который при его подходе оказывается и единственно возможным. В результате незамысловатого комбинирования он приходит к шестидесяти четырем типам Власти (4 чистых типа, 6 комбинаций двух чистых типов с двумя вариантами каждого, то есть 12 типов, 4 комбинации трех типов с 24 вариантами, то есть 24 типа и 1 комбинация четырех типов с 24 вариантами).

Кожев склонен придерживаться политики тотального совмещения всех типов Власти: *«возлагая на кого-либо Власть, свойственную одному из четырех чистых типов, мы естественным образом склоняемся к тому, чтобы придать ему и черты всех остальных»*. А, следовательно, теперь и всякий носитель Власти стремится превратить свою Власть в тотальную, для Кожева это аргумент в пользу интеграции типов, ведь дискредитировавший себя в качестве Судьи Вождь с трудом будет признаваем впредь и достойным Вождём.

Таким образом, Власть вынуждено аккумулируется в одних руках, что на пользу лишь ей самой.

Продолжая феноменологический анализ Кожев интересным образом трактует методы передачи Власти. В частности, назначение для него есть факт передачи Власти, лицом этой Властью обладающей (От Вождя к Вождю). При этом назначающий может передать лишь часть своей Власти без какого-либо ущерба для собственной. Тогда как избрание происходит, “когда кандидат утверждается теми (или тем), кто не обладает *никакой* Властью или Властью иного типа (Судья назначается Вождем)”. Факт избрания есть практически акт создания Власти, так как избранник не может почерпнуть её у избирателей, ввиду её отсутствия у последних.

Метафизический анализ Кожев начинает с определения Власти как феномена социального и исторического: “Власть предполагает существование некоего общества”, как чего-то отличного и чуждого животному миру, общество же предполагает историю. В отличие от феноменологического анализа, в метафизическом Кожев отказывается от прямого соотнесения типов Власти с модусами времени, однако, несмотря на это, подобное соотнесение уже очевидно. В основе анализа лежит разработка связки Времени и Причины.

Однако фундамент метафизического анализа требует углубления онтологическим анализом, которому, по проекту Кожева суждено “приоткрыть структуру самого Бытия”. Онтологичность каждой из теорий Власти ограничена лишь тем, что каждая из них имеет универсальные амбиции, то есть стремится к дескриптивной тотальности, что уже из проделанной выше работы кажется невозможным, за исключением может быть лишь Гегеля. Оправданием для теорий может служить лишь то, что они могут считаться универсальными внутри приписанных им типов Власти или же в контексте культурно-исторического анализа.

В “Анализах” создается такое впечатление, будто Кожеву помимо изложения тщательно разработанной *программы*, и сказать собственно больше нечего, и из-за этого он вынужден постоянно отсылать читателя в будущее, обнадеживая глобальностью замысленного проекта.

С чисто теоретической точки зрения, “Дедукции” представляют меньший интерес для исследования, так как они заключают в себе бесконечные социальные и политические преломления света Власти сквозь призму концепции автора, изложенной в “Анализах”. Кожев рассматривает политические применения на примере разделения и передачи власти, а также моральные и психологические приложения.

В содержательном плане сомнительным выглядит тезис автора о том, что Власть цензора имеет в своей основе Справедливость. Ведь цензор это должностное лицо, осуществляющее цензуру, или проверку на соответствие плану Вождя, печатных изданий. Принципиальным здесь является то, что цензор, прежде всего должностное лицо, то есть, следуя логике самого Кожева, получившее часть Власти Вождя для осуществления, или реализации, его глобального проекта. То есть это субъект исполнительной власти, чья позиция представляется весьма обусловленной внешними для него факторами, точнее факторами должностными, а не личностными. Поэтому говорить здесь об опоре на Справедливость по крайней мере противоречиво.

Это не единственный пример кожевской неоднозначности (Говорить о несостоятельности неуместно хотя бы учитывая формат работы автора.) Не достаточно обоснованной выглядит политика изложения материала, представления хода авторского размышления в тех местах, где оно доступно наблюдению, а не скрыто постулированием. Кожев сначала стремится убедить читателя в том, что предлагает абсолютно автономные стратегии рассмотрения типов и теорий Власти, затем же он обращается к скрещиванию их между собой под любым предлогом и в любом составе. Таким образом, осталась некоторая неопределенность, которая во второй части книги не развеивается.

Проблема творчества в русской философии XIX–XX вв.

Попова Ольга Владимировна, аспирант

Проблема смысла и назначения творчества одна из основных в философской системе Н. А. Бердяева. Но он не был первым русским философом, заинтересовавшимся творческой проблематикой. Еще в 1860 г. П. Л. Лавров в работе «Три беседы о современном значении философии», заговорил о творчестве, как о силе порождающей новые формы, восстанавливающей единство в многообразии, собирающей цельность из раздельности. Чтобы не быть голословными, приведем строки из выше обозначенного труда: «Творчество прибавило бытия состоянию духа, облекая его формой ... оно дает единичное обособляющее бытие тому, что было обще, оно облекает все проходящее через наше сознание в формы ... там, где наша мысль, чувство, решительность находит себе форму, там присутствует творчество» (Лавров, 1991, с. 534).

На рубеже XIX-XX века в словаре «Брокгауза и Эфрона» была напечатана статья Ф. Д. Батюшкова «Творчество». Предвосхищая идеи Бергсона, автор определяет творчество в широком смысле, как созидание нового, в этом значении понятие творчество может быть применено к органической и неорганической жизни, т. к. жизнь – ряд непрерывных изменений и все зарождающееся или обновляющееся в природе есть продукт творческих сил. Но, Ф. Д. Батюшков, также, оговаривается, что понятие творчества предполагает личное начало и соответствующее слово употребляется в применении к деятельности человека. В более узком смысле, творчество условный термин для обозначения психического акта, выражающего в воплощении, воспроизведении или комбинации данных нашего сознания в новой и оригинальной форме.

О творчестве пишет и ближайший соратник Бердяева С. Н. Булгаков, в его концепции творчество выступает, как само бытие мира, как Богочеловеческий процесс.

Несомненно, Н. А. Бердяев не понаслышке знаком с представленными выше позициями, некоторые положения из них он заимствует для построения собственной концепции. Бердяев не дает четкого определения творчества. Для него творчество неизъяснимо, а содержание творчества является тайной. Человеческое желание сделать понятным творческий акт, найти для него основание есть уже непонимание его. Понять творческий акт означает, согласно Бердяеву, признать неизъяснимость и бесосновность данного акта. Итак, творчество в концепции Бердяева лежит за пределами науки, за пределами культуры и не сводится ни к эстетической, ни к этической, ни к религиозной категории, хотя с необходимостью включает их в себя.

Для Н. А. Бердяева, в отличие от представителей «философии жизни» (Ницше, Бергсон, Зиммель) творчество не есть синоним жизни. Творчество – это «прорыв и взлет, оно возвышается над «жизнью» и устремлено за границу, за пределы к трансцендентному» (Бердяев, 2006, с. 350)

Согласно воззрениям Бердяева, нет большего зла, чем объективация. Но проблема в том, что плоды творчества в реальном мире всегда приобретают форму объектов, которые подчинены законам формальной логики, а значит, необходимости. Свободный творческий акт всегда противостоит необходимости, но он может «охлаждаться» и «угашаться» ею, и тогда его результаты представляются объективным бытием. В мире творчества все значительнее и оригинальнее, чем в действительной жизни, «все пылает и горит», а продукт творчества всегда нечто застывшее, косвенное и даже враждебное творцу. Эта двойственность придает творчеству поистине трагический характер.

«Творчество есть обнаружение человеческого начала, человеческой природы» (Бердяев, 2005, с. 280). Человек дитя своего собственного творчества. Личность должна совершать самобытные и оригинальные творческие акты и только через них она и становится личностью. Для творчества нет раз и навсегда данных стандартов, оно всегда индивидуально и может быть развито только самим человеком. Человек прежде и превыше всего должен хранить свою творческую свободу, только через эту свободу и возможно для него

самовыражение. Но творчество не следует приравнивать к индивидуализму. Человек-творец не поглощен своим «Я» и не изолирован от мировой жизни. Индивидуализм менее всего свойственен творческим гениям.

Б. П. Вышеславцев (1994) определяет творчество, как инициативу, начало причинного ряда, освобождение человека. Причина и главная цель творчества – человек, его знания, способности, убеждения, вера, духовность. В процессе творчества человек созидает нечто новое, то, чего еще не было в реальности, но оно существовало в воображении. Для Вышеславцева воображение – основная творческая сила духа, укорененная в подсознании, без которой невозможно познание, нет культуры.

Так же, как и Бердяев, Б. П. Вышеславцев, связывает человеческое творчество со свободой. Как свободное существо человек творит, правда не из ничего, как это свойственно Богу, а на основе уже существующей материи. Человеку дана возможность облекать ее «самой прекрасной» формой. Человек воплощается в своих творениях, также, как Бог воплощается в своем Творении, т. е. в человеке. Человек творит по образу и подобию своему, но так как он богоподобен, то по образу и подобию Бога. Согласно Вышеславцеву человеческая свобода двойственна, она выступает, как свобода произвола и как творческая или сублимированная свобода. Первая свобода, основанная на эмоциях и аффектах, также, проявляется в творчестве. Без свободы произвола не было бы гениальных прозрений художников, поэтов, святых. Но личность, чтобы стать Личностью с большой буквы должна «сублимировать» собственный произвол. Сублимация свободы не означает ущемления свободы произвола. Высшая (сублимированная) свобода всегда содержит в себе низшую свободу в снятом виде, как необходимый элемент.

Несомненно, творчество - категория не только эстетическая, но и онтологическая и гносеологическая. Поэтому правомерно говорить о философии творчества. Бердяев заключил, что в современном ему мире философии творчества, как таковой еще не существует; он писал: «философия наша есть только введение в философию творчества, а нес сама философия творчества» (Бердяев.1989, с. 533). Но, если идеи Лаврова, Батюшкова, Бердяева, Булгакова, Вышеславцева считать только «введением», то за вторую половину XX века не было, по сути, написано и «первой главы» философии творчества. Будет ли она написана в XXI - это открытый вопрос...

Литература

1. Вышеславцев Б.П. (1994) Этика преображенного Эроса. М.: Республика.
2. Бердяев Н.А. (1989). Смысл творчества. М.: Искусство.
3. Бердяев Н.А. (1994) Судьба России. Самопознание. М.: Мысль.
4. Бердяев Н.А. (2006) Философия свободного духа. М.: АСТ.
5. Лавров П.Л. (1991) Что такое философия? // В сб.: Мир философии. Книга для чтения. В 2-х ч. Ч. 1. М.: Политиздат. С. 531-543.

Обоснование культуры в религиозно-философской мысли русского зарубежья

Рожнов Владимир Сергеевич, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

vr1987@list.ru

В эмиграции многие русские повернулись к Церкви. В.В. Зеньковский написал в 1923 году «о глубоком переломе в душе России». Русская душа после долгих лет метаний теперь тянется к Церкви в искании правды и добра.

Большинство крупных мыслителей русского зарубежья, на протяжении всей его истории, так или иначе, решали проблемы, возникающие при создании теории отношений между Церковью и культурой. Это о. С. Булгаков, о. В. Зеньковский, о. Г. Флоровский, П.Б. Струве, В.В. Вейдле, А.В. Карташев, П.И. Новгородцев, И.И. Ильин, Г.П. Федотов, Н.А. Бердяев, о. А. Шмеман и о. И. Мейендорф, митр. Антоний (Сурожский), Н.А. Струве и некоторые другие.

Перед эмиграцией стояла задача «оцерковления жизни», «построения церковной культуры». В 1925 Братство св. Софии провело заседание на тему «Об оцерковлении жизни». В нем участвовали о. С. Булгаков, П.Б. Струве, В.В. Зеньковский, Г.В. Флоровский, Л.А. Зандер и Н.О. Лосский.

Православные мыслители осознавали необходимость принципиального разрешения вопроса о связи между культурой и православием. Флоровский пишет: «Нам нужно богословие культуры даже для «практических решений» [1, стр. 87].

В 1923 под редакцией Зеньковского был издан концептуальный сборник «Православие и культура». В 1930 году Булгаков провел два семинара о христианском аскетизме и православной культуре. На Съезде православной культуры (1930 г.) о. Сергей Булгаков выступил с речью «Догматическое обоснование культуры». Он определил человека, как существо «творчески действующее в мире». Человек должен продолжать раскрытие Божественного замысла о мире. Так как человек – существо родовое, творчество отдельного человека должно входить в творческое дело человечества, в общее дело. Задача культуры – дело богочеловечества, то есть очеловечение мира и обожение человека. В этом смысле задание культуры совершенно беспредельно.

В настоящем состоянии творчество человека приобретает трагическую раздвоенность, происходит борьба духовного и плотского начал, поэтому аскетический момент должен быть имманентно заложен в творческом акте. А духовным средоточием культуры должен быть культ.

Положение, в котором Церковь находится в этом мире, двойственно. Флоровский указывает на первых христиан, которые не выходили из окружающего общества, но жили духовно обособленно, были готовы добросовестно исполнять свои служебные обязанности, но не могли связываться всецелой принадлежностью к государству. Однако эта отрешенность от «мира» могла быть только временной потому, что по самой своей природе христианство есть религия миссионерская и целеустремленная ко всеобщему обращению.

По христианскому учению, мир преходящ и сама история представляется такой незначительной «в перспективе вечности», или по отношению к высшим судьбам человека. При нарастании эсхатологического мироощущения, все радикальней противопоставляется христианство и культура.

Время для единообразного решения проблемы культуры для христиан, по мысли о. Георгия Флоровского, еще не настало. Но приходится отказаться от некоторых ложных или неадекватных решений, связанных с пренебрежением к истории и культуре. Виды оппозиции культуре о. Георгий выделяет в статье «Вера и культура».

Причиной кризиса европейской культуры, очевидного для большинства философов после I Мировой войны, является кризис западного христианства, считают русские мыслители. В.В. Зеньковский считает, что «мир должен внутренне обновиться через приобщение к духу православия, должен быть явлен новый тип православной культуры» (статья «Православие и культура») [1, с. 20]. Надо сказать, что для религиозных мыслителей культура в сущности своей религиозна, даже если в своих эмпирических проявлениях с религией не связана. Истинная культура есть связь человека с Творцом.

Современная западная культура, и на это указывают многие мыслители эмиграции, в своих запросах связана с христианством, в своих же ответах стоит на пути «секуляризации». Эмигранты стояли перед фактом «независимой» науки; «автономной этики», «свободного искусства», «нейтрального государства» и перед «задачей переработки начал западной культуры» [1, стр. 33]. Вся культура должна быть оцерковлена, но при этом система православной культуры не может быть ни чем иным, как системой свободного творчества, свободной активности в смысле отсутствия подчинения церковного творчества определенным клерикально-иерархическим заданиям.

В силу своего положения, эмигранты, будучи европейцами, «но и не только ими», могли увидеть эту внутреннюю расщепленность западного духа и попытаться «дать душу Европе».

Диалектика секуляризации, ее тупик были продуманы В.В. Зеньковским в его «Истории русской философии»: «Ключ к диалектике русской философской мысли, - уверен Зеньковский – надо искать в проблеме секуляризма» [7, стр.232].

Для русской эмиграции было жизненно важно осмыслить истоки русской культуры, чтобы, с одной стороны, не раствориться в окружающей культурной среде, а с другой, не погрязнуть в обрядоверии, чтобы на следующем этапе опять не раствориться в чуждой культуре.

Оригинальность эмигрантских мыслителей состоит в обосновании возможности православной культуры, в утверждении ее общих принципов и постановке ее общей программы.

Литература

1. Православие и культура в религиозной мысли русского зарубежья: Антология / Сост. А.Л. Гуревич. М.: Компания Спутник+, 2003
2. Православие и культура. / Сб. под редакцией В.В. Зеньковского. Берлин, «Русская мысль», 1923
3. Православие в жизни. / Сб. под редакцией С. Верховского. Нью-Йорк, «Издательство имени Чехова», 1953
4. Русские философы: христианство и культура в истории духовной критики XX века. М., Пашков Дом, 2006
5. Православие и культура: [Сб. ст.] / Никита Струве М.: Рус. путь, 2000
6. Христианство и культура. / «Знамя», 1999, №10
7. История русской философии. Том 2, часть 2. / Ленинград, «Эго», 1991
8. Братство Святой Софии: материалы и документы. 1923 – 1939 / Сост. Н.А. Струве. М.: Русский путь; Париж: YMCA – Press, 2000

Русская идея: аксиологический аспект

Рябова Анна Аркадьевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

annryabova@gmail.com

Русская идея – понятие, которое так или иначе обсуждали все русские мыслители. Под ним понимается и религиозная философия, и официальная идеология, и мессианская идея, и совокупность черт русского менталитета, и особый цивилизационный путь России. Я придерживаюсь той точки зрения, что рассуждения о русской идее – лишь разные интерпретации невидимой, тонкой работы русского народа, которая охватывается понятием менталитет. Русская идея всегда была и остается неизменной, это некая абстракция, под которую мы подводим все, что характеризует исключительно русского человека и не объясняется общечеловеческим. Не совсем верным было бы подразумевать под русской идеей государственную политику, или то, что нужно выработать. Создать русскую идею, выработать ее, слава Богу, нельзя, от этого нас оберегла история. Нет, это нечто принципиально несоздаваемое, а, скорее, раз и навсегда данное, неподвластное человеку, корректируемое самим ходом истории. Если перед нами и может стоять какая-либо задача по отношению к русской идее, так это не выработать ее, а понять, что лежит в ее основе.

Многие проблемы современной России могут быть объяснены только в контексте духовного кризиса. Понятие преемственности теряется, рвется связь поколений, история становится дискретной. Восприятие прежней традиции, ее критическое осмысление и преобразование – единственный способ обрести верные духовные ориентиры и, тем самым, единую историю. Именно потребность возвращения к духовным первоосновам русского народа говорит о важности обращения к истории русской философской мысли, в центре которой всегда был человек и русский народ.

В ходе проделанной работы были исследованы позиции двух русских мыслителей XIX века Ф. М. Достоевского и Вл. С. Соловьева. Оба автора признают, что русское

общество находится в состоянии упадка и что надо искать выход – причем в нравственной, религиозной плоскости. Этот выход – единение и борьба с бессмысленным равнодушием; по Достоевскому, – братское единение всего христианского народа, по Соловьеву, – единство в рамках Вселенской Церкви. Воплотить в действительность эту модель возможно в силу способности русского человека к «всемирной отзывчивости». Сохранить свою национальную идентичность, «стать вполне русскими» - к этому призывает Достоевский. Отказаться от национального эгоизма и соединиться всецело с организмом Вселенской Церкви – позиция Соловьева. Ставя одну и ту же проблему, Достоевский и Соловьев по-разному ее решают. Достоевский отстаивает необходимость культурной памяти, преемственности, Соловьев – стремления к свободе и мобильности. Отсюда и разное понимание «национального эгоизма»: как основы существования государства или как его гибели.

Пытаясь выявить начала философии «русской идеи» в творчестве В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского, я пришла к выводу, что её теоретическим истоком является концепция человека как цельного и, прежде всего, нравственного существа, чьим предназначением является воплотить в себе образ и подобие Бога. Соловьев рисует образ действующего лица современной и будущей истории, подтверждая тем самым достоверность своей теории.

По мнению выдающегося русского мыслителя Вл. С. Соловьева, три вещи делают человека человеком: чувство стыда, жалости и благоговения. Чувство стыда – отделение себя от материальной природы и провозглашения себя как личности. Чувство жалости – сострадание, сочувствие, любовь к ближнему. Чувство благоговения – преклонение перед высшим. Это три начала нравственного совершенствования. Но человек в отдельности не существует, поэтому не совершенствуются. Истина всякого человека – «быть вместе со всем», а не в одиночестве. В эволюции лично-общественной жизни есть три этапа: 1) родовой; 2) национально-государственный; 3) всемирный. При восхождении происходит «нравственное восполнение, или осуществление личности» (3,204), человек обретает всю полноту добра. Только тогда достигается цель истории – оправдание добра, то есть «нераздельная организация триединой любви»(3, 406), и действительное осуществление Царства Божия на земле (христианского государства), задача которого - собрать вселенную воедино.

Итак, воплощение русской идеи невозможно без человека, вставшего на путь нравственного совершенствования, и в этом заключается аксиологический аспект русской идеи. Взгляд на мир через призму нравственных категорий вообще очень характерен для русской философии. Таким образом, новая задача, которая встает в ходе исследования - показать, что русская философия – «практическая» философия. В классической Греции в состав практических наук входили этика, политика, экономика. Именно эти области философского знания наиболее разработаны в истории русской мысли: она неизменно близка человеку, его жизни и судьбе. Проблема, которая остро стоит в русской философии, заключается в том, чтобы осознать особенность ее по сравнению с европейской традицией и оставить всяческие попытки найти аналоги многих выдающихся философов Запада в России. Смысловый центр русской философии – нравственная философия. Одним из проявлений этого феномена являются размышления многих русских мыслителей о «русской идее». Проведенная работа показала, что эта концепция затрагивает не только и не столько вопросы политики и истории, сколько нравственности.

Литература

1. Ф. М. Достоевский «Дневник писателя»//Собр. Соч. в 9 т., М., АСТ. 2004. Т. 9. Кн. 1 и 2
2. Вл. С. Соловьев «Русская идея»//Спор о справедливости. Москва-Харьков, 1999
3. Вл. С. Соловьев «Оправдание добра»// В. С. Соловьев «Оправдание добра», М., Республика, 1996

4. И. А. Ильин «Достоевский как публицист», «Пророческое призвание Пушкина», «Национальная миссия Пушкина»// Собр. Соч в 10 т. , М., Русская книга, 1997. Т. 6. кн. 2 и 3
5. «Русская идея», «Достоевский», «Соловьев» //«Русская философия». Словарь. М., 1995
6. К. Н. Леонтьев «О всемирной любви. Речь Достоевского на пушкинском празднике»//Собр. соч. М., 1911. Т. 8. С. 175 - 215.
7. К. Н. Леонтьев «Византизм и Славянство» // Леонтьев К. Избранное. М., 1993.
8. Н. Бердяев «Основная идея Вл. Соловьева»//Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III] Париж: YMCA-Press, 1989. С. 714
9. В. В. Розанов «Размолвка между Достоевским и Соловьевым»//Интернет-ресурс «Вехи» www.vchi.net

Представления о будущем человечества в творчестве В.С. Соловьева

Ширшов Максим Владимирович, студент

Мартынова Ольга Александровна, к.ф.н.

Пензенский государственный университет

martoa@mail.ru

Людей издавна интересовал вопрос о том, что же ждёт человечество в будущем, существует ли некая конечная точка развития человека и общества. Многие исследователи полагают, что понятие истории и ее цели рождено культурой христианской Европы и потому религиозно настроенные философы не могли обойти своим вниманием проблему будущего человечества. Интерес представляет концепция В.С. Соловьева.

Согласно В.С. Соловьеву, мир претерпевает два этапа своего развития: природу и историю. На этапе эволюции природы формируются предварительные ступени единства мира, которых насчитывается пять: минеральное, растительное, животное, человеческое, Божие. Постепенная эволюция природы – это развитие мирового единства. Высшая степень мирового единства достигнута в истории человечества. Окончательным результатом этого процесса развития выступает Царство Божие. Человек выступает определенной связью между божественным и природным миром в силу того, что он нравственное существо, обладающее свободой. Именно свободное развитие каждой личности мыслитель считает условием совершенствования человека и приближения его к Богу. Путь совершенствования человека – цельное знание, включающее в себя науку, искусство и религию, неотделимое от цельной жизни.

Существование и развитие личности немислимо без общества. В процессе цельной жизни и цельного познания человек должен понять, что «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество» и осознать себя неотъемлемой частью единого человечества. Цель человечества – осуществление добра и потому степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без чего общественная среда никаких прав на единичного человека не имеет.

Общественная жизнь, по мнению В.С. Соловьева, состоит из трех аспектов: экономического, политического и религиозного. Высшей формой человеческой жизни и самосознания мыслитель считал религию и потому идеальное общество мыслится им как вселенская теократия. При свободной теократии, по мысли философа, произойдет уничтожение экономического рабства и эксплуатации человека человеком, введение справедливой организации труда и распределения. Власть принадлежит церкви в лице первосвященника, сила принадлежит царю. При этой теократии государство добровольно подчиняется церкви. В новом обществе господствующей станет не одна из существующих религий – православие, католичество, протестантизм, а универсальная религия – христианство, представляющее собой синтез православной и

католической религий. Этот синтез он понимал как «такое сочетание, при котором каждая религия сохраняет свое образующее начало и свои особенности, упраздняя только враждебность и исключительность» [3, с.850].

В новом обществе должна исчезнуть не только религиозная, но и национальная вражда. Философ полагал, что каждый из народов и каждая раса представляет собой орган в организме Богочеловечества. Задача христианской религии состоит, по Соловьеву, в объединении всего мира в одно живое тело, в совершенный организм Богочеловечества, и каждый отдельный народ по-своему служит этой задаче. Лишь соединение положительных качеств духовной культуры Востока и Запада, по мнению Соловьева, приведет к созданию христианской культуры и свободной теократии.

Особая роль в процессе примирения людей и приближении человечества к Богочеловечеству принадлежит России. Развитием человеческого общества управляют три коренные силы: первая – центростремительная, которая направлена на подчинение человечества одному верховному началу, вторая – центробежная, которая направлена на отрицание общих единых начал. Третья сила таит в себе возможность обогатить новым содержанием первые две и соединить их в единстве, создав «целость общечеловеческого организма», и дает ему внутреннюю тихую жизнь. В.С. Соловьев говорит, что те люди, тот народ, через который эта сила имеет возможность «проявиться, должен быть только посредником между человечеством и тем миром, должен быть свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом» [3, с.869].

Свойства, которые дают возможность стать именно таким народом, «несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа». Он писал, что «внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее признания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения. Великое историческое призвание России, от которого только получает значение, ее ближайшиe задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова» [3, с.870].

Будущее представляется В.С. Соловьеву в виде единения всех способностей человека и единения всех людей в Богочеловечестве. Путь этого единения – цельное знание и цельная жизнь людей, где особое место принадлежит религии. В новом, совершенном обществе, полагал мыслитель, исчезнут индивидуальные, национальные и религиозные разногласия.

Литература

1. Кантор В.К. Антихрист, или Ожидавшийся конец европейской истории // Вопросы философии. – 2002. – №2. – с. 14-18.
2. Кожев А.В. Религиозная метафизика Владимира Соловьева// Вопросы философии. – 2000. – №3. – с. 104-120.
3. Соловьёв В.С.: PRO ET CONTRA: Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2002.
4. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. - Минск, Харвест, 1999.
5. Соловьёв В.С. Чтение о богочеловечестве, Духовные основы жизни, Оправдание добра. Минск: Харвест, 1999.

К проблеме смысловых трансформаций в научном познании

Бондаренко Денис Васильевич, студент

Ставропольский государственный аграрный университет

bondarenkodenis@yandex.ru

В условиях современного информационного общества в силу многообразия и противоречивости информации о мире возникает настоятельная необходимость и одновременно сложность в деле эффективного доведения информации до адресата и постижения им полноты вложенного в информацию смысла. Эта причина приводит к тому, что исследование социокультурных маркеров и особенностей трансформации образа и знака в научном познании становится сегодня актуальным, так как способствует более глубокому пониманию проблем, связанных с процессом трансляции знания. К тому же компьютерная эпоха разворачивается на почве инерции "лидерства" левого полушария, однако информация становится все более виртуальной и современность требует использования креативного мышления, а посему на помощь абстрактным размышлениям приходит эмоционально окрашенное творчество, опирающееся на фантазии и образы. Свидетельством тому является тот факт, что сегодня в самой науке наряду со знаками интенсивно используются образы: «солнечный ветер», «черная дыра», «температура времени», «суперструны» и т.п. Переход от знака к образу и обратно в категориальном строе самой науки порой чрезвычайно болезнен, так как связан со сменой стиля мышления.

Обращение к этой сложнейшей проблематике, связанной с трансляцией значений и смыслов, возможно и необходимо еще и потому, что именно здесь наиболее зримо вскрываются не только оболочки вещей, но и становится более отчетливым бытие человеческой субъективности, особенно в структурах культурно-исторического смыслообразования.

В таком контексте постановка и авторское решение проблемы социокультурных маркеров и возникающих под их влиянием особенностей трансформации образа и знака приобретает определенное значение по целому ряду причин.

Во-первых, в условиях отмечаемого сегодня «затоваривания знанием» возникает необходимость ассимиляции различных сведений о мире. Чтобы справиться с лавиной информации, предпринимаются поиски путей ее переработки. Наряду с использованием возможностей ЭВМ, в том числе и с элементами искусственного интеллекта, опрометчиво недооценивать потенциал человеческого творчества, как научного, так и художественного. Однако как в процессе самого творческого процесса, так и при использовании его результатов возникает проблема переключения между образом и знаком с целью создания, а затем и постижения смысла. Проблема переключения связана как с межполушарной церебральной асимметрией головного мозга человека (в 1981 году за ее разработку Р. Сперри была присуждена Нобелевская премия), так и с формой создания самих произведений искусства – образно-знаковой.

Во-вторых, в философии и культурологии еще в XX веке наметился «лингвистический поворот», однако такие понятия, как «образ», «знак», «символ», «смысл» до сих пор остаются труднодоступными для эмпирических научных исследований. К тому же дисциплинарный и личностный разброс в трактовке вышеобозначенных понятий весьма значителен. В целях уменьшения разброса мнений, а также создания условий для адаптации теоретических положений для практики и предпринимается данное исследование.

В-третьих, выявление сбоев при трансляции знания, обеспечение адекватности процесса понимания при совершении разнообразных контактов (от межличностных до межгосударственных), определение и устранение конфликтных ситуаций, возникающих в ходе общения, – вот далеко не полный перечень того, где можно применить знания о социокультурных маркерах и об особенностях трансформации образа и знака в языке науки.

Для того, чтобы перейти непосредственно к выявлению влияния социокультурных маркеров и особенностей трансформации образа и знака в сфере языка науки, необходимо

обратиться к анализу оснований, на которых покоится и происходит подобная трансформация.

Анализируя гносеологические основания трансформации образа и знака, мы обращаемся, прежде всего, к понятию отражения и одному из его видов - интервальному стилю отражения, который, в свою очередь, базируется на идее дискретности.

Интервальность в мышлении, в конечном счете, задается интервальной структурой реальности, хотя и не сводится полностью к ней. Принцип интервальности, обогащенный диалектическими положениями, приобретает специфически гносеологическое измерение. В этом качестве он служит в познании мероопределяющим принципом и своего рода методологическим регулятивом. Он позволяет в частности раскрыть основы абстрагирования. Сама возможность рационального постижения реальности посредством абстракций, связана с мысленным расчленением мира в соответствии с его мерозадающей структурой. Без объективно задаваемого интервала абстракций само абстрагирование представляется, по сути, онтологически бессодержательным, чисто психологическим процессом, выражающим субъективную деятельность, изменяющуюся от субъекта к субъекту (это механизм догматизма). В противоположность этому принцип интервальности заставляет видеть в абстрагировании рациональный процесс, имеющий принудительную логику для каждого разума.

Таким образом, дискретность отражения мира «отформатировала» мозг под интервальный стиль отражения и это является гносеологическим основанием трансформации образа и знака.

Выделяя в своем исследовании гносеологические основания трансформации образа и знака, мы пришли к следующим выводам и заключениям.

К гносеологическим основаниям трансформации образа и знака мы относим особенности двух стратегий, двух типов мышления. Основное отличие между двумя типами мышления и постижения мира (логико-вербальным, преимущественно связанным с активностью левого полушария и пространственно-образным, связанным с активностью правого полушария) состоит не в характере используемого материала, а в принципах организации контекстуальной связи между словами и образами.

Литература

1. Алексеев А. К осмыслению модели смысла // Здравый смысл. - 1998. - №7.
2. Аллан Д. Формы, трансформации и креативный процесс // Вестник Московского ун-та, Сер.7. Философия. - 1999. - №4. - С.110-118.
3. Богин Г.И. Филологическая герменевтика. - Калинин, 1982.
4. Веселовский В.Н. Философские основы информационной парадигмы. Краткий очерк гипотезы. - Арзамас, 1997.
5. Грачев В.Д. Философия ума. - Ставрополь, 1999.
6. Катаенко Т.Ю. Проблема понимания в контексте гносеологии. - Ростов - на - Дону, 1998.
7. Книгин А.Н. Философские проблемы сознания. - Томск, 1999.
8. Леонтьев Д.А. Психология смысла. Природа, структура и динамика смысловой реальности. - М., 1999.
9. Лефевр В.А. Конфликтующие структуры. - М., 1995.

Учение Пифагора о числе: к вопросу об истоках философии математики

Гвоздева Наталья Юрьевна, аспирант

МГТУ имени Н.Э. Баумана, Москва

bambinodivini@rambler.ru

Как самостоятельная дисциплина, претендующая на создание собственной картины мира, философия математики формируется только к XX в. Это связано с появлением трудов

таких знаменитых мыслителей, как Г.Фреге, Э.Гуссерль, А.Н.Уайтхед, Д.Гильберт, Б.Рассел, Л.Витгенштейн, Г.Вейль, Р.Карнап и др.

Тем не менее, истоки становления философии математики необходимо искать еще в античности, когда философия включала в себя все естественнонаучные знания. Уже в творчестве Пифагора, а позже его учеников, тесно переплетаются математика, философия и религия. Для пифагорейцев именно в занятиях математикой ("mathema" - знание, учение, наука, включающие арифметику, геометрию, астрономию, музыку), в особом образе жизни "bios theoretikos" (поиск истины и блага) открывался путь, прерывающий череду воплощений. Возможно Пифагор, разделяющий учение о переселении душ и считающий главной целью человека самосовершенствование, а, следовательно, приближение к бессмертию, обращается именно к математике как науке чистой, не опосредованной опытом.

Не случайный характер носит и учение Пифагора о числе. Числу пифагорейцы придавали особый, мистический, сакральный смысл. Сакрализация обеспечивала пифагорейцам введение представления об абстрактной числовой действительности как особом идейном континууме, расположенном по ту сторону чувственности, и позволила им наладить идеально-логическую арифметическую деятельность, осуществлявшуюся в особом, независимом от эмпирии мире идеализации.

Известно выражение, приписываемое Пифагору: «Все есть число». Число — начало и причина всех вещей; то, что образует вещи, а, следовательно, нечто более реальное, чем вещи. Элементы чисел являются элементами вещей. Поэтому само число также состоит из элементов:

- 1) неопределенный и бесконечный;
- 2) определенный и ограничивающий.

При этом гармония конечных и бесконечных элементов образует число. А воплощение гармонии пифагорейцы видели в упорядоченном, законосообразном космосе, что позволило им выражать основополагающие принципы мироздания с помощью математического знания.

Аристотель отмечал, что пифагорейцы стали первыми математиками. Уже тогда они видели в числах «начала всех вещей, более чем в огне, воде, земле», а универсум рассматривали как гармонию чисел. Именно в пифагореизме впервые была высказана идея о близости математического и философского знания, родстве, которое позволило бы заниматься поисками первоначал бытия.

Таким образом, несмотря на сакральное видение числа, которое было выдвинуто в качестве основания универсума, позиция пифагорейцев способствовала становлению математического знания и его последующему философскому осмыслению в трудах Зенона, Платона и Аристотеля.

Натурализованная семантика: проблема значения и нестандартные интерпретации

Головко Никита Владимирович, доцент, к.ф.н.

Новосибирский государственный университет

golovko@philosophy.nsc.ru

На какой вопрос мы пытаемся ответить, когда задаем указание термина? Большинство исследователей сосредотачиваются на том, почему заданное отношение вида «язык – мир» (например, «быть отцом» или «быть кошкой») можем считаться указанием, а другое – нет. В то же время, такой вопрос предполагает очевидный ответ: данное отношение, на которое мы указываем (например, «быть родителями» по отношению к моим родителям), и является искомым отношением указания, то отношение, которое мы называем «указание» и будет указанием. Осмысленность постановке вопроса относительно указания придают уточнения: *чем* данное отношение, претендующие на то, чтобы быть «указанием», отличается от других, и *что* делает это отношение указания значимым? В чем заключается разница между

намеренной интерпретацией и ненамеренной интерпретациями языка (теории)? Перефразируя рассуждения Х. Патнэма: чем именно отличается отношение «быть кошкой», которое связывает «Нана» и эту кошку Нана, и отношение «быть кошкой*», которое связывает «Нана» и соседскую собаку Фидо? (Putnam, 1978) Предполагается, что мы должны что-то сказать относительно природы этих отношений. Это достаточно серьезный вопрос, отметим, что как правило, так или иначе, прибегают к причинной теории указания: «указание» в отличии от «указания*» определяется конкретным причинным отношением, которые мы назначаем как подходящее (Evans, 1982). В определенном смысле, искомое уточнение пытаются провести Э. Лепор и Б. Лойвер, когда задаются вопросом о том, почему необходимо связывать указание именно с «причиной», а не с «причиной*»: проблема состоит не в том, чтобы обосновать практику объяснения указания с помощью отношения «причина», а в том, чтобы обосновать подход (привести дополнительные, содержательные соображения) к пониманию «указания» как «причина», по отношению к пониманию «указания*» как «причина*» (LePore, Loewer, 1988).

Один из возможных способов справиться с возникшими трудностями, обозначить ту роль, которую играют «указание» и «указание*» в объяснении явления (Devitt, 1996). И именно здесь проявляются те возможности, которые предоставляет проект натурализации. Вопрос в отношении объяснения, это эмпирический вопрос, который решается исходя из конкретной научной практики. Именно объяснение причинно связывает язык и мир (теорию и реальность). Отношение «язык – мир», которое мы задаем как указание, является значимым только перед лицом объяснения явлений, является значимым в силу той роли, которую оно играет в объяснении. Почему намеренная интерпретация является правильной? Потому что, то отношение указания, которому она соответствует, является частью принятого и считающегося хорошим в настоящее время объяснения явления. Например, если мы говорим о физических теориях, теоретический термин будет иметь конкретное содержание (представлен в теории именно таким образом, а не другим) в силу того, что он будет иметь референт, а не в силу того, что – референт*. Более того, мы можем говорить также о том, что значение не только является частью объяснения с помощью известной сейчас причинной связи, но и частью нового (его еще нет в настоящий момент времени) объяснения, в котором анализируемый термин может стать часть причинного объяснения другого термина. Нестандартные интерпретации возможны и даже необходимы, но они не играют ключевой роли в объяснении, они играют определенную эвристическую функцию, но не являются значимыми.

Что значит быть значением? Это значит, выполнять определенную семантическую функцию или роль. Например, утверждая, что значение является частью объяснения, мы заранее отвечаем на вопрос: «с какой целью мы приписываем значение?». Какие семантические роли могут быть значимы для нас в контексте анализа семантических возможностей, скажем, теории частичного указания Х. Филда? (Field, 2001) Естественно, объяснение явления и попытка схватить «объективную часть» референта, часть, отвечающую реальности «как она есть». Конечно, есть и другие семантические роли, которые выполняет значение, но они в данном случае не интересны. С точки зрения натурализации рассуждения относительно «значения» должны носить эмпирический характер, а значит, начинаться с постановки «эмпирических вопросов». Мы не можем просто сказать, что значение схватывается такой-то конкретной семантикой, мы должны начать с «практической роли» значения, например, с ответа на вопрос: «с какой целью мы приписываем значение предложениям физической теории?». Таким образом, быть значением, это значит играть определенную семантическую роль, ту, которая служит определенным целям, с которыми мы и приписываем это значение. Причем определение целей, т.е. ответ на вопрос: «для чего мы приписываем значение?», первично. Сначала определяется «семантическая роль» значения, а уже затем мы вольны выбирать среди отношений «язык – мир», доступных в настоящий момент, кандидатов на роль значения. Очевидно, что значение, то, как оно понимается в данном случае, не единственно, оно всегда результат определенного вывода,

связывающего слова языка и причинные отношения, связывающие их с реальностью. Данное обстоятельство обуславливает наличие нестандартных интерпретаций.

Сложность анализа последствий натурализации семантики вызвана тем, что мы должны отказаться от семантической трактовки существования (объект существует, если теория истинна, предполагается, что мы исходим из предположения, что условия истинности (или значения) предложения определяются в терминах указания), но сохранить нормативность семантики и рассуждения относительно значения, придав им другой, натурализованный смысл. На наш взгляд, искомый нормативный характер натурализованной семантики заключается в том, что она «заставляет» нас «видеть» референт именно таким, каким его заставляет нас «видеть» натурализация (Головко, 2007, 2008). Натурализация накладывает ограничения на способы задания значения (фиксируя «рабочую онтологию»), однако наличие нестандартных интерпретаций неизбежно и обусловлено сложным механизмом отбора допустимых отношений указания.

Литература

1. Головко Н.В. (2007) Теоретические и операциональные ограничения в эпистемологии: преодоление логицизма // *Философия науки*. № 1(32). С. 33–69.
2. Головко Н. В. (2008) Теоретические и операциональные ограничения в эпистемологии науки: метафизические и инструментальные ограничения – II // *Философия науки*. № 1(36). (в печати).
3. Devitt M. (1996) *Coming to our senses*. Cambridge Univ. Press.
4. Evans G. (1982) *The Varieties of Reference*. Oxford Univ. Press.
5. Field H. (2001) *Truth and the Absence of Fact*. Oxford: Clarendon Press.
6. LePore E., Loewer B. (1988) *A Putnam's progress* // *Midwest studies in philosophy*. Ed. by P. French, T. Uehling, H. Wettstein. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press. P. 459–473.
7. Putnam H. (1978) *Meaning and moral sciences*. London: Routledge.

Искусственное как объект философского исследования

Загоскина Наталья Андреевна, ст.преп., к.ф.н.

*Вологодский государственный педагогический университет
zagoskina_natali@mail.ru*

В современном мире совокупность объектов, конструируемых человеком, не может быть охвачена только термином «техника», так как разрабатываются искусственные языки, информационные системы, базы данных, выводятся новые виды растений, появляются клонированные животные, которых неправомерно называть техническими объектами. В связи с этим, получает распространение более общий термин – «искусственное».

Трактовка искусственного в его соотношении с естественным в античности была предложена Аристотелем, с точки зрения которого различие между этими явлениями состоит в причинах их возникновения. Под естественным он понимал то, что происходит из природы, а остальные виды возникновения являются актами создания. Искусственно возникают те вещи, форма которых находится в душе, а их источниками могут являться искусство, способность, рассуждение и случай. Исходя из этого, процесс возникновения искусственного, с точки зрения Аристотеля, имеет начало в целеполагании, либо, если что-то возникло случайно, в деятельности человека. Процесс сотворения искусственного является более сложным, чем порождение природных объектов, поскольку человек должен создать форму и реализовать ее в материи, но сам процесс производства осуществляется способом, аналогичным естественному возникновению. Это лежит в основе принципа понимания искусственного как того, что «имитирует» природу, при этом создаваемое может превосходить природные объекты, прежде всего, с точки зрения их полезности для человека.

В современной философии специфические черты искусственного были выделены Г. Саймоном, с точки зрения которого, такие объекты конструируются (хотя и не всегда преднамеренно) человеком, а, поскольку создание искусственных объектов часто опирается

на имеющиеся в природе аналоги, то внешне они могут походить на естественные, но существенно отличаться от них в одном или нескольких аспектах. Кроме того, особенностью искусственных предметов является их изначальное наделение функциями, целями и определенной степенью приспособления к требованиям среды. В связи с этим, искусственные объекты часто, особенно при их проектировании, рассматриваются не только в описательных терминах, но и с точки зрения категории «долженствования». Искусственное приспособлено к целям человека, оно имеет тот или иной вид именно потому, что в этом виде удовлетворяет стремлениям человека.

В целом, в понимании искусственного можно выделить два подхода. С точки зрения первого, отличительной чертой таких объектов, по сравнению с естественными, существующими исключительно в силу законов природы, является их свойство подверженности внешним влияниям. Это проявляется в том, что та форма, в которой существуют такие объекты определяется потребностью приспособляться к требованиям внешней среды. При таком подходе искусственное понимается в широком смысле, как то, что приспособляется к внешним воздействиям. С такой точки зрения, многие знания и способности человека являются искусственными, поскольку они были приобретены в процессе социального развития и не являлись априорными. Кроме того, многие врожденные способности и качества человека были приобретены предшествующими поколениями в ходе эволюции, и могут, с этой точки зрения, считаться искусственными.

В узком смысле под искусственным понимается то, что имитирует реальные объекты, воспроизводя их свойства на другой физической основе. В этом случае создание искусственных объектов, как моделей естественных, основывается на том принципе, что различные физические системы можно организовать так, чтобы они обнаруживали практически идентичное поведение. В таком понимании искусственный объект имитирует реальный, так как по отношению к внешней системе он проявляет те же свойства, что и настоящий, приспособляясь при одинаковых целях к сравнительно многообразию внешних задач.

Расширение понятия техники до искусственного обуславливает необходимость введения особой области познания – наук об искусственном, в которых осуществляется синтез технических, естественнонаучных, философских, гуманитарных исследований данного объекта. К ним можно отнести такие дисциплины, как робототехника и примыкающие к ней науки, занимающиеся конструированием искусственных органов, движений и действий; семиотика, исследующая знаковые системы и их приложения в современных средствах коммуникации. Определенное место в классификации наук об искусственном принадлежит направлениям, связанным с моделированием живого вообще и познавательной деятельности человека, в частности, к которым относятся «искусственный интеллект» и «искусственная жизнь». Особую роль в этих междисциплинарных направлениях занимают науки о создании искусственных нейронных сетей – нейроинформатика и нейрокибернетика, внесшие существенный вклад в понимание нейрофизиологической основы процесса познания.

В рамках наук об искусственном выделяются также компьютерные науки, к которым относятся не только исследования в области традиционных вычислительных машин, но и нейрокомпьютинг, разработка синергетических и квантовых компьютеров. В настоящее время зарождается ряд новых направлений в науках об искусственном, среди которых одним из наиболее актуальных является исследование Интернета.

Литература

1. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. М.: Мысль, 1975 – 1984.
2. Искусственный интеллект: междисциплинарный подход. Под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. М.: ИИнтелЛЛ, 2006. – 448 с.
3. Новая технократическая волна на Западе / Под ред. В.М. Леонтьева. М.: Прогресс, 1986. – 450 с.
4. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Вопросы философии. – 1993. – №

10. – С. 32 – 68.

5. Саймон Г. Науки об искусственном: Пер. с англ. Изд. 2-е. М.: Едиториал УРСС, 2004. – 144 с.

6. Шадевальд В. Понятия «природа» и «техника» у греков // *Философия техники в ФРГ: Сб. ст. / Сост. и предисл. Ц.Г. Арзаняна, В.Г. Горохова. М.: Прогресс, 1989. – С. 90 – 103.*

Постмодернистская философия науки: установление границ феномена

Ильченко Михаил Сергеевич, студент

*Уральский государственный университет имени А.М. Горького, Екатеринбург
msilchenko@mail.ru*

Уже сама постановка проблемы постмодернистской философии науки неизбежно заставляет отвечать на целый ряд вопросов. И первый из них: можем ли мы вообще говорить о науке и критериях научности в контексте постмодернизма? В строгом смысле слова, очевидно, что нет. Базовые установки авторов этого направления, вне зависимости от угла их рассмотрения, в корне противоречат любым традиционным критериям научности. С другой стороны, не будет преувеличением сказать, что в предлагаемых постмодернистами концепциях классическая наука занимает центральное место. Поскольку сами эти концепции обретают свою силу лишь через её отрицание и критику. Значение и специфические черты постмодернистской философии науки становятся понятными лишь при условии её помещения в общий контекст развития научного знания. В этом смысле, закономерным шагом, который должен сделать исследователь, становится «искусственное» проведение границ изучаемого явления, представляющего возможность его рассмотрения в общей структуре философии науки.

Постмодернистская философия науки представлена в работе в виде *конструкта*, «искусственно» создаваемого исследователем при опоре на «живой материал» предлагаемых постмодернистскими авторами текстов.

Целью исследования выступает установление границ феномена постмодернистской философии науки в контексте развития научного знания через анализ конкретных текстов представителей постмодернизма.

Таким образом, исследование оказывается сопряжённым с решением двух задач, обнаруживающих одно из основных методологических противоречий изучения постмодернистской философии. С одной стороны, очевидна необходимость учёта индивидуальных особенностей не только отдельного автора, но и специфических черт, присущих каждому из его текстов. С другой стороны, неизбежно выявление общих закономерностей и тенденций, характеризующих творчество постмодернистов в целом. Что позволило бы говорить если и не о целостной системе, то, по крайней мере, о наличии общих контуров видения философами проблем развития науки.

Через анализ текста Мишеля Фуко «Слова и вещи» раскрываются ключевые принципы используемого автором метода «археологии» и вводимого в данной работе понятия эпистемы. Предложенная автором концепция рассматривается в контексте возобладавшей в западной философии XX века тенденции отказа от кумулятивистской модели развития научного знания.

Работа Жюль Делёза «Логика смысла» рассматривается через призму переосмысления постмодернистской философией понятий научной истины и смысла.

Текст Лиотара «Состояние постмодерна» рассматривается как попытка создания автором целостной концепции постмодернистской науки. В качестве центрального исследуется вопрос о статусе научного знания в современных условиях.

Существует лишь два варианта подхода к тому, что мы обозначаем как «постмодернистская философия науки». Либо мы воспринимаем это выражение в качестве метафоры и, тогда, во многом следуя логике самих постмодернистов, отказываемся от

всяких претензий на научность критериев и оценок. Либо останавливаемся на «конструктивистской» практике, пытаюсь чётко обозначить границы исследуемого феномена. И в таком случае границы эти будут проходить в рамках пространства постнеклассической науки. По основным своим параметрам постмодернистская философия науки выступает её своего рода радикальным вариантом. Отказ от принципов кумулятивистской модели, нелинейное развитие, неустойчивость и неравновесность системы – все эти постулаты активно используются постмодернистами, пусть нередко и бессознательно. Они не приобретают вида строгих схем и концепций, а оказываются вплетены в саму ткань размышлений, составляя фундамент мировоззрения авторов-постмодернистов. И, несмотря на то, что абсолютизация отдельных принципов и положений, их доведение «до крайности», может порой казаться чрезмерным для академического взгляда, эти связи постмодернизма с «официальной линией» развития философии разрубать нельзя. В этом смысле, весьма примечательно, что авторы одного из последних изданий философского словаря постмодернизма в предисловии к своей книге подчёркивают необходимость избавления «от деформирующего влияния гипотезы о принципиальном параллелизме синергетического миропонимания и философского постмодернизма» (Новейший философский словарь. Постмодернизм/ Главный научный ред. и сост. А.А. Грицанов. – Мн., 2007. С. 5.).

Литература

1. Автономова Н.С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи»// Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
2. Алексеева Т.А. Современные политические теории. М., 2007.
3. Делёз Ж. Критика и клиника. СПб., 2002.
4. Делёз Ж. Логика смысла. М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998.
5. История мировой философии. М., 2007.
6. Колесников А.С. Мишель Фуко и его «Археология знания»// Археология знания. СПб., 2004.
7. Кравец А.С. Теория смысла Ж. Делёза: pro и contra// Логос. 2005. №4.
8. Кун Т. Структура научных революций. М., 2003.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.
10. Никоненко С.В. Современная западная философия. СПб., 2007.
11. Новейший философский словарь. Постмодернизм/ Главный научный ред. и сост. А.А. Грицанов. – Мн., 2007.
12. Фуко М. Археология знания. СПб., 2004.
13. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
14. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998.

Инновации в синергетике социальных процессов

Максимова Марина Валерьевна, аспирант

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону

aspera-86@mail.ru

Дальнейшее поступательное движение современного общества сегодня напрямую увязывается с инновационным развитием. Последнее, в свою очередь, предполагает применение инноваций во всех сферах жизнедеятельности – социальной, политической, экономической, технической, гуманитарной. Однако, судя по многочисленным публикациям на эту тему, устоявшиеся, принятое большинством научного сообщества смысловое содержание термина «инновация» относится только к экономической и технической областям. В остальных имеет место весьма значительное расхождение в толковании термина инновация и, как следствие, частое использование его как просто модного термина. В данной работе сделана попытка уточнения смыслового содержания термина инновация применительно к социальной и гуманитарной сферам с точки зрения синергетики. Необходимость рассмотрения проблемы с синергетической точки зрения

обусловлена, прежде всего, установленным фактом, что состояние современного мира и его обозримого будущего наиболее точно описывается в терминах и моделях междисциплинарной науки синергетики.

Общая история вопроса начинается в 1912 г., когда И. Шумпетер в работе «Теория экономического развития» впервые ввел термин «инновация». Под инновацией он понимал новшество, которое применено в области технологии производства или управления некоторой хозяйственной единицы с целью увеличения прибыли. Таким образом, по Шумпетеру инновация является одним из главных двигателей, генераторов прибыли. Чаще всего инновация инициируется научно-исследовательскими и опытно-конструкторскими разработками, изменением перспектив рынка. Опыт бурного послевоенного развития мирового сообщества во второй половине XX столетия позволил расширить толкование понятия инновации, например: - инновация, есть любое изменение во внутренней структуре хозяйственного механизма путем перехода от первоначального в новое состояние; - инновация это развитие творческой мысли и ее преобразование в готовый продукт, процесс или систему для дальнейшего продвижения на рынке; - инновация есть особый инструмент предпринимателей, средство, с помощью которого они используют изменения как шанс осуществить новый вид бизнеса или услуг; инновация суть внедрение чего-либо нового по отношению к организации или ее непосредственному окружению. Инфраструктура инноваций это совокупность взаимосвязанных, взаимодополняющих научно-предпринимательских систем и соответствующих им организационных и управляющих подсистем, необходимых и достаточных для эффективной реализации объектов инновационной деятельности.

Обобщение этих и многих аналогичных определений привело к следующему, наиболее употребляемому, определению: инновация (нововведение) – конечный результат инновационной деятельности, получивший реализацию в виде нового или усовершенствованного продукта, реализуемого на рынке, нового или усовершенствованного технологического процесса, используемого в практической деятельности. Из вышеприведенного следует, что общим для всех определений является главный побудительный механизм развития инноваций – получение преимуществ в рыночной конкуренции. Очевидно, что для экономической и технической (производственной) сфер деятельности, где экономическая эффективность инновации определяется (даже с учетом социальной и экологической составляющих) достаточно просто и однозначно, такое определение отражает суть нововведения и является достаточным.

В гуманитарной и социальной сферах экономическая эффективность и рыночная конкуренция не являются доминирующими по определению. Здесь на первый план наряду с мировоззренческими выходят нравственные, этические и эстетические категории. Количественные характеристики этих категорий определить весьма затруднительно, а порой и невозможно. Исключение составляет эстетика, для которой основные численные критерии красоты могут быть выражены детерминированными функциями через понятия симметрии, «золотого сечения» и фрактальные уравнения. Следует отметить особую роль мировоззренческой категории в духовно-практическом освоении мира, которая по отношению к другим категориям является главенствующей, и в силу своей всеобщности является фундаментальной, тогда как нравственные, этические и эстетические и другие категории являются вспомогательными, прикладными, и должны служить ограничениями при рассмотрении вопросов мировоззрения. Поэтому приоритетными являются инновации именно фундаментального порядка, другие следует относить к более низкому уровню, например, новшеству, внедрению, изобретению. Такой подход соответствует известному в синергетике, относящемуся к параметрам порядка, правилу – темпы прироста фундаментального знания должны опережать темпы прироста прикладного знания. Таким образом, философский аспект инноваторики раскрывается через холистический подход к данной дефиниции, подчеркивая фундаментальный характер

инновации в применении к описанию мироустройства, фиксируя революционность появления принципиально нового перехода развития на качественно иную ступень. Вышеприведенные положения позволяют сформулировать следующее определение:

Инновация в синергетике социальных процессов – новая концепция функционирования социальной системы, построенная на фундаментальных положениях синергетики, и имеющая в качестве глобальной цели прогнозирование возможных состояний системы и способов их корректировки. Это предполагает соблюдение системных принципов (целостность, структурность, взаимозависимость, иерархичность), синергетических понятий (самоорганизация, открытые системы, нелинейность, диссипация, бифуркация, аттрактор), соответствующих ограничений в рамках заданного диапазона.

Проведенный анализ известных в рассматриваемой области работ на соответствие предложенному определению значительно сократил круг «инновационных» и выявил ряд революционных концепций, которые сформировали современный философско-синергетический подход к вопросам мировидения, включая космогонию, красоту и порядок. Это концепция Волошинова А.В. о фрактальности общепризнанного эталона красоты «золотого сечения» и синергетическом характере прекрасного. Концепция В.П. Бранского о социальной синергетике как постмодернистской философии, где аттрактор есть предельное состояние системы, предел развития человечества, движение к которому нелинейно, и, по сути, бесконечно как стремление к некому всеобщему идеалу. Концепция синергетической теории управления Колесникова А.А., где аттрактор как некая определяющая сущность может быть сконструирован и наделен свойствами, позволяющими системе самоорганизовываться в соответствии с поставленными целями. В рамках теории управления при исследовании некоторых технических систем находят свое подтверждение идеи возможного искусственного конструирования аттракторов, направления процесса изменения структуры системы в желаемую сторону. Этот подход использован автором в космогонической концепции, основанной на популярной версии происхождения бытия, интерпретированной с точки зрения основных синергетических идей, которая позволяет предположить, что синергетическая системная модель является сложным нелинейным процессом обретения смысла в масштабах вселенной.

Фундаментальный инновационный характер синергетики предполагает возможность принципиально нового, оригинального подхода к традиционным проблемам гуманитарного знания. Проблема осмысления классических философских категорий с точки зрения самоорганизации остается открытой, и привлекает внимание все возрастающего количества современных ученых-философов своим обширным потенциалом. Возможно, именно инновационная наука синергетика призвана максимально объединить разрозненные отрасли частного знания, и выступить в роли методологического канона современной мировой нестабильности.

Литература

1. Шумпетер И. История экономического анализа. М., 2004.
2. Волошинов А.В. Об эстетике фракталов и фрактальности искусства // Синергетическая парадигма. М., 2002. – С. 213-247.
3. Бранский В.П., Пожарский С.Д. Глобализация и синергетический историзм // Политехника. СПб., 2004. – С. 18-36.
4. Колесников А.А. Синергетическая теория управления. М., 1994.
5. Максимова М.В. Синергетические вопросы философии // Материалы XIV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых Ломоносов. Т. IV. М., 2007. – С. 98.

Дискурс научной фантастики и развитие человека как субъекта познания

Медведев Вячеслав Альбертович, аспирант

Уральский государственный университет имени А.М. Горького, Екатеринбург

В развитии научной фантастики за период с 50-60-х годов XX века и до настоящего времени выделяется три основных этапа, каждому из которых соответствует определенный тип мироотношения человека и, что особенно важно, характерные черты осознания им себя в качестве субъекта когнитивного действия.

На первом этапе (50-60-е гг.) фантастическая реальность противопоставляется Человеку. Воображение художника «обыгрывает» ситуацию соприкосновения человека с тем, что не соответствует его представлению о содержании бытия, не вмещается в рамки научной картины мира, непостижимо с точки зрения научной рациональности. Фантаст экспериментирует над осознанием человека, «испытывает на прочность» его мировоззрение, создает для него «пограничные ситуации», задаваясь вопросом о пределах и возможностях развития человека. Таковы произведения Ст. Лема, бр. Стругацких, Р. Брэдли и других писателей того поколения.

На следующем этапе (70-90-е гг.) человек становится частью фантастической реальности. Здесь уже нет прежней дихотомии. Фантаст начинает работать с системой координат, которая определяет бытие человека и характер осознания им себя. А это означает, что писатель получает возможность экспериментировать с реальностями, каждая из которых задает характерную для нее модель бытия, проявляя собой определенные условия развития человека. В этот период появляются захватывающие произведения Д. Симмонса, А. Ван Вогта, вдумчивые работы К. Уилсона, формируются фантастические миры Ф. Херберта, Л.М. Буджолд, Ш. Ли и Ст. Миллера.

Наконец, на третьем этапе (нач. XXI века) уже не человек помещается в фантастическую реальность, а фантастическая реальность со всем богатством присущих ей измерений помещается «внутри» современного автору человека – героя произведения, духовная эволюция которого ведет к изменению мира, действительности. Причем подобное изменение, во-первых, не является субъективным и, во-вторых, рассматривается именно в жанре научной фантастики (а не «fantasy»), в результате чего воображение автора становится средством мировоззренческого утверждения, констатации онтологического статуса Человека как субъекта формирования пространства собственной жизнедеятельности, что является принципиально важным с точки зрения развития современной науки, культуры, человеческого сообщества.

Таким образом, на первом этапе ставится вопрос о том, что осознание человека определяет реальность, которую он способен воспринять на соответствующем этапе развития в качестве объективно действительной. И это является проекцией теоретико-методологических преобразований, происходящих в это время в науке и связанных с осознанием ограниченности классического идеала научной рациональности. Развитие соответствующих идей приводит к тому, что науку начинают рассматривать в качестве социокультурного образования. Субъект познания оказывается укорененным в культуру, понимание особенностей которой становится ключом к постижению характера осознания человеком себя в ходе освоения окружающей его действительности. И это непосредственно проявляется в дискурсе научной фантастики, определяя особенности второго этапа ее развития. Здесь фантасты работают с воображаемыми мирами, т.е. социокультурными контекстами, которые опосредуют осознание человека. В то же время проявляющийся в этом контексте тип научной рациональности, будучи необходимым условием роста науки, не имеет длительной перспективы собственного развития. В нем классическая субъект-объектная оппозиция сменяется вариантом культуроцентризма, в котором заложена тенденция к нивелированию субъектности познавательного процесса, что, в конечном счете, приводит к осознанию ограниченности не только классического познания, но и любых форм его отрицания в качестве такового. В этом процессе развитие идеала научной рациональности постепенно движется от классической оппозиции субъекта и объекта познания, через «субъективацию объективного» к постижению принципа «субъектности

бытия», согласно которому объективность конституируется осознанием субъекта когнитивного действия. Причем проекцией соответствующих тенденций оказывается третий этап развития научной фантастики, в формате которого изменение человека становится условием преобразования той реальности, в пределах которой он развивается.

Как следствие, дискурс научной фантастики представляет интерес для философии науки в силу того, что в нем, как в зеркале, отражаются особенности развития научной рациональности и, шире, мироотношения человека, которое на рассматриваемом этапе исторического процесса оказывается опосредованным параметрами научной картины мира.

Идеалы научности и феномен национальной историографии (на примере польской исторической науки)

*Рузанкина Елизавета Александровна, доцент, к.ф.н.
Новосибирский государственный технический университет
moir@fgo.nstu.ru*

Одним из важнейших компонентов, образующих основания науки, являются идеалы и нормы научного познания. Содержание идеалов научности исторически изменчиво, и находится в зависимости от того, на каком этапе развития находится наука. Кроме того, на формирование идеалов научности влияют различные социокультурные факторы, такие как национальная принадлежность ученого-историка. Проблема реализации классического идеала научности заключается в неустранимости человеческого вклада в познание изучаемой реальности, осознаваемая классическим ученым как неразрешимая. В исторической науке осознание этого факта приводит к антисциентизму и релятивизму в представлении о возможности достижения исторической истины. Осмысление современными историками феномена национальной историографии, конструктивным элементом которой является историческая мифология, также может приводить к абсолютизации субъективной составляющей в историческом познании. Познавательная активность субъекта трактуется либо как своеволие, либо рассматривается как полностью детерминированная современной историку действительностью. В этих условиях ученому, стремящемуся остаться на позициях сциентизма, приходится пересмотреть свои представления о сущности научного исторического познания, что приводит к формированию неклассического идеала научности.

Неклассический идеал научности в исторической науке исходит из принципа истории-проблемы, согласно которому изучаемая историческая реальность перестает быть неизменной данностью и оказывается ответом на поставленные историком вопросы, познание перестает быть отражением и превращается в активное взаимодействие историка и истории; возрастает значение связи знания и ценностно-целевых структур, то есть социальной значимости научного продукта неклассического типа, ибо он становится ответом на наиболее острые вопросы современной жизни (Рузанкина, 2005). Возникают новые методологические инструменты, позволяющие исследовать историческую реальность с новых, неклассических позиций.

В современной польской методологии истории в качестве инструмента выступает категория исторического мифа, не использовавшаяся ранее в силу противоречия идеалу классической науки. Историческая мифология, отражая политическую стратегию коллективной памяти, не вписывается в правила познавательной стратегии производства исторических знаний, действующие на классическом этапе развития истории. Однако неклассический идеал научности позволяет сделать исторический миф предметом научного исследования: «задача осмысления роли мифического элемента в историческом знании оказалась для польских историков достаточно актуальной» (Карнаухов, 2006, С. 19), в силу национальной специфики историографии, являющейся в значительной степени мифологизированной ввиду активного привлечения исторического материала для формирования национально-государственной идеологии.

В гносеологической рефлексии польских ученых-историков выявляется признак перехода на неклассические позиции в историческом познании: приоритетным становится восприятие истории, по выражению Е. Матерницкого, не как сферы «холодных научных изысканий», а как «предмета культа, источника веры и надежды на лучшее будущее» (Maternicki, 1990, s. 66). Польские теоретики историописания предметом своей рефлексии сделали исторические мифы, и, осознав невозможность полной элиминации мифологического элемента из научного исторического исследования, отнеслись к мифам как к реальности с целью изучения и «нейтрализации их влияния на ход исторического исследования и форму исторического повествования» (Topolski, 1996, s. 26.). Данная позиция историка позволяет исключить «его осознанное или неосознанное участие в профессиональном воспроизводстве старых и создании новых мифологем» (Карнаухов, 2006, с. 23). Таким образом, экспликация ценностных ориентаций ученого-историка, осуществляемая в польской теории истории с помощью понятия «исторический миф», выступает неотъемлемым элементом неклассической парадигмы польской исторической науки и становится одной из актуальных задач научной практики.

Литература

Карнаухов Д.В. (2006) Исторический миф как фактор стереотипизации взаимного восприятия поляков и русских // Полонии в Сибири, в России и в мире: проблемы изучения. Материалы международного научного симпозиума (Иркутск, 8-12 сентября 2004 г.) / Редкол. Шостакович Б.С. и др. – Иркутск: Изд-во ООО «Мегапринт», 2006. С. 17-31.

Рузанкина Е.А. (2005) Неклассический идеал научности в исторической науке. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Новосибирск, 2005.

Maternicki J. (1990) Mity historyczne, ich geneza, struktura i funkcje społeczne // Metodologiczne problemy badań nad dziejami myśli historycznej / Materiały konferencji naukowej w Krynicy w 1989 r. – Warszawa: Uniw. Warszawski, Zakład Hist. Historiografii i Dydaktyki Hist., 1990. s. 66-80.

Topolski J. (1996) Mity a problem prawdy historycznej // Historia, mity, interpretacje. – Łódź: Wydawn. Uniwersytetu Łódzkiego, 1996.

Тождество и смысл

Семенова Вероника Георгиевна, доцент, к.ф.н.

Таганрогский государственный педагогический институт

veronikaseменова@mail.ru

Известный австро-английский философ и один из основателей аналитической философии Л. Витгенштейн сформулировал в одном из своих наиболее известных трудов смысл проблемы тождества: “Сказать о двух предметах, что они тождественны, бессмысленно, а сказать об одном предмете, что он тождествен самому себе, – значит, ничего не сказать” [1]. Анализируя это высказывание Л. Витгенштейна, можно прийти к выводу, что тождество – это своего рода аномалия, нарушение закономерностей, не заслуживающее теоретического рассмотрения. На первый взгляд может показаться, что эту мысль Л. Витгенштейна можно было бы всячески приветствовать. Однако едва ли правомерно и достаточно без детального выяснения выводить проблему тождества за пределы теоретического рассмотрения как «аномалию», тем более что в текстах на естественном языке, в частности, на русском, таких «парадоксальных» высказываний имеется довольно много, например: *Квадрат есть равносторонний прямоугольник; Этот человек был мой брат; Муж Ольги – учитель моего сына; Событие есть движение* и др.

Закон тождества Г.В. Лейбниц формулирует следующим образом: $\chi = \gamma$ тогда и только тогда, когда все свойства, принадлежащие χ , принадлежат и γ , и наоборот. Символически его можно записать так: $(\chi = \gamma) \equiv \forall P (P(\chi) \Leftrightarrow P(\gamma))$ [2]. Парадокс состоит в том, что $\chi = \gamma$ столь же истинно, как и $\chi = \chi$, но отлично от него по информативному или

познавательному содержанию. Для многих, привыкших к сложным математическим моделям языка, формула Г.В. Лейбница выглядит примитивной. Однако закон тождества Г.В. Лейбница – не просто набор удобных формул. Следует, очевидно, признать этот закон в силу всех субъективных аспектов его формирования одной из тайн, скрывающих в себе понятную лишь его автору (и потому непостижимую) сверхидею, и исходить из принципиального многообразия его возможных интерпретаций. Но это не позволяет считать, что во всех без исключения случаях представляется возможным и правомерным опровергнуть предложенный Г.В. Лейбницем принцип тождества неразличимого. И его универсальность, в частности, выражается в целесообразности и эффективности использования применительно к естественному языку, в котором можно выделить, по крайней мере, два различных вида тождества:

1. $X = Y$, где X и Y – разные имена одного объекта (*Декарт – это то же, что Картезиус; Столица России – Москва; Луна есть естественный спутник Земли* и др.).

2. $X = Y$, где X и Y – имена двух разных объектов (*Движение есть жизнь; Жизнь есть игра; Слово есть поступок* (Толстой); *Жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь* (Булгаков); *Красота – это страшная и ужасная вещь* (Достоевский); *Темперамент – это умение себя сдерживать* (Г.Вишневская) и др.

Обратимся к анализу высказываний вида $X = Y$, где X и Y – имена двух разных объектов. Именно эти высказывания представляют интерес, поскольку они обнаруживают определенную формальную и семантическую специфику.

С точки зрения логики такие конструкции являются аномальными, а поэтому они должны быть переосмыслены. Одной из самых специфичных черт таких конструкций является наличие скрытого смысла и даже приращение смыслов. В результате довольно часто происходит превращение одной противоположности в другую или объяснение какой-нибудь вещи, свойства через их противоположность, уравнивания (приравнивания друг к другу) противоположностей, «соединение несоединимого», что уже само по себе является парадоксальным. Парадоксальность поэтому можно рассматривать в качестве одного из критериев, формирующих семантику этих высказываний. Обнаруживая формальную и семантическую специфику, эти конструкции выступают в качестве своеобразного катализатора мысли, процесса возникновения ассоциаций и требуют размышлений.

С применением логической символики закон тождества может быть выражен и в виде формулы $X \text{ есть } X$; $X \rightarrow X$; $X \equiv X$, где под X понимается любая мысль, а знаки «*есть*», \rightarrow , \equiv выражают соответственно равенство, следование или тождество. В этом случае тождество обозначает полное и однозначное равенство вещи, явления или понятия самому себе как в пространстве, так и во времени. Если вслед за Аристотелем считать, что “выяснять, почему вещь есть то, что она есть, значит, ничего не выяснять”, то неизбежен вывод, что данное условие применимо лишь для отождествления абстрактных математических объектов и не может быть перенесено на другие объекты и явления окружающей нас действительности. Кант также отмечал, что высказывания вида $X \text{ есть } X$, $X – это X$, $X \text{ всегда } X$, $X \text{ был бы } X$, $X \text{ будет } X$ и др. неинформативны, а поэтому «бесполезны и неупотребительны» (см. также работы П. Флоренского). Однако в текстах на естественном языке (в частности, на русском) достаточно широко используются все указанные виды «парадоксальных» высказываний, например: *Закон есть закон; Мать есть мать; Приказ есть приказ; Дети есть дети; Русский – это русский* и др.

Рассмотрим конструкции вида $X \text{ есть } X$, состоящие из двух идентифицируемых существительных, соединенных глаголом-связкой *есть*, и устанавливающие отношения тождества между референтами. Совершенно очевидно, что семантика этих существительных остается неизменной, различия же касаются прагматических условий их употребления и связаны с имеющимися в сознании носителей языка представлениями об этих объектах. Так, например, высказывание *Закон есть закон* указывает на необходимость исполнения закона, несмотря на его суровость (ср. слово *закон* имеет следующее лексическое значение: *закон* – “постановление государственной власти, нормативный акт, принятый государственной

властью; установленные государственной властью общеобязательные правила” [4]). Фраза *Дети есть дети* – на готовность взрослых смириться со свойственной всем детям склонностью к шалостям (ср. значение слова *дети* – “мальчики и (или) девочки в раннем возрасте, до отрочества” [4]).

Из сказанного следует вывод, что эти конструкции не принимают на роль *X-a* те категории, с которыми не связано определенных ассоциаций. Так, например, фраза *Пятое сентября есть пятое сентября* абсолютно неинформативна, поскольку у обычного дня нет специальных признаков. Но как только в каком-то контексте возникает характерная ассоциация (например, если *5 сентября* у говорящего день рождения), тавтологическая конструкция сразу становится осмысленной. Слово берет на себя добавочную семантическую нагрузку, наполняясь абстрактным значением. По всей видимости, источником смыслового развития слова следует считать ассоциативный потенциал его собственного лексического значения.

Таким образом, проблема тождества неотделима от вопроса связи языка, мышления и действительности, тождества и различия, а, значит, находится в тесной связи с миропониманием человека, его духовной и практической деятельностью. На основании этого можно констатировать, что проблема тождества связана с антропоцентрической деятельностью и определенными знаниями о мире, поэтому описать ее в полном объеме нельзя в отрыве от человека и его отношения к миру.

Литература

1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 17.
2. Горский Д.П. Обобщение и познание. М., 1985. С. 13.
3. Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 220.
4. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1993. С. 65.

Философия науки и современное образование

Стрихарь Александра Владимировна, м.н.с.

Институт философии НАН Беларуси, Минск, Беларусь
bearka@mail.ru

Современная гуманитарно-образовательная культура серьезно озабочена вопросом о том, какую роль играет философия вообще и философия науки, в частности, в системе образования, нужна ли последняя специалистам разных областей знания, и если да, то в каком виде она должна быть представлена, что бы максимально соответствовать потребностям цивилизации, столкнувшейся с последствиями «жесткого» сциентизма.

Для того, что бы понять, почему философия науки приобретает такое важное значение в системе сегодняшнего образования, необходимо отметить тот факт, что сама наука через систему образования оказывает влияние на формирование личности, а философия науки в свою очередь «ставит своей целью выявить особенности научного познания, его структуру, проанализировать познавательные процедуры и методы, обеспечивающие порождение нового знания». [1]

Поскольку современное общество требует новых стандартов образования, необходимо по-новому осмыслить возможности и ценности науки в этих социально-образовательных трансформациях. Подготовка специалиста с необходимостью включает в себя в себя образование его не только по специальности и смежным областям, но и должна давать набор методологических ориентаций, мировоззренческих норм по использованию приобретенного знания. Именно эти функции обязана взять на себя философия науки в системе вузовской и, особенно, аспирантской подготовки. В настоящее время происходит переоценка роли философии в образовании. Философия науки как учебная дисциплина служит фундаментализации науки вообще, как об этом сказала И.В. Черникова, по ее мнению «...развитие науки будет проходить намного успешней, если ученые будут владеть методологией ее функционирования». [2]

Философия как система знаний является, прежде всего, знанием рациональным. Именно посредством философии, возможно познание мета законов любого явления. Философия – это методология, которая возвышается над методологиями всех других наук. Благодаря философии происходит не только формирование мировоззрения (мировоззренческая функция философии), но и формирование логического мышления, критичность и творческий поиск в мыслительных процессах. Поскольку одним из изучаемых предметов всегда была и должна оставаться философия, как мировоззренческая, методологическая дисциплина, с необходимостью должно подвергаться реформации и преподавание этой дисциплины

Становление философии науки как учебной дисциплины и отдельной специальности имеет место с начала XIX века, когда наука приобрела большую социальную значимость, стала непосредственной производительной силой общества, стала требовать более детального анализа своих явлений (1832 г. О.Конт обратился к министру просвещения Франции, в своем обращении он описал необходимость создания кафедры по истории науки в одном из основных учебных заведений Франции – Колледже де Франс). Специальные кафедры философии науки возникают в университетах перед второй Мировой войной. Так, например, в 1922 году в университете Вены была создана кафедра философии индуктивных наук, которую возглавлял М.Шлик, под его же руководством возник и Венский кружок, работа которого велась в сфере вопросов о методах, проблемах научного познания. По мнению ряда исследователей (Никифоров А.Л, Степин В.С.), о философии науки как дисциплине в СССР можно говорить, начиная со второй половины XX века, в результате потребности осмысления социокультурных функций науки в условиях НТР. Философия науки стала определенного рода рефлексией над наукой, она стала той областью знания, в которой решается вопрос о возможности достижения научной истины как таковой.

Философия науки, как особая дисциплина «сформировалась на стыке трех областей: самой науки, ее истории и философии»[3]. Наука на современном этапе рассматривается как важнейший фактор инновационного развития. Анализировать науку как специфического рода деятельность необходимо в тесной связи с ее рассмотрением как определенной традиции. Соглашаясь с идеей развития философии науки в особой связи с ее историей, необходимо отметить, что как деятельность наука исторически изменчива, она не только постоянно накапливает новые знания, выстраивая их в научные системы, но постоянно меняет свои объекты, средства и методы исследования. Историзм наблюдается и в изменении той роли, которую наука играет в жизни общества, в степени ее воздействия на другие сферы человеческой деятельности, возрастание ее влияния на мировоззрение людей.

Философия науки всегда обращалась к анализу вопросов конкретных научных дисциплин, выявляя тем самым общие закономерности их развития. Это объясняет факт ее формирования первоначально как философии естествознания. Первоначально философия науки в большей степени ориентировалась на математику, физику, т.е. строгие науки. На современном этапе своего развития ведущую роль в философском анализе приобретают гуманитарные, социальные дисциплины. Следует отметить еще и то, что в настоящее время в развитии науки большое значение приобретают так называемые, междисциплинарные исследования, наблюдается снижение демаркации между естественными, гуманитарными, социальными объектами изучения. Наука перешла на этап анализа косвенно иного рода объектов, которые, будучи сложными развивающимися системами, охватывают самого человека, его деятельность, включила в свои структуры не только этическую, но и эстетическую составляющую.

Философия науки как учебная дисциплина включает в себя ряд разделов. В одних рассматривается социальный, культурный аспект науки (наука и цивилизация, этика ученого, взаимосвязь науки и культуры); есть разделы, посвященные проблемам научной методологии, логики науки, проблемам структуры и динамики научного знания, его непосредственному анализу. Такое представление курса «Философия науки» является традиционным для отечественной практики. Соответственно, возникает необходимость

сравнительного анализа существующих традиций использования философии науки в современной культурно-образовательной практике.

Литература

1. Степин В.С., Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателе ученой степени кандидата наук. М.: Гардарики, 2006. – с.6
2. Черникова И.В., Современная философия науки как междисциплинарное знание. Проблемы преподавания//Эпистемология & философия науки 2004, Т I, №1, С.84-95, с.84
3. Никифоров А.Л., Философия науки: История и методология (учеб.пос.).М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – с. 9

Системное представление истины в постнеклассической науке

Ухов Артем Евгеньевич, аспирант

Вологодский государственный педагогический университет

arbeit1982@list.ru

В связи с утверждением в науке идеалов постнеклассической науки возникла необходимость переосмыслить подходы к ключевым понятиям научного аппарата.

Со времен Р. Декарта в философии стала утверждаться классическая схема субъект-объектных отношений познания. В классической схеме субъект-объектных отношений были представлены только две стороны познания: субъект и объект, на который направлено познание. Все, не относящееся непосредственно к процессу познания, в том числе ценностный компонент, элиминировалось. Подобная жесткая схема сохранялась в том числе после «коперниканского переворота» И.Канта, когда познание приобрело субъектно-ориентированный характер. Пользуясь кантовским разделением вещей на феномены и ноумены, можно систематизировать подходы к пониманию истины в трех аспектах. Онтологический аспект истины (объективный) - истина сущности вещи, вещи-в-себе; гносеологический аспект истины (субъективный), или истина как «вещь для нас», выраженный понятиями языка; ценностно-целевой, истина как не вербализованное и не эксплицированное знание, существующее исключительно в сознании субъекта.

Таким образом, онтологический аспект не предполагает никакой зависимости истины от субъекта познания; гносеологический аспект подразумевает зависимость от средств и методов познания, в частности, от структуры языка и его связи с контекстом; ценностно-целевой аспект подчеркивает влияние на истину качеств и свойств субъекта, его мировоззрения и ценностей, субъективного и иррационального способов познания (интуиции). Влияние этих аспектов в разные исторические периоды имело различное соотношение. Как нам представляется, только от полного и органичного сочетания этих аспектов зависит истинность получаемых результатов научного познания.

С указанной проблемой неоднородности понятия истины связана проблема соотношения истины как ценности и истины как знания. Как известно, еще Г. Риккерт выделял две формы участия ценностей в познании. Современная наука рассматривает истину как познавательную и, следовательно, социальную ценность.

В рамках научной картины мира, основанной на данных синергетики и глобального эволюционизма ценностно-целевой аспект истины, в соответствии с ее определением, может быть представлен в двух основных функциях: возможно выполнение задачи оценки получаемого знания для выявления степени совершенства последнего. При этом идеалами, к которым должно стремиться научное знание, выступают гуманистические цели. Последние в рамках постнеклассической науки могут быть представлены, например, принципом Н.Н. Моисеева коэволюции человека, общества и природы. Таким образом, ценностно-целевой аспект истины может служить связующим звеном для онтологического и гносеологического аспектов истины, а тем самым, выполнять задачу взаимосвязи субъекта и объекта познания. Эта взаимосвязь необходима для воспроизведения самого механизма познания.

Анализ исторических представлений и концепций истины показал, что истина обладает внутренней структурой, состоит из компонентов: субъективного, объективного и ценностно-целевого. Только органичное сочетание этих компонентов может дать непротиворечивое представление истины, отвечающее требованиям постнеклассической науки.

В постнеклассической науке в связи с включением познающего субъекта в контекст познавательного процесса и увеличением вследствие этого роли ценностно-целевого аспекта истины в ее системе увеличивается. Это порождает необходимость требования интеграции и синтеза естественнонаучных и гуманитарных методов познания. Подобная интеграция может быть произведена, по мнению В.С. Степина, на основе принципов глобального эволюционизма как одного из оснований постнеклассической научной картины мира. Поэтому, так как основным методом гуманитарных наук является метод отнесения к ценностям, то рассматриваемая интеграция может быть трансформирована в систему постнеклассической модели истины, которая основана на органичном синтезе рассмотренных онтологического, гносеологического и ценностно-целевого аспектов.

Литература

1. Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989.
2. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. – 591с.
3. Микешина Л.И. Эпистемология ценностей. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 439с.
4. Моисеев Н.Н. Современный рационализм. М.: МГВП КОКС, 1995. – 376с.
5. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744с.

Нормативность и пределы натурализации в философии математики

Хлебалин Александр Валерьевич, научный сотрудник, к.филос.н.

Институт философии и права СО РАН, Новосибирск

sasha_khl@mail.ru

Сфера математики представляет собой главную проблему для проекта натурализации. Философия У. Куайна, давшая начало натурализации эпистемологии, сосредотачивается на эмпирической науке, а не на математике. Для него целью научного предприятия является рассмотрение и предсказание сенсорного опыта. При этом математика оправдана только тем, что технически обслуживает научное предприятие: те части математики, которые выходят за указанные пределы, не могут рассматриваться как истинные. Например, Куайн утверждает, что $V=L$ должно принять в теории множеств только в целях чистоты теории. Не существует никакой отдельной реальности, изучать которую способна только математика, математические истины и законы логики, хотя и являются «истинами во всех возможных мирах», их природа не представляют никакой метафизической загадки. Для сторонников натурализации математику нужно освободить от большей части традиционного философского исследования, а метафизические проблемы философии математики должны быть решены самими математиками. Нас будет интересовать, насколько амбициозный проект натурализации математики может изменить эту сферу философского исследования.

Натурализация в области философии математики претендует на решение центральной проблемы философии математики: объяснить возможность познания абстрактных математических сущностей. Наиболее проблематичной сферой философии математики является эпистемология математики: «Большинство из нас верит, что каждое натуральное число имеет последующий элемент, и я буду надеяться, что, в конце концов, кто-то из нас полностью оправдается в этой вере. Но как?!». [Shapiro1997, 109]. Одной из распространенных теорий в натурализованной эпистемологии выступает так называемая каузальная теория. Согласно ей, знание невозможно, если нет какого-либо вида каузальной связи между познающим субъектом и, по крайней мере, образцом объектов познания. Согласно этому подходу, кажется невозможным знание абстрактных объектов, потому что по определению не может быть никакого каузального контакта с такими объектами. Любая

способность, которой обладает познающий субъект, должна основываться и включать в себя только естественные процессы, поддающиеся обычному эмпирическому исследованию. Таким образом, философ математики, настаивающий на том, что математика действительно способна познавать какие-то фундаментальные аспекты мироздания, должен объяснить, какова природа этих свойств, представлены они объектами или структурами, или выражают собой отношения между физическими объектами; но прежде чем ответить на этот вопрос, он должен основать возможность перцептивного доступа к абстрактным структурам математики. Отсутствие каузальной связи с абстрактными объектами служит основанием отрицания значимости большинства традиционных проблем философии математики.

Абстрактный характер математических сущностей, отсутствие перцептивного доступа к ним и модальность математических истин делают проблематику философии математики столь сложной и столь захватывающей. Простое переописание характеристик этих проблем вряд ли можно рассматривать как основание для их нивелирования. А апелляция к практике работающих математиков – которая сама предстает то как описание психических процессов, то как описание структуры математического сообщества – как к единственному источнику их решения навряд ли можно рассматривать как источник адекватной экспликации. В связи с этим становится понятным, что проект натурализации философии математики не вызвало сколько-нибудь существенного изменения в этой «чистейшей сфере философии».

Одна из стратегий сторонника натурализации могла бы состоять в том, чтобы следовать К. Гёделю и постулировать эпистемическую способность, позволяющую людям «схватывать» сферу математических объектов. Эта способность, называемая иногда интуицией, аналогична чувственному восприятию. Так, П. Мэди указывает на наличие у математиков особых способностей, аналогичных чувственному восприятию, позволяющей им непосредственно воспринимать помимо совокупностей объектов, еще и множества. [Maddy 1997]. Другая стратегия рассматривает математические объекты наподобие теоретических сущностей науки. Согласно этой стратегии, существование математических объектов оправдано на тех же основаниях, которые применяются к теоретическим сущностям научных теорий. То есть, фактически для решения проблем, на которые указывают сторонники натурализации философии математики, используются традиционные направления философии математики. На наш взгляд, это вполне объяснимо. Ведь радикальная натурализация приведет к отрицанию самостоятельности математического исследования и простому отбрасыванию проблем философии математики как псевдопроблем. Но при этом те особенности математического знания, которые привлекают всеобщее внимание, останутся не объясненными.

Попыткой примирить проект натурализации с философией математики является философия П. Мэди. Суть предложенной ею стратегии в том, чтобы трактовать понятие «естественный» так, чтобы оно включало математические объекты. Основание этой стратегии очевидно: математика – часть науки и не может быть изгнана из нее. Сама П. Мэди так выразила свою позицию: «Есть ли две реальности – одна математическая и одна физическая? И если это так, почему теория одной реальности должна быть релевантной для другой? ... Согласно структурализму, физические конфигурации часто инстанцируют математические образцы. Я упоминаю это ... ради сторонников натурализма, для тех, для кого любой дуализм математики и физики является вызовом элиминировать все, кроме физики. Я хочу заявить, что обе [реальности] могут быть увидены как независимые, но не отделенные друг от друга». [Maddy 1997, 97].

Столь сложное соотношение физической и математической реальности не позволяет признать успешной стратегию «вульгарной натурализации» математики, основанной на каузальной теории знания. На наш взгляд, нормативность математических истин и законов логики является непреодолимой проблемой для проекта натурализации. Модальный характер истин логики и математики не может быть объяснен через сугубо описательные схемы: модальность не выводима из дескриптивности. В противном случае натурализация философии математики рискует обернуться простой подменой решения метафизических и

эпистемологических проблем социологизированным описанием практики работающих математиков. В этом случае в числе «псевдопроблем» окажутся следующие классические проблемы философии математики: модальный характер математического знания, семантика математических терминов, онтология математики. На наш взгляд, вульгарная натурализация философии математики попросту приводит к ее отрицанию.

Литература

1. *Целищев В.В.* 2003. Комбинаторная природа математического доказательства. // Философия науки. Новосибирск: ИФПР СО РАН, 2003, № 2(17) – с. 16-33.
2. *Maddy P.* 1997. Naturalism in mathematics. Oxford University Press.
3. *Quine W.V.O.* 1969. Epistemology naturalized. // Ontological relativity and other essays. Columbia University Press.
4. *Shapiro S.* 1997. Philosophy of mathematics: structure and ontology. Oxford University Press. 279 p.

Гипотетические альтернативы К.Стенфорда против научного реализма

Черезов Антон Александрович, аспирант

Институт Философии и Права СО РАН, Новосибирск

triam@ngs.ru

В длительной полемике реализма и инструментализма были сформулированы различные аргументы и решения таких проблем как недоопределенность теории данными, пессимистической индукции, проблеме выбора из множества конкурирующих теорий. В отечественной литературе, эта полемика рассмотрена в серии статей Головкин Н.В. (См. например [1]). По-видимому, противостояние реализма и инструментализма является вечной философской темой, окончательное разрешение которой, как и любого философского вопроса, невозможно. Проблема выбора из множества предложенных объяснений максимально адекватного реальности зачастую анализируется исходя из исследования истории развития науки. Одним из подходов в анализе развития научного знания, направленном не только на прошлое развитие науки, но и на его вероятное будущее, является подход, предложенный Стэнфордом в работе [2]. Он отмечает, что основная проблема соответствия теоретических построений реальности исходит не из фактов истории науки, изобилующей всевозможными ошибками и опровержениями, а из возможностей ее развития, из ее вероятного будущего. Успешность теории не гарантирует соответствия ее объективной реальности. Опасность отказа от теории, даже самой успешной, и признания ее ложной существует до тех пор, пока есть вероятность существования или возможности хотя бы одной альтернативы. К. Стэнфорд, анализируя взгляды Дюгема, обращает внимание на *исключающий* характер многих важных научных выводов: часто в науке, а возможно даже обычно, мы приходим к решению согласиться или поверить данной теории только потому, что убедительно опровергнуты все другие конкурирующие объяснения. Но, вообще говоря, такая процедура логического исключения будет вести нас к истинным представлениям о природе, только если таковы будет представлена среди конкурирующих между собой вариантов объяснения. В таком случае правомерен вопрос — имели ли мы какое-нибудь серьезное основание принять допущение, что так оно и будет, что искомая истина действительно представлена среди предложенных альтернатив. Этому вопросу придает особую остроту, конечно, тот факт, что мы теперь не расцениваем свет ни как корпускулы, ни как волну. Вообще между двумя противоречащими друг другу теоремами геометрии нет места для третьего суждения; если одно ложно, другое обязательно верно. Но можно ли тоже сказать о других науках? Две гипотезы в физике когда-либо составляют такую строгую дилемму? Мы будем когда-либо смеять утверждать, что никакая другая гипотеза невообразима? Свет может быть роем корпускул, или это может быть волна, но что запрещает свету оказаться чем-нибудь еще? Стэнфорд предлагает свой вариант анализа, названный им «новой индукцией в истории науки» [2, стр. 19]. Во всей истории науки,

практически в каждой научной области, мы неоднократно наблюдаем одну и ту же эпистемическую ситуацию, когда развивался только один способ теоретического описания эмпирических фактов, который хорошо подтверждался доступными данными, в то время как последующее развитие науки приводило в дальнейшем к появлению радикально отличных альтернатив, которые также находили эмпирическое подтверждение. Стэнфорд полагает, что неоднократно в истории науки под давлением появлявшихся аномалий обнаруживали себя новые теоретические подходы, которые могли появиться и раньше, на базе уже имевшихся эмпирических данных, т.е. носившее характер предварительно «неактуализированных альтернатив». Здесь возможно возражение, что необходимо время для оценки новой теории и даже, возможно, изменение некоторых второстепенных деталей прежде, чем новая альтернатива справедливо может быть расценена как предварительно «неактуализированная альтернатива», т.е. возможная на уже имевшемся эмпирическом материале, но первоначально не реализованная. Однако это возражение игнорирует положение «новой индукции» Стэнфорда, что в таких случаях все имевшиеся данные, доступные во время принятия более ранней теории, предполагают одновременно и поддержку позже принятой альтернативы.

Интерес представляет тот факт, что Стенфорд, вставая на позиции эпистемического инструментализма, оказывается в своей аргументации близок критикуемому им реализму, в частности в варианте, предложенном М.Девиттом — реализму «без истины». Как отмечает М. Девитт, понятие «истина» было вовлечено в качестве конституирующего в доктрину научного реализма «незаконно», более того, реализм, как онтологическая доктрина может быть «свободен» от понятия «истина», в том смысле, что в самой формулировке реализма оно не участвует [3]. Реализм «является философской теорией относительно того, как устроен мир, а не относительно природы языка или мышления» (М. Девитт). Проблема заключается в том, что, как правило, когда мы говорим о научном реализме, *смешивается то, что собственно утверждает реализм, и то, что является аргументами в его пользу*. Например, традиционно полагается, что реализм «по определению» неразрывно связан с корреспондентной теорией истины. Это не совсем так, действительно, вывод «от реализма», т.е. когда уже предполагается существование объекта и наличие пропозиций, которые описывают свойства этого объекта, к корреспондентной теории является простым абдуктивным выводом. Обратное не верно, поскольку корреспондентная теория просто предполагает, что реальность действительно «ответственна» за истинностные значения предложений, т.е. из корреспондентной теории мы можем «вывести» только часть доктрины реализма, а именно «тезис независимости», «тезис существования» из нее не следует [4].

Таким образом, не смотря на то, что реализм является классической метафизической доктриной, восходящей к глубокой античности, он не является «застывшим», аргументация «за» или «против» той или иной версии реализма по-прежнему выступает объектом исследования многих философов. В то же время, с точки зрения анализа «опровергающей аргументации», инструментализм, как и любая скептическая традиция, намного «интереснее». Более того, нам удастся показать, что одно из направлений инструментализма является «близким» реализму «без истины» в том, что касается интерпретации аргументации в пользу принятия научной теории. Диалог между реализмом и инструментализмом возможен, даже с учетом того, что онтологические допущения доктрин трактуются по-разному.

Литература

1. Головкин Н. В. Натурализация эпистемологии и основные аргументы в пользу научного реализма // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Философия. Том 4. Вып. 2. Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 2006. С. 51–57.
2. Stanford K. Exceeding Our Grasp. Science, History, and the Problem of Unconceived Alternatives. Oxford: Oxford Univ. Press, 2006.
3. Devitt M. Realism and Truth. Princeton: Princeton Univ. Press, 1984.

4. Головкин Н.В. Теоретические и операциональные ограничения в эпистемологии науки: метафизические и инструментальные ограничения – I // *Философия науки*. 2007. № 3 (34). С. 3–40

Проблема анализа истории гуманитарных наук: «археология» и «генеалогия» М.Фуко
Шашлова Екатерина Игоревна³⁷, студент
Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону
shashlova@rambler.ru

На современном этапе развития научного знания в области гуманитарных наук существует множество методологических проблем: как изучать человека, избегая субъективности, как соотносить знание о человеке с естественными науками? Обратившись к «археологии» и «генеалогии» М.Фуко, мы попытаемся показать, что анализ истории гуманитарных наук позволяет найти решение вышеназванных проблем.

В «Словах и вещах» (1966) Фуко говорит в контексте проблем гуманитарных наук об истории как «археологии» и определяет ее место в эпистемологическом пространстве. Он называет историю прародительницей гуманитарных наук: психологии, социологии, истории культур и идей, психоанализа и этнологии и определяет ее место не в ряду последних, но дает ей особое положение: история – «среда» и «опора» наук о человеке. Именно история показывает, что человек не является вневременным объектом, а детерминирован психологией, социологией и анализом языков. При этом Фуко критикует антропологию, совершающую аналитику человеческого бытия, исходя из человеческой природы и сущности. Гуманитарные науки не должны претендовать на универсальность, потому что их объект изменчив.

В «Археологии знания» (1969), размышляя о методе исследования, Фуко показывает особенности дискурсивного анализа высказываний, являющегося историческим анализом, описывает собственную методологию, с помощью которой он проводил исследования: «История безумия в классическую эпоху» (1961), «Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963) и др. По этому поводу Фуко замечает: «В соответствии с тем, что здесь (в «Археологии знания», - Е.Ш.) говорится о разработке метода исторического анализа, который был бы свободен от антропологической тематики, видно, что теория, которая скоро будет намечаться, сейчас находится с уже проделанными исследованиями в двойном отношении» [1, р.26], то есть метод описывается впервые, и между тем, он уже использовался. В «Археологии знания» Фуко пишет, что «...история – это некий способ для общества наделять статусом и обрабатывать документальную массу, от которой оно не отделено» [1, р.14]. Помимо связей между дискурсами, «археология» показывает связь дискурса с недискурсивными практиками. Фуко, например, показывает, что в XIX веке политическая деятельность явилась некоторой частью условий возможности появления и функционирования медицинского дискурса, что власть и знание пересекаются. На наш взгляд, вопрос власти, относящийся к «генеалогическому» периоду творчества Фуко (начиная с 70-х гг.: «Надзор и наказание» - 1975, «Воля к знанию» - 1976), присутствует во всех работах: «Я бы сказал, что даже «Слова и вещи» под своей литературной внешностью, под своим, если угодно, чисто умозрительным обликом выполняют ту же самую задачу, а именно задачу установления различных механизмов власти, существующих внутри самого научного дискурса» [2, с.282-283].

Таким образом, «генеалогия», понимаемая некоторыми исследователями (Автономова, 1978; Самарская, 2005) как подход к анализу истории, хронологически следующий за «археологией», является на самом деле второй стороной специфического метода Фуко, где «археология» - это методологическая сторона анализа исторических событий, а «генеалогия» отражает цель – понять, что мы могли бы мыслить иначе, нежели

³⁷ Автор выражает признательность научному руководителю профессору, д.ф.н. Лешкевич Т.Г. за помощь в подготовке тезисов.

мыслим сейчас. И если «археология» показывает, например, условия возможности появления гуманитарных наук, то «генеалогия» показывает причины их возникновения. Выявляя конфигурации знания, которые явились условием современного эмпирического познания, Фуко показывает, как смогли сформироваться науки о человеке, замечая, что после философии Канта человек становится условием возможности познания природы, а не только ее частью. Науки о человеке характеризует то, что их объектом является «существо, которое по себе самому может познать, что же делает возможным всякое познание» [3, с. 339]. Когда же мы говорим о причинах возникновения гуманитарных наук, то «генеалогия» показывает: социальные механизмы, властные отношения и дискурс принудительной дисциплины приводит к появлению знания, нормирующего человеческое бытие и индивидуализирующее его (но не в противоположность нормализации; индивидуализируются дети, больные, сумасшедшие и заключенные, которые становятся объектом анализа). Таким образом, «археология» и «генеалогия» как две стороны исторического анализа раскрывают условия возможности и причины возникновения гуманитарных наук.

В «Археологии знания» Фуко выделяет три типа истории наук: историю математики (она пригодна только для анализа формализованной науки), эпистемологическую историю науки (это современная философия науки, занимающаяся проблемами рационального и иррационального, научности и ненаучности) и свою собственную - анализ эпистемы (эпистема – историческое априори, совокупность связей, объединяющих дискурсивные практики), который на «археологическом» уровне позволяет определить, при каких условиях знание может обрести статус и роль науки. В ходе такого анализа в «Словах и вещах» Фуко показывает, что гуманитарное знание не обладает научным статусом, но является позитивной формой, особой конфигурацией знания в эпистемологическом пространстве: науки о человеке – проекция биологии, экономики и лингвистики. «Археологическое» описание положения гуманитарных наук позволяет снять некоторые методологические вопросы: например, объяснение или понимание должно лежать в основе метода социального знания? Фуко говорит, что данное противопоставление лишь игра оппозиций, когда мы ставим друг против друга методы, которые нельзя сравнивать: например, расшифровка на основе системы значений и анализ конфликта и его последствий. Доминирующим методом может быть любой прием, в зависимости от исследования: анализ мифа или социальный конфликт.

«Археологический» анализ истории гуманитарных наук позволяет нам выйти на такой уровень исследования, на котором мы можем зафиксировать априорные условия возникновения методологических проблем и попытаться решить их.

Литература

1. M. Foucault. (1994) *L'archeologie du savoir*. P., Gallimard.
2. Беседа М.Фуко с Ш.Хашуми. (2002) *Власть и знание // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса под общей ред. В.П. Визгина и Б.М.Скуратова. М.: Праксис.*
3. Фуко М. *Слова и вещи*. (1994) *Археология гуманитарных наук/ Пер. с франц. и вступит. Статья Н.С.Автономовой. СПб.: А-сад.*
4. Автономова Н.С. (1978) *От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии, № 2.*
5. Самарская Е.А. (2005) *Генеалогия против истории // Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году. СПб.: Наука.*

Секция «Социальная философия»

Экстранаучная коммуникация в контексте массовой культуры

Александрова Мария Евгеньевна, аспирант

Омский государственный технический университет

Распространение научных идей осуществляется на двух «форумах»: первый – это поле коммуникации внутри научного сообщества, необходимой прежде всего для самого процесса производства научного знания, и второй – внешний по отношению к науке, в рамках которого осуществляется взаимодействие между наукой и обществом. Для обозначения уровней, или видов, научной коммуникации целесообразно пользоваться ранее не употреблявшейся в русскоязычной научной литературе терминологией, предложенной М. Даскалом (Dascal, 2003). Он описывает коммуникации внутри научного сообщества как осуществляемые между учёными, работающими в одной области науки (интранаучная коммуникация, *intra-scientific communication*) или между учёными из разных областей (кросснаучная коммуникация, *cross-scientific communication*). Для обозначения взаимодействия между наукой и обществом автор предлагает термин «экстранаучная коммуникация» (*extra-scientific communication*) – коммуникация между учёными и неспециалистами. Целесообразно ввести дополнительный компонент определения научной коммуникации – её содержание, т.е. научное знание. Таким образом, экстранаучная коммуникация – это коммуникация, целью которой является трансляция научного знания учёными неспециалистам.

Экстранаучная коммуникация основана на передаче сообщений об основах и отдельных проблемах фундаментальных и прикладных наук, актуальных научных открытиях и т.д., создаваемых для неспециалистов в различных жанрах (от научно-популярных книг, статей, телевизионных фильмов и передач до публичных лекций и научных кафе).

Утрата современной наукой внесоциального статуса и приход в научную сферу рыночных отношений делают экстранаучную коммуникативную деятельность одним из условий успешности учёных. При этом интерес широкой аудитории к сообщениям научного характера обеспечивается встраиванием их в контекст массовой культуры (это явление нередко обозначается в литературе как «поп-наука»).

Существенной характеристикой массовой культуры является ориентация на удовлетворение потребностей аудитории, что в экстранаучной коммуникации реализуется как перевод научного знания на язык практических рекомендаций, например: «чтобы добиться успеха в достижении цели, ее надо визуализировать» или «сдерживать свои чувства неправильно и вредно» (Современная западная социология науки, 1988, с. 12-13). Экстранаучные сообщения как продукт массовой культуры отличаются также развлекательностью, ориентированностью на гомогенную аудиторию, распространённостью в массах.

Массовую культуру характеризуют внутренняя устойчивость, «узнаваемость» моделей, которая обеспечивается благодаря использованию стереотипов массового сознания. Эту устойчивость обеспечивает присутствие мифологических структур в продуктах массовой культуры. Мифологическое в экстранаучной коммуникации в контексте массовой культуры проявляется как неразличение реального и идеального, ассоциативность связей, оперирование персональными образами и индивидуальными событиями, бинарность восприятия мира за счет гипертрофирования отдельных свойств объектов или явлений (это свойство особенно характерно для представления социально-гуманитарного знания: например, исторические конфликты описываются как противостояние «своих» и «чужих» и т.п.).

Современная массовая культура нередко отождествляется с медиакulturой, важными характеристиками которой для данного исследования являются гипертекстуальность и визуализированность. Вследствие гипертекстуальности масс-медиа текст в СМИ не претендует на смысловую завершенность, т.к. является лишь звеном в информационной сети. Поэтому получатель сообщений лишается их целостного смыслового восприятия. Знания современного индивида, считает А. Моль, имеют форму уже не иерархически структурированной «сети» (как в классической гуманитарной культуре), а

«войлока», отдельные волокна которого связаны между собой случайными, по большей части ассоциативными, связями (Моль, 1973, с.67). Мозаичная культура формирует мозаичное сознание, не имеющее структуры, внутренней логики, стержня. Научное знание в нем представляет собой такие же по значимости фрагменты, как вненаучное знание.

Поскольку медиакultura максимально визуализирована, тенденция к визуализации коснулась даже традиционных научно-популярных журналов: сложные научные абстракции превращаются в комиксы о квантовой механике и научные истории в фотографиях, что не может не сказаться на содержательном аспекте сообщений, т.к. современное научное познание характеризуется разрывом с обыденным мышлением и ограничением возможностей наглядного представления.

При освещении научных проблем в средствах массовой информации, ориентированных на широкую аудиторию, происходит смещение «повестки дня»: круг тем и событий, освещаемых в СМИ, отвечает интересам аудитории, но не соответствует внутренней направленности и приоритетам развития науки. Это создает предпосылки для изменения акцентов внутри тематического поля науки.

Экстранаучная коммуникация, реализуемая в контексте массовой культуры, имеет как позитивное значение, так и потенциальную опасность. В условиях интенсивного роста и усложнения научного знания экстранаучная коммуникация становится средством социализации, адаптации человека к динамичным изменениям в науке и мире в целом. Вместе с тем «чрезвычайно широкое распространение научно-популярных знаний о мире, в котором мы живем, не могло сдержать падение культурной значимости научных представлений о мире. Можно даже предположить, что здесь есть обратное воздействие: культурная и политическая нейтрализация научных представлений о мире ускоряется ничем иным, как тем, что благодаря массовым коммуникативным средствам эти представления стали вездесущими» (Люббе, 1995). И хотя различие обыденного и научно-теоретического мышления в современном обществе углубляется (за счет усложнения последнего), на уровне массового сознания происходит обратный процесс: граница между ними становится всё более размытой. Приобретение научным знанием черт массовой культуры, в том числе её мифологической составляющей, порождает опасное сближение науки с альтернативными ей формами знания (паранаукой, псевдонаукой и т.д.). Отсутствие экспертной проверки экстранаучных сообщений создает возможности для фальсификации данных и других нарушений установленных в науке норм. Всё это требует от научного сообщества большого внимания к проблемам выстраивания экстранаучной коммуникации в контексте массовой культуры.

Литература

Dascal M. Transparency in scientific communication: from Leibniz's dream to today reality. // *Studies in Communication Sciences* 3(1): 1-26, 2003 [Электронный документ]. (<http://www.tau.ac.il/humanities/philos/dascal/publications.html>).

Люббе Г. Наука и религия после Просвещения: об утрате культурной значимости научных представлений о мире [Электронный документ]. (<http://www.philosophy.ru/iphras/library/ruspaper/luebbe1.htm>).

Моль А. Социодинамика культуры: Пер. с фр. М.: Прогресс, 1973.

Современная западная социология науки. М.: Наука, 1988.

Детерминанты нациостроительства
Аршин Константин Валерьевич, аспирант
МГУ имени М.В. Ломоносова
Kosta-10@yandex.ru

Количество определений национализма не только сравнимо с количеством теорий, описывающих и определяющих движущие силы и причины его возникновения, но и превосходят их. Для того, чтобы определить понятия нации и национализма нам кажется

полезным обратиться к определению, которое дал И. Сталин в своей знаменитой работе «Марксизм и национальный вопрос». Данное определение было незаслуженно забыто в современной как отечественной, так и зарубежной этнолингвистической литературе. И тому есть как субъективные, так и объективные причины. К первым можно отнести и характер личности Сталина, и идиосинкразию, в отечественной литературе, к тому, что долгое время воспринималось как идеологическая догма. Объективной причиной можно считать «неоригинальность» определения Сталина, поскольку само произведение, было написано как полемика с теориями национального вопроса австро-марксистов О. Бауэра и К. Каутского. Сталин просто «позаимствовал» определения тех, с кем спорил и механически их объединил. Так он взял у О. Бауэра определение нации как сообщества, интегрированного посредством культуры и общего языка [см.: Бауэр 2002: 52-120]. Каутский же предоставил Сталину такие характерные признаки нации как территория и наличие развитой капиталистической экономики [см.: Каутский 1923: 105-156]. Объединив разнородные составные части, Сталин ввел собственное определение: «Нация – это исторически сложившаяся устойчивая общность языка, территории, экономической жизни, психического склада, проявляющегося в общности культуры» [Сталин 1923: 269]. Безусловно, данное определение подвергалось критике в литературе, посвященной рассмотрению национальных проблем. Среди наиболее яростных критиков можно выделить отечественного историка Ю.И. Семенова. С его точки зрения это определение не имеет никакого отношения к нации, поскольку характеристики, касающиеся общности языка и культуры относятся к этносу, а общая территория и экономическая жизнь – к государству [см.: Семенов 2003]. Однако, как указывал сам Сталин только все признаки, взятые совместно характеризуют нацию, взятые по отдельности они необходимый, но не достаточный элемент определения. С другой стороны и сам Ю.И. Семенов не удержался от того, чтобы дать дефиницию нации. С его точки зрения нация – это совокупность людей, обладающих общим отечеством. Данное определение не выдерживает никакой критики, поскольку под него может быть подведено любое сообщество людей в любую историческую эпоху. В принципе ощущением и пониманием общности отечества обладали древние греки и римляне, средневековые крестьяне, равно как и граждане современных национальных государств, вот только представления об Отечестве у них разные.

Очевидно, что определение Сталина все же достаточно адекватно и из него вполне можно позаимствовать элементы для создания дефиниции, отражающей процессы, протекавшие в Европе в XIX веке. В сталинском определении можно выделить два элемента, характеризующий нацию: политико-экономический и культурный. Разделяя первый элемент еще на два элемента, мы в итоге получаем три элемента: политический элемент, экономический элемент и культурный элемент. История Европы свидетельствует, что каждый из них служил конститутивным элементом в формировании той или иной нации. Безусловно, деление на политическую и культурную нации, соотносящееся с различиями между французской и немецкой нациями общеизвестно. С экономическим элементом все несколько сложнее. Ни одна нация не может быть признана полноценной без развитой экономической сферы, которая предоставляла бы ресурсы для утверждения нации на мировой арене. Тем не менее, в Европе существовало государство, нация в котором конституировалась экономикой – это Великобритания. Это не значит, что политика или культура были не важны для формирования нации англичан, равно как экономика и культура не важны для образования французской нации или экономика и политика для немцев. Совсем нет, каждый из элементов важен, наша гипотеза состоит том, что именно один из элементов служил причиной выделения собственной нации из ряда других, постулирования ее величия на мировой арене.

Таким образом, мы можем говорить о существовании культурной, политической и экономической наций. Безусловно, в чистом виде они не встречались и не встречаются, это исключительно аналитические конструкты, или в терминологии Вебера «идеальные типы», необходимые для понимания трех потенциальных констант исторического развития.

Получается, что нам необходимо дать не одно определение, а три. Однако это не должно нас смущать, поскольку эти дефиниции, в сущности, схожи. Экономическая нация – воинственное межклассовое сообщество, осознающее собственную особую судьбу, выражающееся в экономических достижениях. Политическая нация – воинственное межклассовое сообщество, осознающее собственную особую судьбу, выражающуюся в развитии политической сферы общества. Культурная нация – воинственное межклассовое сообщество, осознающее собственную особую судьбу, выражающуюся в культурных достижениях. Далее мы увидим, как в исторической перспективе шло формирование этих наций. Но, несмотря на выделенные нами три элемента, конституирующие нации, и, соответственно, трех типов нации, вполне может быть дано единственное определение национализма, удовлетворяющее данному нами определению экономической, политической и культурной наций. Национализм – это социальная практика, направленная, посредством обращения к и, как следствие, гипертрофирования конститутивного элемента, на утверждение превосходства своей нации на международной арене. Это не значит, что национализм должен обязательно предполагать враждебность в отношении иных наций, но обязательно должно присутствовать некое недоверие и презрение к иным нациям, которое выражается в появлении стереотипов особого рода, чья цель принизить достоинства «других». Эти стереотипы закрепились, воспроизводились и воспроизводятся в повседневном языке и повседневных практиках, служа препятствием для объединения Европы [см.: Альтерматт 2003; Хобсбаум 1998].

Литература

Альтерматт У. 2003. Этнонационализм в Европе. М.

Бауэр О. 2002. Национальный вопрос и социал-демократия // Нации и национализм.

М.

Каутский К. 1923. Освобождение наций // Марксизм и национальный вопрос:

Сборник статей и материалов в двух частях. М.

Семенов Ю.И. 2003. Философия истории. М.

Сталин И. 1923. Марксизм и национальный вопрос // Марксизм и национальный вопрос: Сборник статей и материалов в двух частях. М.

Хобсбаум Э. 1998. Нации и национализм после 1780 года. СПб.

Радикальная демократия: в поисках альтернативных возможностей

Барбарук Юрий Владимирович, ассистент

Северо-Восточный государственный университет, Магадан

[*barbaruk@inbox.ru*](mailto:barbaruk@inbox.ru)

В попытках ответить на вопрос о сущности демократии самым логичным поступком было бы обратиться к словарю, но что он нам может дать кроме сухой формулировки о том, что демократия – такая форма государственного правления, при которой народ является источником власти? В самом деле, из всего разнообразия форм государственного правления именно демократия имеет самое аморфное определение. Только к понятию демократии можно приладить такое огромное количество разноголосых эпитетов, таких как, например – демократия развития, новая, молодая, западная, либеративная и т.п. Только демократия обладает такой двусмысленностью, какой не обладают ни тоталитаризм, ни какая-либо другая форма правления. Надо полагать, что высокая ценность данного понятия в современном политическом сознании обусловлена именно его гибкостью. Реальная же власть всегда наполняет демократию своим собственным смыслом, приделывая к ней какой-нибудь новый эпитет, либо воскрешая старый.

Вероятно, именно такая многозначительность демократии привела Лаклау к мысли о том, что «свобода и равенство для всех» действует как пустое означающее, пустая универсальная форма, над которой пытаются установить гегемонию различные

конкурирующие интерпретации. Содержание интерпретации, устанавливающей гегемонию над пустым принципом, ведет к исключению других интерпретаций (Глинос, стр. 91).

Так, обращаясь к не столь отдаленному прошлому, можно заметить, что и советская идеология называла собственный режим истинно демократическим. В тех исторических условиях это именовалось народной демократией. В современных российских реалиях стараниями власти демократия превратилась в суверенную.

Не вдаваясь в достоинства и недостатки самого определения, о суверенной демократии можно сказать следующее: в официальной подаче - это дискурс свободы и справедливости, не только для личности, но и для нации в целом, она органично присуща российской политической культуре и национальному характеру. Само же определение суверенности трактуется как достоинство и умение объективно оценивать свою историю, означает то, что в ходе мировых интеграционных процессов Россия не должна отказываться от своего суверенитета. Непринятие данного дискурса, по всей видимости, должно вести к формированию у индивида чувства вины, за «необъективную» оценку истории и достоинства своей страны. Подобный механизм маргинализации раскрыл еще М. Фуко в своей «Истории сексуальности».

Настоящей же целью любого подобного дискурса, обращаемого к идентичности, является полное господство и гегемония в том смысле, как ее определил А. Грамши: «Гегемония — такая степень подавления личности, при которой осуществление контроля не требует дополнительного использования силы. Напротив, признание господства системы подавления воспринимается как добровольное и естественное положение вещей» (Ушакин, стр. 136).

Однако такая гегемония убийственна для демократии. Через гомогенизацию политической системы, ее упрощение, снижение разнообразия составляющих элементов и типов связей между ними, демократия грозит превратиться в государственную антисистему (Корявцев, 1996). Истинная же демократия предполагает наличие легитимизирующей альтернатив. Она не является панацеей, она – скорее выражение рутинного процесса по поиску взаимоприемлемых компромиссов, зачастую, в условиях взаимного неприятия.

В этом отношении французский постструктуралист Клод Лефор прекрасно показал, что демократия – особая форма общества, при которой на передний план выходит основное противоречие, возникающее, когда социальный порядок теряет основание. Разрыв – не следствие демократии, а ее причина, демократия требует институционализации дисгармонии. Таким образом, не признавать разрыв, значит, отрицать демократию в принципе (Ставракис, стр. 199).

Излишний акцент на консенсусе в сочетании с неприятием противоборства, пишет Ш. Муфф, ведет к апатии и разочарованию в политическом участии. И, что еще хуже, может произойти обратная реакция, итогом которой станет взрыв антагонизмов, неконтролируемых демократическим процессом. Цель же демократической политики состоит как раз в преобразовании «антагонизма» в «агонизм» (Глинос, стр. 88).

«И следует не только отказаться от попыток преодолеть этот сущностный антагонизм, но и признать, что именно стремление искоренить его приводит к соблазну тоталитаризма: массовое уничтожение людей и холокост совершались во имя человека...» - вторит им Славой Жижек (Жижек, стр. 13).

Создатели концепции радикальной демократии – Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф рассматривают свое детище как нечто парадоксальное – эта демократия совсем не радикальна, радикализм подразумевает то, что мы сможем сохранить демократию только принимая в расчет ее радикальную недостижимость (Жижек, стр. 14). Такая демократия предполагает создание неформальных практик, поскольку существующие политические институты склонны производить господствующие интерпретации, в то время как неформальные практики не ограничены в производстве альтернативных подходов, которые являются следствием опыта маргинализации или раздвоенности (Глинос, стр. 86).

Иными словами, современные условия требуют такого подхода к реализации демократии, который порвал бы с институциональной демократией, либо дистанцировался от нее. Основной тезис этой концепции заключается в том, что демократию лучше рассматривать как функцию этоса, а не как институты. Поэтому данный подход придает особое значение неформальным практикам, поддерживающим формально-институциональные структуры — причем предпочтение отдается решению вопросов мотивации и этики (Глинос, стр. 87).

От демократии в сегодняшних условиях требуется в первую очередь гибкость и способность быстро и эффективно отвечать на поступающие вызовы. И именно в наше время появилась такая уникальная возможность перейти к новым формам политического регулирования. Возможность эта связана с развитием всемирной информационной сети, которая помимо глобального информационного пространства, образует еще и национальные подпространства, создающие поле для борьбы и взаимодействия. Именно сеть может стать колыбелью для нового демократического этоса в обществе, все более и более исключаящем непосредственные контакты субъектов политического действия.

Литература

1. Глинос, Дж. Радикальный демократический этос, или что такое подлинное политическое действие // «Логос», 2003, № 4-5.
2. Жижек, С. Возвышенный объект идеологии. - Издательство «Художественный журнал», 1999.
3. Корявцев, П.М. (1996). Тоталитаризм и демократия. Государственные антисистемы. Автореферат, [www — document]. URL <http://www.antisys.narod.ru/TDGA.html>
4. Ставракакис, Я. Двусмысленная демократия и этика психоанализа // «Логос», 2004, №2.
5. Ушакин, С.А. После модернизма: язык власти или власть языка // «Общественные науки и современность», 1996, №5.

Коллаборативная фильтрация как альтернативный подход к решению проблемы интеллектуальной собственности

Безмолитвенный Антон Сергеевич, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

organize@list.ru

Цель доклада — исследование метода коллаборативной фильтрации, позиционируемого А. Долгиным в книге «Экономика символического обмена» как альтернатива традиционным способам решения проблемы интеллектуальной собственности.

Отправной точкой всей проблематики «Экономики символического обмена» является констатация неэффективности функционирования денег в культуре. Разрешение этой проблемы позволяет, по мысли автора, снять большую часть накопившихся противоречий в сфере информационного потребления. Данная ситуация опасна по нескольким причинам:

Во-первых, одинаковые цены на разные произведения, по мнению Долгина, не способны мотивировать наиболее достойных авторов к написанию качественных произведений, имплицитно потворствуя наблюдающейся тенденции «ухудшающего отбора» в культуре.

Во-вторых, отсутствие ценовой дифференциации не позволяет осуществлять привычную экономическую навигацию на культурном рынке — в то время как на остальных рынках цены являются по преимуществу информативными, т.е. сигнализируют о качестве товара, на рынке культуры этот универсальный компас не работает, и типизированный потребитель оказывается перед выбором — либо становиться экспертом в области культурной продукции, затрачивая значительную часть своего времени на обнаружение ценных произведений в океане посредственных, либо слепо довериться рекламе и коммерциализированным методам ранжирования - например, чартам — и расхожему

мнению, формируемому посредством этих методов. Второй выбор, осуществляемый подавляющим большинством, означает неизбежную типизацию культурной продукции, что приводит к девальвации ее субъективной ценности.

Данная система культурного производства держится на всевластии экономической инстанции, обеспечивающей коммуникацию автора и рынка потребления его продукции – мейджор-лейблов в музыке, крупных издательств в книжном бизнесе, Голливуда в индустрии кино - всевластии, основанном на преимуществе информационной асимметрии, запускающей механизм "ухудшающего отбора".

Что же предлагается автором «Экономики символического обмена»? Коллаборативная фильтрация – как инструмент, позволяющий устранить промежуточное звено, по сути, давно являющееся тормозом культурного производства.

В докладе осуществляется попытка социально-философской критики данного инструмента, с указанием возможных экстерналий в случае его широкомасштабного использования.

Во-первых, весьма спорным представляется представление относительно того, что коллаборативная фильтрация способна противостоять тенденции "ухудшающего отбора". Фактически, этим предполагается следующее: достаточно "отдать на откуп" потребителю механизм влияния на культуру, и она неизбежно улучшится - потребитель в массе своей способен по достоинству оценить шедевр и порекомендовать *именно его* друзьям и знакомым. Но что гарантирует нам такую ситуацию?

Во-вторых, вскрывается допущение, лежащее в основе аргументации автора относительно «ухудшающего» и «улучшающего» отбора в культуре – намеренно или нет, Долгин последовательно смешивает субъективную ценность произведения искусства для потребителя и ценность его для культуры в целом. Такая двусмысленность стратегически необходима ему для того, чтобы подвести концептуальное обоснование под тезис о возможности принципиальной количественной измеримости «качества» произведения – причем сама эта необходимость обусловлена не теоретико-социальными соображениями, которые в данном случае вторичны, а принципом работы механизма коллаборативной фильтрации, который позиционируется автором как общекультурная панацея. То есть налицо типичный процесс технократизации социального проектирования – устройство общественной системы подверстывается под особенности (подчас даже нюансы) имеющейся под рукой техники реализации.

Литература

1. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Библион – Русская книга, 2004
2. Долгин А. Б. Ухудшающий отбор на рынке литературы // Книжное дело. № 1., 2004. С. 52–58
3. Долгин А. Б. Экономика символического обмена. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2007
4. Лессиг Л. Свободная культура // Компьютерра [on-line]. Доступно по URL: <<http://www.computerra.ru/think/39124/>>.
5. Heylighen F. Collaborative Filtering. Principia Cybernetica Project [on-line], 2001. Available from URL: <<http://pespmc1.vub.ac.be/COLLFILT.html>>.

Сеть и иерархия в топологии современного социокультурного пространства

Белокрылова Вера Анатольевна, м.н.с.

Институт философии НАН Беларуси, Минск, Беларусь

ralfina@rambler.ru

Теоретико-методологическую основу настоящего исследования составляет предположение о взаимопроникновении сетевых и иерархических форм социальной организации. Диалектический метод позволяет преодолеть их простое противопоставление,

выявить внутреннюю корреляцию и необходимую связь. На наш взгляд, сетевая метафора позволяет визуализировать теоретическое осмысление современных процессов социальной самоорганизации, как на микроуровне, так и в глобальном масштабе.

Понятия «социальная сеть», «сетевые структуры», «сетевая организация» симптоматичны как для современного гуманитарного дискурса, так и для повседневного употребления: телевещательная сеть, финансовая сеть, сеть образовательных учреждений и благотворительных фондов, сеть универмагов, ресторанов, заправок, сеть наркоторговли, торговли людьми, террористическая сеть. И, разумеется, «сетью сетей» является Интернет.

Вместе с тем, преждевременно, на наш взгляд, было бы определять современное общество исключительно как «общество сетевых структур»[1]. Современную конфигурацию социального пространства отличает диалектически противоречивый характер на первый взгляд взаимоисключающих тенденций. Ее можно обозначить как «сетевая иерархия» или как «иерархическая сеть». Современное взаимодействие децентрализованных узлов глобальной сети (в экономике, политике, культуре) подчинено жестким регулятивам «сетевой логики», которая, в отличие от возвышающихся над массовым обществом тотализующих структур индустриальной эпохи, действует имманентно, как необходимое условие функциональности локальных компонентов в структуре целого. При этом организующие и управляющие стратегии, которые интегрируют, канализируют и направляют массы сингулярностей, в большинстве случаев воспроизводятся на уровне самих локальных узлов, т.е. не требуют «вертикального» вмешательства. Саморегуляция «сетевой иерархии» делает подчинение системе единственно возможным способом существования в ней. Трансцендентные схемы «силовой» дисциплинарности, свойственные иерархической модели, постепенно уступают место имманентным, зачастую неэксципируемым формам сетевого контроля. Таким образом, современная ситуация специфицируется тем, что воспроизводство жизнедеятельности на локальном уровне задается структурной логикой того социально-экономического и в первую очередь коммуникативного пространства, где осуществляется это воспроизводство. В результате современные сетевые узлы образуют целостную систему, но при этом не теряют своей локальной специфики, которая представляет собой уже специфику их качественного своеобразия в глобальной системе.

Неверно было бы полагать, что сетевые структуры в современном мире исключают воспроизводство неравенства, дисциплинарности и символического контроля. Сетевое неравенство, в отличие от очевидного характера «классической» вертикальной субординации – сложное и относительно мало исследованное явление. Имманентность сетевого контроля как раз выражается в том, что формально свободные члены общества оказываются «вписанными» в его дискурс самой своей повседневной деятельностью. Уменьшение значимости централизованной дисциплинарности в различных сферах не означает исчезновение структурирующих социальное воспроизводство властных стратегий, которые задаются системной топологией самого пространства жизнедеятельности. «Гигантские промышленные и финансовые силы производят не только товары, но и субъективности. Они производят действующие субъективности в биополитическом контексте: они производят потребности, социальные отношения, тела и умы – иначе говоря, они производят производителей» [3; 44].

В ряде исследований, касающихся проблематики сетевых структур, данное понятие специфицируется посредством противопоставления его антиподу - иерархии[1, 2]. Мы полагаем, что сетевой и иерархический способы социальной структуриации соотносятся диалектически: они являются одновременно и взаимодополнительными и взаимопротивоположными. На первый взгляд, сеть складывается в пространстве иерархии как альтернатива иерархическому способу взаимодействия: горизонтальные связи вместо вертикальных, взаимозаменяемость узлов вместо жестко фиксированных позиций, открытость вместо замкнутости и т.д. Вместе с тем, сетевые отношения возникают как реакция на объективную востребованность недостающих в данной системе способов коммуникации. Отметим, что альтернативность сети не обязательно подразумевает прямую,

сознательную и целенаправленную оппозицию по отношению к доминирующей системе социальных связей. Однако сам факт возникновения потребности в сетевой коммуникации – признак ограниченности функциональных возможностей иерархии, симптом ее внутренних противоречий. Важно подчеркнуть, что существование альтернативных наличной системе сетевых взаимодействий фактически задается параметрами той иерархической структуры, в качестве альтернативы которой они возникают. Сетевые взаимодействия успешно ассимилируют ресурсы иерархии и используют некоторые ее каналы в своих целях. Например, сеть отношений взаимовыгодного «блата» в советском обществе успешно инкорпорирует продукты централизации, извлекая из позиции, социального статуса занимаемого в иерархии личную выгоду. Данная ситуация демонстрирует непреодолимое противоречие между общественной собственностью, сконцентрированной в руках бюрократического аппарата (превращенной, мутировавшей формой капитала), и ограниченными возможностями частного присвоения его продуктов. В этой ситуации товаром становится общественное положение, позиция в иерархии, дающая доступ к тем или иным благам. Являлся ли использовавший преимущества своего служебного положения чиновник сознательным врагом и разрушителем советской системы? Субъективно – нет, он как раз более других был заинтересован в ее стабильности, но объективно как раз посредством таких сетей актуализируется перспектива трансформаций общества в рыночном направлении.

Став на путь прямой оппозиции системе, сетевые отношения теряют свою качественную специфику, приобретая в процессе такого противостояния характерные иерархические атрибуты. Таким образом, структурно иерархия поглощает сеть, но сеть в свою очередь может явиться причиной переструктуризации иерархии. Таким образом, вытеснение назревающих социокультурных потребностей на периферию иерархической системы инициирует возникновение «параллельного», в перспективе – альтернативного способа социальной коммуникации. Их конкретное содержание задается объективными параметрами иерархической структуры, в качестве альтернативы которой они выступают. Сетевые структуры исчезают с разрушением породивших их общественных условий, т.е. определенного типа социальной иерархии. Зачастую после ухода со сцены доминировавшей системы, бывшие сетевые общности ложатся в основу новой иерархической конструкции.

Литература

1. Кастельс М. Становление общества сетевых структур // "Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология" (под ред. В.Л. Иноземцева). М., 1999. С. 494-505.
2. Нейсбит Д. Мегатренды. М.: ООО Издательство АСТ, 2003.
3. Хард М., Негри А. Империя М.: Праксис, 2004.

Проблема выявления мифологических оснований русского консерватизма

Быховец Марина Владимировна, доцент, к.ф.н.

Новосибирский гуманитарный институт

evdemonia@mail.ru

В последние годы тема консерватизма является одной из наиболее значимых в отечественной и зарубежной социальной философии, истории и политологии. Однако до настоящего времени нет однозначного понимания сущности данного явления, включая его идеологические основания и ценностные ориентиры. Многочисленные исследования и присутствующие в них определения консерватизма, фиксируют некий универсальный набор идей и принципов, что порой не позволяет дать всестороннего анализа данного феномена. Остается открытой проблема устойчивости консервативных ориентаций в стремительно меняющемся мире, его духовных оснований и национальной специфики.

В целом консерватизм можно определить как *социокультурное явление, представленное в следующих измерениях*: во-первых, как психологические качества индивида, на уровне обыденного сознания, реализующиеся в установке «раньше было

лучше» и выраженные в бессознательном обращении к прошлому как источнику стабильности. Во-вторых, консерватизм может выступать в *форме социально-политических институтов*, общественно-политических движений и партий. В-третьих, под консерватизмом подразумевается *комплекс социально-философских идей*, возникающих в результате реакции на идеи Просвещения и Великую Французскую революцию и развивающихся в полемике с двумя другими так называемыми «великими идеологиями»: либерализмом и социализмом. Характерной особенностью консерватизма является то, что его возникновение связано с угрозой разрушения традиционных институтов и ценностей в рамках определенной культуры. В связи с этим для их сохранения возникает необходимость теоретически обосновать и доказать преимущества сложившейся социальной реальности. Поэтому вполне допустимо, вслед за К. Мангеймом, понимать консерватизм, как «отрефлексируемый» или точнее концептуализированный традиционализм.

Рассмотрение же традиционной культуры, как источника консервативных идеалов и ценностей, позволяет, в свою очередь, выявить духовные основания самого консерватизма. Неотъемлемой частью традиционного мировоззрения является религиозно-мифологическое понимание мира. Однако, если религия – это некая сфера, устремленная к абсолютным началам, то миф – есть то, что связывает религию и социальное бытие, пронизывая при этом все сферы культуры и выступая в качестве специфического типа миропонимания. Миф, вслед за А. Лосевым, интерпретируется, как здесь и сейчас делящаяся действительность, выступая в качестве целостного символического восприятия жизни, преобразующего и придающего смысл и направленность бытию личности и социума. И речь здесь идет не только о религиозных (традиционных) мифах. Это как бы матрица, формирующая весь облик культуры и выраженная в так называемом «мифе культуры», с которым неразрывно связаны все сферы жизни – экономика, политика, философия и наука. «Миф культуры» это некое ценностное ядро, которое придавало развитым культурам и государственным образованиям не только характер территориального, экономического и даже национального единства, но и осознание народом некой духовной общности. Таким образом, именно «миф культуры» выступает как основание традиции, получающей концептуальное оформление в консерватизме.

Использование категории мифа позволяет рассмотреть специфику генезиса русского консерватизма и особенности понимания реальности. Выявление мифологических оснований консерватизма способно объяснить фактор его устойчивости и жизнеспособности, в связи с тем, что как отмечал известный исследователь мифологического мышления М. Элиаде: «Мифологическое мышление может оставить позади свои прежние формы, может адаптироваться к новым культурным кодам. Но оно не может исчезнуть окончательно» (3, с. 28). Современный интерес к консерватизму в России, как на уровне обыденного сознания, так и на уровне социально-философской рефлексии и политической практики в очередной раз подтверждает верность данного утверждения. Идеи следования России по собственному пути национально-культурного развития, сформировавшегося под влиянием восточно-православного христианства; признание значимости сильной верховной власти для поддержания стабильности и порядка; сохранение единого государства – «империи», определяющей исторические пути России и сферу социального бытия личности, неоднократно в тех или иных вариантах были представлены в отечественной культуре. Своими корнями они уходят в так называемый миф о «святой Руси», обоснованный, в том числе и рамках теории «Москва – Третий Рим», которая стала важной вехой на путях формирования русского самосознания и в дальнейшем - одной из отправных точек для оформления концепций русского консерватизма конца XIX начала XX века.

В настоящее время отмеченные ориентации вновь находят своих сторонников и последователей, что не только доказывает жизнеспособность русского консерватизма, но и ставит проблему необходимости выявления его мифологических оснований и составляющих базовых ценностей. Все чаще звучат призывы обращения к традиции, в том числе к духовно-нравственным ценностям и идеалам государственности. Но следует помнить, что «святая

Русь» все же для большинства консерваторов это не столько определенный историко-культурный период развития России, это некий идеал и ориентир для культурного и государственного развития и совершенствования России. Следует помнить, что главным принципом консерватизма всегда был прагматизм и признание того факта, что умозрительные теории, не могут стать основанием для развития общества. Поэтому трагический опыт русского консерватизма второй половины XIX начала XX века, когда многие идеи так и не были услышаны широкой общественностью, в том числе и в связи с тем что, представляли порой чрезмерную идеализацию определенных элементов государственного устройства и специфики русской культуры, могут послужить предостережением современным консерваторам. И стать основой для признания факта того, что развитие государства невозможно в изоляции, без учета современных потребностей и тенденций мирового развития.

Литература

1. Манхейм К. Диагноз нашего времени / [Пер. с нем. и англ. Левина М. И. и др.], М.: Юрист, 1994. – 700 с.
2. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // А.Ф. Лосев Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 393 – 655.
3. Лосев А. Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» (новые фрагменты) // Вопросы философии, № 8, 2004. С. 117 – 133.
4. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академ. проект, 2004. - 224 с.

Гендерное равенство. Возможность и пути достижения

Вагнер Александр Константинович, студент

Уральский государственный университет имени А.М. Горького, Екатеринбург

Ural_BoggarT@mail.ru

Гендер - по определению К.-Г. Юнга – «половой характер человека», который формируется на основе такой физиологической характеристики индивида, как пол, но, вбирает в себя также и психологические особенности человека и социальные характеристики личности, как индивидуальные, так и обусловленные культурой того общества, в котором данная личность проходит процесс социализации и функционирует. Наличие физиологической основы делает гендерные различия, строго говоря, неизбежными. Если принять гендер как половой характер – Гендерное равенство невозможно, так же как и существование двух людей с одинаковыми характерами. Имеет смысл говорить о гендерной ситуации в нашем обществе, о ее несоответствии потребностям современной культуры, о ее архаичности, и статичности. А в качестве цели можно обозначить – достижение гендерной гармонизации, то есть гармонии, бесконфликтности гендерных отношений.

Формально равенство представителей полов закреплено в нормативных документах большинства развитых стран, но гендерный вопрос продолжает оставаться актуальным. Традиции, мораль, и многие другие компоненты культуры современного общества все так же преисполнены гендерными предрассудками. А некоторые аспекты гендерной дискриминации – объективная данность рынка, оправданное поведение экономических и политических акторов, преследующих прагматические интересы дела. Практически в любом движении или практически ориентированной теории положение женщины рассматривается как неудовлетворительное, в противоположность положению мужчины в обществе. Для достижения гендерного равенства, как правило, предлагаются меры, которые приближают женщину к мужскому уровню в общественной, экономической, политической, семейной и других сферах жизни. Теоретические же гендерные исследования уязвимы в другом: исследованиям «женского» (фемининного) уделяется несравнимо больше внимания, нежели рассмотрению «мужского» (мускулинного).

Репрезентация сегодня: «Мужской» образ это – борец, воин, участник постоянной конкурентной борьбы. Он сдержан, напряжен, часто груб в общении, лишен чувств, он ограничен многими рамками, требованиями, которые к нему предъявляет общество и

которые он предъявляет сам себе. «Женский» образ же – чувственна, ее приоритеты – стихия страсти, или романтические чувства, даже труд женщины, признаваемый основным, сосредоточен в семье, во многом представляет собой заботу о детях, такой труд не имеет эквивалента выражения признания социумом. Такие идеалы навязаны нам Патриархатными («власть отцов») традициями репрезентации гендера.

Последствия, которые влечет за собой исполнение той или иной роли не говорят в пользу вожделенного мускулинного. Доказательством можно считать продолжительность жизни, которая у мужчин во всем мире уступает женскому показателю. Достаточно указать на такие социопсихологические проблемы мужчин, как кризис идентичности и личностного роста. Норма успешности – гендерный стереотип, следствие которого заниженная самооценка. Норма твердости: физической, умственной, эмоциональной – так же служит источником многих ограничений и, часто патологических компенсаторных эффектов. Также как результат мужской гендерно-ролевой стресс, с высоким показателем которого мужчине сложно проявлять нежные чувства – это проявление нормы антиженственности. Депрессия, снижение самооценки, стресс, проблемы в отношениях, психологическое и сексуальное насилие – все это возможные результаты гендерно-ролевого конфликта. К еще одному минусу стоит отнести и ограничение женщины в ее правах, возможностях, перекладывание на женщину большей части домашнего труда и воспитания детей – это одно из следствий ограничений мужской роли.

Если женщины примут мужские роли, это может привести к тому, что перенасыщенный рынок не выдержит такого количества конкурентов и прежде всего его участники не смогут сдерживать психологическую нагрузку. Мужчина лишится поддержки женщины в семье, некому будет восстанавливать его ресурсы, женщина станет для него конкурентом.

Вероятно, что мужчины вынуждены находиться в условиях «мужского» мира из-за стереотипов, издержек воспитания и прочих факторов. Но в таком случае как можно добиться ситуации гендерной гармонии. Мне кажется, что логичнее стремиться к принятию фемининного образа мужчинами, изменению самого стереотипа социального мира как арены борьбы и конкуренции, в пользу «женского» мира чувствительности, эмоциональности, открытости в общении, искренности и прочим характеристикам фемининного. Женщина борющаяся, сильная, отстаивающая – вот что принес нам феминизм, следовательно, феминизм уподобил женщин мужчинам. Логично предположить, что пересмотр традиционной бинарной системы соответствия мужское/женское, позитивное/негативное, приведет к созданию одногендерного общества, к искомой социальной ситуации гендерной гармонии. Не стоит забывать и о негативных последствиях создания одногендерного общества на основе принятия в качестве основной ценности «женской» роли. Теряя конкуренцию, вместе с участниками конкурентной борьбы общество, непременно снизит темпы своего развития, по крайней мере, в области материальных достижений, энергия человечества, вместе с основными ценностями сместится в другую область. Но будет ли это для общества минусом, который перевесит сумму плюсов данной практики?

Литература

1. Агеев В.С. (1990) Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы. М. 1990
2. Брандт Г.А. (2006) Философская антропология феминизма. Природа женщины. СПб., Алетейя, 2006
3. Воронина О.А., Клименкова Т.А. (1992) Гендер и культура// Женщины и социальная политика = Women and social policy: (Гендерный аспект): Сб./ Отв.ред. Хоткина З.А. Ин-т соц.-экон. Пробл. народонаселения РАН. 1992
4. Кон И.С. (2002) История и теория «мужских исследований»// Гендерный калейдоскоп. Курс лекций/ под ред. М.М. Малышевой. 2002
5. Психология. (1990) Словарь / Под. Ред. А.В. Петровского и М.Г. Ярошевского. 1990

6. Словарь гендерных терминов (2002)/ Под ред. А.А. Денисовой. 2002

Постмодернизм как философская основа идеологии «толерантизма»

Голубь Юрий Геннадьевич, аспирант

Воронежский государственный архитектурно-строительный университет

yuri2005@list.ru

Разработка теоретических основ толерантности – одна из важных задач, которые сегодня ставит перед философией общество. В последние годы появился ряд работ, в которых толерантность активно исследуется (Дж. Ролс, Дж. Грей, Дж. К. Лорсен, К. Нидерман и др.). Сформировались различные теоретические подходы (школа «либерального объективизма», Лондонская школа экономики и др.), которые трактуют понятие «толерантность» принципиально по-разному. Значительное место в разработке понятия толерантности и утверждения его роли как всеобъемлющего принципа социального взаимодействия занимает философия постмодернизма.

У исследователей постмодернистской концепции популярностью пользуется данное немецким философом Вольфгангом Вельшем определение постмодерна как состояния радикальной плюральности. Оно дает основание признать принцип толерантности растущим из самого основания постмодернизма, из его главного теоретического корня. По сути, постмодернистская философия делегитимизирует понятие истины, провозглашает принципиальный релятивизм. Так, Деррида предлагает развернутую систему критики предшествующей парадигмы миропонимания. Для этой цели он сам предложил и обосновал стратегию *деконструкции*. Постмодернисты отменяют классическую онтологию, разрабатывают концепцию *войны целому*. Для них неприемлемы те формы философского знания, которые претендуют на универсализм, они рассматриваются как проявления *«тоталитарного дискурса»*.

Общество при этом также оказывается твердыней, недоступной для завоевания какой-либо определенной идеей. С точки зрения социальных теоретиков-постмодернистов, например Жана Бодрийара, оно представляет собой до сих пор неисследованный и в самой ничтожной степени подверженный адекватному исследованию феномен. Массы невозможно ни направить, ни даже предсказать направление их движения. Масса представляет собой саму инертность.

Ричард Рорти, американский теоретик неопрагматизма, течения органично вливающегося в русло философского постмодернизма, представляет культуру как набор «словарей». По Рорти, прогрессивная часть человечества осознает невозможность формирования единого «словаря» и видит залог развития культуры, развития человечества в поиске согласия, солидарности в том, чтобы уважать пусть даже противоположное мнение. Как образец общественного устройства Рорти выдвигает концепцию с довольно странным названием – *постмодернистский буржуазный либерализм*.

В этой связи постмодернизм достаточно часто рассматривался и как идеология, призванная закрепить существующие общественные отношения, лишить теоретической почвы любое возражение против существующего порядка. По сути, предельный плюрализм постмодернизма делает саму ситуацию спора абсурдной. Он легитимизирует отказ власти от социальных обязательств, стирает нравственную грань между коммерческой и некоммерческой культурой, лишает оппонентов возможности критики с политических, социальных или нравственных позиций. Теряя аксиомы миропонимания, индивидуумы оказываются не способны к самостоятельным суждениям и самостоятельным поступкам. Рушатся традиционные нормы взаимоотношений между людьми, общество теряет способность к самоорганизации, превращаясь в массу с одной стороны легко управляемую, с другой – раздираемую внутренними конфликтами.

Толерантность в ее постмодернистском понимании не ограничивается статусом этической нормы, а представляет из себя принцип, определяющий существование современного богатого противоречиями общества. Но одновременно развивается

аргументация и тех авторов, которые негативно относятся к такому подходу. На их взгляд, при таком понимании толерантности допускается очень серьезное искажение. Толерантность как «искренняя осознанно уважительная терпимость (способность мириться с кем-либо, чем-либо, относиться снисходительно к кому-либо, чему-либо)» подменяется особой идеологией *толерантизма*, носящей «квазирелигиозный» и общеобязательный характер, претендующей на статус некой «светской духовности». *Толерантизму* присуще негативное отношение к традиционным нравственным и религиозно-духовным ценностям, которые понимаются как догма и претендующая на абсолютный характер истина. В свою очередь *толерантизм* ориентирован на нормы и ценности западного общества. Вполне можно согласиться с тем, что *толерантизм* действительно представляет собой разновидность идеологии и в ее классическом марксистском понимании как «иллюзорного», «ложного сознания», обусловленного односторонним мышлением отдельной социально-классовой группы, и в качестве семиотической системы, как понимал ее М. Бахтин, и как соответствующей определенным социальным интересам, внедренной в историю мифической конструкции в понимании Р. Барта и других теоретиков постмодернизма.

В немалой степени данная ситуация обусловлена постмодернистскими концепциями, распространяющими принцип толерантности на любые сферы общественной жизни и в то же время не предполагающими никаких ограничений в навязывании плюрализма. Можно сделать вывод о том, что теоретические работы постмодернистов представляют собой философское обоснование не толерантности, как моральной ценности, а именно идеологии *толерантизма*.

Литература

1. Постмодернизм. Энциклопедия / Грицанов А.А., Можейко М.А. (Ред.). — Минск: Интерпрессервис: Кн. дом, 2001.
2. Липовецкий М.Н. Русский постмодернизм. (Очерки исторической поэтики): Монография / М.Н. Липовецкий. — Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун-т., 1997. - с. 8-44
3. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна / Ж.Ф. Лиотар // Постмодерн в философии, науке, культуре. Хрестоматия / Штанько В.И., Цехмистро И.З., Сумятин В.Н. — Харьков, 2000. — с.147
4. Бодрийар Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийар. — Екатеринбург, 2000, - с.7-8.
5. Рорти Р. От религии через философию к литературе. Путь западных интеллектуалов / Рорти Р. (<http://ihtik.lib.ru>).
6. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм / Рорти Р. (<http://ihtik.lib.ru>)
7. Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов / И. Ильин. М., 2001. — с. 49
8. Дебор Ги. Общество спектакля / Ги Дебор. - М.: Логос, 2000. — 183с.
9. Панарин А.С. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств. / А.С. Панарин // "Вопросы философии", 2003, № 6, - с. 16-36.
10. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием / С. Кара-Мурза. М.: Эксмо, 2004.
11. Джеймисон Ф. Постмодернизм и рынок / Ф. Джеймисон (<http://contr.info>)
12. Коновалова Л.Н. Бизнес, толерантность и культура мира – путь к диалогу в обществе и становлению репутации отечественного предпринимательства / Л.Н. Коновалова (<http://www.peace.ru/tolerance/pub/konvalova.htm>)
13. Понкин И.В. Светскость государства / И.В. Понкин. - М.: Учебно-научный центр довузовского образования, 2004. - с. 404–415.
14. Новейший философский словарь. Постмодернизм / А.А. Грицанов (гл. ред.). — Мн.: Современный литератор, 2007. — с.171-172.

Толерантность и интолерантность в социальной рекламе

Гуркина Лилия Петровна, аспирант, ассистент

Толерантность, как гуманистическая нравственная ценность может развиваться самостоятельно под влиянием сформированного рекламой общего нравственного сознания или же формироваться социальной рекламой целенаправленно.

Социальная реклама может воздействовать на общество в данном аспекте по двум направлениям:

- борьба с интолерантностью,
- формирование толерантности.

Первое направление связано с существенным затруднением, так называемой проблемой меры толерантности. Американец Артур Морган в первой половине прошлого века сформулировал эту проблему следующим образом: «Если толерантность толерантна к интолерантности, она боится быть уничтоженной, если она не толерантна к интолерантности, она уничтожает себя» [9].

Уважая право человека быть другим и иметь отличное от общепринятого мнение, и зная, что ксенофобы тоже люди, нужно ли признавать их право на интолерантность? А право на равнодушие к интолерантности? Здесь следует также различать интолерантность как явление, интолерантность как характеристику конкретной личности и проявления интолерантности. Закон уголовно наказуемыми признает проявления: насилие, открытые призывы к насилию, разжигание расовой и национальной розни. Запрещена дискриминация при приеме на работу, в рекламных обращениях и журналистских материалах и т.п.

Николсон Питер П. в статье «Толерантность как моральный идеал» пишет о том, что моральный идеал толерантности прежде всего предполагает: любой человек может быть морально ответственным и способным к толерантности. Следовательно, стремление к запрещению интолерантных мнений на том основании, что свобода их выражения будет способствовать их распространению и потому содействовать несправедливым институтам, обнаруживает низкое мнение о других членах общества.

Человек, не совершающий противоправных действий, но занимающий интолерантную позицию, также как и все имеет право на свое мнение. Но выражение этого мнения не должно принимать оскорбительную для других людей форму.

Если социальная реклама будет активно выступать против интолерантности и её проявлений, то личности интолерантные, почувствовав упрек, могут начать оправдывать свою позицию, укрепляясь в ней. В данном случае мягкая реклама рискует остаться незамеченной, неэффективной, а чрезмерно агрессивная может породить ответную агрессию и противоречит самой идее толерантности.

Следует, впрочем, отметить, что занимающий интолерантную позицию человек, отрицая свободу быть разными и иметь собственное мнение, также приходит к противоречию. Иначе говоря, он должен быть готовым отступить от своих позиций, как только мнение, отличное от его собственного будет принято большинством. Все имеют равное право на толерантность: никто не может требовать ее для своих мнений и действий, по справедливости отрицая при этом ее распространение на прочих людей [10].

Это противоречие может стать удачной темой для рекламы против интолерантности, если будет подано в достаточно тактичной форме, не порождающей в ответ агрессию.

Те, кто стремится создать в обществе атмосферу толерантности, не должны использовать язык вражды и ненависти, пытаясь вступить в диалог с оппонентами. К сожалению, существует мало примеров убедительной риторики людей толерантных, а уход от дискуссии не способствует прозрению и примирению [4].

Таким образом, логичнее не столько собственно бороться с интолерантностью, сколько воспитывать толерантную личность: формировать толерантные ценности и привычки.

Темой обращений такой социальной рекламы могут быть:

- дружба всех народов, единство человечества,
- свобода от предрассудков,
- индивидуальность личности,
- свобода быть другим,
- разнообразие как залог развития и т.д.

Тема индивидуальности, например, весьма популярна в современной подростковой и молодежной среде. А поскольку нельзя стремиться к собственной индивидуальности и осуждать за это других, идея толерантности может быть понята и принята ими. В результате, говоря о позитивных ценностях, реклама с большей вероятностью окажет воздействие, так как у аудитории не будет необходимости оправдываться, возражать.

В заключение следует отметить, что к созданию любой социальной рекламы необходим разумный и тактичный подход. Существование проблемы меры толерантности не должно мешать появлению социальной рекламы, воспитывающей толерантную личность.

Литература

1. Бондырева С.К., Колесов Д.В. Толерантность. Введение в проблему. - Воронеж: МПСИ, 2004. – 204 с. – 5-89502-516-1
2. Толерантное сознание и формирование толерантных отношений / под ред. С.К. Бондаревой. - М.: Московский психолого-социальный институт, 2002. – 386 с. – ISBN 5-89502-446-7
3. Ксенофобия как проблема: вчера и сегодня: [Электронный ресурс] / Л. Гудков. – Режим доступа : <http://www.igrunov.ru/vin/vchk-vin-civil/nacio/1135705378.html>
4. Позитивная ксенофобия, или толерантность на заказ: [Электронный ресурс] / А. Шароградская. – Режим доступа : <http://www.annews.ru/news/detail.php?ID=79113.html>
5. Речевая агрессия и речевая толерантность в средствах массовой информации: [Электронный ресурс] / Л. Енина. – Режим доступа : <http://www.tolerance.ru/p-biblio-readhall.shtml>
6. Толерантность как моральный идеал: [Электронный ресурс] / Николсон Питер П. – Режим доступа : http://virlib.eunnet.net/vestimion/01_02/007.html
7. Толерантность как принцип поведения: [Электронный ресурс] / В. Золотухин.– Режим доступа : <http://www.tolerance.ru>
8. Толерантность как проблема воспитания: [Электронный ресурс] / М. Мириманова.– Режим доступа : <http://rl-online.ru/articles/2-02/91.html>
9. Толерантность как условие существования: [Электронный ресурс] / Е. Темичева. – Режим доступа : <http://tolerance.fio.ru/>
10. Уральский межрегиональный институт общественных наук: прояснение концептуальных оснований проекта: [Электронный ресурс] / М.Б. Хомяков. – Режим доступа : http://virlib.eunnet.net/vestimion/01_02/001.html
11. Формирование установок толерантного сознания как теоретическая и практическая задача: [Электронный ресурс] / А. Асмолов. – Режим доступа : <http://www.tolerance.ru/p-biblio-readhall.shtml>

Феноменологические мотивы в современном социальном познании

Иванова Анна Сергеевна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

anna-msu@yandex.ru

Современный этап развития социально-философского знания характеризуется все большим отходом от идеалов классического обществознания с его ориентацией на построение «подлинно научной», а потому «единственно верной» теории общества. Налицо тенденция отказа от методологического монизма и универсальных схем описания. Просвещенческие иллюзии относительно всевластия Разума и рационального характера социальных коммуникаций, воплощавшиеся в настойчивых попытках выстраивать

социальное знание по образцу «строгой науки», уступают место признанию принципиальной множественности форм рациональности, социальных и культурных практик, их несводимости к какому-либо «общему знаменателю».

Одним из вариантов такого неклассического обществознания является феноменологическая социология, свое теоретическое оформление впервые получившая в работах А.Шюца, пытавшегося на основе синтеза «понимающей» социологии М.Вебера и концепции «жизненного мира» Э.Гуссерля создать новую теоретико-методологическую основу социального знания. В рамках данного исследования не представляется возможным детально рассмотреть эту весьма обширную традицию современной социологической мысли. Остановимся лишь на некоторых наиболее существенных характеристиках феноменологической социологии, отличающих ее от методологических установок классической науки об обществе.

Взяв на вооружение веберовскую концепцию социального отношения как итерсубъективной формы обращения смыслов, Шюц, вместе с тем, существенным образом пересматривает его концепцию социальных действий. Вебер, как известно, наметил их строгую иерархию: от «традиционных» и «аффективных» к «ценностнорациональным» и «целерациональным». Последние были избраны им в качестве образцовых. Будучи своего рода «идеальным типом» всякого поведенческого акта, именно они, по мнению классика немецкой социологии, должны стать главным предметом рассмотрения социологической науки.

Позиция Шюца принципиально иная. Стремясь преодолеть абстрактный универсализм социальной теории Вебера, Шюц обращается к гуссерлевской концепции «жизненного мира». Пафос философии позднего Гуссерля, как известно, был направлен против «чистого» познания, оторванного от непосредственности практической жизнедеятельности людей. Именно Гуссерль первым заговорил об опасности подмены «жизненного мира», понимаемого как «сфера известного всем», «непосредственно очевидного», миром объективированных научных абстракций. Следуя этой стратегии, Шюц берет на себя непростую задачу реабилитации «мира простого мнения». Обращение к «жизненному миру», убежден социолог, будет обращением к глубинной реальности социальной жизни.

Наука, имеющая своим предметом «мир как пред-данное», рассуждает Шюц, сама является элементом этого мира, а посему необходима не столько формальная строгость научных методов, сколько выяснение обусловленности науки «миром пред-данного». «Жизненный мир» есть смысловой фундамент всякого теоретического знания. В этой ситуации дихотомия науки и не-науки, теоретического и обыденного утрачивает абсолютный характер. На смену их противопоставлению приходит исследование феномена укорененности всякого специализированного научного знания в повседневном опыте человека.

Подведем некоторые итоги. Классическая социальная теория исходила из концепции «расколдования» мира. «По этой легенде вся история Запада постоянно воспроизводит во все более расширяющемся масштабе вводную сцену курса истории античной философии: миф уступает место разуму»(4). Развиваемая в рамках этой просвещенческой установки социальная теория с неизбежностью оказывалась своего рода метафизикой социального. Зависимость классической социальной теории от метафизики обосновывает, в частности, А. Бикбов в статье «Имманентная и трансцендентная позиции социологического теоретизирования». «Научная социология» с неизбежностью оказывается сопряжена с «трансцендентным» обоснованием: гарантом «объективности» социологических построений оказываются универсальные свойства Рацио. В рамках феноменологической социологии позиция «абсолютного наблюдателя» заменяется принципом «имманентности», который определяется через отказ от поиска внешней («объективной») по отношению к социальной реальности позиции. Как следствие - наиболее значимым оказывается не столько поиск оснований этой реальности, сколько социальных отношений, обусловивших эти основания.

Осознание пределов адекватности классической социальной методологии актуализирует необходимость поиска новых средств анализа и репрезентации социальной реальности. Феноменологическая социология, как мы стремились показать, намечает в этом направлении ряд весьма важных теоретических перспектив.

Литература

1. Бикбов А.Т. Имманентная и трансцендентная позиции социологического теоретизирования// *Пространство и время в современной социологической теории.*- М.,2000.
2. Козлова Н.Н. Смирнова Н.М. Кризис классических методологий и современная познавательная ситуация// *Социологические исследования.* 1995, № 11.
3. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках// *Американская социологическая мысль.* Под ред. В. И. Добренкова. М.,1994.
4. Декомб В. Современная французская философия. – М., 2000. С. 289

Социальное познание: реализм, конструктивизм и габитус

Карнаухова Анастасия Викторовна, студент

Воронежский государственный университет

rebenok-ist@yandex.ru

Для успешного разрешения общественных противоречий нашего времени представляется необходимой интеграция усилий специалистов различного профиля – философов, историков, социологов, экономистов и т.д. Наличная ситуация остро нуждается в осмыслении, а выявление и корректная постановка задач, разработка и решение целого ряда проблем существенно зависят от методологических оснований исследований. Ведь уже, кажется, представляется тривиальным то, что любой факт, особенно факт социальных наук, теоретически нагружен, зависит от принятых, разделяемых исследователем установок.

Здесь возникает резонный вопрос – если факт теоретически нагружен, то в какой мере мы можем вообще говорить о факте, в какой мере в конкретном факте представлена окружающая исследователя действительность, а в какой – схемы и представления самого исследователя? Такая постановка вопроса, открытая для традиционной гносеологии, вероятно, Кантом, в современном социальном познании проявляется как противопоставление двух крайних методологических установок – «наивного реализма» и «радикального конструктивизма». «Наивный реализм», являясь экспликацией методологических установок новоевропейской науки, заведомо не в состоянии удовлетворительно описать такую сложную систему как общество; не может дать объяснения творческой активности действующих/познающих субъектов, и уловить конструктивную роль социальной теории по отношению к действительности. «Радикальный конструктивизм» же ведет, в конечном счете, к методологическому анархизму. Здесь «все дозволено», теоретические конструкты определяются исключительно субъективно, нет объективных критериев для предпочтения одной теории другой и т.д. Очевидно, что оба указанных подхода к социальному познанию а) фиксируют (но - абсолютизируют) определенные отдельные стороны процесса познания и функционирования науки и б) в чистом виде являются скорее экзотикой, чем методологической установкой реальных исследований. Можно, однако, утверждать, что современные исследования общества в той или иной мере колеблются между этими установками.

Итак, мы зафиксировали своего рода дихотомию реализма и конструктивизма в социальном познании. Теперь нам важно рассмотреть еще один момент: субъект социального познания вписан в познаваемую реальность; не может отстраниться от нее без существенного упрощения, схематизации, изучаемых явлений; так или иначе ангажирован, и т.д. Это приводит к тому, что субъект социального познания вынужден теперь учитывать и осмыслять не только соотношение своей теории с изучаемым объектом (обществом), но и влияние объекта (общества) на самого ученого, детерминацию субъекта (его теоретических средств, взглядов, предпочтений, позиций) объектом. Или иначе: субъект социального

познания, начиная, примерно, со второй половины 20 века, осознает влияние изучаемой реальности на средства и методы исследования и обязан (поскольку он является субъектом познания, а не идеологом или политиком), корректировать свои исследования с учетом указанной выше сложной взаимосвязи субъекта и объекта.

На наш взгляд, ценным инструментом для анализа социальных процессов, позволяющим учитывать взаимовлияния субъекта и объекта познания, является введенный Пьером Бурдьё теоретический конструкт «габитус». Бурдьё принято относить к представителям социологии, но его интересы, взгляды и идеи выходят далеко за рамки собственно-социологической проблематики – он разрабатывает проблемы антропологии, праксиологии, социальной философии и – главное для нас – выходит на метатеоретический уровень рефлексии при осмыслении социального познания. С его точки зрения [2], социальная действительность структурирована двояко: а) со стороны существующих объективно, независимо от воли и сознания агентов, социальных отношений, которые объективированы в распределении различных форм капиталов и б) со стороны представлений людей о социальных структурах и об окружающем мире в целом, влияющих на первичное структурирование. Объективные структуры воздействуют на практики, восприятие и мышление индивидов посредством интериоризации их социальным агентом, формируя габитус. Габитус здесь – ансамбль интериоризированных социальных отношений, своего рода «следы» прошлых практик агента, которые определяют его настоящие и будущие практики т.к. являются их внутренними условиями и предпосылками. Нужно, наверное, отметить, что практика здесь понимается максимально широко, интересующая нас научная (теоретическая) деятельность – тоже практика. Именно габитус «производит практики как индивидуальные, так и коллективные, а следовательно – саму историю в соответствии со схемами, порожденными историей» [1, 105]. Габитус «как приобретенная система порождающих схем делает возможным свободное продуцирование любых мыслей, восприятий и действий, вписанных в границы, свойственные особым условиям производства данного габитуса» [1, 106], снимает взаимодействие субъекта и объекта. Получается, что социальные структуры обуславливают практики и представления агентов, но агенты производят практики и тем самым воспроизводят или преобразуют структуры: «условие и обусловленное образуют цикл: с одной стороны, агенты конструируют свои практики, но этот процесс обусловлен пред-существующими социальными отношениями, с другой – социальные отношения каузально принуждают практики агентов, однако их причиняющая сила всегда опосредована самими практиками» [3, 175].

В применении к рассматриваемой нами проблеме сказанное означает, что теории и методы социального познания не только обусловлены наличной социальной действительностью, но и формируют, изменяют ее, т.к. наличные социальные связи и отношения, «преломляясь» через отдельных индивидов, формируют габитус, а тем самым – инструмент для своего изменения. Представления П.Бурдьё, таким образом, позволяют объяснить как детерминацию социальной действительности субъектом (теорией), так и субъекта (теории) действительностью. Исходная для нашего исследования дихотомия «реализм-конструктивизм» при этом снимается (в философском значении категории «снятие»), а «включенность» субъекта в изучаемую им действительность осмысливается в качестве необходимого условия социального познания и органически входит в социальные теории.

Литература

1. Бурдьё П. Практический смысл / П.Бурдьё. СПб.: Алетейя, 2001. – 562 с.
2. Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики / П.Бурдьё. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – 576 с.
3. Качанов Ю.Л. Начала социологии / Ю.Л.Качанов. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2000. – 256 с.

Проблема понятия ментальности в социальной философии

*Коньшев Сергей Олегович, аспирант
МГУ имени М.В. Ломоносова.
Csergei@yandex.ru*

Понятие ментальности является одним из самых известных и, пожалуй, одним из самых спорных понятий в истории социальной философии. К нему обращаются в той или иной мере почти все исследователи, затрагивающие в своих работах роль социально-духовного фактора в развитии человеческого общества. Однако, несмотря на большую популярность, должного единства в мыслях и идеях по отношению к этому понятию в философской среде так и не сложилось. В настоящий момент получилось так, что ментальность, несмотря на частое использование, у каждого своя. Никто так и не сумел дать этому понятию, строгое определение, устраивающее хотя бы большую часть исследователей. Во многом путаница вносится ещё и тем, что во французском языке, в котором это понятие впервые появилось, слово «ментальность» носит несколько неопределённое значение. (французское слово “mentalite” это и направление мыслей, умонастроение, направленность ума, склад ума и т.д.)

Все это привело к тому, что по сегодняшний день проблема определения этого понятия так и осталась нерешённой. И это, не смотря на то, что у данного понятия имеется достаточно долгая история. Изначально это понятие было введено ещё в XIX веке известным французским социальным антропологом и этнологом Л. Леви-Брюлем, исследовавшим «коллективные представления» или «ментальности» у так называемых «примитивных народов». С тех пор оно прочно вошло в научный обиход. Основы социально-философского рассмотрения понятия ментальности заложены Новой исторической школой, широко известной как школа «Анналов». Именно в работах историков этого направления впервые была начата тщательная разработка этого понятия. Представители школы «Анналов» предложили несколько наиболее интересных и значимых интерпретаций понятия ментальности. Здесь я укажу только два из них.

Известный представитель школы «Анналов» Ж. Дюби в своей книге «История и её методы» указывает на то, что это понятие вводится историками для решения главной задачи – изучения и реконструкции картины мира людей прошлого. По его мнению, ментальность есть развивающаяся взаимосвязанная система образов и представлений, различных у разных социальных групп и страт, которая определяет мотивы их поведения, и в которой, выражено представление о мире в целом и их собственном месте в этом мире. Согласно же точке зрения другого известного представителя этого направления - Жака Ле Гоффа - ментальность есть некий коллективный автоматизм в ментальной сфере.

В конечно счёте, если обобщать все наиболее распространённые определения ментальности, то в самом широком смысле, большинство исследователей этой проблемы понимает под ментальностью нечто скрытое и непроявленное; как-то, что связано с обыденным сознанием любого человека, но в другом отношении противостоит ему.

Важно так же отметить тот факт, что для большинства исследователей понятие ментальности ни в коем случае не приравнивается к понятию идеологии. В отличие, от идеологии она всё-таки является в большей своей части, неотрефлексированной и логически не проявленной.

Итак, общепризнанной дефиниции у этого понятия нет, (некоторые исследователи даже считают, что оно и не требуется, т. к. его введение сразу же «омертвит» это понятие) но есть всё же наиболее распространённые её определения. Введение понятия ментальности в научный обиход и работа с ним во многом помогла исследователям уйти от познавательных механизмов, игнорирующих обыденного человека в исторической действительности.

Литература

1. Блок М. «Апология истории». М., «Наука» 1973г.

2. Визгин В.П. «Постструктуралистская методология истории: Движения и пределы» // Одиссей 1996. М., 1996.
3. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа "Анналов". М., 1993.
4. Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г. // Одиссей 1991. М., 1992.
5. Лепти Б. «Общество как единое целое. О трёх формах анализа социальной целостности» // Одиссей 1996. М., 1996.
6. Семёнов Ю.И. «Философия истории» М. 2003.

Концепт «политики репрезентации»: возможность применения

Кочухова Елена Сергеевна, студент

Уральский государственный университет имени А.М. Горького, Екатеринбург

e-a@r66.ru

Политики репрезентации – понятие, встречающееся в различных дискурсах, содержательно наполняемое в конкретных авторских трактовках. Стремление определить его специфику и границы вызвано интересом к методологической актуальности этого концепта для социально-философских исследований.

В силу того, что социально-философский анализ нацелен на создание многомерной, динамичной картины общества, на первый план выходят процессуальность и индивидуальный характер всякого взаимодействия (именно способы бытия людей реализуют и модифицирует социальный процесс). В обыденном опыте, этой сложноорганизованной практике конкретных людей создаются, изменяются и транслируются образы социальной реальности. Именно этот процесс часто именуют репрезентацией, однако безоговорочное использование указанного термина проблематично.

Анализируя понятие репрезентации, можно сравнить несколько его трактовок. Альмира Усманова предлагает сопоставить определения, сформулированные Гайятри Спивак и Стюартом Холлом: «говорение за кого-либо», «представление чего-либо существующего другими средствами» и «процесс, посредством которого субъекты культуры используют язык для производства значений» (Усманова, 2001). В первом случае мы сталкиваемся с предположением о более или менее корректном отображении некоторых объектов и трансляции этого отображения. Изложенная позиция существует в рамках традиционного рассмотрения репрезентации – как создания некоего вторичного и опосредованного представления об объекте. Во втором случае акцент смещен на трансформации, на спонтанность смыслов. Оба определения подразумевают связь репрезентации и знаковых систем, однако знаку отводятся разные роли: или знак отражает некоторую реальность – или знак создает ее.

Понимать знак как замещение некоторой незнаковой реальности, как способ в той или иной мере выразить одно через другое, значит придерживаться классической модели трактовки репрезентации. Говорить о том, что знак замещает сам себя, значит выходить за рамки этого подхода.

Наиболее лаконично и четко определение репрезентации можно сформулировать вслед за Т.Х. Керимовым, который указывает: репрезентация может быть понята «в смысле ре-презентации как повторения или репродукции произведения, а также в смысле замещения, занятия места» (Керимов, 2004), в этом случае язык репрезентирует по определению незнаковую реальность и основная теоретическая нагрузка понятия сводится к различению реальности и репрезентации. Неклассическая же философия, в частности постструктурализм, «пытается пересмотреть и переосмыслить понимание природы репрезентации и степени, до которой репрезентация может считаться удовлетворительной при объяснении реальности» (Керимов, 2004), тогда речь идет уже не о репрезентации самой по себе, а о репрезентации как элементе другого механизма – маскировки, симуляции.

Репрезентация в данной модели оказывается условием возможности воспроизводства реальности, а не противопоставляется ей.

Репрезентация оказывается способом создания картин реальности, способом выражения специфики социальных взаимодействий – именно эта трактовка удовлетворяет методологии социальной философии. Представляется бессмысленным говорить об исчезновении реальности или репрезентации (в этом случае используется классическое их противопоставление) – актуальным становится исследование конкретных политик репрезентации. Под политикой в данном случае подразумевается комплекс форм деятельности, направленный на организацию социальной реальности, совокупность практик и институтов, при помощи которых создается порядок, организующий человеческое сосуществование (Муфф, 2007). В этом определении подчеркивается – политика есть всякое производство социальности, ее субъектом может выступать как отдельный человек, так и некоторая общность людей (политики можно различать по масштабам), направлена она может быть на любую сферу общественных отношений (возможно различение по сферам).

Политики репрезентации это механизмы, практики, схемы, организующие взаимодействие индивидов в рамках некоторой общности посредством установления схем восприятия значимых явлений. Реализуясь на индивидуальном уровне, они включены одновременно в надиндивидуальные парадигмы видения и оценивания реальностей. В таком случае, образ социального процесса, актуальный для той или иной общности людей, укоренен в переплетении социальных связей (Кемеров, 2004). Поскольку в повседневных практиках людей социальность в ее целостности редко ставится под вопрос, политики репрезентации выступают само собой разумеющимися схемами взаимодействий и оказываются тонким инструментом властного воздействия. Поставить под вопрос «естественный порядок» – значит увидеть в нем именно устоявшиеся практики, политики, реализуемые в целях репрезентации социальности.

Взгляд конкретного человека определяется системой социальных диспозиций – многообразие этих систем выражено в спектре политик репрезентаций. Но только индивидуальное действие актуализирует эти политики и сами системы, ими репрезентированные. Рассмотрение индивидов в качестве движущей силы социальных процессов методологически поддерживает понимание социальности как становящейся и многомерной. Соответственно, обращаясь к проблеме структурирования образов социальной реальности следует говорить именно о политиках репрезентации: принципиально использование множественного числа и применение концепта в его целостности – репрезентации немислимы без их политик.

Специфика и актуальность концепта «политики репрезентации» как инструмента социально-философского исследования выражены, прежде всего, в его динамичности – понимание репрезентации и способов ее реализации зависит от изменения спектра социальных практик. Сама постановка проблемы вариативности репрезентаций (дистанцирование от проблемы их истинности) является исторически возникшим методологическим решением, способом организации исследовательского взгляда, призванным показать многомерность и полифоничность социальности.

Литература

1. Альмира Усманова (2001). Гендерная проблематика в парадигме культурных исследований. // Введение в гендерные исследования. Ч.1: Учебное пособие/ Под ред. И.А.Жеребкиной – Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб: Алетейя
2. Кемеров В.Е. (2004) Гуманизация социальности // Гуманитаризация общественности. Сб. науч. ст. Екатеринбург, 2004.
3. Кемеров В.Е (2004). Социальная философия: учебник для высшей школы. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга.
4. Кетримов Т.Х. (2004) Репрезентация. // Современный философский словарь под общей ред. д. ф. н. профессора В.Е. Кемерова – 3-е изд., испр. И доп. М.: Академический проект.

5. Шанталь Муфф. Агонистические публичные пространства, демократическая политика и динамика страстей // Десять докладов, написанных к Международной конференции по философии, политике и эстетической теории «Создавая мыслящие миры», проведенной в рамках 2-й Московской биеннале современного искусства. М.: Издательская программа «Интерроса», 2007.

Анализ используемых понятий в социальных технологиях

Ксениди Игорь Дмитриевич, соискатель

Витебский государственный медицинский университет, Беларусь

ksid@nm.ru

Разработка и внедрение современных социальных технологий имеет большое значение для развития общества и государства. Именно они должны вырабатывать подходы к организации различных сфер общественной жизни, обозначать направления концентрации сил и средств, проводить научную экспертизу разного рода проектов и предложений, разрабатывать прогнозы на будущее и т.д. Возросшие потребности на социальные технологии, возлагают на них повышенные требования к использованию новейших научных представлений и подходов. Одним из основных для всякой науки является вопрос о ее понятиях и категориях. При этом широко используются понятия и категории смежных дисциплин. Так, такое понятие как «власть», широко используется в таких дисциплинах как: философия, социология, политология, психология и т.д. Социальные технологии представляют собой самостоятельную дисциплину со своими понятиями и категориями. Например, понятие самих «социальных технологий». Но как говорилось уже ранее, многие понятия и категории пересекаются в смежных дисциплинах. С нашей точки зрения чрезвычайно актуальным представляется анализ взаимосвязи между понятиями «социальные технологии» и «власть».

Основываясь на известных теориях определения понятия «власть», нами был проведен функциональный анализ факторов властных проявлений.

В классическом определении, понятие «власть» формулируется как «...способность или возможность субъекта обеспечить подчинение, оказывать определяющее воздействие на деятельность, поведение объекта в соответствии со своими намерениями, со своей волей...». Где присутствует прямая установка на то, что власть является атрибутом субъекта воздействия.

При детальном рассмотрении, мы увидим, что причина подчинения - индивидуальное внутреннее согласие объекта воздействия с внешними намерениями. При этом, мы знаем, что:

- существует немало фактов, когда люди, по разным причинам, НЕ ДАВАЛИ согласия на подчинение, и НЕ ПОДЧИНЯЛИСЬ, даже ценой своей жизни. Таких людей обычно называют героями или упрямыми.

- существует немало фактов, когда люди ДАВАЛИ согласие на подчинение, и ПОДЧИНЯЛИСЬ по первому внешнему требованию. Таких людей обычно называют слабовольными, или беспринципными.

- существует, также, немало фактов, когда люди НЕ ДАВАЛИ согласие на подчинение, но создавали ВИДИМОСТЬ ПОДЧИНЕНИЯ. Таких людей обычно называют саботажниками

- также, вполне очевидно, существует вариант, когда человек ДАЕТ согласие на подчинение, но из-за каких то определенных объективных условий НЕ МОЖЕТ ПОДЧИНЯТЬСЯ. (Стечение обстоятельств и т.д.)

Это примеры четырех возможных вариантов зависимости между согласием и подчинением. По сути определения, власть может существовать только при наличии факта подчинения. Но т. к. факту подчинения предшествует личное согласие объекта на это, то получается так, если нет согласия на подчинения, то и нет подчинения. А если нет

подчинения, то и факта власти нет, а есть что-то иное. Отсюда следует, что если подчинение является атрибутом объекта, то и власть является атрибутом объекта. Факт саботажа нельзя признать фактом подчинения, он, по сути, противостояние подчинению.

В четвертом варианте, не от желания субъекта или объекта зависит, будет ли исполнено подчинение или нет, а от внешних, объективных законов природы. Интересно, что если есть факт ограничения со стороны объективных законов природы, то нет факта власти, а если нет - то факт власти есть. Получается так, что если объективные ограничения являются атрибутом объективных законов природы, то и власть является тоже атрибутом объективных законов природы.

Как видно при более детальном рассмотрении зависимостей между властью, подчинением, желаниями субъекта и объекта, выявлена прямая зависимость реализации намерений и волевых решений субъекта, как от желаний объекта, так и от ограничений объективных законов природы. Что не соответствует общепринятой конструкции понятия «власть». Налицо потребность нахождения нового определения этого понятия, с более ёмким значением, с учетом выявленной зависимости.

Существуют два вида власти — первичная (V^1) и вторичная (V^2). Первичная власть осуществляет теоретическую часть, предварительное осмысление, принятие решения, постановку задачи, предопределение возможных побочных воздействий и само определение требуемых границ движения. Вторичная власть, осуществляет уже больше практическую часть по определению требуемых границ, и осуществляет корректировку и контроль по соблюдению уже установленных границ. Важно также отметить их отличие в степени свободы при определении границ движений. Первичная власть обладает безграничными возможностями. Вторичная власть может осуществляться только в границах субъективной власти ($V^1с$), как только проявляется область объективной власти ($V^1о$), где главенствуют объективные законы природы, функционирование вторичной власти прекращается.

В предлагаемый, расширенный, объем понятия «власть», входят жизненные ситуации как уже с широко известными, так и с, порою, сыгнорированными при изучении различными исследователями властными проявлениями, например:

1. когда один индивид представляет собой первичную власть, а другой – вторичную власть. В этих (классических) ситуациях представитель первичной власти определяет конечный результат деятельности представителя вторичной власти;

2. когда участие во властных отношениях принимают объективные законы природы – проявление объективной власти. В этих (не всеми учитываемыми) ситуациях, конечный результат деятельности индивида определяют объективные законы природы;

3. когда один и тот же индивид является представителем и первичной и вторичной власти. В этих (допускаемых отдельными исследователями) ситуациях отдельный индивид сам себе определяет конечный результат своей деятельности;

4. когда один индивид является представителем только или первичной, или вторичной власти. В этих (игнорируемых) ситуациях, деятельность индивида выражается в частичном представительстве какой-либо одной власти, без наличия другой. Например, индивид мечтает (только V^1), саботирует (только V^2), и т.д.

В результате проведенного функционального анализа понятия «власть», видно, что объем понятия «социальные технологии», это частный случай объема понятия «власть», когда определяются границы движения определенных параметров в отдельной, социальной сфере. Таким образом, изменение объема понятия «власть», приведет к изменению объема понятия «социальные технологии», что в свою очередь отразится на достижении реальной отдачи от разрабатываемых социальных технологий.

Литература

Ледяев В.Г. Власть: концептуальный анализ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. – 384 с.

Халипов В.Ф. Власть. Основы кратологии. М.: Луч, 1995.

Социальное как проект (по мотивам трактата «Об общественном договоре» Ж.-Ж. Руссо)

Лазарева Маргарита Юрьевна, аспирант

Казанский государственный университет имени В.И. Ульянова-Ленина

8552margo@mail.ru

Сегодня много говорят и пишут о смерти социального, о его конце. Не столь важно для нас, умрет социальное или нет. Мы констатируем тот факт, что наблюдаются симптомы кризиса социальной формы. Кризис – это свидетельство неустойчивости или переходности этой формы, или (возможно) – свидетельство смены эпох.

Мы можем предположить, что сейчас завершается определенный (нововременный) этап развития социальности. В данном случае можно рассматривать социальное как проект (см. статью А.Ю. Согомонова и П.Ю. Уварова «Парадоксы вывихнутого времени, или как возникло социальное»). Рассмотрение социального как «проекта» позволяет проследить усиление субъективности в объективном процессе.

В качестве «начала отсчета» социального А.Ю. Согомонов и П.Ю. Уваров называют Новое время. И в связи с поисками «начала» мы обращаемся к Жан-Жаку Руссо. Ведь он – представитель эпохи, когда зарождалось социальное, он – один из первых диагностов этой новой формы. Причем сам Руссо во многом определил облик «социального» и как философского понятия, и как способа общественной жизни.

Оказавшись в очень интересных исторических условиях, когда переосмысливались старые социальные формы, религиозные догматы, научные истины, философские идеи, Руссо смог уловить все эти, казалось бы, разнородные движения и отразить их в своих работах, в частности, в трактате «Об общественном договоре». В нашей работе мы не стремились опровергать или подтверждать положения теории Руссо, нам хотелось проследить ее мировоззренческие истоки и показать, как на нее влиял мыслительный климат эпохи и как, в свою очередь, эта теория может повлиять на сегодняшнюю социально-философскую мысль. На Руссо мы постарались посмотреть как на «социального философа». Мы постарались спросить философа «о другом», то есть не совсем о том, что он сам хотел сказать. У Руссо, как ни странно, в трактате «Об общественном договоре» есть целый ряд замечаний, которые позволяют делать социально-философские выводы.

Тезисно перечислим основные идеи работы.

1) Складывание процедуры «общественного договора» произошло не в доисторические времена, а во времена Руссо. Для самого Руссо метафора «естественного состояния» нужна для осознания современной ему ситуации. Именно в середине XVIII в. осуществляется проект под названием «построение гражданского общества», когда народы Европы пытаются найти адекватную форму общежития, договориться. Поэтому можно сказать, что Руссо – создатель идеи нового Государства, которое при нем строилось в реальности.

2) В религиозных противоречиях в XVI-XVII вв. скрывалась политическая ситуация. Политические проблемы того времени разрешались в превращенной, религиозной форме. Церковный раскол, Реформация, религиозные войны, угрожающие всей Европе, приводят к идее терпимости, к идее о том, что война, уничтожение инакомыслящих, силовое давление ничего не дадут (или приведут к полному коллапсу). Распад единого тела верующих приводит к процедуре «договаривания» противоборствующих сторон.

3) В связи с проблемами в религиозной сфере европейцам нужно было срочно искать новый тип целостности, строить новые социальные структуры – для этого во всех сферах общественной жизни был применен «общественный договор». Именно он стал основой

европейской социальности. В данном случае необходимость договариваться и сам процесс переговоров шли впереди самой идеи «договора».

4) В договоре по вопросам религии в Новое время было открыто «социальное» как процедура решения любых конфликтов ненасильственно, мирным путем. Возникла процедура договора, причем договора общественного, в который вступает все общество без каких-либо исключений. Все действия в обществе должны быть согласованы с общественным договором, то есть совершаться в соответствии с процедурой, которая подразумевает, что никто из членов общества не начнет отстаивать частные интересы вместо интересов, диктуемых «общей волей». «Договор» у Руссо – не документ, не хартия, а процесс, универсальный способ разрешения социальных противоречий, практика свершения любого социального действия. На основе «общественного договора» строятся сопутствующие процедуры – например, голосование.

5) Итогом Нового времени стали внезапно образовавшееся, «случившееся», «свершившееся» социальное пространство, появление абстрактного социального мышления. С этого времени социальным стали оперировать как целым, предпринимать сознательные действия по его «простраиванию», структурированию, направлению в определенное русло. Социальное стало осуществляемым проектом.

6) В Новое время Европа открыла для себя перспективу социального познания. При этом социальное отделилось от общества и от истории (например, от Священной истории). Отсюда стремление у историков, живших в Новое время, «по-своему» переписать историю (в частности, средневековую), переделать ее под новый тип социального познания. Социальное познание само стало инструментом договора.

Сегодня именно этот нововременный проект, носящий название «социальное», видимо, подошел к своему логическому завершению. Однако вне зависимости от того, завершается ли социальное вообще или его конкретно-историческая форма, процедура договора все еще успешно функционирует как социальный механизм. Для нас же интересно то, как Ж.-Ж. Руссо, будучи типичным представителем своей эпохи, оказывается современным и теперь, помогает нам понять происходящие в нашем обществе процессы – именно те процессы, которые начались (или были начаты?) в Новое время, а теперь клонятся к закату...

Литература

1) Можейко М.А. Общественного договора теория // Всемирная энциклопедия. Философия. Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов, М., АСТ, Мн., Харвест, Современный литератор, 2001, 1312 с., стр. 723-724.

2) Можейко А.А. Руссо (Rousseau) Жан-Жак // Всемирная энциклопедия. Философия. Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов, М., АСТ, Мн., Харвест, Современный литератор, 2001, 1312 с., стр. 885-887.

3) Муравьев Ю.А. Ги Бесс «Жан-Жак Руссо» // Вопросы философии, 1991 г., №1, стр. 189-191.

4) Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998 г., 416 с.

5) Согомонов А.Ю., Уваров П.Ю. Парадоксы вывихнутого времени, или как возникло социальное // Конструирование социального. Европа. V-XVI вв. Сост. П.Ю. Уваров, И.В. Дубровский, М., Эдиториал УРСС, 2001, 184 с., стр. 135-159.

Проблема структурирования социальности

Мантуров Олег Сергеевич³⁸, магистрант

Уральский государственный университет имени А.М. Горького, Екатеринбург

osmant@km.ru

³⁸ Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Керимову Т.Х. за помощь в подготовке тезисов.

Важнейшим вопросом в социальных и гуманитарных науках остается вопрос о сущности социальности и способах ее структурирования. Ни одну из проблем социальных и гуманитарных наук мы не можем рассматривать в отрыве от процессов, происходящих в структуре социальности. Поэтому переосмысление социальности приобретает все большую актуальность. Более века социальность рассматривалась в двух ракурсах: а) как нечто существующее «в людях» и посредством людей б) как то, что существует «над людьми», навязывая им определенные правила деятельности. Для доказательства одного из этих тезисов разные социальные теории начали рассматривать социальность как некую структуру, состоящую из элементов.

В ходе исследования я столкнулся как минимум с двумя сторонами социальности как явления: с одной стороны, социальность изначально присуща любому обществу и человеку как его члену; с другой стороны, социальность сама творится людьми, и воспроизводство структур социальности зависит от индивидуальной и коллективной деятельности. Для обозначения двух этих явлений П. Бергер и Т. Лукман предлагали пользоваться терминами «объективная реальность» и «субъективная реальность».

Исследуя структуры «объективной реальности», я воспользовался указанием Д. Лукача на три «великих рода бытия»: органическую и неорганическую природу и бытие общества. «Сосуществование трех великих родов бытия – включая их взаимодействие и их существенное различие – являются неизменной основой всякого общественного бытия, и без признания этого столь многогранного базиса как основного факта невозможно никакое познание мира, никакое самопознание человека. А поскольку любая практика человека формируется на этой бытийной основе, то эта последняя с необходимостью является неустранимым исходным пунктом и всякого человеческого мышления, ибо оно <...> исходит из этой практики и возникло для того, чтобы управлять ею» [5, С. 36]. На данном этапе исследования социальность обнаруживает онтологические характеристики. Структуры социальности даются нам бессознательно, они не нуждаются в доказательствах своего существования. Но они также не существуют как нечто действительное, непреложное. Единственная гносеологическая характеристика, которой мы можем их наделить – это «кажимость», существование посредством воображения. Поэтому имеет смысл именовать «объективную реальность» другими терминами, более верно отображающими ее сущность – «социальная действительность», «интерсубъективный мир», или еще лучше - «общественное бытие».

Элементы структур общественного бытия приобретают реальность для индивида благодаря последовательным процессам интернализации, социализации, инкультурации. Формирование личностной идентичности детерминируется социальной структурой, но в свою очередь и идентичности, созданные благодаря взаимодействию индивидуального сознания и структур социальности, реагируют на данную социальную структуру, поддерживая и модифицируя ее. Общественное бытие лишь претендует на реальность, но не является ею. Реальным его делает соотнесение с нашей собственной субъективной реальностью. Т.е. мы сами напрямую выбираем, что будет претендовать на обозначение категориями реальности, а что – нет. Возможные ошибки в этом конструировании нас не волнуют, пока они не ведут к ломке сложившейся картины мира.

Социальность следует искать внутри границ общественного бытия и субъективной реальности.

Социальность – это не общественное бытие. «Бытие не является общим в смысле какой-то общей собственности. Бытие совместно. Бытие дано как со-бытие. Совместность есть собственный способ бытия существования, или форма, в какой бытие разыгрывается как таковое» [4, С. 8]. Бытие может являться нам только как бытие различия, бытие различных. Бытие всегда дано нам как со-бытие. Бытие не столько существует, сколько является. Это свойство бытия «быть явленным» и обуславливает динамику структур социальности. Общественное бытие есть отражение множества разнообразных субъективных реальностей;

бытие явлено как различие. Именно поэтому вопрос о сущности общественного бытия мы должны рассматривать не в рамках онтологии, а в рамках гетерологии с присущими ей методами.

Вторая граница социальности – ограничивание ее структурами субъективной(ых) реальности(ей). Каждый человек живет в собственном мире, в собственной субъективной реальности. В процессе социальной деятельности одна субъективная реальность вступает в контакт с другой субъективной реальностью. Она либо обуславливает ее, либо вступает с ней в конфликт. Чем ближе друг к другу люди, тем больше вероятность того, что структуры субъективной реальности каждого из них вступают в столь тесный контакт, насколько сильной оказывается близость этих людей (дружба, родственные связи, взаимодействие в процессе воспитания/образования и т.д.). Таким образом, мы видим, что в «социальности <...как бесконечной игре различия...> идентичность достигается (если это вообще возможно) только ценой тотальной интеграции в социальное целое. Автономное существование признается только внутри некоторого социального целого, где сосуществуют другие идентичности» [4, С. 26].

Структура социальности состоит из вероятностей определенных серий элементов. Общественное бытие – поле элементов, которые, входя в субъективные реальности конструирующих социальность индивидов, и обуславливают своим соотношением тип социальности. Т.е. мы не отрицаем ни одно из возможных означающих конкретного знака. Каждое из означающих лишь дополняет универсальность означаемого.

На всех своих уровнях социальность предстает как меняющаяся структура. Социальность постоянно находится в динамике, и именно в силу этого ее нельзя зафиксировать. Мы можем знать элементы структуры социальности, догадываться о их расположении в рамках структуры и способах взаимодействия друг с другом. Мы можем представить себе структуры общественного бытия и изучать их посредством науки. Мы можем даже иметь представление о субъективной реальности некоего «абстрактного субъекта». Но мы не можем зафиксировать социальность ни в пространстве, ни во времени. «Любые средства упорядочивания и репрезентации социальности будут неадекватными, ибо они могут быть только единичными или возможными формами, выполняющими функцию репрезентации невозможного единства и тождества общества» [4, С. 27]. Социальность предстает перед нами в виде социальности ускользающей. Она ускользает из наших рук, просачивается сквозь взгляд субъекта в тот момент, когда он пытается ее схватить. Только так, принимая во внимание социальность как ускользающую, мы можем выстраивать новые концепции социальных наук.

Литература

1. Бергер П., Лукман Н. Социальное конструирование реальности. М., 1995
2. Бхаскар Р. Общества... Тавтология и парадокс в самоописании современного общества // Социо-Логос: Пер. с англ., нем., франц. / сост., общ. ред. и предисл. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991
3. Кемеров В.Е. Концепция радикальной социальности // Вопросы философии. 1999. №7
4. Керимов Т.Х. Неразрешимости. М.: Академический Проект; Трикста, 2007
5. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М.: Прогресс, 1991

Трансформация теории информационного общества в XXI веке

Мацевич Ирина Янушевна, аспирант

Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь

matsevich22@mail.ru

Поводом для переосмысления теории информационного общества в современной действительности стали не только новые работы исследователей, которые были изданы в течение последних десяти лет, но также и анализ стратегических программных документов

различных международных межправительственных и общественных организаций. Контент-анализ данных документов выявил, что тип общества, который вырисовывается в качестве ориентира для развития современной политики, всё чаще обозначается и обосновывается не как информационный, а как «креативный». Вопрос заключается в следующем: работает ли сегодня понятие «информационное общество» как аналитическая конструкция, и если оно носит чисто дескриптивный характер, то фиксирует ли оно специфические характеристики современной социальной реальности?

Конституирование контуров теории информационного общества происходило в 70-80-е годы XX века в работах И. Масуды, Р. Катца, М. Пората и др. Дальнейшее развитие эта теория получила благодаря работам Э. Тоффлера, З. Бжезинского, М. Маклюэна, М. Кастельса, А. Аппадурай, А. Крокера, М. Паэтау и др. При всех нюансах авторских концепций информационного общества этого периода, тем не менее, можно выделить их общие черты: использование информации в качестве основного ресурса развития; доминирование сектора информационных услуг, установление «трансрыночной» цивилизации; кризис крупных одноцелевых корпораций; развитие ТНК; имплементирование новых типов социальных институтов с горизонтальной структурой, динамичными и мобильными способами взаимодействия, обратной связью со стороны социальной среды; преобразование социальной структуры из вертикальной иерархии в горизонтальную разветвлённую сеть; децентрализация власти; «демократия участия», демассификация и др.

Однако основным элементом этих концепций остаётся информация, тогда как субъект оказывается лишь потребителем или производителем наряду с новейшими технологическими средствами. Существенные недостатки теории информационного общества: недооценка роли креативного потенциала личности не только в производстве новой информации, но и в операциональном её овладении и усвоении в качестве знания, последующей реализации этого знания на практике не по стандартным схемам, а по персонально творчески трансформируемым программам деятельности; в основном одностороннее педалирование НТП с помощью новейших информационных средств; нивелирование места и роли искусства, социально-гуманитарных наук в развитии общества в целом. Упускается возможность получения значимой доли дохода за счёт развития «креативной» и «культурной индустрии»; не учитываются реалии реформ культурной политики, их практических последствий для экономики и культуры развитых и развивающихся стран за последние десять лет; не используется в должной мере эмпирический и статистический материал оценки развития и структурной трансформации «культурного капитала»; системно не анализируются практические схемы освоения повседневной действительности и творческой самореализации различных поколений.

Концепции нового типа общества развиваются в работах Р. Флориды, Ч. Лэндри, В. Иноземцева, Дж. Хоукинса, Т. Коуэна, М. Блита, Р. Кэйвса, Т. Флю, Дж. Хартфилда, Д. Хесмондхальга, Дж. Окнора, П. Рэйа, М. Портера, Л. Накамура, К. Зельцера и др. Первоначальными причинами преобразования ключевых принципов и элементов теории информационного общества в 90-е годы были не новые модели теоретического описания и анализа социальной реальности, а кристаллизация новых типов социальных, экономических и политических процессов, способов государственного и транснационального управления ими. В качестве предпосылок трансформации теории информационного общества и перехода к концепции «креативного общества» в различных её вариациях в странах ЕС можно выделить наряду с другими следующие процессы. Постановка в 1992 году ООН задач устойчивого развития, выявление его комплексности и многофакторности стимулировали переоценку роли и функций культуры в современном обществе и, соответственно, необходимости выработки параметров оценки культурной политики с точки зрения индикаторов устойчивого развития. Собственно эта задача первоначально подвигла многих учёных и политиков обратиться к культуре не только как духовной сфере жизнедеятельности, но как определяющему духовно-материальному фактору, потенциалу и основанию устойчивого развития. В 90-е годы XX века в научный оборот входит понятие

«креативной индустрии», которое обозначает новый сектор экономики, где реализуется интенсивная интеграция и продуктивное взаимодействие искусства, науки, высокотехнологического производства и бизнеса. В результате формирования этого сектора экономики в 2003 году в его рамках производилось более 7% мирового ВВП. В странах-участницах ОЭСР креативные индустрии испытывают рост от 5 до 20 % ежегодно.

Таким образом, сегодня можно фиксировать конституирование наряду с концепциями постиндустриального и информационного общества, а также общества знаний, концепций «креативного общества». Контуры этой концепции пока ещё расплывчаты. Однако уже достаточно очевидно, что основанием выделения этого типа общества становится не только появление нового «креативного класса» (Р. Флорида), нового типа мотивации и соответственно личности (В. Иноземцев), но также и, прежде всего, формирование нового сектора экономики – «креативной индустрии», иногда его обозначают также как сектор «культурной индустрии», - который играет центральную роль в развитии экономики и культуры в целом. Неспособность своевременно осознать появление нового типа социальной реальности, проанализировать и предложить соответствующие аналитические и операциональные средства его освоения приводят к игнорированию тех глобальных эволюционных процессов, которые ставят перед национальными государствами задачи незамедлительной реакции. Для преодоления опасности чрезмерной коммерциализации искусства, науки и культуры в целом, учёным стоит заранее предложить альтернативные проекты развития культурной политики, которые, как показывают современные процессы, оказываются основными операциональными средствами развития на практике концепции «креативного общества». Разработка последней не в рамках теории информационного общества, а как альтернативной, может способствовать скорейшему осознанию и реализации возможности трансформации социальной реальности с помощью новых типов культурной политики.

Литература

1. Иноземцев В.Л. (2001) Постиндустриальное хозяйство и «постиндустриальное» общество // *Общественные науки*. №3.
2. Лэндри Ч. (2005) Креативный город. М.: Классика.
3. Флорида Р. (2005) Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М.: Классика.
4. Howkins John (2001) *The Creative Economy: How People Make Money from Ideal*. London: Allen Lane.
5. Heartfield James (2000) *Great Expectations: The Creative Industries in the New Economy*. Design Arenda.
6. Hesmondhalgh D. (2002) *The Cultural Industries*. Thousand Oaks. CA: Sage.
7. UNCTAD (2004) *Creative Industries and Development*. São Paulo. 13-18 June 2004.
8. *The Creative Society of the 21st Century* (2000). Paris: OECD.

Роль личности в истории и ее интерпретации

Нехамкин Валерий Аркадьевич, доцент, к.ф.н.

МГТУ имени Н.Э. Баумана, Москва

[*nechamkin@rambler.ru*](mailto:nechamkin@rambler.ru)

Вопрос о роли личности в истории не имеет одного ответа. Однако поиски его решения продолжаются. В результате к настоящему времени в философии истории сформировались две устойчивые и противостоящие друг другу позиции.

Первая – объективистская. Ее суть состоит в том, что любая «великая» личность в истории зависит от объективных обстоятельств, подчинена им. До тех пор, пока такой человек действует в интересах внешних сил, его деятельность носит успешный характер. В противном случае данное лицо просто уходит с исторической арены.

Максимально абстрактно эту позицию выразил Л. Толстой, утверждавший: «Царь есть раб истории», под которой понимал «бессознательную, роевую жизнь человечества». Другие мыслители конкретизировали условия (обстоятельства), которые решающим образом влияют на деятельность личности. Так, в материалистической традиции философии истории эту роль играл экономический базис общества. В результате, например, для Ф. Энгельса, «то обстоятельство, что такой и именно вот этот великий человек появился в определенное время в данной стране, конечно, есть чистая случайность. Но если этого человека устранить, то появляется спрос на его замену, и такая замена находится. Что Наполеон, именно этот корсиканец, был тем военным диктатором, который стал необходим Французской республике... - это было случайностью. Но если бы Наполеона не было, то роль его выполнил бы другой» (4. с. 175-176). Короче говоря, великая личность востребована до тех пор, пока она удовлетворяет потребностям экономического базиса.

Сходный взгляд по данному вопросу (хотя и выросший из противоположной мировоззренческой установки) можно найти и у идеалистов. По мнению Г. Гегеля, всемирно-исторические личности – «доверенные лица всемирного духа». Когда его «цель достигнута, они отпадают, как пустая оболочка зерна. Они рано умирают, как Александр, их убивают, как Цезаря, или их ссылают, как Наполеона на остров св. Елены» (1. с. 82-83).

Таким образом, в объективитской позиции исторические условия определяют рамки деятельности личности. Выйти за них никакой деятель, даже самый выдающийся, не в состоянии.

Вторая позиция – субъективитская. Согласно ей, историческая личность – главная движущая сила истории. «Всемирная история, - писал Т. Карлейль, - есть ... история великих людей. Все, содеянное в этом мире, представляет материальный результат, практическую реализацию и воплощение мыслей, принадлежащих великим людям. История последних составляет ... душу всей мировой истории» (2. с.6). Остальные люди в рамках данной позиции – толпа («раболопное стадо»), которая, по мнению Г. Лебона, «не может обойтись без властелина» (3. с. 234).

Таким образом, в рамках субъективитской позиции (в ее крайнем выражении) великая личность в одиночку творит историю по собственному произволу.

Однако обе концепции, существующие по данному вопросу в философии истории и сформировавшиеся в законченном виде к концу XIX в., оставляют за рамками рассмотрения один важный вопрос: почему именно данная, а не какая-либо иная личность оказалась в данном месте в данное время? С этой точки зрения, объективитская и субъективитская позиции выступают как противоположности, крайности в процессе решения вопроса о роли личности в истории. По моему мнению, от них следует уйти, чтобы рассмотреть данную проблематику на качественно иной методологической базе, существующей в настоящее время.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – С.-Пб, 1993.
2. Карлейль Т. Теперь и прежде. - М., 1994.
3. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб, 1995.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 39.

Человек и общество: подходы символического интеракционизма и психоанализа

Носов Павел Владимирович³⁹, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

pashenka2@yandex.ru

Концепции психоанализа и символического интеракционизма стали одними из наиболее влиятельных в социально-философской и социально-психологической мысли 20

³⁹ Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Косолапову Р. И. за помощь в подготовке тезисов.

века. Между тем, при кажущейся непохожести у этих учений есть огромное множество общих черт, особенно в ранние периоды их развития. Правда, потом их пути начинают расходиться.

«Первопроходец» символического интеракционизма Г. Мид ввел в социально-философский словарь понятие социальной роли. Он рассматривает роли как систему предписаний, которые общество дает индивиду в зависимости от его статуса. При этом статус - положение человека в контексте социальных связей.

При изложении своих концепций Мид употребляет понятие роли скорее как метафору для обозначения ряда феноменов социального поведения, таких, как проявления схожего поведения у самых различных людей в сходных обстоятельствах.

Усвоение ролевого поведения Мид исследует на примере детских игр. «Ребенок играет в то, что он – учитель, полицейский, т. е. как мы говорим, здесь имеет место принятие различных ролей. Мы встречаем нечто подобное в игре животных, когда кошка играет со своими котятками или собаки друг с другом. Две собаки, играя друг с другом, станут нападать и защищаться в процессе, который, если он будет до конца реализован, примет форму настоящей драки. Здесь налицо некая комбинация откликов, регулирующая глубину укуса. Но в этой ситуации мы не видим, чтобы собаки принимали определенную роль – в том смысле, в каком дети сознательно принимают роль другого. Эта тенденция, присущая детям, есть то, с чем мы работаем в детском саду, где принимаемые ребенком роли становятся основой обучения» (8).

Игры детей отличаются от игр детенышей животных тем, что в человеческих играх необходимо осмысление ролей. По мнению мыслителя, схожие процессы можно наблюдать и при социализации индивида, и при любом социальном взаимодействии, ведь игра – один из механизмов социализации. Согласно Миду, «принятие роли другого», т.е. умение посмотреть на себя со стороны глазами партнера по общению, является необходимым условием для успешного осуществления любого акта взаимодействия между людьми. Залогом возможности общения между людьми является принадлежность каждого индивида к нескольким социальным группам. Это позволяет партнерам с легкостью ставить себя на место тех индивидов, с которыми они входят в контакт, и в результате понимать их, вступая во взаимодействие.

Теперь обратимся к психоанализу. С долей огрубления можно сказать, что фрейдовское «я» имеет общие черты с индивидом, который принимает на себя исполнение некоторых ролей, предложенных социумом. Именно той частью личности, которую З. Фрейд называет «я», мы предстаем окружающему обществу. Фрейд говорит о том, что общество навязывает индивиду некоторую систему запретов. Но, кроме того, оно санкционирует те или иные виды активности. Получается, что индивид способен канализировать свою активность в строго определенном русле. В конечном счете, такие легитимизированные способы реализовать себя, которые предлагает общество – не предполагает ли это исполнения некоторого набора ролей?

Сходство интерактивизма и психоанализа приобретает более отчетливые черты в учении К. Г. Юнга. Этот исследователь пишет о «персоне» - социально одобренном портрете, которым мы поворачиваемся к окружающим. Персона – латинское слово, которое можно перевести на русский язык словом «маска» или «личина». Юнг называет также «персону» архетипом конформности. Гипертрофированная персона может заслонить собою человеческую индивидуальность. Однако у персоны есть и положительные функции: она защищает душу человека от покушений со стороны общества. Для того, чтобы сигнализировать окружающим о том, что за «персона» перед ними, человек использует некоторые индикаторы, например, особую одежду, символы рода занятий, символы статуса (будь то автомобиль или диплом). По мнению Юнга, эти символы встречаются и в сновидениях людей. Например, человек с сильно развитой персоной во сне может представать чрезмерно одетым, или одежда будет ему тесна. Те, у кого персона развита слабо, будут сниться себе голыми, а в крайних случаях – лишенными кожи.

Э. Фромм в значительной мере отходит от своих предшественников – он совершает своеобразный гуманистический поворот. Исследователь выделяет особый (не конструктивный) тип ориентации личности – рыночную. Такие люди максимально сосредоточены на том, чтобы удачно реализоваться в обществе, «продать себя подороже». По мнению Фромма, такой человек не чувствует себя творческой личностью, носителем человеческих сил, но он отчужден от них. Чувство самости вытекает у него не из собственной деятельности, а из социально-экономической роли, которую он играет в обществе. При таком подходе человек превращается в вещь. Фромм иллюстрирует эту мысль таким примером: если бы вещи могли разговаривать, то на вопрос «кто ты?» пишущая машинка ответила бы «я – пишущая машинка». Схожим образом ответит и рыночно ориентированный человек: «я фабрикант», «я – служащий», «я – отец двоих детей»... Фромм утверждает, что такой ответ достоин не человека с его мыслями, чувствами и страстями, но говорящей вещи. Подлинная сущность человека отчуждается, ее заменяет социальная функция.

Фромм утверждает, что рыночно ориентированный человек – человек изначально нездоровый, и говорит о нем с пренебрежением.

Между тем, исследователь делает ошибку, жестко противопоставляя индивида и общество, исполнение функций, присущих активному члену общества, и творческую самореализацию. Исследователь замечает, что сам термин «нормальный человек» можно рассматривать с двух разных сторон. С точки зрения общества нормальным будет индивид, способный выполнять социальные функции. Однако если отправной точкой принять самого человека, то нормальным будет тот, кто живет в гармонии с собой, кто, в конечном итоге, счастлив. Идеальным будет то общество, в котором обе эти точки зрения совпадут, хотя, как справедливо замечает Фромм, доселе такого общества еще не существовало.

Между тем, стоит ли столь категорично противопоставлять две необходимые составляющие? Может быть, гармоничный человек – как раз тот, кто может найти свое призвание, не вступая в конфликт с окружающими? И разве всеобщий исход из общества, его неприятие – будет выгодно хоть кому-нибудь? Тем более может ли человек чувствовать себя поистине счастливым (а это, по Фромму, и есть критерий «здоровья»), если он занимает в обществе положение изгоя?

Литература

1. Андреева Г. М. Зарубежная социальная психология XX столетия. М., 2001
2. Фрейд З. Введение в психоанализ. М., 1991
3. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990
4. Юнг К. Г. Очерки по психологии бессознательного. М., 2006
5. Американская социологическая мысль. Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. М., 1994
6. Современная зарубежная социальная психология. Тексты. М., 1984
7. Ионин Л. Г. Критика социальной психологии Дж. Мида и его современных интерпретаций. // Социологические исследования. 1975. № 1
8. Дж. Мид. Интериоризованная другим самость // Американская социологическая мысль. М., 1994. С. 225

Сеть как социальная структура: модель сетевой коммуникации в теории М.Кастельса

Обухов Константин Николаевич, студент

Удмуртский государственный университет, Ижевск

frosch@udm.net

В настоящее время существует ряд теорий, обозначающих предельное состояние социального. Ж.Бодрийяр, сформулировавший тезис «конца социального», в своей книге «В тени молчаливого большинства» описывает современное ему состояние общества: «Рациональная социальность договора, социальность диалектическая уступает место

социальности контакта, множества временных связей, в которые вступают миллионы молекулярных образований и частиц...». Представленное в его теории общество фактически распадается на отдельные фрагменты – атомы, которые существуют и актуализируются только через временную связь, посредством передачи сообщения. Институциональность, нормативность фактически исчезают, превращаются в информационные, замкнутые на себе конструкторы. Само общество становится обществом символической реальности, реальности сообщения и информации. Соответственно, исследовательский акцент в изучении общества и построении новых теоретических моделей смещается в сторону организации социального посредством информации, коммуникационного взаимодействия.

Крупным теоретиком, занимающимся изучением «процессов перехода человеческого общества в информационную эпоху» является Э.Кастельс. В своих работах он обращается к метафоре «сеть» для описания состояния современного социума. Центральным понятием теории становится «сетевая структура», раскрывающаяся как «комплекс взаимосвязанных узлов», при этом «конкретное содержание каждого узла зависит от характера той конкретной сетевой структуры, о которой идет речь». Связь определяется через способность к коммуникации, т.е. передачу информации на основании «кода». Понятие «код» не раскрывается, являясь неявным основанием коммуникации и всей системы. Сами «сети представляют собой открытые структуры, которые могут неограниченно расширяться путем включения новых узлов, если те способны к коммуникации...», т.е. открытость сети определяется открытостью и доступностью ее кода. Включенность в сеть обеспечивает доступ к информации. Информация выступает основным ресурсом современности, который передается посредством коммуникации, т.е. сетей. По мнению Э.Кастельса «сети - это достаточно старая форма материализации человеческой деятельности», но специфика современной эпохи приводит к их широкому распространению и организации на их основе большинства видов деятельности, прежде всего деятельности по созданию, получению, передаче информации. Современные сети коммуникации характеризуются открытостью, децентрализованностью, саморазвитием, преобладанием горизонтальных связей, автономностью включенных в них узлов. Именно эти свойства делают возможным эффективную работу с информацией. Технологическим базисом для организации сетей является Интернет, который позволяет существовать открытым формам сети.

«Интернет – это коммуникационный медиум, который впервые сделал возможным общение многих людей со многими другими в любой момент времени и в глобальном масштабе». Технология Интернет является посредником в включении человека в сетевые структуры, сети коммуникации. Посредством этой технологии человек получает возможность эффективно использовать информацию, предоставляя ее заинтересованным людям в кратчайшие сроки. Именно на основании информации осуществляется объединение людей для взаимодействия в сети, через преодоление пространственных ограничений. Но Интернет – это всего лишь технология, благодаря которой сетевые структуры себя предъявляют, их основания, по мнению Э. Кастельса, «лежат в трансформации моделей социальности в нашем обществе». Трансформация – это пересмотр понятия «сообщества», преодоление его пространственного, ценностного и организационного оснований. Сообщества начинают определяться как «сети межличностных связей, обеспечивающие социальное взаимодействие, поддержку, информацию, чувство принадлежности к группе и социальную идентичность», т.е. Интернет выступает только способом поддержания связи, но не является самой связью. Как и в случае с любыми другими технологиями, «пользователи имеют обыкновение приспосабливать их под собственные интересы и нужды». Сеть через пользователей Интернета способна к направленной самоорганизации и изменению, т.к. каждый активен в конструировании собственных связей и может найти, во взаимодействие с другими, свое место в сети, а тем самым в социуме.

В представленной теоретической модели «сеть» является универсальным способом структурирования социального пространства. Такой эффект достигается через фактическое «опустошение» смысла составляющих элементов структуры. «Сетевая структура» не

содержит ничего, кроме «связи» и «узла». Первое определяется, как предельно широкий способ взаимодействия между элементами с помощью только им присущей особенности: знания «кода». Сам «код» - интенция к взаимодействию, посредством коммуникации, осуществляющейся в месте «узла». «Узел» в таком случае оказывается чистой формой способности к взаимодействию. Содержательно эта форма наполняется в каждом конкретном случае построения модели реальности. Суть «сети» заключается в способности выстраивания одновременного взаимодействия множества узлов.

Необходимость введения в теоретический оборот понятия «сеть» обосновывается Э. Кастельсом, в частности, посредством описания произошедших качественных изменений в понимании человеческих общностей. Преодоление пространственных, временных ограничений в коммуникации, изменение взглядов на индивидуальность и индивида дает возможность анализировать и описывать реальность в терминах «сетевых структур». Сама социальность предъясняет нам свой «сетевой характер», через распространение технологии Интернет и практик ее использования людьми. Именно в этих практиках конституируется субъективность индивида, находящая свое выражение в возможности «приватизации социального», т.е. создания «персонализированных сообществ». Изучение такого рода сообществ сводится к изучению сети, т.е. является сетевым анализом.

Таким образом, «сеть» служит удобной метафорой для описания качественных изменений, произошедших в представлении о социуме, на основе формирования информационной среды. Однако при проведении эмпирических исследований для подтверждения выдвигаемых гипотез, использование структурной методологии приводит к необходимости постоянной фиксации «содержания», четкому определению основных свойств, задающих сеть. Само понятие «сеть» является скорее метафорой, т.к. может быть истолковано предельно широко, что создает определенные трудности в его использовании.

Литература

1. Абрамов Р.Н. (2002) Сетевые структуры и формирование информационного общества// Социологические исследования. 2002. № 3.
2. Бодрийяр Ж. (2000) В тени молчаливого большинства. – Екатеринбург, 2000.
3. Бушмакина О.Н. (2006) Конструирование дискурса воображаемого сообщества в современной философии // Вестник Удмуртского университета. 2006. №3
4. Кастельс М. (2004) Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория, 2004.
5. Кастельс М. (1999) Становление общества сетевых структур//Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999.

Экзистенциальный аспект «коперниканского переворота» в социальной философии

Панафидина Оксана Петровна, аспирант

Криворожский государственный педагогический университет, Кривой Рог, Украина

oxanapanafidina@rambler.ru

Выражение «коперниканский переворот» в философии, как правило, используют относительно гносеологических идей И. Канта, согласно которым именно «предметы должны соотноситься с нашим познанием». Однако в начале XX века П.И. Новгородцев употребил его в связи с социально-философской проблематикой. Так, он предложил отказаться от веры в ограниченность исторического горизонта, в завершенность истории «ярким образом земного рая» [4,30-31], предлагая взамен исходить из убежденности в том, что невозможным является достижение идеального общественного устройства. Причём идея «коперниканского переворота» в социальной философии касается тех концепций «конца истории», которые обосновывают переход к идеальному будущему, равно как и тех, которые утверждают, что совершенное общество уже является исторической данностью.

Принимая в целом утверждение П.И. Новгородцева, можно не без основания говорить о наличии в идее отрицания исторического финализма экзистенциальной составляющей. Как

известно, одной из центральных проблем экзистенциальной философии является проблема человеческой свободы. Её разрешение в рамках современной социальной философии происходит в русле кантианской либо гегельянской традиции. Согласно Г.Ф.В. Гегелю, свобода представляет собой сущность Мирового духа, который познаёт себя в истории. Конечно, люди действуют исходя из личных интересов, которые, по сути, совпадают с интересами Мирового духа (концепция «хитрости разума»), но свобода человека у Гегеля не является его имманентной характеристикой, поэтому и ответственность за её реализацию в истории несёт вовсе не человек. Что касается позиции И. Канта, то у него свобода принадлежит людям, которые обладают практическим разумом и которые в ходе своего исторического развития должны осознать её, став тем самым моральными существами (вопреки природному плану). Если гегельянская традиция последовательно ведёт к обоснованию идеи исторического финализма, то кантианская, наоборот, – к её отрицанию, расширяя количество аргументов в пользу идеи «коперниканского переворота» в социальной философии.

Созвучны идеям И. Канта некоторые высказывания, например, Н.А. Бердяева и К. Ясперса. Последний называет человека «идеей, а не доступной эмпирическому познанию действительностью» [6,69]. Следовательно, каждая человеческая экзистенция является уникальной, проектом для самой себя, а не простым винтиком огромной общественной мега-машины. Для того чтобы подобный «проект» был осуществлён, необходимо проявление свободы человека. Об этом же говорил и Н.А. Бердяев, указывая на то, что человек – это существо, способное выйти за пределы самого себя. Его задача как раз и состоит в том, чтобы стать личностью («цельным» существом) в отличие от индивида (части рода или общества). Это даёт основание утверждать, что более приемлемым должен быть идеал «бесконечного усовершенствования», а не «неизменного совершенства», предлагаемого авторами концепций «конца истории». Ведь предлагая проекты масштабных общественных преобразований, следует отдавать себе отчёт в том, что модель идеального общества может быть неприемлема для некоторых членов общества. А «новая форма человеческих жертвоприношений» (во имя таких абстракций, как партия, класс, прогресс и др.), о которой говорил ещё А.И. Герцен, не соответствует требованию «категорического императива» И. Канта. Желание сделать других людей счастливыми может иметь право на существование только в сфере межличностных отношений, но не в сфере общественной жизни. В связи с этим необходимо вспомнить идею К.Р. Поппера о моральном обязательстве помогать только тем, кто действительно нуждается в этой помощи [5,274], а что касается действий в макроокружении, то речь должна идти о создании «наибольшего количества жизненных шансов» у «наибольшего количества людей» [2,11-15].

Принцип «активной свободы», о которой говорит Р. Дарендорф, на наш взгляд, не является приемлемым для всех людей. Значительная часть общества живёт по принципу «заброшенности в мир», чужой по своей сути. Желая избавиться от чувства дискомфорта, порождённого проблематичным существованием, многие люди склонны искать лёгкие пути обретения устойчивых жизненных ориентиров. Этот феномен Э. Фромм назвал «бегством от свободы». А несколькими десятилетиями ранее Ф.М. Достоевский устами Великого инквизитора из «Братьев Карамазовых» говорил, что «ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы» [3,277]. Продолжая эту идею, Н.А. Бердяев утверждал, что свобода присуща только отдельным личностям как целостным духовно-душевно-телесным существам, а у подавляющего большинства людей она заменена верой во внешние авторитеты, как правило, в других людей или их идеи. Поэтому мы приходим к выводу, что идея «конца истории» вовсе не является всего лишь достоянием истории, как, может быть, этого хотелось бы П.И. Новгородцеву, провозгласившему «коперниканский переворот» в социальной философии. В условиях очередной информационной революции, начавшейся в последней трети XX столетия, перед человеком появляются новые вызовы. Известно, что её специфика состоит в интеграции результатов всех предыдущих революционных изобретений в информационной сфере, что несомненно

способствует быстрому преодолению временных и пространственных расстояний при передаче информации. В результате в общественном сознании формируется представление о мире как о «глобальной деревне». Кроме этого, возникает своеобразная иллюзия завершенности знания, которая проявляется в максимально комфортном пребывании человека в любом информационном пространстве, не прилагая каких-либо творческих усилий. Соответственно активность человека ограничивается только выбором информационного окружения, погрузившись в которое, он просто выполняет определённый алгоритм действий, лишь имитируя свободу. В подобных условиях достаточным является знание кода, дающего возможность расшифровать определённый «культурный текст». Поэтому роль человека в современном обществе можно сравнить с ролью компьютерного пользователя. Но ведь существует и программист... И мы снова возвращаемся к идее «конца истории».

Проанализировав экзистенциальный аспект «коперниканского переворота» в социальной философии, мы приходим к выводу, что он свидетельствует о слабости нового философского проекта, поскольку человеческая природа для самого человека до сих пор остаётся загадкой. Стремление к свободе одних людей и «бегство» от неё других не позволяет с достаточной мерой уверенности утверждать, что идея «конца истории» навсегда канула в Лету.

Литература

1. Бердяев Н.А. Проблема человека. К построению христианской антропологии // <http://pstbi.pagez.ru>
2. Дарендорф Р. У поисках нового устрой: Лекції на тему політики свободи у ХХІ ст. / Пер. з нім. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006.
3. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Роман в четырёх частях с эпилогом. – Петрозаводск: Карельское книжное издательство, 1970.
4. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991.
5. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. Пер. с англ. М.: Феникс, 1992.
6. Ясперс К. Истоки истории и её цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991.– С.28-286.

Сетевое общество как социокультурная реальность

Песоцкая Татьяна Ивановна⁴⁰, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

tatip@mail.ru

Интенсивность информационно-коммуникационных изменений, происходящих в обществе со второй половины ХХ в., стремительность общественных трансформаций, бурный рост социальных сетей, активное проникновение новых информационных технологий во все сферы жизнедеятельности, глобальная компьютеризация, широкое использование Интернета и создание общемирового коммуникационного пространства – всё это способствовало формированию новой социальной реальности, качественно отличной от предшествующих типов. Очевидная актуализация исследовательского интереса в изучении проблематики информационного общества и Интернета как новой коммуникационной среды обусловлена, прежде всего, характеристиками той социокультурной ситуации, в которой эти исследования разворачиваются. Изменения в информационной индустрии столь стремительны и обладают таким всеобщим характером, что приходится изучать процессы как на эмпирическом, так и на теоретическом уровнях одновременно, причем осмысление данных процессов происходит очень часто с явным опережением эмпирии над теорией.

⁴⁰ Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Назарчуку А.В. за помощь в подготовке тезисов.

Сетевое общество – один из наиболее дискуссионных, но наименее осмысленных феноменов информационной эпохи. Концептуальные описания сетей как неотъемлемой части организационной культуры нового тысячелетия пока не созданы. Методология изучения сетевого общества, к сожалению, разработана недостаточно. В отечественной науке практически отсутствуют комплексные исследования «сетевого общества». Анализ сетевого общества как социокультурной реальности еще только начинается, в различных работах анализируются лишь отдельные аспекты этого нового типа социальной структуры, поэтому особую актуальность приобретает социально-философское осмысление сетевого общества. В исследовательском плане также сохраняется актуальность накопления первичных обобщений эмпирического материала по сетевой проблематике и разработки понятийно-категориального аппарата для общенаучного, философского и междисциплинарного изучения сетевого общества.

Американский социолог М. Кастельс в своём фундаментальном исследовании “The Information Age: Economy, Society and Culture” (Castells, 1996) сформулировал целостную теорию, которая позволяет оценить последствия воздействия революции в информационных технологиях на современный мир. Э. Гидденс, Ф. Уэбстер и другие авторитетные социальные мыслители современности относят magnum opus М. Кастельса к великим социологическим работам, а не просто к очередным концепциям, провозглашающим информационную революцию. В чем же её оригинальность и новизна, если автора сравнивают с А. Смитом, К. Марксом и М. Вебером?

М. Кастельс анализирует возникновение новой универсальной социальной структуры, проявляющейся в различных формах в зависимости от исторических, культурных и институциональных факторов. Новая социальная структура ассоциируется с возникновением нового способа развития – информационализма – сформировавшегося к концу XX в. под воздействием перестройки капиталистического способа производства. В информациональном способе развития источник производительности и конкурентоспособности заключается в технологиях генерирования знаний, обработки информации и символической коммуникации. Безусловно, знания и информация являются критически важными элементами во всех способах развития, так как процесс производства всегда основан на некотором уровне знаний и на обработке информации. Однако специфическим для информационального способа развития является воздействие знания на само знание как главный источник производительности.

Сетевым или информациональным может быть названо такое общество, в котором основные социальные структуры и деятельность организована вокруг и посредством компьютеризированных информационных сетей и линий связи. Особое внимание уделяется социально-экономической основе развития сетевого общества – сектору информациональной/глобальной экономики – предмет которой – обработка информации и генерация информационных потоков. Глобальная экономика – это экономика капиталистическая, способная работать как единая система в режиме реального времени в масштабе всей планеты. М. Кастельс не случайно уточняет используемый им термин – “информациональная”, а не информационная экономика – и постоянно применяет его в связке с глобальной экономикой. За этим стоит оригинальный концептуальный подход. Глобальная сеть финансовых потоков и капитала явилась результатом революции в области ИКТ, создавшей материальную основу глобализации экономики. Новые экономические формы строятся вокруг глобальных сетевых структур капитала, управления и информации, а осуществляемый через такие сети доступ к технологическим знаниям составляет в настоящее время основу производительности и конкурентоспособности. Новые технологии способствуют расширению существующих сетей и возникновению новых, в которых размываются или вовсе стираются статусные границы и становится важным мгновенный контакт. Культура «реальной виртуальности», принимающая форму интерактивной сети, конструируется самим индивидом, самопродуцируется и самопотребляется. В сети превращаются группы, организации, социальные институты. Однако информационные

технологии являются не просто инструментом для применения, но также процессами для развития, в силу чего может исчезать различие между пользователями и создателями. Возникает новое соотношение между социальными процессами создания и обработки символов и способностью производить и распределять товары и услуги. Впервые в истории человеческая мысль стала производительной силой, а не просто определенным элементом производственной системы.

Проведенный анализ показал, что понятие «сетевое общество» применяется к обществу в целом, а не к отдельным сетевым или онлайн-обществам. Сетевое общество – это специфическая форма социальной структуры, опытно устанавливаемая эмпирическими исследованиями в качестве характеристики информационной эпохи. Одной из ключевых черт такого общества является сетевая логика его базовой структуры. Информационные сети становятся преобладающей социальной формой, конституирующей основание сетевого общества. Именно информация как «материя» коммуникации несет в себе взрывное инновационное качество сети. Трансформируются государство, экономика, труд, культура, пространство и время. Вневременное время и пространство потоков информационной эпохи приходят на смену биологическому времени и пространству мест. В условиях глобализации и стремительного развития ИКТ относительно жесткие и вертикально ориентированные институты замещаются гибкими и горизонтально ориентированными сетями. Доминирующие функции, процессы и социальное взаимодействие всё больше оказываются организованными по принципу сетей. Сети составляют новую социальную морфологию наших обществ, а включенность в сеть является условием полноценного участия в жизни общества.

Литература

1. Кастельс М. (2000) Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ-ВШЭ.
2. Уэбстер Ф. (2004) Теории информационного общества. М.: Аспект Пресс.
3. Castells, M. (1996, 2000) *The Rise of the Network Society, Volume I of The Information Age: Economy, society and culture, 2nd Edition*, Blackwell Publishing.

Философское понимание повседневной жизни

Полякова Ирина Павловна, доцент, к.ф.н.

Липецкий государственный технический университет

[*iris_paul@mail.ru*](mailto:iris_paul@mail.ru)

На протяжении длительного периода времени проблема повседневности не входила в перечень наиболее актуальных социально-философских проблем. Данная позиция в отношении повседневности изменилась кардинальным образом в середине XX века.

Последние десятилетия, резко обозначившие беспомощность человека, его одиночество и дискомфортный характер его бытия, побудили исследователей к поиску скрытых основ жизнедеятельности человека, специфике его повседневной жизни и ее ценностного содержания. Повседневная жизнь личности становится объектом междисциплинарного исследования. Различные аспекты повседневности занимают психологов, культурологов, историков, социологов и философов.

Сложность феномена повседневности порождает многообразие точек зрения, как на само явление, так и на ее характеристики. Тем не менее, единого подхода к пониманию повседневности не существует. Однако все исследователи, так или иначе, согласны с тем, что повседневность представляет собой особую сферу опыта: личного и коллективного. Появляясь на свет, ребенок оказывается вплетенным в чужую повседневность со своими законами, ритмами, ритуалами. Лишь повзрослев, он конструирует свою повседневную жизнь с учетом личных потребностей и ценностей, но и, безусловно, с опорой на прошлый опыт в процессе взаимодействия с другими людьми. Действительно, существование человека в повседневной жизни диалогично, оно представляет собой конкретное взаимодействие

личностей, их коммуникацию. Именно в результате коммуникации, человек обретает самого себя, открывая новые грани своего «Я», которые были бы не востребованы при отсутствии Другого. Кроме того, Другой необходим для приобретения знаний, необходимых для конструирования повседневной социальной действительности.

Спорным является вопрос о духовном содержании повседневности. Ряд исследователей, подчеркивая ее рутинный характер и сугубо прагматическую направленность, пишут о бездуховности повседневной жизни. Однако именно в повседневной жизни проявляются наши ценности и убеждения, воплощаются наши замыслы и проекты. Она является своеобразным отражением мира внутреннего духовного, наглядной демонстрацией нашего подлинного «Я», а мелочи быта помогут выявить истинное положение дел. Духовное содержание наполняет повседневность особым смыслом, делая ее неповторимой.

Проблематичным является вопрос, о том, что относится к повседневной жизни, а что выносится за ее границы. А. Шюц с позиции феноменологии, под повседневностью понимал сферу человеческого опыта, характеризующуюся особой формой восприятия и осмысления мира, возникающую на основе трудовой деятельности. Г.С. Кнабе рассматривает повседневность как понятие неотчужденной духовности, непосредственное содержание которого изначально подразумевало воспроизводство человеческой жизни – продолжение рода, обеспечение его выживания трудом и борьбой, сохранение защитной материально-пространственной среды. А. Хеллер также делала акцент на деятельностной стороне человеческой жизни. Она пишет, что человеческая жизнь погружается в деятельное бытие, движется в мире вещей и людей, иначе она бы утратила высокий смысл. Главное в повседневности – это индивидуальное воспроизводство, которое создает условия для общественного воспроизводства. Основными функциями повседневности по ее мнению являются сохранение, выживание, воспроизводство человека и общества.

Б.В. Марков, под повседневностью понимает само собой разумеющуюся реальность, фактичность, мир обыденной жизни, в котором люди рождаются и умирают, радуются и страдают. К миру повседневного относят, прежде всего, привычки, стереотипы, правила, мышление и переживания людей, их поведение и деятельность, регулируемая нормами и социальными институтами. Интересной представляется позиция В.Д. Лелеко по отношению к повседневности. Он рассматривает понятие «повседневность» через два уровня смыслов: первый – фиксирует суточный ритм повторяющихся в жизни человека процессов и событий, выявляет определенную статистическую закономерность. Второй – это субъективная, психологическая и аксиологическая сторона понятия «повседневность», она запечатлевает эмоциональную реакцию на это повторение и его оценку. События повседневной жизни по В.Д. Лелеко, есть форма проявления определенного уклада жизни. О внеповседневных ситуациях пишет и известный немецкий социолог, и историк Н. Элиас. Он считал необходимым четко разграничить области, относящиеся к пространству повседневности и сферы противоположные ей. К ним он относит праздник, незаурядные события, жизнь обеспеченных, знатных и праздных людей, великие события, научный опыт и т.д.

Именно проблема разграничения повседневного и неповседневного остается на данный момент наиболее нераскрытой. В литературе часто встречаются противоположные взгляды: к повседневности либо относят все без исключения, приравнивая повседневную жизнь ко всей полноте бытия человека, либо к повседневной жизни относится определенный ряд ритуалов. Несмотря на многообразие вариантов повседневной жизни, зависящих от большого количества факторов (социальных, политических, экономических, культурных и др.) в повседневности есть ряд общих характеристик, которые выделяют ее из ряда других феноменов. Повседневная жизнь – это особая сфера действительности человека, которая включает в себя быт, семейные и другие виды межличностных отношений, сферу досуга, то есть зона личного пространства человека. Трудовая деятельность человека выстраивается по другим законам и в связи с этим не может быть отнесена к повседневной жизни человека, несмотря на ее типизированный характер и регулярность. К

внеповседневным ситуациям можно отнести также «пиковые» моменты человеческой жизни, такие как рождение, смерть, свадьба, тяжелая болезнь и пр., а также ситуации, нарушающие привычный ход вещей: войны, теракты, эпидемии и т.д.

В целом можно сказать, что повседневность имеет двойственный характер: с одной стороны, она воплощает индивидуальную волю личности и отражает ее специфические характеристики, а с другой стороны, она является и порождением общества во всем многообразии его проявлений.

Повседневность не является закрытым образованием, она открыта изменениям и внутренним, и внешним, и именно это делает нашу жизнь уникальной и неповторимой. Повседневность - "пространство", в котором разворачивается история. Повседневность как форма протекания жизни людей - область, где возникает надежда на новацию и, в то же время обеспечивается стабильность социального функционирования.

Литература

1. Бергер П., Лукман Н. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М, 1995. С.41-44.
2. Вандельфейс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. //Социо-Логос. М.: Прогресс, 1991. – с. 39-50.
3. Кнабе Г.С. Диалектика повседневности // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 26-46.
4. Марков Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб., 1999. С.291.

Понятие информации с позиции современной философии

Растегаева Надежда Сергеевна, ассистент

МГТУ имени Н.Э. Баумана, Москва

kate.bj@gmail.com

Информация превратилась в глобальный, неистощимый ресурс человечества, вступившего в новую эпоху развития цивилизации – эпоху интенсивного освоения этого информационного ресурса и неслыханных возможностей в области управления. Информация в широком смысле — результат отражения одного объекта в другом, используемый для формирования управляющих воздействий. Это одно из центральных понятий современной философии и науки, широко вошедшее в научный обиход с 50-х гг. XX века. Разработки в области теории информации содействовали сдвигам в методологии научного познания, которые нашли выражение в смещении акцентов от вещи к отношению, от поисков универсальной первоосновы бытия к признанию разнообразия в качестве базового принципа научного исследования. Именно эти категории философии - отношение и разнообразие - занимают сегодня центральное место в попытках определить природу информационных явлений. В наше время понятие информации ассоциируется с компьютерами, рекламой, издательской деятельностью, телевидением, радио и Интернетом, другими средствами массовой информации.

Современная философия проявляет огромный интерес к понятию информации. В стремлении дать ему определение ученые прошли за последние 50 лет эволюцию от формальных (преимущественно теоретико-математических) дефиниций того, что собой представляет и как может измеряться количество информации, до новейших попыток построения универсальных концепций информационного общества, универсального метаязыка, всеобщей метатеории и т. п.

Жан Бодрийяр – один из самых известных философов-постмодернистов, обсуждавший проблемы информационной сферы. Современная культура по Бодрийяру - это культура знаков. Все, с чем мы сегодня сталкиваемся, так или иначе касается значений; многое связано со стремительным развитием средств массовой коммуникации и при этом влияет на все процессы, происходящие в обществе, на нашу повседневную жизнь, на наше миропонимание и мировоззрение в целом и, в конечном итоге, на нашу нравственность, так как современность предлагает нам новые ценности, используя при этом новые технологии.

Стремительное нарастание информационных потоков делает реальность виртуальной. Понятие «настоящего», «реальное» становится трудно определить в единственном числе.

Жан-Франсуа Лиотар рассматривает вопрос о том, как развитие постсовременного общества привело к размыванию понятия об истине. Лиотар ставит в центр внимания тенденции развития информации, считая, что именно эти изменения и привели к характерным для постсовременности сомнениям в том, можно ли вообще отличить истину от лжи. Лиотар начинает анализ ситуации с изменения роли информации и знания в современном обществе. Он считает, что знание и информация претерпели глубокие взаимосвязанные изменения в двух направлениях. Во-первых, их производство все чаще ограничивается ситуациями, когда заранее известно, что они востребованы и эффективны, или, используя терминологию самого Лиотара, «перформативны». Он имеет в виду, что информацию собирают, анализируют и создают вновь лишь тогда, когда это полезно. Во-вторых, Лиотар утверждает: информация все чаще и чаще становится товаром. Он настаивает, что в информационной сфере все чаще работают рыночные механизмы, которые помогают оценить степень ее перформативности. Действуя совместно, два названные фактора приводят к возникновению ситуации постсовременности. Первый фактор - стремление к перформативности - вызывает снижение уровня, а то и отмирание всех видов знания, которые оказываются невостребованными и неэффективными. Например, философия или эстетика не отвечают критерию перформативности, тогда как изучение финансов или менеджмента, наоборот, соответствуют этому критерию. Поэтому уровень знания в области философии или эстетики падает, а в области финансов или менеджмента – растет; исследования в тех сферах знаний, которые имеют прагматическую направленность, оказываются более востребованными. Истинность перестала быть непререкаемой, университеты более не заняты ее поиском, ее стали интерпретировать в духе практических потребностей институтов общества. Таким образом, возникает определяющая черта постмодернизма: место истины занимает множество истин, и больше нет никакого общепринятого способа выбора среди элементов этого множества. Лиотар утверждает, что истина отныне - вопрос выбора. Истинным считается только то, что признаётся таковым в данном контексте.

Появление огромного количества информационных потоков оказывает разноплановое влияние как на личность, так и на общество в целом, поэтому исследования этого феномена, а также новых технологий, дающих любому члену общества неограниченный доступ к информации, обнаруживают свою актуальность и важность в современной науке.

**Окно в ноосферу или «ящик Пандоры»:
информационные тенденции и проблемы в условиях глобализации**

*Сарайкина Галина Сергеевна*⁴¹, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

galsar@mail.ru

В условиях глобализации дальнейшее распространение персональных компьютеров и Интернета создает возможность осуществления в режиме реального времени интеракций и коммуникаций, не привязанных к местонахождению коммуникантов в физическом пространстве. Это «детерриториализирует» коммуникацию, порождая феномен «коммуникации без границ» и позволяя адресно распределять информацию большому количеству лиц одновременно. Кроме того, с почти феноменальной скоростью увеличиваются объемы и доступность транслируемой, воспроизводимой и создаваемой информации. Таким образом, предсказанная В.И. Вернадским, Ле Руа и Т. де Шарденом «ноосфера», или «сфера разума», воплощается в реальность: «... перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и

⁴¹ Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Момджяну К.Х. за помощь в подготовке тезисов.

свой труд на самоистребление» (Вернадский, 1989, С. 148).

При этом зачастую возникает вопрос, какую цену платят люди за беспрецедентные «информационные блага», посыпавшиеся как из рога изобилия. Открыв компьютер и «войдя» в Интернет, не открыло ли человечество «ящик Пандоры»? В связи с этим часто говорят об экспоненциальном росте объема информации (Назарчук, 2002, С. 5), последствия которого неоднозначны, а потому нуждаются в дальнейшем исследовании. В тезисной форме их можно обобщить следующим образом:

1. В мире «высоких скоростей», «спрессовывающих» время и «обесценивающих» пространство, расширение – по сравнению с предшествующими периодами – возможностей организации и контроля несопоставимо с ростом количества информации. Вследствие этого обостряется *проблема защиты интеллектуальной собственности*, а также *обеспечения информационной и иной безопасности*. Данную проблему с одной стороны, нельзя оставлять без внимания, но попытки ее решения, с другой стороны, могут обернуться *техникой глобального слежения*, по прогнозам П. Вирилио, в конечном счете, приводящей к «обществу тотального доносительства» (Вирилио, 2002, С. 35).

2. Беспрецедентное возрастание скорости информационных потоков ускоряет коммуникационные процессы; однако вместе с тем ведет к росту объемов информации, поскольку «при передаче информации ее общее количество увеличивается» (Десягин, 2003, С. 78-79), что не только не означает увеличения достоверности передаваемой информации, но и затрудняет ее систематизацию, делая эту информацию хаотичной и фрагментарной. Образно говоря, происходит неупорядоченное информационное «клонирование» подобий реальности. Обретает жизнь феномен «виртуализации», заключающийся в том, что «виртуальная реальность», характеризуемая умножением «оптических подобий» действительности (Вирилио, 2002, С. 19), «вмешивается» в реальный мир, переконструируя его. Следствием «виртуализации» может также являться *информационно-коммуникационная фрагментация*, то есть возрастание информационной эклектичности, вызывающее социокультурную маргинализацию, «геттоизацию» и атомизацию, а также кризис социокультурной идентичности.

3. Поскольку сознание отдельных индивидов не может охватить всю поступающую извне информацию, наше восприятие действительности в условиях информационной насыщенности чревато *«информационной перегрузкой»*, или *«информационным шоком»*. В связи с этим нередко говорят о целенаправленном (то есть коренящимся в попытках трансформации каналов восприятия, подмены интересов и гиперактивной манипуляции сознанием) или стихийном воздействии Интернета на психику людей, порождающим неврозы и апатию, делающим индивидов все более подверженными внушению и формирующим стремление уйти от реальности или «запаздывание» в оценке реальности, препятствующие адекватному анализу наличной ситуации.

4. Прослеживается *снижение степени достоверности транслируемой информации*, поскольку «Интернет-коммуникация» а priori не предполагает проверку на достоверность информации, предоставляемой коммуникантами. Подобная коммуникация становится «коммуникацией ради коммуникации» и существует постольку, поскольку через коммуникацию – какой бы она ни была – посредством дескрипции (описания), самоэкспрессии (самовыражения) и эмпатии (вчувствования и сопереживания), а также получения информации реализуются потребности коммуникантов в признании, принадлежности и общении, происходит самоактуализация коммуникантов. Коммуникация становится чем-то наподобие игры: в ней важно не то, кем являются игроки на самом деле, а то, кто они в данной игре. Реальный субъект в такой игре трансформируется в «виртуальный»; последний создается реальным субъектом или группой реальных субъектов на основе образа существующего в действительности субъекта или «образа-легенды», прототип которого никогда не существовал. Здесь возможна даже «мультисубъектность», или множественная индивидуальная идентичность (которую следует отличать от коллективной идентичности того или иного «Интернет-сообщества»): она наличествует,

когда один и тот же реальный субъект представляется в виде нескольких различных «виртуальных» субъектов.

5. Имеет место также проблема «*вебомании*», существующая в двух основных ипостасях: «*игромании*», то есть увлеченности компьютерными играми как «компенсаторной активности», предполагающей уход от внешней напряженности; и «*инфомании*», формирующейся в условиях депривации потребности в общении и при неудовлетворении познавательного интереса того или иного индивида, и представляющей собой потерю контроля над процессом осмысленного поиска информации, или трансформацию поиска информации в «поиск ради поиска», при котором приоритет отдается самому процессу, вне зависимости от его изначальной цели и конечного результата.

Для преодоления данных проблем в первую очередь важно их осознание. В связи с этим особое значение обретает тот факт, что Интернет становится пространством кросскультурного взаимодействия. А значит, появляется возможность интегративного «диалога культур» по выработке оптимальных решений наличествующих проблем и раскрытия дальнейших информационных тенденций в условиях глобализации, предполагающего понимание и сохранение специфики каждой из участвующих в нем сторон и, вместе с тем, учитывающего общность стоящих перед человечеством задач.

Литература

1. Вернадский В.И. (1989) Биосфера и ноосфера. М.: Наука.
2. Вирилио П. (2002) Информационная бомба. Стратегия обмана. М.: Гнозис.
3. Делягин М.Г. (2003) Мировой кризис: Общая теория глобализации. М.: ИНФРА-М.
4. Назарчук А.В. (2002) Этика глобализирующегося общества. Тенденции и проблемы глобализации в свете социально-этической концепции К.-О. Апеля. М.: Директмедиа Паблишинг.

Страх как социально-философская проблема (из разговора о ксенофобии)

Сафронов Петр Александрович, н.с.

МГУ имени М.В. Ломоносова

peter.safronov@gmail.com

Любая речь о ксенофобии есть бесконечное предприятие. Можно вступить в него или выступить из него, однако нельзя решающим образом начать или закончить это дело. Следовательно, ничего фундаментального, основного, ключевого по поставленному вопросу высказать нельзя. То, чем нам предстоит сегодня заняться, лучше всего назвать движением вокруг да около проблемы. Определив траекторию этого движения, точки, через которые оно проходит, проходило или пройдет, мы установим для себя границы предметного поля нашего разговора. Установленные границы проявят очертания тех концептуальных островов, с которых мы обращаемся друг к другу. И чем больше будут различия составленные в итоге карты, тем с большей уверенностью назовут заслуживающим внимания наше занятие.

Что побуждает нас, несмотря на изложенные выше трудности, вступать в речь о ксенофобии? К этому побуждает страх. Не расплывчатое и неопределённое чувство тревоги, а ясная и отчётливая угроза *нашему* существованию. Это *наш* страх, угроза *нашему* достоянию и жизни, которые мы полагаем настолько реальными, что готовы тратить время и силы на очевидно бесплодное обсуждение. Подлинность угрозы удостоверяется подлинностью нашего страха *за себя*. Направление дальнейшему движению моей речи будет придавать не тщетное притязание обнаружить *чего* мы боимся, а жизненная нужда понять *за* что мы боимся. Место нашего разговора, таким образом, задаётся ощущением возможной или действительной *утраты* некоторого достояния.

Страх создаёт нацию. *Нации – это сообщества страха*. Испытывая страх по поводу своей национальной принадлежности, мы извлекаем из него знание о самих себе. Приобщаясь к некоторой нации, я становлюсь сам не свой. Моя личность уже не может быть определена только из моих индивидуальных качеств. Раз приобщившись к определённой

нации, я боюсь утратить сознание этой приобщённости, поскольку тогда будет нанесён удар по моей целостности и полноте. Страх, рождающий нацию, имеет своим источником вовсе не противопоставление между своим и чужим. Этот страх коренится в противоположности между полным, самосознающим бытием и бытием ущербным, бессознательным. *Страх – это самосознание нации.*

Страх создаёт идентичность. *Идентичности – это сгущения страха.* Главный опыт самотождественности задаётся отличием между страхом за самого себя (боязнью смерти) и страхом за другого (боязнью потери). Смерть, то есть утрата самого себя, абсолютно неисправима. Потеря, то есть утрата другого, может быть восполнена. Страх смерти является первичным условием моей уникальности. Я – это, помимо прочего, моя смерть. Это определение явным образом негативно. Стремясь преодолеть его негативный, отрицательный характер, я могу выдумать и действительно выдумаю себе историю, содержание, события. Знание конечности подстёгивает моё социальное воображение. *Страх – это подтверждение идентичности.*

Страх создаёт мораль. *Морали – это события страха.* В зависимости от того, чего страшится человек, мы познаём то, что он почитает. Если между достаточно большим числом людей обнаруживается сходство в предметах их страха, мы говорим об объединяющей их морали. Мораль оказывается способом принять свой страх в качестве основания для надлежащего, правильного, достойного поведения. Известны и многочисленны случаи отступления от достойного поведения. Однако такое отступление, если оно не вызвано другим, столь же серьёзным страхом, всегда порицается. Поведение, следующие требованиям морали становится единственным способом обретения истории. *Страх – это история морали.*

Оправдать страх – значит принять сознание. Порицать страх – значит отвергнуть сознание.

Ксенофобия: оправданы ли наши страхи?

Солощенко Артём Андреевич, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

artemiis@mail.ru

В начале хотелось бы обратить внимание на два слова, отраженных в заголовке – это прежде всего слова «страхи» и «наши». Выделив эти два слова можно и выделить первые две проблемы, которые необходимы рассмотреть перед ответом на данный вопрос, а именно проблемы понятийного характера.

Сперва следует сопоставить ксенофобию как страх с остальными «фобиями», таким образом получить метод работы с этим понятием. Затем следует рассмотреть, что значит «наши страхи».

Если охарактеризовать понятие страха вообще, то из всех атрибутов этого явления пожалуй следует выделить пассивный характер данного феномена. Страх «вызывается» чем-то внешним, то есть что-то воздействует на человека и реакцией на это что-то является страх.

Но что общего у, например, никтофобии (боязнь темноты) или акрофобии (боязнь высоты) с ксенофобией (боязнь чужого). Например, рассмотрим ситуацию страха высоты. Каждый, кому доводилось испытывать этот страх, хорошо представляет, что по сути это даже не столько психическое переживание, сколько физиологическое, и причина этого страха тоже, скорее всего, находится где-то на физиологическом уровне. Боязнь темноты вполне может иметь основу в некоторых внешних социальных элементах (например маленькие дети могут бояться чудовищ, о которых они узнали из сказок), однако также проявляется на индивидуальном уровне. Ни никтофобией, ни акрофобией нельзя поделиться – это сугубо индивидуальные личные переживания, которые протекают на психофизиологическом уровне.

Ксенофобия, как известно, в переводе с древнегреческого есть «боязнь чужого». Однако что в этом определении значит слово чужой. Интуитивно понятно, что это не синоним слову «другой», что это не просто страх перед другим человеком. Это некоторый страх перед человеком иного «типа». Уже само слово «чужой» с необходимостью порождает третий элемент схемы, а именно слово «свой» или «свое».

Таким образом ксенофобия является страхом особого порядка. Страхом, в системе которого, кроме, так скажем, стимула или действующего начала и пассивного начала, присутствует еще и третий элемент. Этот то элемент и придает «боязни чужого» особый статус – социальный статус.

Этот вывод позволяет по-новому на второй вопрос: что значит «наши страхи». Действительно, в отличие от иных фобий, ксенофобия есть страх коллективный. Она не может зародиться в отдельном человеке отрешенно, это, несомненно, некоторое «общее» порождение. С одной стороны нахожусь я и «свой» (или «свое») с другой – чужой. Но страх касается не только меня, но и «своего». Я боюсь не только за себя, но и за «свое», в то время, как «свой» боится за меня.

Но что означает этот страх перед чужим. Мы уже выяснили, что это не психофизиологический страх, то есть здесь не идет речь о страхе за свою жизнь, речь не идет о страхе некоторого физического или психологического воздействия чужого на меня, но скорее социального воздействия.

Представим себе людей, объединенных одним языком, одними традициями, грубо говоря, одной системой коммуникации. При появлении другого человека с другим языком, другой устоявшейся системой взаимодействия сложится «ситуация непонимания», другой человек станет «чужим» в этой системе. У него есть две возможности: ассимилироваться, то есть принять ту систему, которая действует здесь, либо утверждать свою систему, таким образом создать некую альтернативу «своим».

Ксенофобия, как мне кажется, есть боязнь потерять статус «свои» и перейти в статус «чужие». Ксенофобия есть реакция «своих» на попытки «чужих» утвердить свою систему ценностей, свою систему коммуникации, на попытку чужих стать новыми «своими».

Применить категорию оправданности к ксенофобии достаточно сложно, хотя кажется более адекватным чем, говорить об оправданности боязни темноты или высоты, ибо это тоже самое, что говорить об оправданности условного рефлекса или эффекта сворачивания крови. Грубо говоря, страх потерять статус «свои» есть тогда, когда есть реальная вероятность данного события. Здесь правда придется выяснять, что значит реальная вероятность, а это, по сути, сводится к выявлению некоторой статистической цифры данной вероятности. А потом нужно будет еще и искать эффективный метод вычисления самой этой вероятности.

Поэтому говорить об оправданности ксенофобии значит выходить за рамки философии в сферу политики и социологии. Оставаясь же в сфере философского анализа можно сказать, что в любом случае, даже если страх «своих» оправдается и они будут вытеснены и станут «чужими», они все равно останутся в данной схеме, с той лишь разницей, что на других позициях. Но став чужими у них также будет два варианта. Поэтому данный процесс, скорее всего, представляет собой движение маятника: он никогда не останавливается в крайней точке.

Именно эта схема, по сути своей оправдывает необходимость понятия «толерантности». Толерантное общество следовательно является обществом открытым (не в той трактовке, в которой использовал это понятие Поппер, но в смысле условий вхождения в данное общество). На мой сугубо личный взгляд, толерантность и даже какой-то своего рода космополитизм зарождается образованием. Именно образование, весь процесс, неограниченный чистым временем обучения, но также дополненный общением и вообще некоторым духом коллегиальности, воспитывает в человеке уважение к иным системам и культурам, позволяет с других позиций взглянуть на «чужое» и даже учит его отчасти понимать.

Понятие социальной справедливости в контексте христианско-демократических идей.

Тишина Светлана Сергеевна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

Lanka-svet@yandex.ru

Христианская демократия – это культурный, политический и религиозный феномен, который объединил под собой различные христианские партии Европы. Партии христианско-демократической направленности видят своей целью участие в политике государства и формирование самого государства на основе христианских ценностей, имея при этом собственную политическую программу.

Одно из основных положений христианско-демократического учения – учение о государстве. Принципы демократического правления не могут быть поняты, защищены и реализованы достаточно полно без Евангелия. «Именно Евангелие и Церковь научили нас повиноваться только тому, что справедливо» (5, 53), - говорит известный теоретик христианской демократии Ж. Маритен. Так в евангелии прописан принцип, который называют «золотым правилом морали»: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, поступайте и вы с ними» (Матф. 7:12). А апостольский собор повторил это же в отрицательной форме: «не делать другим того, чего себе не хотите» (Деян.15:29).

Христианско-демократическая концепция государства связана идеей социального государства. Принципы социального государства были заложены в одном из программных документов христианской демократии – энциклике Льва XIII «*Rerum Novarum*». Под государством в энциклике понимается всякое правление, согласующееся со здравым смыслом, с естественным законом и предписаниями божественной мудрости. Особенность этого определения в том, что государство описывается не через политологические, экономические или правовые термины, а через нравственные понятия. Так «благоденствию и процветанию государства содействуют, главным образом, нравственность, упорядоченная семейная жизнь, уважение к вере и справедливости, умеренность» (3, 24).

В своей доктрине христианские демократы опираются, в том числе и на ряд положений христианского социального учения. Справедливость – это главная добродетель, вокруг которой вращаются остальные добродетели, та нравственная позиция, которая, по словам Владимира Легойды, в силу стойкой и упорной воли предоставляет каждому его право (4, 25-35). Справедливый человек не ищет свое собственное право, а предоставляет другому его право.

Признавая, вслед за Аристотелем, два типа справедливости: уравнивающую и распределительную, христианские демократы особо выделяют еще одну форму справедливости, которую непосредственно связывают с социальными институтами, - *justitia legalis* (легальная, или законная справедливость) формальным объектом которой является подключение к общему благу. Ее следует отличать от распределительной справедливости, так как законная справедливость направлена на создание общего блага, а распределительная справедливость нацелена на индивида, точнее: на разделение общего блага в соответствии с конкретным положением индивида в обществе. Хотя законная справедливость – это, прежде всего, сфера государства, она имеет силу везде, где нужно охранять общее благо.

Для продвижения идеи о формировании социального государства христианским демократам было важно не только понятие справедливости в общем смысле, но и понятие справедливости в собственно социальном смысле - социальной справедливости. Наиболее ярко понятие и принципы социальной справедливости были продекларированы в энциклике «*Quadragesimo anno*», вышедшей в 1931 году, ее стали называть «энцикликой социальной справедливости».

В первую очередь социальная справедливость – это равенство всех граждан и их прав на саму социальную справедливость. Которое будет реализовываться уже сегментировано, т.е. это забота о наиболее нуждающихся гражданах, высокая социальная защита, надежное социальное страхование. Но для понимания социальной справедливости в контексте христианско-демократических идей нельзя не упомянуть понятие «социальной любви»

«dilectio socialis», которое неразрывно связано со справедливостью. Как излагается, например, в энциклике «Quadragesimo anno», социальная справедливость должна господствовать в «государственных и общественных учреждениях», а социальная любовь должна быть «душой этих учреждений». Социальные группы должны быть пронизаны «сознанием их единства как членов одной большой семьи, как детей одного Отца небесного» и чувствовать себя «телом во Христе».

Таким образом, понятие социальной справедливости является одним из основополагающих для христианско-демократического учения, без которого невозможно понять весь спектр христианско-демократических идей. Однако, не смотря на относительно долгий период своего развития в рамках этого учения, формирование понятия социальной справедливости в рамках христианско-демократической доктрины до сих пор не завершено.

Литература

1. Августин. Творения: в 4 т. Т. 3. Спб.: Алетея, 2000.
2. Амплеева А.А. Христианско-демократическое движение в Западной Европе и России. М.:РАН. ИНИОН, 2002.
3. Лев XIII. Рерум Новарум // 100 лет социального христианского учения. М.: Дом Марии, 1991.
4. Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. «АиО, №1, 2000.
5. Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994.
6. Маркевич С. Современная христианская демократия.- М.: Политиздат, 1982.
7. Хёффнер Йозеф. Христианское социальное учение. М.: Духовная библиотека, 2001.
8. Christliche Demokratie im zusammenwachsenden Eueropa: Entwiklung – Programmatik – Perspektiven. Freiburg im Br.: Herder, 2004.
9. Grundsatzprogramm der Christlich Demokratischen Union Deutchlands. – Bonn: CDU. 1978.
10. Pius XI. Encyclical Quadragesimo Anno // Ihm, Claudia Carlen. (Ed.). The Papal Encyclicals 1903-1939. Raleigh, N. C. : McGrath. P. 428.

Власть как отношения консенсуса и компромисса

Фадеев Максим Владимирович, аспирант

Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург

faddejv@mail.ru

В современной философии и политологии все еще доминирует заложенное М.Вебером конфликтное и насильственное понимание власти. При всем многообразии дефиниций метаопределение власти остается тем же: «власть означает любую возможность проводить внутри данных социальных отношений собственную волю даже вопреки сопротивлению, независимо от того, на чем такая возможность основана» (3, p.152).

Вместе с тем, политическая практика открытого и скрытого сопротивления (саботаж, забастовки и другие акции неповиновения) свидетельствует о том, что не любой ресурс способен обеспечить подчинение объекта. И в случаях, когда ресурсы власти не обеспечивают подчинения, между субъектом и объектом власти возникает конфликт, разрушающий структуру властных отношений и выводящий их участников в плоскость открытого или скрытого противостояния. В связи с этим автором был проведен критический анализ ресурсов власти, механизмов подчинения и форм власти.

По мере исследования выяснилось, что проблема разработки ненасильственной концепции власти еще не становилась предметом самостоятельных философских исследований. Хотя отдельные попытки, тем не менее, предпринимались; в частности, представителями теории социального обмена. Формулируя понятие власти, П.Блау писал: «Власть есть способность индивидов или групп навязать свою волю другим вопреки их сопротивлению с помощью угрозы наказания или отказа в регулярных вознаграждениях,

поскольку и первое, и второе, в конечном счете, выступают в качестве негативных санкций» (1, р. 293.).

Однако в своем чистом виде ни насилие, ни обмен властью не являются. Во-первых, насилие как актуальное действие есть в большинстве случаев реакция на неподчинение объекта, которое интерпретируется субъектом как отрицание объектом своей власти над ним. Поэтому насилие во властных отношениях существует только в потенциальной форме – в форме угрозы введения негативных санкций. Во-вторых, отношения обмена в своем предельном выражении становятся отношениями сотрудничества, кооперации и партнерства, разрушая структуру власти, принципиальной особенностью которой является подчинение. В-третьих, обе концепции базируются на принципе асимметрии как безусловной данности: субъект власти а priori занимает более выгодную позицию по сравнению с объектом. Итак, что же есть власть, если не насилие и не обмен? Мы утверждаем, что власть есть добровольное подчинение, согласие на которое дает сам объект на основе заключаемых с субъектом власти консенсусов и компромиссов.

Важнейшим условием возникновения и существования власти является свобода. Там, где ее нет, существует лишь механическая передача действия от одного элемента к другому. В работах С.Льюкса эта проблема известна как проблема структурного детерминизма (4): как в часовом механизме все элементы движутся согласованно и в однажды заданном порядке – в обществе, в котором все социальные отношения и действия регулируются тотальной, всеподчиняющей традицией, власти не существует. Власть возможна только тогда, когда и субъект и объект обладают свободой действовать иначе. Это требование распространяется, в том числе, и на свободу признания или непризнания объектом чьей-либо власти над собой и выражается, в первую очередь, в ее легитимации.

В основе любой власти, кроме способностей субъекта, внутренних и внешних ресурсов, лежит ее легитимность. Существование субъекта и самого его права на осуществление власти должно признаваться объектом как соответствующее его социальным интересам, ожиданиям, потребностям и ценностям. Легитимация выражается через признание объектом правильности, оправданности и целесообразности действий субъекта власти; через признание соответствия действий субъекта ценностям установкам и ожиданиям отдельных индивидов, общественных групп и общества в целом.

Легитимация власти субъекта имеет прямое отношение к комплексу переживаний и внутренних установок индивидов, представлениям различных групп общества о функциях власти по соблюдению норм социальной справедливости. Рассуждая от обратного, следует признать, что применение насилия по отношению к объекту свидетельствует о кризисе легитимности власти: объект не только не выполняет распоряжений, но и вообще отрицает за субъектом право на осуществление власти над собой.

В основании легитимности власти лежат принципы консенсуса и компромисса – соглашений по конкретным вопросам, касающимся индивидуальных и общественных ценностей, целей, средств и методов их достижения. По мере исследования компромиссов и консенсусов проводится их классификация по различным основаниям и делается вывод о том, что власть имеет ненасильственную, неконфликтную, а консенсуальную природу.

Литература

1. Blau P.M. Differentiation of Power//Political Power: A Reader in Theory and Research. N.Y.: Free Press, 1969
2. Hattich M. Grundbegriffe der Politikwissenschaft, Darmstadt: Wiss Buchgesellschaft, 1980
3. Weber M. The Theory of Social and Economic Organization. New York: Oxford University Press, 1947
4. Lukes S. Essays in Social Theory. London and Basingstoke: Macmillan, 1977.

Глобализация в мир-системной перспективе
Хакимов Григорий Анатольевич, аспирант

Осмысление ускоряющихся процессов глобализации приводит к появлению различных социальных концепций: «конца истории» (Ф. Фукуяма), «столкновения цивилизаций» (С. Хантингтон), «множественных модерностей» (Ш. Эйзенштадт), «незавершенного модерна» (Ю. Хабермас), «космополитического реализма» (У. Бек), «глобальной комплексности» (Дж. Урри) и т.д. Особое место среди этих концепций занимает мир-системный анализ, возникший ещё в начале 1970-х гг. в условиях глобального кризиса капитализма и осознания взаимозависимости разных стран мира друг от друга, а также как реакция на «культурный шок» 1968 года. Согласно основателю и теоретику этого подхода И. Уоллерстайну, мир-системный анализ учит мыслить о целом, о всемирно-исторических закономерностях событий, происходящих в современном мире, ведь в любых, даже самых мелких и локальных событиях, отражаются мировые процессы.

Методологическую базу мир-системного анализа составляют три исследовательских направления. 1. Марксизм и неомарксизм: теории зависимого развития 1950-60-х гг., империализма, исследования К. Поланьи и В. Зомбарта в области экономической истории. 2. Исследовательская программа школы «Анналов» в лице её ярчайшего представителя Ф. Броделя, который являлся учителем Уоллерстайна и ввел в научный оборот концепты «мир-экономика», «глобальная история», «геоистория», «время большой длительности» (*«la longue duree»*). 3. Синергетическая концепция И. Пригожина, обогатившая мир-системный анализ идеями самоорганизующихся систем, стохастического (нелинейного) развития, диссипативных (открытых и взаимодействующих со средой) и неравновесных структур.

Используя данные теоретические конструкты, Уоллерстайн понимает общество не как автономную и внутренне развивающуюся структуру, но как *«историческую систему»*, созданную всемирными процессами и обретающую свою форму в качестве реакции на них. Исторические системы делятся на две группы: «мини-системы» и «мир-системы». Первые существовали в досельскохозяйственную эру и были малы в пространстве и кратки во времени. Исследованию, по мысли Уоллерстайна, подлежат только *мир-системы* (*«world-systems»*) – «крупные и устойчивые во времени единицы», которые делятся на *мир-империи* – обширные политические структуры и *мир-экономики* – неравномерные цепи структур, движущей силой которых выступает мировое разделение труда и накопление капитала. До 1500 г. н.э. существовало множество мир-систем, среди которых «сильными» были мир-империи (например, Египет эпохи фараонов, Римская империя или Китай династии Хань). По мнению Уоллерстайна, в период «долгого XVI века» с 1450 по 1650 гг. капиталистическая мир-экономика начала расширяться на Западе и к концу XIX в. охватила весь земной шар. Мир-система состоит из ядра – центра, приобретающего прибыль и периферии – зоны, теряющей прибыль. Монополия центра связана с фазой «А» цикла Н.Д. Кондратьева, а его упадок и перемещение – с фазой «Б». В разные исторические периоды в качестве ядра попеременно выступали европейские страны – Нидерланды (с сер. XVII в.), Англия (с сер. XIX) и США (с сер. XX в.).

Указывая на глобальную природу капитализма, Уоллерстайн не считает глобализацию новым явлением, для него это *«очередной циклический эпизод в истории современной мир-системы»*, который начался в «долгом XVI веке». Сомневаясь в полезности самого термина «глобализация», ученый подчеркивает: «Этот дискурс в действительности является гигантской лжеинтерпретацией современной реальности, обманом, навязанным нам властными группами и, даже хуже, обманом, который мы навязали сами себе, зачастую от отчаяния». «Эра триумфа глобализации» (1970 – 2000 гг.), по его мнению, приведет к «эре разочарования» в XXI веке (Wallerstein, 2005). Уоллерстайн констатирует «три раскола» на большой геополитической арене в ближайшее десятилетие в связи с утратой США статуса гегемона мировой системы. 1. Противостояние двух блоков: США и Японии (Восточной Азии) против союза Западной Европы и России. 2. Поляризация

мира на развитый «Север» и маргинальный «Юг». 3. Центральное противоречие – «долгий» структурный кризис мирового капитализма, начавшийся в 1970-х гг.: экологический кризис, урбанизация, увеличение издержек производства и уменьшение нормы прибыли по всему миру, рост безработицы, антисистемные движения, проблема расовой и национальной идентичности и т.д.

Последователи Уоллерстайна находят корни глобализации в глубине истории. Так, А.Г. Франк и Б. Джиллс усматривают зарождение современной мировой системы в Азии третьего тысячелетия до н.э. Смещение мировых центров с Востока на Запад произошло в период с 1250 по 1450 гг., поэтому, по их мнению, европейская капиталистическая система возникла на периферии восточной системы. С. Амин полагает, что «глобализация стара как весь мир». Он выделяет три её исторических этапа (Amin, 2000). Для Евразии и Африки глобализация существовала с 500 г. до н.э., свидетельством чего является функционирование шелковых путей, распространение технологий и религий. В трех центрах древней глобализации (Китай, Индия, Средний Восток) было сосредоточено 80 % населения Земли. В эпоху меркантилизма (1500 – 1800 гг.) наблюдается борьба между старым (феодалным) и новым (капиталистическим) способами производства, наметилось восхождение атлантико-европейского центра. Для современного этапа, капиталистической глобализации, характерна резкая поляризация. Центр мировой системы (20 % населения Земли; США, Европа, Япония) имеет пять монополий, которые позволяют управлять остальным миром: технологии, контроль над финансовыми потоками, доступ к естественным ресурсам планеты, контроль над СМИ и коммуникацией, монополия на оружие массового поражения.

Многостороннюю трактовку глобализационных процессов предлагает К. Чейз-Данн, отмечая несколько её измерений: наличие общей экологической угрозы; в культурном плане – распространение индивидуальных западных ценностей; наступление эры информационных технологий; в экономическом аспекте – переплетение рынков, финансов, товаров, услуг, деятельность ТНК; на политическом поле – институционализация международных политических структур (например, ООН). Исследователь считает, что на протяжении всей истории происходило непрерывное накопление капитала, но при этом подчеркивает значительное усиление перечисленных тенденций в последнее десятилетие (Chase-Dunn, 1999).

Как видим, мир-системный анализ, сочетая эмпирический и теоретический уровни социального познания, вносит существенный вклад в становление глобалистики как самостоятельной науки. Современные теории глобализации, во многом опираясь на его концептуальный аппарат, конструируют собственные модели мира: «глобальная система» (Э. Гидденс, Л. Склэйр), «глобальная ойкумена» (У. МакНейл), «мир-модерность» (Ж. Шено), «мир-политика» (Дж. Мейер), «регион-государство» (К. Омаэ). Тем не менее, социологи У. Бек и М. Кастельс, критикуя мир-системный подход, не признают исторических истоков глобализации. По их мнению, мировая экономика смогла стать по-настоящему глобальной лишь в конце XX века в рамках новой инфраструктуры, основанной на транснациональных отношениях, информационных и коммуникативных технологиях. И всё же необходимо признать, что к моменту появления дискурса глобализации дискурс мировой системы уже концептуализировал международные отношения, субъектами которых выступали не нации-государства, а транснациональные и макрорегиональные мир-экономики.

Литература

1. Халиков М.С., Корецкий В.А. (2006) Социологические взгляды на глобализационные процессы // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. № 4. С. 59 – 74.
2. Amin S. (2000) Economic Globalism and Political Universalism: Conflicting Issues? // Journal of World-Systems Research. Vol. VI. № 3. Fall/Winter. P. 582 – 622.
3. Chase-Dunn Ch. (1999) Globalization: A World-Systems Perspective // Journal of World- Systems Research. Vol. V. № 2. Summer. P. 187 – 215.

4. Wallerstein I. (2005) After Developmentalism and Globalization, What? // Social Forces. № 83 (3). P. 321 – 336.

Ксенофобия: оправданы ли наши страхи?

Харитоновна Ольга Михайловна⁴², студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

algen_hi@mail.ru

Термин «ксенофобия» не является новым. Множества явлений, обозначавшихся этим термином за долгое время его существования, не были тождественны. Чтобы уяснить, что понимается под этим словом, употребляемым сегодня чрезвычайно часто, проанализируем термин «ксенофобия», исходя из его этимологии (с др. гр. ksenos – чужой, phobos – страх).

При рассмотрении входящих в его состав понятий, начнем с «чужого». Понятие «чужой» (любой человек помимо меня самого) может считаться базовым понятием в линейке «чужой – другой – иной», в этом случае другой будет рассматриваться как рационализированный чужой, а иной как некто, кому мы не можем дать определенную дескрипцию (это просто присутствие). Но как происходит формирование такого конструкта как Я? Считается, что изначально ребенок не отделяет себя от мира, т.е. можно говорить о его равенстве этому миру. Постепенно подобная единая конструкция распадается, чужое начинает проявлять себя как чужое, ребенок понимает, что он не имеет контроля над ним, и со временем приходит осознание границы, которой является телесная оболочка. Получается, что всякое отношение человека происходит с чужим, т.е. с тем, отличие которого установлено и понято, однако не обязательно рационально тематизировано. Таким образом, базовое самоопределение Я осуществляется через противопоставление, и не потому, что оно пустое и не содержит ничего качественно важного, а потому, что изначально человек встроен в единую конструкцию мира.

Перейдем к понятию «страх». Согласно определению БСЭ, страх – это отрицательная эмоция, возникающая в результате реальной или воображаемой опасности, угрожающей жизни организма, личности, защищаемым ею ценностям (идеалам, целям, принципам и т.п.). В философии понятие страха стало разрабатываться сравнительно недавно. Следует отметить, что все мыслители, обращавшиеся к этой теме, выявляют два вида страха. Кьеркегор одним из первых формулирует различие страха-боязни (вызван чем-то конкретно-эмпирическим) и страха-тоски (обусловлен тем, что человек конечен и знает об этом). Позже Сартр конкретизирует второй вид – это страх перед собой, своей возможностью и свободой. Фрейд, сочтя невротический страх перед влечениями вторичным, выводит на первый план страх перед реальностью.

Теперь сформулируем более четко связь между понятиями «чужой» и «страх».

Первое. Исходя из вышесказанного о страхе, можно заключить, что страх возникает перед чем-то неизвестным, перед тем, что нельзя контролировать (все, отвечающее этим характеристикам, несет в себе потенциальную угрозу для существования Я). Важно отметить, что Я – целостное, но неоднородное образование. Неоспоримая заслуга психоанализа состоит в том, что он наглядно показал существование таких регионов Я, которые само Я не осознает, т.е. существенная часть Я так же не известна сознанию и не является контролируемой. Следовательно, не только внешнее, но и внутреннее является как минимум потенциальным источником страха. Более того, одно из наиболее достоверных знаний человека о себе – это знание о своей конечности, т.е. негативное определение себя. Позитивная самоидентификация представляется чрезвычайно сложной. Страх постоянно присутствует в сознательной жизни человека, хотя он не всегда осознается, потенциально может быть обнаружен в процессе рефлексии. Страх имманентен человеку.

⁴² Автор выражает признательность научному сотруднику, к.ф.н. Сафронову П.А. за помощь в подготовке тезисов.

Говоря о постоянном существовании страха у человека, следует избегать оценочной интерпретации этого тезиса, т.е. считать присутствие страха чем-то негативным и подлежащим искоренению. Уместно вспомнить гегелевский тезис о сосуществовании в Я раба и господина, исчезновение любого из которых повлечет потерю сознанием своего содержания. Возможно, уместно трактовать подобные явления в рамках теории супервентности. Применительно к нашему контексту, можно утверждать, что различие мысли и рефлексии как набор признаков А, относящийся к объекту Y, супервентен по отношению к различию свой и чужой, т.е. набору признаков В, относящемуся к объекту X, где Y – самосознание, а X – страх. Набор признаков В является так называемым «базовым» набором, т.е. можно испытывать страх и не иметь самосознания, но нельзя иметь самосознание и не испытывать страх. О сущности объекта X, признаки которого рассматриваются в качестве «базового» набора, установление отношения супервентности ничего не говорит. Относительно сущности объекта Y при этом утверждается, что она непонятна из самой себя, или не-априорна.

Второе. Основная инстинктивная задача Я – сохранить себя. Причем самосохранение Я происходит в двух плоскостях: физическое самосохранение, и здесь необходимость страха очевидна, т.к. именно он корректирует поведение человека, помогая ему остаться в живых, и ментальное самосохранение. Последнее подразумевает необходимость локального преодоления страха в конкретный момент времени. Т.к. столкновение с чужим является залогом адекватного формирования и развития Я, его социализации и идентификации, риск открытия себя Другому теоретически вполне оправдан. Однако в современном мире человек подвержен настойчивому внушению и давлению со всех сторон. Всеобщее сочувствие в подобных условиях подавляется и является просто-напросто неосуществимым. Такие внешние обстоятельства ведут к формированию некоего необходимого защитного барьера, т.к. постоянный страх перед всем несовместим с задачей ментального самосохранения Я. Все это приводит к формированию понятия «свои», т.е. круга людей, при общении с которыми страх можно максимально минимизировать (хотя и в этом случае он не исчезает полностью – боязнь потерять их, разочароваться и т.п.). Как правило, человек стремится достаточно жестко зафиксировать круг «своих» (или отличительные признаки, которым должен удовлетворять чужой для вхождения в этот круг). По отношению ко всем прочим ксенофобия, соответственно, обостряется. Отдельный вопрос – практическое проявление ее крайних форм. Здесь стоит лишь отметить, что при условии, если стремление человека к тривиализации не переходит определенные границы, то преодоление гипертрофированных форм ксенофобии возможно. Конечно, это сопряжено с существенной долей риска – необходимо проверить, удовлетворяет ли чужой сформулированным требованиям (очевидно, что полного совпадения быть не может, так что риск связан также с «принятием» чужого в его отличии от себя, с учетом его потенциальной опасности для Я).

Итак, мы видим, что ксенофобия присутствует всегда, когда человек осознает себя в качестве Я. Именно ксенофобия является одним из ключевых механизмов, позволяющих Я осознать свое отличие от других и свою противопоставленность внешнему миру (это осознание сохраняется при непрерывно изменяющихся обстоятельствах и позволяет Я удерживать тождество с собой). На основе подобных рассуждений можно прийти к заключению, что существование ксенофобии является нормой для каждого самосознающего Я.

Литература

1. Кули Ч. Х. (2001) Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс.
2. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. (1996) Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа.
3. Щюц А. (2004) Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия.
4. <http://plato.stanford.edu> (Stanford Encyclopedia of Philosophy).

Социальный конфликт и роль лидерства

Хоробрых Ольга Сергеевна, ассистент, аспирант

Уральский государственный университет имени А.М. Горького, Екатеринбург

Несомненно, конфликт – явление социальное, порождаемое самой природой общественной жизни. Он непосредственным образом выражает те или иные стороны человеческого бытия, место и роль человека в нем.

Всякий конфликт есть определенное качество взаимодействия между людьми, которое выражается в противоборстве между различными сторонами. Такими сторонами взаимодействия могут выступать индивиды, социальные группы, общности и государства. В случае, когда противоборство сторон осуществляется на уровне отдельного индивида, такими сторонами выступают различные мотивы личности, составляющие ее внутреннюю структуру. Далее, в любом конфликте люди преследуют те или иные цели и борются за утверждение своих интересов и эта борьба сопровождается, как правило, негативными эмоциями.

Конфликт – прогнозируемое явление, подверженное регулированию. Это объяснимо самой природой возникновения конфликтных столкновений, формами взаимодействия участвующих сторон, заинтересованностью в исходе и последствиях противоборства.

Изучение конфликтов является одним из важных направлений социальных исследований. Некоторые элементы межгруппового напряжения и потенциального конфликта имеются в каждом обществе. Анализ социальных изменений привлекает внимание к обеспечивающим их элементам. Напряжение может быть управляемым, так как проявляется, как правило, в узаконенных интересах групп. Социальные изменения могут быть проанализированы только в связи со специфическими структурами. Поэтому необходимо различать изменения, происходящие внутри определенных структур.

В любой иерархически построенной системе социальные отношения существуют в рамках навязанных индивидам социальных ролей, которые ощущаются как принуждение. Любая норма, правило, традиция предполагают исполнителя и того, кто следит за исполнением. Конфликт есть форма исполнения свободы, возникает он из отношений господства и подчинения в системе отношений неравенства. Любая регуляция социальных отношений, основанная на законе, норме, правиле включает элемент принуждения и может вызвать конфликт. Если общество не хочет признавать саму возможность возникновения конфликта как порождения свободы, оно загоняет конфликт внутрь, что делает его проявление в будущем более разрушительным. Конфликт есть универсальная форма человеческого общежития. Он абсолютен. Осознание этого обстоятельства есть условие индивидуальной свободы. Большинство конфликтов, действительно, оканчивается компромиссом, где достаточно трудно определить относительные преимущества той или иной стороны. Следовательно, необходимо различать между собой желание заключить мир и готовность признать себя побежденным.

Роль лидера в состоянии социального конфликта требует постоянных манипуляций внутригрупповым точкам напряжений для того, чтобы сохранить единство группы в неблагоприятных обстоятельствах. Эти манипуляции группы будут оправданы даже в том случае, если достижение общегрупповой цели потребует жертвы.

Лидер появляется при возникновении толпы, когда индивиды собираются вместе для решения объективных противоречий. Чем больше людей и интеллектуальнее противоречия, тем больше вероятность появления толпы.

Часто поведение толпы может определяться наличием или отсутствием в ней лидера. Лидер в толпе может объявиться в результате стихийного выбора, а нередко – и в порядке самоназначения. Самозванный лидер обычно подлаживается под настроения и чувства людей толпы и сравнительно легко может побудить участников ее к поведению определенного типа. Для этого необходимо акцентировать внимание на острых и животрепещущих проблемах, которые и вызвали конфликт, породивший собрание толпы.

Любое скопление индивидов инстинктивно подчиняется власти вождя. В душе толпы преобладает не стремление к свободе, а потребность подчинения. Толпа так жаждет

повиноваться, что инстинктивно покоряется тому, кто объявляет себя властелином. Люди в толпе теряют волю и инстинктивно обращаются к тому, кто ее сохранил.

Толпа столь же нетерпима, сколь и доверчива в отношении авторитета. Она уважает силу и мало поддается воздействию доброты, означающей для нее лишь своего рода слабость. Она требует от героя силы, и даже насилия, хочет, чтобы ею владели, ее подавляли. Она жаждет бояться своего властелина. Воля лидера – это ядро, вокруг которого кристаллизуются и объединяются мнения. Роль вожаков состоит главным образом в том, чтобы создать веру, все равно какую.

Связь между конфликтом и лидерством многогранна. Управление – всегда конфликт. Развиваться он может различными способами: мирно и конструктивно, обеспечивая последовательное развитие системы, либо разрастаясь до масштабов сокрушительного антагонизма.

Литература

1. Дарендорф Р. (2002) Современный социальный конфликт: Очерк политики свободы// Пер. с немецкого. М.:РОССПЭН.
2. Петров В., Рабинович И. (2001) Социальный конфликт: управление и управленцы// Власть.
3. Рубин Д., Пруйт Д., Ким С.Х. (2001) Социальный конфликт: эскалация, тупик, разрешение / Пер. с англ. СПб.
4. Хохлов А.С. (2000) Конфликт и консенсус. Посредничество при урегулировании конфликтов // Вестник Самарской государственной экономической академии №1.
5. Цой Л.Н. (2001) конфликт как потенциальное пространство разрушающей и созидательной энергии// Социальный конфликт № 6 (34).

Русская философия: к проблеме понимания человека.

Черногорцева Галина Владимировна, доцент, к.ф.н.

МГТУ имени Н.Э. Баумана, Москва

irbiscotta@mail.ru

Одной из важнейших проблем, рассматриваемых в контексте анализа российской действительности и в границах осмысления исторического пути России, ее прошлого, настоящего и возможного будущего, является проблема понимания человека в русской философии. Тайна человека велика есть и не случайно именно в русской философии имеют место рассуждения не только о непостижимом Боге, но и о столь же непостижимом человеке в глубине сердца своего встречающегося с Богом.

Возможно, именно поэтому практически все русские философы говорят о том, что человек является не просто центром всего сущего, но и средоточием центра конституирования жизни общества и в целом Универсума: ведь именно благодаря человеку в мире происходит процесс творения, созидательного обновления и совершенствования. И поскольку человек является не только частью природы, но и существом богоподобным в своей свободе, вечно неудовлетворенным достигнутым, он осуществляет непрерывное изменение во всех сферах его творческой устремленности: человеку свойственно стремление к «творчеству по образу Божию» (С.Н.Булгаков).

Деятельностное отношение человека к миру говорит о том, что человек есть «разрыв в природном мире» (Н.А.Бердяев), малая вселенная, микрокосм. Будучи частью мира, человек способен создавать многое, в мире не встречающееся, зачастую превосходящее его антропологический масштаб. Именно поэтому жизнь человека есть «торжество победителя в борьбе за существование» (Е.Н.Трубецкой).

Однако этого человеку недостаточно, ведь без решения проблемы смысла жизни нет для него ощущения ее полноты и гармонии. И задаваясь вопросом о смысле жизни, человек обращается к философии. Вынужденный считаться с данностью мира как необходимостью,

приспосабливаться к миру природному и социальному, чтобы не погибнуть, человек всегда стремится обрести свободу, принимая на себя всю полноту ответственности в отличие от всего остального, сущего в мире.

Русская философская мысль исходит из того, что человек есть прежде всего творческий субъект, воплотивший в себе взаимодействие многих антиномичных сил и способностей. А творчество немислимо без свободы. Русские мыслители рассматривали свободу как игру творческих сил человека, отвергая отождествление свободы с произволом: кто не знает границ свободы, теряет ее (Н.А.Бердяев). Сама же свобода, неразрывно связанная с тайной творчества, открывает человеку все новые, необозримые горизонты.

Поскольку русская философская мысль побуждает человека учитывать реалии мира, то ему необходимо опасаться и стараться избегать неадекватного восприятия мира. Некорректное постижение и ложные, утопические интерпретации мира социального, системы взаимоотношений между людьми, правил и способов адаптации к окружающему ведет к ограничению возможностей человека на путях сущностной реализации всех его сил и способностей: мир как бы не прощает человеку его бессилия перед лицом социальных реалий, возможно, именно поэтому один из главных героев романа Ф.М.Достоевского «Идиот» поименован именно таким образом.

Возникает вопрос, как суметь приспособиться к миру, чтобы обрести высшую свободу как свободу быть и сохранить свою самость с присущим ей «лица необщим выраженьем», все то свое, отличное от других, неординарное, чем и интересен прежде всего и главным образом человек человеку?

Ответом является идея соборности в качестве основополагающей, сквозной в трудах многих русских философов и, очевидно, это обстоятельство теснейшим образом связано с имеющими место социальными реалиями, сложившимися на отечественной почве: ясно и отчетливо проявляется соборность в самом строе русской жизни, в самом складе русской души, в самой атмосфере повседневной жизни всех слоев и социальных групп. Соборность предполагает деятельность и общественную, и индивидуальную, но всегда деятельность творческую, созидательную, в том числе и по формированию, поддержанию и упрочению самого духа соборности. Сама соборность есть активное деятельностное начало в жизни социума и человека, она помогает найти реальные формы и способы воплощения сущностных сил человека, в том числе и в качестве неповторимой индивидуальности, неотделимой от общечеловеческого.

Таким образом, соборность – это и дух и общее дело, важнейшее условие и необходимая и достаточная сила для самосохранения самобытности человеческого сообщества в его перспективном развитии, в предоставлении возможностей для выявления самых ярких индивидуальных способностей, а это требует от человека соблюдения фундирующего условия – усвоения, приятия, искреннего прочувствования соборного духа. В качестве сущностных особенностей соборности выступают неразрывное единство человека и сообщества, статус соборного единства как жизненного содержания самой личности, а так же то, что соборное целое столь же конкретно и индивидуально как сама личность (С.Л.Франк).

Более того, соборность не имеет ничего общего с объединением обезличенных людей в единство для достижения практических целей, соборность есть единение не сливаемых с целым индивидуальностей, что, собственно, и выступает в качестве источника ее жизненности, жизнеспособности, жизненной успешности дела, «спасающего саму жизнь» (С.Л.Франк). Отечественная мысль отстаивает ценность жизни самой по себе, жизни, пробуждающей человека к непрерывному совершенству.

Это возможно благодаря тому, что человек, как существо свободное, сам выбирает себя и историю своей жизни, свой жизненный путь, руководствуясь как разумом теоретическим, так и разумом практическим, а прежде и более всего, стремлением к конкретной и всеобъемлющей истине, совпадающей со справедливостью и святостью, а

потому необходимо религиозной. Бог как полнота бытия, как максимально возможное средоточие всех мыслимых позитивных качеств, придает смысл всей человеческой жизни.

Преимущественно религиозный характер русской философской мысли имплицитно включает в себя тему, занимающую совершенно особое место в анализе проблемы человека – тему любви. О любви писали практически все классики русской философии. И это не случайно, ибо тайна индивидуальности, тайна человека познается только любовью, только любовь позволяет максимально приблизиться к человеку, проникнуть в его внутренний, духовный мир и душевный настрой, и тогда, возможно, удастся преодолеть сомнение одного человека в отношении другого, выраженное поэтом – «поймет ли он, чем ты живешь?», а, возможно, и душой отождествиться с ним, хотя бы в ограниченных временных рамках.

«Божественный зов любви» (Б.П.Вышеславцев) всегда сопутствует творчеству человека. В любых жизненных ситуациях любовь, «что движет солнце и планеты», часто спасает человека или облегчает ему жизненный путь уже тем, что помогая ему постичь истину о мире, других людях, самом себе, помогает понять, что то ближайшее целое, с которым человек связан и частью которого является, есть жизнь народа. Ведь вне родины, вне связи с ее судьбой, вне любви к людям и соучастия в их судьбе, человек никогда не сможет «осуществить себя» (С.Л.Франк), осуществить подлинно осмысленную жизнь.

Возможность радикальной демократии

Шуплецов Иван Валентинович, студент

Уральский государственный университет имени А.М.Горького, Екатеринбург.

Oprichnik2001@mail.ru

В последние годы постмодернистский дискурс продолжает оказывать большое влияние на развитие философской мысли, несмотря на уход из жизни тех людей, которые этот дискурс формировали. Многие направления, пытающиеся теоретически осмыслить общество, подвергаются серьезной и обоснованной критике с этой точки зрения. Отправным пунктом в осмыслении общества с этих позиций является тезис о принципиальной невозможности редукции, сведения понимания членов общества к одному основанию, через которое и объясняется социум, о необходимости понимания человека как сложного конгломерата привычек, ценностей, идей и т.д. И конгломерат этот, что крайне важно понять, является изменчивым, нестабильным и не может быть объявлен самотождественным. Именно исходя из этого критикуется, например, социально-феноменологический подход. В этом же смысле критикуется и либеральная идеология, опирающаяся на представление об «общечеловеческих ценностях», присущих всем и обосновывающих дальнейшее виденье социальности.

В то же время, именно этот тезис ставит под сомнение саму возможность существования общества как некоей общности, соответственно, необходим поиск иного (отличного от известных структурно-функционального, интеракционистского) способа понимания общества.

Необходимо отметить тесную связь риторики, используемой гетерологами (Лакло, Муфф) для построения нового описания общества, с марксистскими идеями, переосмысленными в рамках постмодернистского дискурса. Основным объектом критики, таким образом, становится либерально-демократическая парадигма (например, в этом смысле критикуется позиция Р.Рорти), которую предлагается заменить радикально-демократической. Предложенная модель исходит как из множественности и неоднородности источников формирования тех или иных общностей, так и (в марксистских традициях) из необходимости учитывания антагонистических отношений между этими источниками. Либеральная же модель обвиняется в сокрытии этих моментов. Для их раскрытия используется понятие «гегемония», то есть способ, неполный и не окончательный, формирования и существования сообщества как такового, отличного от простой совокупности индивидов, при этом оставаясь в рамках гетерологической парадигмы.

Незавершенность и неполнота его в том, что ни один политический акт, акт учреждения социального не может быть окончательным.

«Отправным пунктом логики гегемонии Э.Лакло является формализация и обобщение сосюрковского понятия значения. Во-первых, задача заключается в том, чтобы показать, как можно представить некоторое сообщество как целое, т.е. сообщество со своими границами, обеспечивающими эту целостность. Для того чтобы определить целое, мы должны определить его границы и тем самым дифференцировать его от того, что им не является. Во-вторых, поскольку изначально исключаются (в силу дифференциального отношения между элементами) какие-либо априорные и трансцендентные структурные центры, задача заключается в том, чтобы объяснить возможный центр сообщества, только исходя из взаимодействия различий. Решение этой двойной задачи и призвано дать нам логику гегемонии» (2, с.136).

Политическое, пишет Лакло, внутренне стратегично, и гегемоническая политическая стратегия предполагает три решающих момента: «1) момент артикуляции, который учреждает социальное; 2) момент случайности, поскольку эта частная артикуляция – только одна из возможностей среди бесконечного множества других; 3) момент антагонизма, «гегемоническую победу над конфликтующими волями», когда одна инстанция общества временно одерживает победу над другой».(5, p.186-187)

Именно момент случайности позволяет существовать и даже делает необходимым антагонизм – «гегемонию». Этот момент заставляет и позволяет постоянно стремиться к тотализации, к тому, чтобы представить один из элементов, случайно ставший репрезентирующим, единственно возможным. Неизбежно порождается иерархия, так как сообщество представляется лишь одним его элементом. Такое изменение значимости одного элемента, становление его представителем целого может иметь лишь один источник – оно может осуществиться исключительно ценой подавления оставшихся элементов сообщества. Для вступления в это отношение, прочие элементы вынуждены репрессировать свое собственное содержание. Поэтому значение элемента, ставшего представителем сообщества, важно даже при условии случайности его выбора.

Главным для понимания «гегемонической логики» является признание не только того, что исходное учреждение социального является политическим, но также того, что все акты учреждения по необходимости неполны. Эта политизация общества действует как двойное смещение: с одной стороны, имеется, конечно же, экспансия политического ценой социального; но с другой стороны, политизация включает также случайное производство социальной связи и в некотором смысле децентрирование общества. То, что делает политическое возможным – случайность актов учреждения – делает его невозможным, поскольку никакой учреждающий акт окончательно недостижим. Согласно Лакло, политизированное социальное, т.е. социальное как эффект политического, по сути, не-тотализуемо и не-тотализирующе.

Однако, здесь имеется существенное различие с либеральной моделью, поскольку мы признаем, что политический процесс осуществляется в неоднородном и меняющемся поле. Политическое, таким образом, не может быть нейтральным, оно всегда изменяет существующие отношения. Следовательно, новое установление гегемонии, в отличие от либеральной модели, порождает и протраивает, меняет границы, а не уничтожает их.

Либерально-демократический проект подвергается критике не из-за разделяемых ценностей, не из-за непризнания этих ценностей, а из-за того, что система власти, призванная их реализовывать, сама не позволяет их в полной мере реализовать, но не признает этого. В такой ситуации проект «радикальной демократии», является новым способом борьбы, новым видением демократического общества.

Литература

1. Лакло Э. Невозможность общества. Логос:www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/
2. Керимов Т.Х. Неразрешимости. М.: Академический проект, 2007.
3. Керимов Т.Х. Социальная гетерология. Екатеринбург: УралНАУКА, 1999.

4. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм // Логос.1999.№9.
5. Laclau E., Mouffe C. Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. L., N.Y., 1985. .

Куда «уходят» массы? (социально-философская ретроспекция феномена масс)

Якубина Валентина Леонидовна, аспирант

Киевский национальный университет имени Т. Шевченко, Украина

fatamorgana@meta.ua

Весомый фактор для понимания человека как целостности (или же – «разбросанности», которая, однако, стремиться к целостности) это признание в природе человека, как духовной жизни, так и социальной составляющих. Вряд ли вызовет аргументированные возражения данный тезис: если избегать интерпретаций массовой природы человека, а рассматривать человека лишь как искусственно изолированную единицу бытия, исходящую из себя и замкнутою на себе, то возможность констатации человека в качестве универсальной категории и „просвета бытия” – нам предоставляется весьма утопической. Именно социальная составляющая, фрагментом которой и есть – массы, позволяет человеку сфокусироваться на себе и на других, проявить свою истинную «человечность» (Почебут, 2005).

Следовательно, в нашем ретроспективном анализе, остановимся подробнее на тех проявлениях массовости, которые активизированы спецификой XX и началу XXI веков, но, все же, начнем с классиков. Классической концепцией масс является теория Густава Ле Бона, в которой масса понимается как общность людей, собравшихся в одном месте и в одно время ради общей цели. (Почебут, 2005). Характерной чертой массы является деградация ее членов до «инстинктивно-первобытного уровня». Лидером такой массы является экзальтированный Фанатик. Далее, упомянутую теорию продолжил развивать Габриель Тард, который, опять таки, постулировал массу как общность, но уже речь идет о «корпоративной этике», или же – духовной общности, которая получает название публики, а ее лидером является Репортер (общность такого типу стала возможна с появлением газет, телефона, радио) (Почебут, 2005). А Маршалл Мак-Люэн «переносит» ареал существования массы в значительно более виртуальную плоскость – масса выступает полем борьбы смыслов, которые создаются телевидением и основными его манипуляторами: Владельцем и Обозревателем. Масса воспринимает информацию и продуцирует слухи, мифы, и, таким образом, поддерживает существующую идеологию (Мак-Люэн, 2004).

Весомый вклад в современные смысловые коннотации касательно человека-массы сделаны Зигмундом Фрейдом: концепт масс в психоаналитической теории базируется на понимании человека как величины изменчивой, которая постоянно находится на границе между Эросом и Танатосом, между Либи́до и Морти́до (как их энергетических проявлениях) (Фрейд, 1989). Соответственно, человек стремится как к реализации своей индивидуальности, так и к ее укрывательству. В Фрейдовской концепции умность и культурность человека – это вершина айсберга, а подсознательное – огромная часть айсберга (инстинкты), которая скрыта, словно водной гладью, рациональностью (Фрейд, 1989). Именно подсознательное делает из человека индивидуализируемого человека массового. Но, нужно учитывать и тот факт, что индивидуальность возможна лишь на «границы» с массовостью. Итак, лидер «психоаналитической массы» – Гипнотизер (Куцепал, 2004).

Следующий этап развития теории масс связан с именем Сержа Московичи, в работе «Машина, творящая богов» он отмечает: 1) общности образованы не столько знаниями и технологиями, сколько общественным мнением, символами, ритуалами; 2) в коллективных представлениях сублимирована энергия общности. Общность неминуемо самоустраниться, если исчезнут коллективные представления; 3) общности могут существовать: во-первых, если внутри них будут культивироваться религиозные или магические верования; во-вторых, если власть в общности будет на стороне иллюзий, идеологий, мифов; 4) убеждения, знания

и представления возникают благодаря взаимодействию людей (в процессе) и никак иначе; 5) идеи и представления, которые возникают в процессе взаимодействия людей и настраивают их на сожительство, укоренении в специфических структурах – кланах, церквях, социальных движениях, семьях (Московичи, 1998). Лидер масс – Символы.

Также заслуживают внимания концепты «Бунта Масс» Хосе Ортеги-и-Гассета и «Великого Отказа» Герберта Маркузе. «Бунт Масс» – это попытка «комфортных» людей заполнить все сферы жизни и получить все блага земной жизни, не заботясь о жизни духовной. Ужасность человека-массы в том, что он жаждет к благам: отношение к миру и к каждому человеку как к предмету, приводит только к самоуничтожению – в этом, собственно, трагедия человека-массы. Теория «одномерного человека» Г.Маркузе апеллирует к «Великому Отказу», который корреспондируется с лозунгом «возвращения к природе» Ж.-Ж.Руссо, и является актом наподобие «расторжения социального контракта». Речь идет об отказе от достижений Модерна: национального государства, государственной идеологии, общественной иерархии и централизации власти, результатом которой будет символическая «победа Орфея» (этика, эстетика, свобода) над «Прометеем» (рациональность, индустриализм, технократия, иерархичность) (Льовкіна, 2006). Следовательно, лидером-манипулятором такими массами являются – Технологии Комфорта.

Таким образом, важно заметить ту самую выдающуюся тенденцию, которая сопровождает представления относительно феномена масс. Изначально масса выступает как тотальность, как толпа людей с «оголенной инстинктивностью» (так она выглядит в концепциях исследователей времен «эпохи Pre-Модерна»), а уже во время эры Модерна наблюдаются новые отличительные особенности трактовки – массовость это теперь стиль жизни многих связанных с массовым производством и массовым потреблением. Проект Post-Модерн привносит свои «размытые» смыслы: «масса» превращается в «массы» и проявляется как символ, знак, молчание, симулякры, «тела без органов», Data Trash (Virtual Class), Multitude, Flash/Smart-mobs (Хейлз Кетрін Н., 2002; Kroker A. & M., 2001; Хардт М., Негри А., 2006). Массы отныне попытка «схватывания» смыслов, часто даже там, где их нет. Массы Post-Модерна будто мигающий кибернетический сигнал-показатель – 1/0: «бытие/небытие». Итак, массы никуда «не ушли», они лишь «спрятались», дабы в эпохальные моменты «выскакивать» точно «чертики из табакерок».

Литература

1. Куцепал С. (2004) Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс із префіксом «пост-». – К.: Вид. ПАРАПАН.
2. Льовкіна О. (2006) Відчуження людини у соціокультурному просторі: минуле і сучасність. – К.: Вид. ПАРАПАН.
3. Мак-Люэн М. (2004) Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры. – К.: Ника-Центр (Серия «Сдвиг парадигмы»).
4. Московичи С. (1998) Машина, творящая богов. М.: Институт психологии РАН, изд-во «КСП+».
5. Почебут Л. (2005) Социальные общности. Психология толпы, социума, этноса. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та.
6. Фрейд З. (1989) Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука.
7. Хардт М., Негри А. (2006) Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция.
8. Хейлз Кетрін Н. (2002) Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці. – К.: Ника-Центр.
9. Castells M. (2004) The Power of Identity-2nd ed. p. cm. – (Information Age: Economy, Society and Culture; v. 2, Blackwell Publishing Ltd.
10. Kroker A. & M. (2001) Hacking the Future. – Montreal: CTHEORY BOOKS in partnership with NEW WORLD PERSPECTIVES.

Проблема свободы воли: Августин и Паскаль

аль-Фарадж Елизавета Абдуллаевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

Evridika_86@mail.ru

Любая рефлексия о месте человека в мире с неизбежностью приходит к осознанию проблематичности действия, человеческой активности. Попытки справиться с этой трудностью привели к выделению особой сферы смыслов, характеризующих внутренние условия человеческой деятельности. В европейской философской традиции эта сфера очерчивается понятиями «воля» и «свобода», напряжение между которыми создается вопросом о причине зла в мире, а также проблемой теодицеи. Вопрос о произвольности человеческих поступков ставился уже в античной философии, однако здесь воля как способность души еще неокончательно эмансипировалась от разума. Новая почва для общей постановки и принципиального решения вопроса открывается в христианской идее первородного греха и его трансляции, в идее богочеловека и его искупительной жертвы. Особой проблематичностью отличается дилемма: как примиряется противоположность между абсолютностью Божьей воли и нравственным самоопределением человека? Согласование этих положений было всегдашней задачей богословов и христианских философов, вызвавшей множество разных решений и споров.

По своей широте и глубине творчество Августина превосходило все ранние проявления христианской мысли и задало парадигму решения проблемы о соотношении свободы воли и благодати на многие века вперед. Однако Августина вряд ли можно называть систематическим мыслителем, и в различные периоды его мысль претерпевала существенные изменения. В промежутке между 386 и 395 гг. (трактаты «О блаженной жизни», «О бессмертии души», «Монологи», «О количестве души», первая книга диалога «О свободном решении») Августин развивает концепцию свободы в духе античной мысли, так что здесь он не привнес ничего нового в уже выработанную греческой мыслью схему решения проблемы. Свобода решения воли – неперемное условие вменности греха. Чтобы свобода действия была возможной, воля должна обладать автономией, которая выражена в ее определении: «Воля есть стремление ничем не побуждаемой души чего-то не лишится или что-то приобрести». Решение воли изымается из естественной причинности, но при этом само может быть причиной. Провидение, согласно Августину, также не устраняет автономию произвола, то обстоятельство, что Богу известны наши намерения, не противоречит свободе их осуществления. Провидимое сбывается неизбежно не потому, что Бог принуждает человека избрать то, или иное решение, а потому, что Он не ошибается. Следовательно, провидение выступает не как пред-определение, а как пред-знание. Душа грешит по собственной воле, а не по необходимости, и освободиться от греха может лишь с помощью собственной воли. Однако в 395-410 гг. происходит формирование концепции благодати и предопределения, нашедшей окончательное завершение в ходе антипелагианской полемики в 411-418 гг. (трактаты «О природе благодати», «О благодати Христовой и о первородном грехе против Пелагия и Целестия», «О предопределении святых» и др.). Непосредственно исходным пунктом рассуждений Августина является история о грехопадении Адама («О свободном решении», Разъяснение некоторых вопросов из Послания к Римлянам»). Совершив грех по своей воле, первый человек стал смертным и потерял власть над плотскими вожделениями, а в силу этого – способность самостоятельно возвышаться к добру. Грех первого человека передавался последующим поколениям в акте порождения и стал родовым грехом всего человечества. Воля человека извращена и может стремиться только к греху, спасение осуществляется только благодаря помощи свыше. Помощь дается не по делам, иначе благодать не была бы благодатью. Оправданный благодатью творит благо и потому избирается, однако само избрание осуществляется не по делам. Число избранных строго определено, а избрание произошло до сотворения мира по неисповедимому решению. Состояние под благодатью есть состояние невозможности грешить и свидетельствует о том,

что человек достиг состояния истинной моральной свободы – свободы от греха. Но абсолютная свобода воли от греха возможно все-таки только в мире ином. Предопределение имеет фактически двойной характер: тот, кто не предопределен к спасению, автоматически предопределен к гибели. Почему Бог призвал одних и не призвал других – это тайна, человеку довольно верить, если он не в силах понять. При этом Августин часто повторяет, что человек все-таки обладает свободой воли, но свобода здесь сводится исключительно психологическому ощущению причастности к совершаемому действию. В дальнейшем изложении именно эта схема решения проблемы будет считаться собственно августиновской. Позже приверженцем крайнего августинизма был Готшалк из Орбе (800/805- 868/869), впрочем, подвергшийся церковному осуждению, в духе Августина мыслили также Бернард из Клерво, Бонавертура, Дунс Скот. Лозунгом Лютера был возврат к Августину и традициям ранней церкви.

Очередной накал дискуссий после Реформации связан с полемикой янсенистов и иезуитов, разгоревшейся в XVII веке, центр которой находился во Франции. Б. Паскаль принимал самое непосредственное в ней участие. В 1656-1657 гг. он публикует памфлет «Письма к провинциалу», где, однако, не только высмеивает иезуитов, но и раскрывает свое понимание проблематики. Впрочем, здесь Паскаль излагает учение янсенистов в более смягченных формулировках, которые вполне можно признать каноническими, опираясь на авторитет Августина. Человек по своей природе склонен грешить и может противиться благодати в силу испорченности первородным грехом. Однако Бог изменяет сердце человека, благодаря чему он отвращается от скверны греха, закрывающим ему путь к высшему благу, обретаемому в Боге. Человек мог бы отклониться от благодати, если бы захотел, но поскольку воля всегда склоняется к тому, что ей больше нравится, то и здесь она склоняется к подчинению благодати, поскольку это единственное благо, которое обнимает все остальные. Вот как свободна воля, которая всегда может противиться благодати, но никогда не желает этого, и влечется к Богу. Однако принципиальный вопрос о том, кому даруется благодать и на каких основаниях, Паскаль не принимает во внимание. Да и само объяснение того механизма «добровольного» подчинения воли благодати вряд ли можно признать удовлетворительным. Сложности для интерпретации представляют его «Мысли» в силу их незавершенности и несистематичности. Однако при попытке реконструировать «учение» Паскаля становится очевидным наличие августинианских мотивов.

Таким образом, мы схематически изложили основы учения Августина о свободе воли, которое при внутренней противоречивости оказалось чрезвычайно плодотворным и жизнеспособным. Очередной волной обращения к мысли Августина был янсенизм, идеологи которого, и Блез Паскаль в том числе, были инспирированы строгостью его противоречивой доктрины. Однако, противоречие плохо тем, что из него «следует все, что угодно». Не в этом ли сущность самой свободы?

Литература

1. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
2. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М., 1999.
3. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994

Философско-исторические аспекты в творчестве В.В. Андреева, создателя русской балалайки и Великорусского оркестра

Антонов Александр Николаевич, соискатель

РГГУ, Москва

leonid956@yandex.ru

Одним из направлений демократизации русской культуры во второй половине XIX в. стало превращение русского музыкального фольклора в профессиональное музыкальное

искусство. Прежде всего, это нашло выражение в деятельности Великоорусского оркестра – первого в Российской империи профессионального оркестра русских народных инструментов. Создателем и первым руководителем оркестра являлся композитор и музыкант-виртуоз, уроженец Тверской губернии Василий Васильевич Андреев. Именно он начал переключать на народные инструменты произведения отечественной и мировой музыкальной классики, разработал современные конструкции различных видов народных музыкальных инструментов, создал оригинальную методику обучения игры на балалайке и домре, которая до сих пор используется в музыкальных учебных заведениях. В 90-х годах XIX в., после зарубежных гастролей оркестра Андреева, русские народные музыкальные инструменты были признаны во всем мире. В Западной Европе и США стали создаваться общества любителей игры на балалайке, а Андреев был награжден орденом Почетного легиона. Но, несмотря на огромный вклад Великоорусского оркестра в развитие отечественной музыкальной культуры, его деятельность изучена слабо. В последнее время интерес к истории оркестра и личности его руководителя был несколько утрачен. Введение в научный оборот архивных документов по истории Великоорусского оркестра происходит медленно.

В 2008 г. исполняется 90-летие со дня смерти Василия Васильевича Андреева и 120-летний юбилей создания Великоорусского оркестра. Кто был Андреев? Смысл феномена его гения не поддается определению. Философия Андреева, ее эстетика и лучезарность находятся внутри его музыки. Можно сказать, что без знания философии Андреева нельзя полностью понять его музыкальное творчество. Философские взгляды Андреева нашли свое выражение в его статьях и письмах. Особенно наглядно это обнаруживается в статьях: «О Великоорусском оркестре», «Великорусский оркестр – распространитель в народе русских народных инструментов», «Как мне пришла мысль заняться усовершенствованием балалайки», «Почему я посвятил свою жизнь усовершенствованию древних музыкальных инструментов русского народа» и др.

На формирование философских взглядов Андреева большое влияние оказал великий русский писатель. Л.Н. Толстой. Мировоззрение Толстого, его человеческие и творческие принципы были бесконечно близки Андрееву. Оркестровый кругозор Андреева был чрезвычайно велик. Своей душой он слышал все нюансы звучания русских народных инструментов. Он считал, что через музыку можно лучше выразить лучшие черты русского национального сознания. Андреев своим подсознанием предугадывал исполнительские возможности инструментальной техники в русских народных инструментах. Новаторство Андреева открыло русским народным инструментам новые пути развития. При этом Андреев принципиально отказался запатентовать созданные им конструкции музыкальных инструментов, считая, что подлинным их создателем является русский народ.

Андреев в своих произведениях пытался передать те звуки, те музыкальные гармонии, которые он слышал в окружающей его русской природе. Он стремился записать их как можно точнее, чтобы затем донести до слушателей через игру Великоорусского оркестра. Великоорусский оркестр стал музыкальным символом русского народа. Андреев беспокоился за судьбу русской народной песни, пропагандировал ее художественные достоинства, отстаивал ее право на профессиональное исполнение. Своей игрой он пробуждал в душах людей естественное музыкальное чувство и этим объединял их. Через распространение русской народной музыки Андреев стремился укрепить единство русского народа.

Подытоживая сказанное, можно с полным основанием утверждать, что вся деятельность В.В. Андреева подтвердила пророческие слова М.И. Глинки, что «музыку создает народ, а мы, художники, ее только аранжируем». Андреев был и остался творцом нового веяния в русском музыкальном искусстве, создателем первого в истории нашей страны русского национального оркестра, активным пропагандистом народной инструментально-исполнительской культуры.

Литература

1. Андреев В.В. Материалы и документы. М., 1986. 351 с.

2. В.В. Андреев в зеркале русской прессы (1888-1917 годы).-Спб., 1998. - 223 с.
3. Баранов Ю. Василий Андреев.- Тверь.: Рус. Провинция, 2001.-159 с. [8] л. Ил., порт., (Жизнь выдающихся твиричей:Вып.1.)
4. Блок В. Оркестры русских народных инструментов.- М., 1986. 80 с.
5. Васильев П. В. В. Андреев. Иркутск, 1961. 97 с.
6. Имханицкий М. У истоков русской народной оркестровой Культуры.- М.: Музыка, 1987. 190 с.
7. Пересада А. Балалайка: Популярный очерк.- М.: Музыка, 1990.- 64 с., ил.

Связь идей «археологии знания» и теории власти М. Фуко.

Баранова Наталия Валерьевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

nataliamay@mail.ru

Мишель Поль Фуко (1926 – 1984) не согласен с традиционной "историей идей", основой метода которой, является исследование единичных идей, вступающих друг с другом в новые сочетания и меняющих формы выражения, оставаясь относительно неизменными. Он пытается реконструировать весь процесс истории человечества и выявить его структуру. Предпосылка замкнутости эпохи должна быть основой анализа культуры. Фуко в своей работе "Археология знания" с необходимостью обращается к построению археологии знания – это исследование глубоко залегающих пластов духовного, социокультурного, исторического опыта. Задача археологии знания – вскрыть условия возникновения социальных институтов, мыслительных установок в культуре и тем самым найти структурирующий механизм сознания. Каждая эпоха обладает собственной очевидностью. Все высказывания могут быть объединены, так как во всех них высказывается эта очевидность. Эпохи должны быть поняты как архив. Архив – система формации и трансформации высказываний, определяющая их функционирование и сочетание. Археология знания показывает, как складываются очевидности, которые стоят за теориями (то есть объясняют, как они сложились). Для своего исследования Фуко использует понятие дискурса. Дискурс – это правила самодвижения очевидности, правила, по которым строятся высказывания. Анализ дискурса, а тем самым вскрытие правил очевидности, является основной задачей гуманитарного знания.

Решая проблему дискурса, Фуко исследует вопрос, как получается именно такое высказывание, а никакое другое. Понятие дискурса обрисовывает структурированное поле высказываний, которое в свою очередь содержит в себе основные правила, влияющие на оформление познавательного опыта.

Фуко вводит понятие эпистемы. Под эпистемой он понимает совокупность отношений, которые в данное время могут объединять дискурсивные практики, благодаря которым становятся возможными эпистемологические фигуры, науки и, возможно, формализованные системы. Речь идет о понятиях, которые возникают и применяются в определенном конкретно-историческом и культурном контекстах.

На развитие понятия дискурса у Фуко повлияла философия Ницше. Фуко видит в дискурсе сферу власти, господства и борьбы различных интересов. Дискурс всегда ограничивает число участвующих в нем индивидов. Он содержит в себе различные виды дискриминации. От него отлучают на основании различных принципов: одни высказывания отвергаются как безумные, другие - как ложные и т.д. Таким образом, Фуко приход к проблеме власти.

Знание, по мнению Фуко, проявляет себя не только в научных доказательствах, воображении обывателя, человеческих размышлениях, но и в политических решениях. На том уровне, где продолжают провозглашать верность научному подходу, но при этом мало внимания уделяют теоретическим вопросам, знание обретает форму научной идеологии и здесь уже становится человеческой практикой, сопоставимой с политикой, властью и т.д.

Дискурсивный характер знания и механизм его превращения в орудие власти объясняется довольно просто, если вспомнить, что само сознание человека как таковое еще в рамках структурализма мыслилось исключительно как языковое. С точки зрения сознания, где первое место принадлежит языку, нельзя себе представить даже возможность любого сознания вне дискурса. С другой стороны, если язык предопределяет мышление и те формы, которые оно в нем обретает, то и порождающие их научные дисциплины одновременно формируют поле сознания, своей деятельностью постоянно его расширяя и, что является для Фуко самым важным, тем самым осуществляя функцию контроля над сознанием человека. Знание – социальная установка, определенная социальной механикой данного общества. Таким образом, Фуко приходит к проблеме социально-политических условий знания.

В теории Фуко осуществляется мистифицирование научно-технического прогресса, подмена его полиморфной "волей к знанию" и интерпретация ее как стремления замаскировать "волю к власти" претензией на научную истину. Фуко выступает против тирании "тотализирующих дискурсов", легитимирующих власть, в борьбе с которыми выступает его анализ генеалогии знания, позволяющий, по мнению мыслителя, выявить фрагментарный, внутренне подчиненный господствующему дискурсу, локальный и специфичный характер этого знания.

Власть, будучи в системе ученого высшим принципом реальности, фактически существует ради самой себя. Власть бесструктурна, Фуко придает ей характер слепой жадности господства, со всех сторон окружающей индивида и сконцентрированной на нем как на центре применения своих сил. Власть является комплексом стратегических отношений в обществе, все социальные отношения являются властными отношениями. Таким образом, власть у Фуко распространяется по всему "социальному полю". Фуко различает две формы власти: та, что связана преимущественно с государством и его аппаратами, и та, что представляет собой особого рода сеть властных отношений, которые реализуют себя по самым разным каналам. Она оказывается относительно независимой от государственной власти.

В работе "Надзирать и наказывать" Фуко непосредственно рассматривает связь знания и власти наказания. Когда происходит реформа судебной власти, наказание переходит в сферу "абстрактного сознания": правосудие больше не берет на себя публично ответственность за насилие. Происходит ослабление власти над телом человека. Наказанию подвергается на тело, а душа преступника. При этом душа есть механизм, посредством которого отношения власти порождают знание, а знание распространяет и укрепляет действия власти. Так знание, научные дискурсы формируются и постепенно переплетаются с практикой власти наказывать.

Литература

1. Визгин В.П. Онтологические предпосылки "генеалогической" истории М. Фуко. // Вопросы философии, 1998, № 1.
2. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории СПб., 1997.
3. Рыклин М. Сексуальность и власть: антирепрессивная гипотеза Мишеля Фуко. // Логос. 1994. №5. с.196-206.
4. Фуко М. Археология знания. – К., 2004.
5. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
6. Фуко М. Надзирать и наказывать. М., 1999.
7. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.

**Монашеские ордены францисканцев и доминиканцев как центры движения,
обращённого к духовности простого человека.**

Булыгина Наталья Владимировна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

wastelin@mail.ru

Основную тенденцию духовности позднего западноевропейского средневековья можно определить как движение к простому человеку. В данном контексте термин «простой человек» в значительной мере условен, поскольку не сводится к понятию мирянина или человека, не имеющего профессионального богословского образования. Смыслом данного движения было обращение к повседневной религиозности, доступной для каждого, сосредоточенной в большей степени на благочестивой жизни, чем на теологических изысканиях. Ключевым моментом, стоящим у истоков поворота к простому человеку, было появление францисканского и доминиканского орденов.

До этих событий монастыри являлись важнейшими центрами культуры и образования, но их связь с миром носила в основном экономический характер. Монашеская жизнь была в большей степени созерцательной, чем деятельной.

Предтечей обновления монашества был Иоахим Флорский (ок. 1135 – 1202). Несмотря на то, что основанный им Флорский монашеский орден по своей ориентированности на созерцательную жизнь и предпочтению теологии этике был традиционным, сочинения Иоахима свидетельствуют об осознании необходимости общественной реформы. В своих работах Иоахим Флорский делит историю на три периода, соответствующие лицам Троицы: эпохи Отца, Сына и Святого Духа. В каждой из эпох ведущим носителем духовной культуры является определённая группа населения: соответственно женатые (т.е. миряне), клирики и монахи. Своё время Иоахим относил к концу периода Сына. Многие монахи новых нищенствующих орденов видели в историософской концепции Иоахима предсказание создания последних.

Общество, главенствующую роль в котором играет монашество, было возможным, но не в том утопическом виде, в котором представлял его Иоахим Флорский, а при условии активного взаимодействия монашества с миром. Для этого требовалось сделать монашескую жизнь более деятельной. Эту задачу выполнили францисканский и доминиканский ордены.

Сам статус нищенствующего ордена предполагал ориентацию на общение, скорее деятельную, нежели созерцательную жизнь. Отсюда следует значимость проповеди как деятельности нищенствующих монахов, их особая значимость как миссионеров. Само название, избранное св. Домиником для своей организации – орден братьев-проповедников – свидетельствовало о её конкретном предназначении. Следует подчеркнуть, что проповедь была значима в качестве как ознакомления нехристианских народов с основами христианства, так и наставления верующих.

Францисканский орден был в большей степени ориентирован на религиозность простого человека, чем доминиканский. Примечателен тот факт, что францисканский орден, в отличие от доминиканского, изначально создавался как духовное движение, но не как монашеская организация. Св. Доминик поставил своей задачей именно основание монашеского ордена, избрав августинский устав. Францисканский устав возник только после того, как численность общины братьев достигла тринадцати человек, более чем через полгода после создания братства. До своего утверждения папской буллой он дважды редактировался. Движение, основанное св. Франциском Ассизским, включало в себя не только орден миноритов. Франциск также основал женский орден клариссинок. Был создан и полумонашеский орден терциариев. О его основании существует легенда, согласно которой всё население замка Кармано, вдохновлённое проповедью св. Франциска, пожелало принять монашество. По легенде, Франциск не позволяет жителям Кармано оставить замок и создаёт орден для спасения мирян. Признание значимости мирян в обществе было существенным поворотом к простому человеку.

Постепенно францисканский и доминиканский ордены приобрели традиционный характер монашеских организаций. У орденов возникали свои монастыри, организация приобретала всё более иерархичный характер, многие францисканцы и доминиканцы обучались и преподавали в университетах, то есть входили в состав средневековой интеллектуальной элиты. Связь двух наиболее значимых нищенствующих орденов с повседневной жизнью мира перестала быть такой явной. Движение, обращённое к

духовности простого человека, потеряло свой центр. Его стали осуществлять новые деятели и организации, не связанные напрямую с нищенствующими орденами. Такими были движение «нового благочестия» в Нидерландах и Германии, распространявшее идеи практического мистицизма и внёсшее существенный вклад в книжную культуру, Жан Жерсон, создатель проекта реформы христианской духовности в целом и университетского образования в частности, Джон Уиклиф, которому приписывают первый полный перевод Библии на английский язык, Ян Гус, прославившийся благодаря своим публичным проповедям на чешском языке. Но локальность данных реформаторских проектов, а в некоторых случаях и взгляды реформаторов, признанные еретическими, помешали осуществить в полной мере поворот духовности к простому человеку, в результате чего данное движение было продолжено деятелями Реформации.

Литература

1. Schaff P. History of the Christian Church. V. 5 – 6.
<http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc5.toc.html>, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc6.toc.html>
2. Котляревский С. А. Францисканский орден и римская курия в XIII и XIV веках. М., 1901.
3. Св. Франциск Ассизский. Сочинения / Редакция перевода, вступительная статья и комментарии В. Л. Задворного. М., 1995.
4. Цветочки славного мессера святого Франциска и его братьев / Перевод, предисловие и комментарии А. А. Клестова. СПб., 2000.
5. Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура. М., 2003.

Проблема массового искусства и модернизм

Гладков Павел Петрович, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

pavel-gladkov@mail.ru

За эпоху модернизма в искусстве в данной работе будет условно взят отрезок истории от первых опытов импрессионистов(1860-е) до 1950-х годов XX века. По времени эта эпоха совпадает с окончанием промышленной революции и мировыми войнами, с теми процессами, которые привели к декларированному наступлению эры «массового общества». Эстетический опыт человечества для истории XX века очень важен. Сама грань между наукой и искусством, философией и искусством ставится под вопрос, так что подробное рассмотрение одной из ключевых проблем эстетики того времени во многом способствует пониманию «картины мира» эпохи модернизма в целом.

Искусство середины XIX века для среднестатистического европейского буржуа было сферой безусловно возвышенного. В другом измерении была «добротная викторианская красота» (термин У.Эко) в виде драпировок и тяжёлой дубовой мебели, мир повседневных забот предполагал комфорт, благоприятную среду, возможность продемонстрировать статус, не более того. Появляются такие феномены, как бидермайер и викторианская эклектика – типичные проявления «мещанского быта», против которых, по большому счёту, и настроены первые идеологические бунтари от эстетики, в частности, У.Моррис.

Идея утопического построения мира по законам красоты и гармонии сочеталась с эстетическим луддизмом, так как сведущим в истории искусства людям трудно было воспринять внешний вид наступающих со всех сторон машин и уж тем более первой массовой продукции, например машинного кружева. Вторая составляющая – социалистический пафос, типичный для второй половины XIX века.

Отдельного упоминания заслуживает феномен декаданса. Доведённый до предела «бунт» традиционного романтического героя – ответ в том числе и на «посягательство пошлости на храм искусства», до сих пор рассматриваемого как исключительный предмет для исключительных людей. Традиционный романтический символ – ключ к «прочтению» мира, не меньше, и вдруг своим тонким чутьём художник начинает ощущать приближение

«демократических тенденций». Он реагирует на него эпатажем, дендизмом, подчёркнутой маргинализацией своего поведения.

Стиль ар-нуво - парадоксальное соединение вышеуказанных тенденций. В нём присутствуют идея подчинения канонам красоты отдельных кусков реальности (пример – Дармштадтская колония художников), тенденция к планировке общественных зданий («Народный Дом» В.Орта в Брюсселе и «Общественный дом» в Праге, Ярославский вокзал в Москве), соединяются этнические мотивы и утончённые «декадентские» элементы, включая влияние импрессионизма, символизма и неоклассики.

Наиболее ярко и наглядно теоретическое оформление проблемы массового искусства представлено у В.Беньямина и Х.Ортега-и-Гассета. В работе «Произведение искусства в эпоху технической воспроизводимости» В.Беньямин говорит о том, что в ситуации «классического» искусства каждое творение окружено своеобразной «аурой» традиции его понимания и канонов его оценки, которая складывается тысячелетиями, причём отношение к самому произведению как артефакту может серьёзно меняться (типичный пример – отношение к статуе обнажённой Венеры в поздней античности, средних веках и в Новое Время). В эпоху, когда копии создаются очень легко и в громадных количествах, произведение искусства перестаёт быть артефактом, то есть теряет свою ауру, которую, во-первых, просто не успевают воспроизвести, и которая, во-вторых, просто не улавливается машинами вроде фотоаппарата или камеры. Соответственно, если раньше доступ к произведениям искусства и право судить о них имели лишь те, кто был достаточно утончён для того, чтобы воспринять их ауру, то теперь искусство открыто самым широким кругам. Автор не даёт однозначной оценки данному процессу, он просто констатирует переход искусства к принципиально новой стадии развития.

Х.Ортега-и-Гассет в «Дегуманизации искусства» отмечает, что авангард – а современное искусство той поры переживало авангардистский бум- не в коей мере не является народным искусством. В поисках наиболее совершенной формы художник в конце концов отказывается от досконального воспроизведения окружающей его реальности и обращается к новому, понятному лишь узкому кругу избранных, языку. Он заинтересован в том, чтобы на этом самом языке наиболее адекватно выразить «мир»(здесь уместно обратиться к «Истоку художественного творения» М.Хайдеггера), но совершенно не заинтересован в сентиментальном сопереживании со стороны зрителя, и обывателя, не знакомого с его языком, его картины вводят в состояние психологического ступора, полного непонимания, чреватого агрессией. Разницу между «эстетским» и «обывательским» отношением к искусству иллюстрирует следующий образ: глядя из окна на сад, обыватель разглядывает клумбы и деревья, эстета же привлекают цветочные пятна на стекле. Итак, поиски новых форм под знаменем некоего «эстетического пуризма» обречены на непонимание со стороны обывателя, или, иными словами, массового человека, феномен которого великолепно описывается в ещё более пессимистичной работе Х.Ортега-и-Гассета «Восстание масс».

Манифесты авангардистов (в первую очередь футуристов) отличались социалистическим пафосом. В них важна идея подлинно демократического искусства, понятного каждому и помогающего каждому. Этим во многом объясняется сотрудничество авангардистов и молодой советской власти, сотрудничество футуристов и режима Муссолини, что подробно описано в трудах И.Голомштока, посвящённых тоталитарному искусству. Трагическое несовпадение со «вкусом масс» имели прямым следствием репрессии в адрес авангардистов.

Не следует забывать о линии дадаизма и сюрреализма, направленной на полное отрицание устоев культуры вообще, бегство от неё в область подсознательного, провокационность, анархизм.

Ещё один вариант - стиль ар-деко как «адаптация» языка авангарда ко «вкусу масс» в коммерческих целях. Широчайшее распространение ар-деко говорит о действенности

подобного рецепта, не случайно именно к этой эпохе относится появление современного дизайна. Ар-деко может рассматриваться и как предтеча постмодернизма.

Литература

1. Под ред. Косикова Г. Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора. М, 1993
2. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху технической воспроизводимости. Интернет-ресурс.
3. Герман М. Модернизм. Спб, 2005
4. Голомшток И. Тоталитарное искусство. М, 1994
5. Кандинский В. О духовном в искусстве. Интернет-ресурс
6. Крючкова В. Социология искусства и модернизм. М, 1979
7. Малинина Т. Формула стиля. Ар-деко: истоки, региональные варианты, особенности эволюции. М, 2005
8. Моррис У. Вести ниоткуда, или эпоха спокойствия. М, 1962
9. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. М, 1991
10. Эко У. История красоты. М, 2005

Социально-психологический портрет средневекового школяра в период «классического средневековья».

*Доткин Константин Владимирович, студент
Пермский государственный университет
kon-dotkin@yandex.ru*

В период «классического средневековья» - XI–XIII вв.- в Западной Европе наблюдается повсеместное распространение первых университетов – центров научной мысли. В парижской Сорбонне, Болонье, Саламанке, Салерно, Лондоне, Оксфорде проводятся научные споры, обсуждаются проблемы юридического, богословского характеров, вопросы диалектики и медицины. Нарождающиеся буржуа, представители ремесленной верхушки, некоторые дворяне посылают своих детей в эти университеты в целях дальнейшего успешного продолжения коммерческих успехов либо из эстетических соображений.

Так или иначе, но в это время появляется особые представители нового слоя – ваганты, студенты-школяры, бродячие поэты. Несмотря на интеллектуальную атмосферу, царящую в средневековых университетах, источники показывают картину противоположную. По стихам этих вагантов можно составить значительные представления об их повседневной жизни – постоянные праздники, студенческие гуляния, попытки свращения молодых горожанок, постоянные прения с церковными наставниками и т.д. Таким образом, встает вопрос о социальной принадлежности вагантов – были они интеллектуалами, учеными своего времени, либо они составляли многочисленный слой выпавших из социальной структуры нищих, маргиналов и др. Основным источником для исследования послужили стихи вагантов, в основном написанные анонимно. Общее собрание этих проявлений студенческой жизни рождает картину достаточно своеобразную. Так очень большая часть их стихов посвящена повседневному быту, основным мотивом которых становятся пьянство и веселье: «Бросим кости на удачу,/Чтобы стать вином богаче:/Выпьем раз за тех, кто узник,/Два – за тех, кто нам союзник,/Три, четыре – за крещенных,/Пять – за девок свращенных,/Шесть – за праведных покойников,/Семь – за всех лесных разбойников...» и т.д. Одновременно с этой песней–тостом, мы видим своеобразное «братание» с людьми, отвергнутыми в обществе: с проститутками, бандитами, заключенными, нищими. Дальше – больше: студенты противопоставляют себя практически всем представителям общества, находящимся в традиционной стратификации средневекового общества – прения с рыцарями, крестьянами, священниками (вплоть до высших чинов Римской католической церкви) и другими людьми повсеместно встречаются в стихах вагантов. Вот очень распространенный сюжет, высмеивающий куртуазную культуру

рыцарей-дворян: «Прение Флоры и Филиды» - суть которого заключалась в споре двух девушек, первая из которых любит рыцаря, а вторая – молодого ваганта. В результате спора высмеиваются принятые в высшем обществе достоинства рыцаря, и, наоборот, превозносятся черты клирика-ваганта. При этом стоит отметить, что многие стихи включают описание откровенных сцен почти животной любви, что естественно противопоставляется куртуазным традициям поведения. Стихам, обличающим священников, определено также особое место – обличаются продажность, чревоугодие, неученость, симония и другие пороки, свойственные многим священнослужителям того периода. Нападкам подвергаются и обычные представители сельской жизни. Сохранились отрывки «Мужицкого катехизиса», написанного неизвестным школяром, содержание которого выглядит так: «Что есть мужик? – Существительное. – Какого рода? – ослиного: ибо во всех делах и трудах своих он ослу подобен. – Какого вида? – Несовершенного: ибо не имеет он ни образа, ни подобия...» и т.д. Как мы видим – клирик-вагант предоставил достаточно обширный материал, чтобы утверждать о его отрыве от социальной структуры средневекового общества.

Однако истинными маргиналами этих людей назвать сложно. Несмотря на то, что жизнь студента действительно нельзя назвать праведной, он постигал науки в наиболее развитой форме, участвовал в научных спорах, изучал латынь и т.д. Собственно свои стихи ваганты писали как раз на латыни – во-первых, по причине изучения этого языка, во-вторых, латынь была интернациональным языком среди большинства образованных людей средневековой Европы, в-третьих, потому, что латынь больше никому не была известна и понятна. Фактически, студенчество представляло собой наиболее образованный слой населения средневековой Европы в XI – XIII вв. Если проследить дальнейшую жизнь представителей «вагантского братства», то мы видим, что их жизнь складывалась вполне успешно – они становились докторами права, богословами, квалифицированными медиками и т.д. Следовательно, они удачно вписываются в общую структуру средневекового общества, а их творчество не составило действительного протеста существующей культуре, а скорее, стало органичной частью общего культурного фона.

«Гёте» Ф.Гундольфа как пример метода символического толкования

Кострова Елизавета Алексеевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

elizakos@mail.ru

Фридрих Гундольф (1880-1931, настоящее имя Фридрих Леопольд Гундельфингер) является автором исследований, посвящённых самым разным вопросам. Он писал о романтиках, немецкой литературе XVII и XVIII вв., деятелях немецкой Реформации, даже о Бисмарке, Парацельсе и Фридрихе Великом, участвовал в переводе и издании полного собрания сочинений Шекспира. Но в центре внимания Гундольфа стоят Цезарь, Гёте и Шекспир, которым и посвящены его самые значительные работы. Среди сочинений Гундольфа наиболее важными являются «Шекспир и немецкий дух», «Цезарь. История его славы», «Георге». Однако именно книга о Гёте принесла ему широкую известность. И хотя даже среди друзей и единомышленников Гундольфа не нашлось ни одного, кто безоговорочно принял бы этот труд, однако практически все современники сходились в том, что её появление является важным событием в истории немецкой науки о литературе.

Ещё в 1911 г. своей книгой «Шекспир и немецкий дух» Гундольф обозначил свою принадлежность к духовно-исторической школе литературоведения, которая возникла в 10-х годах XX века в качестве оппозиции позитивистским направлениям и занимала лидирующие позиции в немецком литературоведении с 1920-х гг. и вплоть до 1945 года.

Гундольф стал наиболее ярким представителем так называемого «символического направления», наиболее радикального в рамках духовно-исторической школы. Для него даже исследование духа эпохи не является необходимым для адекватного анализа творчества писателя; вполне можно ограничиться анализом и интерпретацией его произведений. Достижения позитивистского метода в литературоведении не отвергаются полностью,

однако традиционный подход выступает лишь как подготовительный этап к символическому толкованию, которое и должно, собственно, стать основной целью науки о литературе.

Художник представляется Гундольфу неким лучистым шаром, состоящим из центра, каковым выступает присущий тому или иному персонажу внутренний закон (у Гёте это образ, Gestalt), и периферии, которая представляет собой постепенное рассеивание исходящих из этого центра излучений. Жизнь и творчество человека предстают в таком случае не растянутой во времени линией, а уподобляются скорее росту растения как развёртывание предзаложенного. Действия исследователя сводятся к распознаванию этого единого центра путём интуитивного постижения и созданию исходя из него целостного образа писателя, который позволил бы воспринять все его творения в единстве.

На основе прочтения произведений Гёте Гундольф создаёт следующий образ великого поэта. Основным инструментом для истолкования служит решение проблемы соотношения Я и мира. Сначала, в первых литературных опытах (Страсбург, знакомство с Гердером), для Гёте свойственна установка на титаническое преодоление, присвоение окружающей действительности, и мир является ему только в качестве области приложения сил героя или в качестве препятствия. После службы Гёте в Веймаре и посещения Италии место и предназначение человека принципиально изменяются, и мир приобретает значение самостоятельной силы, действующей по собственному закону и тем самым равной индивидууму. Это не просто препятствие, но граница самоутверждения субъекта, которую тот должен добровольно принять и признать. Для старого Гёте сами вещи, прекрасные мгновения уже не воплощение вечности, а её подобие. Он ищет выразить, найти, представить вечные законы, невидимым образом действующие за поверхностью вещей.

Таким образом, в становлении Гёте можно выделить несколько уровней конфликта Я и мира (который можно понимать как конфликт природного, естественного в человеке и того, что навязывается ему обществом, окружением, культурой), причём каждый последующий не уничтожает предыдущий, а включает его в себя. Сначала это противостояние Я и общества (Прометей, Гёц, Вертер), потом – судьбы и морального закона (Ифигения, Тассо, Годы учения). Наконец, на последнем этапе и судьба, и моральный закон понимаются как проявления единого божественного закона. Соответственно постепенно личность всё более добровольно жертвует своими природными свойствами, признаёт необходимость и неизбежность самоограничения.

Основные возражения против метода, который применяет Гундольф, вызваны игнорированием временной стороны в жизни и творчестве писателя. Высказывалось замечание, что убеждение Гундольфа в возможности существования неких первичных переживаний, никоим образом не связанных с впечатлениями и переживаниями культуры и исторической эпохи, совершенно не очевидно и спорно. Кроме того, в подходе Гундольфа к исследованию литературы обращает на себя внимание то огромное значение, которое он придаёт отдельным личностям. В этом принято усматривать одно из тех влияний продолжительного общения Гундольфа со Стефаном Георге, который стал для Гундольфа живым образцом великого человека. Тот факт, что деятельность отдельных индивидуумов (причём не обусловленную ничем, кроме развёртывания внутреннего закона) Гундольф ставит во главу угла и склонен делать именно её объяснением всего происходящего в мировой истории, вкупе с иррационализмом его методологических установок не раз давали повод к обвинению духовно-исторической школы и подобных ей направлений в подготовке фашизма, хоть, возможно, и бессознательной.

Книга «Гёте» занимает особое место в истории немецкого литературоведения благодаря тому, что Фридрих Гундольф сумел создать цельный образ Гёте как поэта-гения, действующего в значительной степени из демонических истоков, который серьёзно потеснил Гёте-бюргера, воспитательно-образовательный идеал предшествующего столетия, когда великого поэта склонны были воспринимать подобным любому другому человеку. Именно это признавали его заслугой современники, даже те из них, у кого вызывал серьёзные возражения его метод. Несомненно, однако, что именно особый методологический подход

позволил Гундольфу найти центр, объединяющий и жизнь, и творения Гёте, некую точку опоры для построения этого образа.

Литература

1. Жирмунский В.М. Новейшие течения историко-литературной мысли в Германии// сб. Поэтика, вып.2. Л., 1927
2. Шиллер Ф. Духовно-историческая школа в немецком литературоведении// Шиллер Ф. Литературоведение в Германии. М., 1934
3. Gundolf F. Goethe. Berlin, 1917
4. Leschnitzer F. Gundolf – ein “Genius” im Untergang// Die Weltbuehne. Berlin, 9 (1954) №1
5. Muehlberg H. Gefaehrliche Literaturwissenschaft// Die Grenzboten. Berlin, 79 (1920) H.50/51
6. Schmitz V.A. Gundolf. Einfuehrung in sein Werk. Duesseldorf – Muenchen, 1965
7. Weimann R. Literaturwissenschaft und Mythologie. Vorfragen einer methodologischen Kritik// Sinn und Form. Berlin – Potsdam, 1967, Heft 2

Метафизика в учении Джона Уиклифа о церкви и государстве

Лисицин Дмитрий Владимирович, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

seuse@yandex.ru

Джон Уиклиф (ок. 1330 – 31 декабря 1384 гг.) – один из самых популярных британских философов Средневековья. В первую очередь - благодаря своей политической доктрине, которая обосновывала несостоятельность претензий римско-католической церкви на любую власть. Английским королевским двором учение Уиклифа использовалось как идеологическое основание своей суверенности. Для современников и последующих поколений оно стало примерно тем, же, чем для радикалов XIX и XX века был марксизм. Различные течения, недовольные существующим политическим строем, пытались опереться на него как на идеологическую основу социальной революции. Так, Уиклиф невольно стал своеобразным идейным вдохновителем крестьянского восстания 1381 г. под руководством Уота Тайлера и Джона Болла. К его имени возводят и европейскую Преподобную Реформацию XIV века.

В самой политической теории Уиклифа, между тем, остается много белых пятен. Главное из них – вопрос о том, насколько политика Уиклифа определяется его метафизикой. Многие ученые рассматривали политическое учение Уиклифа просто как результат личного радикализма. На непоследовательность этого подхода указал Харрисон Томсон в работе «О философской основе теологии Уиклифа», где высказал мысль о глубокой связи между онтологией Уиклифа и его теорией общества. Анализ «логико-философские» и «церковно-политические» сочинения Уиклифа показывает правоту Томсона: экклезиология Уиклифа и его политическое учение несут довольно сильный отпечаток его философии.

По философским убеждениям Джон Уиклиф являлся сторонником крайнего реализма, с точки зрения формы их выражения был ярким полемистом. Его критика была адресована оксфордским номиналистами, полагавшим, что слова человеческого языка онтологически не связаны с самими вещами, но лишь указывают на них, являясь *знаками вещей*. Уиклиф в противовес им считал, что между человеческим языком и миром необходимо установить устойчивую бытийную связь. Решающую роль в установлении этой связи должна была сыграть его теория универсалий.

Кратко ее можно описать следующим образом. Все слова языка, обладающие значением, связаны с некоторой экстраментальной реальностью. Эту реальность, называемая им *ens in communi* представляет собой совокупность абстрактных идей, содержащихся в божественном уме. «Первый и наиболее важный род универсалий есть понятие или вечная идея-образец в Боге». (1) Идеи, с одной стороны, являются образцами всех сотворенных

Богом вещей (*exemplaria*), с другой стороны, они служат принципами познания (*rationes*). Таким образом, в идее объединяются порядок слов и порядок вещей. Изоморфность слов и вещей позволяет Уиклифу не только онтологизировать логику, но описывать устройство вещей в грамматических категориях. Так, по мнению Уиклифа, каждая вещь представляет собой реальное предложение. Например, в реальном предложении «человек», актуальное существование во времени в качестве индивида играет роль субъекта, общая природа (человеческая природа) играет роль предиката, а единичная сущность (то есть посредством которой этот индивид становится человеком) оказывается связкой. На языке реальных предложений разговаривает создатель мира – Бог. Бог видит субъекты и предикаты как нелингвистические сущности, т.е. как реальные предложения, которые делают истинными предложения вербальные.

Очевидно, Уиклиф предлагает проект реформы языка на основе онтологии крайнего реализма. Все слова должны пройти проверку на связь с универсалиями. Те, что ее не имеют, должны быть отброшены. Отсекаемые слова Уиклиф называет знаками. Знак – это существование без бытия, порожденная человеческим умом фикция. Здесь мысли Уиклифа перекликаются с идеями мыслителя других философских убеждений – раннего Людвига Витгенштейна. «Все, что может быть высказано, должно быть высказано ясно»,-- требовал тот в «Логико-философском трактате».

В основе учения Уиклифа о церкви, под которой он фактически понимал все христианское общество, тоже лежит вопрос о связи вещей и универсалий. Уиклиф рассматривает церковь в двух модусах: с точки зрения распределения в ней власти (правовой аспект) и с точки зрения обоснованности претензий ее членов на божественное спасение (предопределенческий аспект).

В «правовом» модусе исходным является вопрос о праве собственности – т.н. учение Уиклифа о *dominium*. Здесь Уиклиф устанавливает отношения между понятиями *dominium* (господство), *iustitia* (справедливость), *ius* (право), и *iustum* (справедливое). Если подходить формально, то *dominium* это право собственности. Уиклиф в трактате *De civili dominio* рассматривает вопрос возможности справедливого владения. Выясняется, что право, справедливость и господство обладают двояким бытием – *civilis* («гражданский» и *naturalis* («естественный»). Основные усилия Уиклифа направлены на доказательство того, что гражданские *dominium*, *ius* и *iustitia* должны быть основаны на своих божественных модусах, которым и соответствует состояние *naturale*. Таким образом, чтобы получить право справедливого владения имуществом, необходимо быть причастным универсальной справедливости. «Поскольку всякая акцидентальная справедливость предполагает [над собой] справедливость в субъекте (как ясно из первого рассуждения первой главы), следует, что прежде то, что кто-либо имеет, становится справедливым даром Бога, должно оно в своей субстанции быть справедливым»,- писал Уиклиф. (2) Если человек не причастен этой универсалии – он нечестивец, который узурпирует право собственности. Уиклиф считал католическую церковь оплотом таких нечестивцев.

«Предопределенческий» модус демонстрирует еще более тесную связь с онтологическими построениями Уиклифа. Церковь понималась Уиклифом как союз спасенных людей, объединенных причастием благодати Христа: «...Ясно, что благодать и любовь Иисуса Христа, которая реально есть сам Христос, есть общая граница, связывающая всякого члена церкви со всеми другими [членами церкви]» (3) Благодать предопределения существует от вечности, потому ее не может затронуть даже смертный грех: «Хотя никто не сомневается, что многие предопределенные совершают смертные грехи..., благодать предопределения остается после смертным грехом»(4).

Фактически, учение Уиклифа об обществе полностью повторяет его теорию языка, только на место знаков в нем становятся люди, а на место универсалии, о которой они сказываются люди. Те, кто сказываются правильным образом – праведники, кто неправильным – нечестивцы. Таким образом, церковь Уиклифа -- вневременная и внепространственная сущность, которая должна существовать всегда, вне зависимости от

того, где находятся «предопределенные». Как и у всякой другой сущности, ее бытие существовало во все времена. Поскольку, церковь Уиклифа – это союз людей, причастных универсалии справедливости, а все сущее праведно,⁽⁵⁾ то нечестивцы фактически исключаются из бытийного универсума. По сути, они и есть те пустые знаки, от которых Уиклиф стремился очистить язык.

Литература:

6. *DeUniversalibus*, II, i. 165 – 177
7. *De civili dominio*, I.I
8. *De ecclesia*, p. 107.
9. *De ecclesia*, p. 139.
10. *De civili dominio*, I.I.

Концепция культуры в теологии неотомизма на примере философии Ж. Маритена и Р. Гвардини

*Мартысевич Анна Степановна*⁴³, студент

Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь

Martysevich@mail.ru

Концепция культуры является одной из основных тем философских построений теологии и философии западно-европейского христианства XX века. В то же время если относительно протестантской теологии данная проблематика довольно обширно освещена на примере диалектической теологии, то анализ этой проблемы в теологии неотомизма, являющейся типологическим аналогом диалектической теологии в католицизме, осуществлен менее развернуто. Тем не менее оригинальная и глубокая концепция культуры, представленная в работах неотомистов, является важной как для теологии, так и для философии культуры. Теологические разработки неотомизма, касающиеся культуры, являются не просто абстрактными построениями, но, во-первых, эксплицируют взгляды католицизма на возможные пути взаимодействия со светским миром, а во-вторых, предлагают критический анализ тенденций современного общества и способы преодоления его негативных моментов. Следует добавить, что рассмотрение данной темы позволяет с иного ракурса взглянуть на тенденции, происходящие в христианской теологии XX в. в контексте общекультурных трансформаций современного общества, а также предоставляет возможность выявить специфику католической концепции культуры по сравнению с теологией иных ветвей христианства и вместе с тем дает возможность под иным углом зрения взглянуть на их общие содержательные моменты, позволяющие осуществлять межконфессиональную коммуникацию. Более того, данное исследование вводит в научный оборот некоторые непереведенные на русский язык работы рассматриваемых представителей неотомизма.

В качестве основных методов данного исследования выступают метод теоретической реконструкции и компаративный анализ. Эмпирическим базисом реализации данных методов являются работы Ж. Маритена и Р. Гвардини, так как в философии именно этих представителей неотомизма культура является одним из основополагающих объектов рассмотрения.

Как Р. Гвардини, так и Ж. Маритен подчеркивают особую роль разума и свободы в культуре, что и обеспечивает, с их точки зрения, ее двойственность: плодотворность и опасность. Культура или цивилизация, согласно Ж. Маритену, – это феномен одновременно естественный, т.к. она есть требование человеческой природы, и неестественный, т.к. одной лишь природы недостаточно для ее возникновения. Точно так же как в человеке природа есть необходимое, но не достаточное условие, так в культуре необходимым, но не

⁴³ Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Можейко М.А. за помощь в подготовке тезисов.

достаточным условием является материальное развитие. Особой функцией культуры, которую выделяют данные авторы, является упорядочивающая функция, а порядок рассматривается как одна из главных ценностей, причем под порядком подразумевается не только упорядоченность, но, главным образом, этичность, то есть порядочность. Из посылки о первостепенной роли нравственного совершенствования в культуре Ж. Маритен делает вывод о первостепенной роли в культуре религиозного компонента, отказывая тем самым секулярной морали в возможности существования. Абсолютно секулярную культуру Р. Гвардини сравнивает с мотором без масла, который перегревается и приводит к короткому замыканию – совершению насилия. Тем не менее и религия нуждается в культуре. Культура не способна создать религию, но она обеспечивает последнюю образом действия, воплотив ее в пространственной, временной и литературной форме. Религия одновременно имманентна и трансцендентна культуре, как Бог имманентен и трансцендентен миру, что согласуется в целом с идеей диалогизма западно-европейской теологии XX века.

Данные авторы осуществляют ретроспективу исторических типов европейской культуры, исходя из критерия характера занимаемой человеком позиции перед Богом, что также отражает взаимосвязь их концепции культуры с эволюцией идеи диалогизма. Оба автора видят причины недостатков современной культуры в противостоящей христианству ориентации, возникшей в эпоху Нового времени. Тем не менее Р. Гвардини указывает в качестве главной ошибки представления о психофизическом монизме, обуславливающим убеждение о наличии объективных законов культуры и, как следствие, установки оптимизма и прогрессизма. Ж. Маритен – декартовские представления о психофизическом дуализме, приведшие к автономизации политики и экономики от нравственной сферы. Рассматриваемые представители неомонизма полагают, что из самой культуры проистекают опасности, угрожающие и культуре, и создавшему ее человеку, а источником этого является то, «что составляет необходимый компонент всякого человеческого деяния, даже самого духовного, а именно власть» [3, с. 155]. Современную культуру, по Р. Гвардини, следует называть «некультурной культурой», т.к. в ней абсолютно изменяется и восприятие человеком себя, и окружающего мира (как природного, так и культурного), и форма созидания. Оба автора указывают на опасность «падения в безвкусию» [1]. В то время как Ж. Маритен главным в культуре признает «нравственное совершенствование, развитие умозрительной деятельности и деятельности практической (в области искусства и этики)...» [4, с. 42] и акцентирует внимание на необходимости всестороннего развития человека, Р. Гвардини расставляет акценты немного иным образом, что составляет своеобразие его анализа культуры масс. Если оригинальность интерпретации тенденций массовой культуры Ж. Маритеном состоит в преломлении этой проблематики к религиозной культуре [2], то Р. Гвардини – в утверждении о том, что массовая культура несет в себе не только опасность порабощения человека, но и возможность стать ответственным лицом. Если личность Р. Гвардини связывает с областью оригинального и культурно ценного, то лицо – с противостоянием Богу, незаменимостью в ответственности. Именно потеря лица, а не личности, то есть утрата нравственного, является, с точки зрения мыслителя, недопустимым вариантом развития общества. Основная задача грядущей культуры – поиск механизмов власти над собственной властью, формирование интегрального гуманизма, противостоящего гуманизму буржуазному [5], приоритет аскетической морали (внутреннее преобразование) над моралью технологической (внешнее преобразование).

Литература

1. Guardini R. The spirit of the Liturgy / vic. cen. J. Butt [Electronic resource]. N.Y., 2001. Mode of access: www.fdlc.org/Liturgy_Resources/Guardini. Date of access: 04.11.2007.
2. Maritain J. Some Reflections on Religious Art / tr. by J.W. Evans / the University of Notre Dame [Electronic resource]. 2006. Mode of access: www.maritain.nd.edu/jmc/etext/artapp2.htm. Date of access: 02.10.2007.
3. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. М., 1990. № 4. с. 127–163.

4. Маритен Ж. Религия и культура // Знание и мудрость / Под ред. И.С. Вдовиной / Пер. с франц. Л.М. Степачева. М., 1999., с. 33–213.
5. Маритен Ж. Интегральный гуманизм // Философ в мире. М., 1994. с. 52–134.

Знание и вера в познании Бога в арабо-мусульманской средневековой мысли на примере трактата Ибн Туфейля «Хай, сын Якзана»

Семенова Юлия Сергеевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

semenova_yulia@inbox.ru

Целью данной работы является попытка истолкования и осмысления работы средневекового арабского «фаласафа» Ибн Туфейля, одного из известнейших представителей арабской школы перипатетиков (фаласофов), и на ее основе попытаться вникнуть в суть учения, представителем которого являлся мыслитель.

И в нашем, и в зарубежном историко-философском востоковедении достаточно прочно утвердился взгляд на арабский перипатетизм как на продолжение греческой традиции, правда, в новых исторических и культурных условиях. При этом вопрос о принципиальном влиянии этих совершенно иных условий на воспринятую философскую традицию исследователи обычно не ставят. Можно подумать, что философов арабского средневековья волновали те же проблемы, что и философов античной Греции, что, усвоив с аристотелизмом и интенции древнегреческого философского мышления, и античное видение мира, они противопоставляли себя современникам, жившим, мыслившим и видевшим мир по законам средневековой культуры. Очевидно, однако, что представители арабского перипатетизма были людьми своего времени, возвращенными своей цивилизацией, и, познакомившись с аристотелизмом, они пытались с его помощью ответить на волновавшие именно их вопросы.

Средневековая философская парадигма отводит особую роль понятию божественной сущности. Но является ли понятие "Бог" лишь теологическим, от которого надо с наименьшими потерями отделаться, или же это одно из опорных понятий их философии?

Бытие Бога (в отличие от выводимого бытия "существующего-самого-по-себе" неоднократно подвергавшегося как понятие сомнению у Аристотеля) сразу же становится центральным скрепом, держащим всю философскую систему. Бог, или необходимо сущее, или существующее-само-по-себе, или Первый, или совершеннейший творец, - начало и конец рассуждений арабских перипатетиков, неотъемлемая часть их философии.

Главной задачей работы является рассмотрение основных идей перипатетиков:

- 1) превосходство разума над верой
- 2) объяснение единства мира
- 2) иерархия мироздания (столь свойственного средневековому мышлению)
- 3) способность оценить возможность рационального совмещения тезисов единства божественной сущности и множественности мира земного.

Конечной целью работы является освещение одного из путей решения центральной для средневековой философии проблемы - как свести мир к лишенному множественности всеединому Богу.

Для достижения поставленных целей и освещения проблемы познания Бога как необходимого сущего в философии перипатетиков мы обратились к учениям представителей философской мысли Средневековья. Такие мыслители, как аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, в том числе Ибн Туфейль постулируют мысль об обязательности понятия совершенного всеединого Бога, его неотъемлемости от законной философской системы. В его учении отчетливо проявляет себя средневековое мировидение - стремление снять покров внешней формы, чтобы увидеть истинный смысл, узреть за тварным, преходящим божественное, вечное; используя метод "тавила", извлечения первосмысла из всего - и слова, и вещи, построить картину мира, в которой всякая вещь причастна единому все - субъекту - Богу. Структура ибн - туфейлевского "Хайя..." подчинена этой цели.

Так, Ибн Туфейль представляет свою концепцию превосходства разума над верой и рационального познания над познанием мистическим. Истина, по Ибн Туфейлю, вполне адекватно может быть познана лишь благодаря разуму, опирающемуся на показания чувств и на опыт. Мыслитель выступает против одного из основных догматов мусульманской религии, утверждающего сотворенность мира, и доказывает, что мир извечен. Ибн Туфейль проводит и другую мысль - идею о единстве мира и его эволюции. Мир живых существ и неодушевленный мир, мир органический и мир минералов, растения, животные, люди - все это многообразие явлений природы составляет некое единство.

Все средневековое мышление стремилось понять единство мира как всеединство и одновременно единичность многого, свести множество к неделимой, первоначальной и всеохватывающей единице. Единство божественной сущности, множественность мира и зависимость его от единой божественной сущности - основной тезис философии перипатетиков.

Литература

Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961 г.

Ибн Туфейль. Повесть о Хайе ибн Якзане. М., 1978 .

Гусейнов А.А. История этических учений. Уч. М., 2003.

Смирнов А.В. Историческое развитие арабской философской мысли в XI–XII вв. М., 1993 г.

Теория медиа посредством медиа. Репрезентация жестокости в фильмах «Диссертация»

А. Аменабара и «Забавные игры» М. Ханеке

Хитров Арсений Вячеславович, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

khitrov@gmail.com

Этимологически медиа понимается как некоторое средство передачи информации, сообщения. При самом широком толковании медиа в его сферу могут быть включены все культурные объекты и практики, например, литература, искусство, телевидение, радио, интернет и т. д., так как они имеют коммуникативную составляющую. Все эти феномены являются средствами передачи смысла. На первый взгляд кажется, что медиа функционируют одинаковым образом независимо от того, какого рода информацию они передают, то есть медиа «безразличны» к сообщению, подобно тому как телевизионная антенна «безразлична» к получаемому ей сигналу: будь то сериал или новостная программа. Однако такое понимание, в действительности, оказывается наивным. Вслед за М. Маклюеном принято повторять, что средство сообщения само есть сообщение. Это означает, что природа коммуникативного канала влияет на передаваемую информацию, меняет ее, усиливает и продуцирует некие новые смыслы.

Но и эту концепцию можно дополнить, зафиксировав факт рефлексии самих медиа над передаваемыми ими сообщениями и своими онтологическими основаниями. В нашем исследовании мы бы хотели проанализировать феномен подобного рода рефлексии, и в качестве поля исследования выбрать такую сферу, как репрезентация жестокости в европейском кинематографе 90-х годов. На текущий момент мы бы хотели остановиться главным образом на двух фильмах: на «Диссертации» (1996) испанского режиссера Алехандро Аменабара и «Забавных играх» (1998) австрийца Михаэля Ханеке.

Кинематограф фиксирует тот факт, что эпоха технической воспроизводимости искусства оказывается также эпохой массовой технической уничтожимости человека. Нет ли между этими феноменами — искусством и насилием — какой-либо связи? Во всех этих лентах обнаруживается размышление на эту тему, то есть обнаруживается способность канала информации ставить вопросы о сущности передаваемой им информации — рефлексивность медиа. Аналогично литература может ставить вопросы о своей сущности,

вводя теорию в само художественное произведение. Так происходило с романом XVIII века, который был также и художественным произведением, и своей собственной теорией. Эта ситуация демонстрирует, что коммуникативные каналы способны ставить предельные вопросы о своей собственной природе: в частности, вопрос о том, что первично — насилие в жизни или насилие в медиа-среде? С помощью каких средств происходит репрезентация жестокости и почему она провоцирует размышления о природе медиа, природе образа? Способны ли медиа дать ответы на эти вопросы — покажет наше исследование.

В А. Аменабара «Диссертации» жестокость описывается двояко: как индустрия и как болезнь. Относительно киноиндустрии неоднократно рассуждает в фильме профессор киноведческого факультета Хорхе Кастро. На лекции для студентов он говорит о кино как бизнесе, который должен ориентироваться на потребности зрителя. В превращении кинематографа в индустрию он видит единственное средство развития национального испанского кино как зрелищного искусства. Отсюда логично вытекает второй аспект проблемы — укорененное в человеческой природе любопытство по отношению к страху и ужасу. Пафос этой рефлексии медиа по поводу своей природы очевиден: он складывается из диалектики взаимодействия порочной человеческой природы и технической природы медиа. Вопрос о том, действительно ли существуют люди, испытывающие потребность в *snuff films*, получает положительный ответ — да, и этими людьми являются все, кто сейчас смотрит на экран (включая зрителей фильма Аменабара).

Жестокость как игра, мотивированная человеческой природой и усиленная техникой, жестокость как догадка о жестокости — таковы основные топосы «Забавных игр» М. Ханеке. Метамедийность в «Забавных игр» менее очевидна чем в «Диссертации». В них нет так называемого «кино в кино», нет размышлений на тему влияния экранной культуры на психику человека. Однако в «Играх» все же присутствует ряд деталей, которые позволяют обнаружить в этом фильме феномен рефлексивности медиа. Так, например, когда Анна ищет убитую Паулем собаку, Петер, взятый крупным планом, поворачивается к зрителям и подмигивает им (0:28:16). Другим таким моментом является неожиданное обращение Пауля к зрителям: «А что вы думаете на этот счет? Думаете, у них есть шанс выиграть? Вы настаиваете на этом? На кого вы поставите?» (0:40:39) Зритель из свидетеля и жертвы становится соучастником. Продолжая смотреть фильм, он молчаливо дает согласие на свое участие в пари.

Онтология «Забавных игр» — это онтология медиа-среды, где возможна непосредственная интеракция между реципиентом и героем, где зритель участвует в действии, где технические средства управляют ходом времени. Пауль и Петер — не персонажи из реального мира, это медиагерои.

Оба рассматриваемых нами фильма содержат большое количество элементов имплицитного, неявного насилия, отсылающего нас не к конкретному событийному ряду, но к специфической Ситуации подверженности человека воздействию репрессивного механизма медиа. Имплицитное насилие коренится в человеческой природе и в логике производства визуальной продукции. Причиной жестокости является не содержание сообщения, не образ и звук, а сам механизм медиа, его формальная сторона, его социальный аспект, связанный с практиками потребления. Медиа продуцируют жестокость, но и рефлексиируют над ней.

Наличествующая в обоих фильмах тенденция к размытию границ между кино и реальностью заставляет зрителя почувствовать свою ответственность. Зритель оказывается одновременно как жертвой репрессивных медиа и их содержаний, так и их творцом. Идеальным ответом на режиссерскую провокацию был бы уход из кинотеатра, однако зритель остается, потому что понимает, что то, что он видит — просто фильм. Но акт смотрения, акт решения продолжать смотреть, делает фильм не просто фильмом. Этот акт выходит из сферы эстетического и входит в сферу этического.

Snuff films в наших примерах оказываются чем-то вроде следственного эксперимента, вызванного пониманием того, что о насилии и теории медиа невозможно говорить

голословно. Теория медиа может существовать без словесной генерализации, не становясь при этом теорией об единичном, но теорией при помощи единичного, теорией медиа посредством медиа.

Литература

Hills M., "Whose «postmodern» horror? Alejandro Amenábar's *Tesis* (Thesis, 1996)," *Kinoeye. New perspectives on European film*, vol. 3, issue 5 (2003), <http://www.kinoeye.org/03/05/hills05.php>

Jackson N., "The cultural construction of snuff. Alejandro Amenábar's *Tesis* (Thesis, 1996)," *Kinoeye. New perspectives on European film*, vol. 3, issue 5 (2003), <http://www.kinoeye.org/03/05/jackson05.php>

La Caze M., "The violence of the spectacle. Alejandro Amenábar's *Tesis* (Thesis, 1996)," *Kinoeye. New perspectives on European film*, vol. 3, issue 5 (2003), <http://www.kinoeye.org/03/05/lacaze05.php>

Усманова А., Насилие как культурная метафора // Топос, № 5 (2-3, 2001), С.122–140.

Сочинения европейцев о России XVI-XVII в.: диалог культур или способ самоидентификации?

Щербакова Лилия Валерьевна, аспирант

Астраханский государственный технический университет

LSCHERBAKOF@yandex.ru

Современные динамические изменения во всех сферах общественной жизни поставили человечество перед рядом важнейших проблем, требующих незамедлительного решения, ибо непосредственно касаются его дальнейшего существования. Одной из таких проблем в настоящее время выступает способ взаимодействия культур, проблема отношения к чужому историческому опыту, его усвоению или неприятию, размывание привычных моделей коллективной идентичности, в том числе, национальной, что тесным образом связано с национальным самосознанием, духовным климатом той или иной эпохи, особенностями этнической психологии народа. Можно наблюдать два параллельно идущих процесса: с одной стороны, обострилась проблема отношения к чужой культуре, к чужому способу мировосприятия, но в то же время, идут процессы диффузии, происходит слияние и взаимопроникновение культур. Таким образом, наряду с дифференциацией параллельно нарастает и интеграция, отчасти или полностью нивелирующая культурные национальные различия. Это объективный и вполне закономерный исторический процесс. Культуры не могут вечно жить в изолированном друг от друга пространстве.

Отношения между народами и государствами всегда строятся, исходя из собственных конкретных политических, экономических интересов, но не последнюю роль в формировании этих отношений играет взаимопонимание, или отсутствие такового, на уровне культуры, религии, психологии народов. Оценить чужую культуру – это по-сути попытка понять и ощутить себя, свою культуру посредством собственных традиций и ценностей через сравнение их с чужими.

Для современной России важным является тот образ, через который иностранцы воспринимают её, то есть собственно не то, чем она является на самом деле, а то определённое представление, которое рождается в результате взаимных культурных и политических контактов. И если исторически с восточными партнёрами у России чаще всего формировались достаточно тесные и плодотворные отношения, то не всё гладко было в отношениях с Западной Европой. Известно, чтобы лучше понять проблемы настоящего, необходимо критически изучить прошлое. Отношение европейцев к сегодняшней России уходит корнями в глубокую древность. Важно поэтому постараться понять и оценить это прошлое.

Информация, которой европейцы и русские владели друг о друге до середины XV века, представляла собой разрозненные сведения, почерпнутые из не всегда объективных

источников, переиначенные с чужих слов, выбранные наугад, основанные на домыслах. Полное и достоверное представление об изучаемом объекте может быть рождено лишь в процессе систематического, глубокого, а главное, непосредственного наблюдения. Как следствие, формирование нового образа России в глазах европейцев и наоборот, шло путём налаживания более тесных контактов между указанными странами.

Поэтому необходимым представляется анализ того, как воспринимали Россию, русскую культуру в европейских странах в период становления и развития Московской Руси, то есть собственно в тот период, когда были заложены основные черты и особенности как современных западноевропейских держав, так и самой России.

На отбираемые европейцами сведения для составления более объективного представления о Московском государстве накладывали отпечаток те цели, с которыми они приезжали в Россию и ради которых создавали свои труды. Большинство европейцев, описывая в своих сочинениях Московское государство и образ жизни его жителей, выполняли своеобразный «идеологический заказ» правителей или церкви.

На их оценки влияли и мировоззренческие установки, присущие самим авторам сочинений. Так, важным фактором являлась религиозная принадлежность последних. Например, в ряде сочинений XVI в. итальянцев и немцев–католиков прослеживается идея, что москвиты держаться своей религии с завидной твёрдостью даже в окружении «нехристей», в отличие от жителей Священной Римской империи, априорно долженствующих блюсти чистоту и святость христианства. В то же время, другие авторы одобряют лишь всё, что не противоречит католицизму, а то, что идёт с ним вразрез – подвергают осуждению.

Протестанты также рассматривали Россию как страну, в которой христианские традиции чтятся свято и непреклонно. В XVII в. Олеарий идеализирует нравы и обычаи простой крестьянской жизни, далёкой от всех ужасов современной европейской действительности. Религиозность русских, строгое соблюдение постов и внешней обрядовости, почти благоговейное почитание княжеской власти многими протестантскими авторами описывались теми же красками и вызывали такие же чувства, какие мы обнаруживаем и в трудах католиков. И тем и другим свойственна некоторая тенденциозность и предвзятость в трактовке православных доктрин, но в целом в подобного рода работах наблюдается либо идеализация в России религиозного аспекта, либо чересчур его негативная оценка.

Правда, следует заметить, что всех авторов, независимо от религиозной и национальной принадлежности, интересовали не только сами доктрины и культовая сторона, но и культурная, экономическая, политическая жизнь. Русские были интересны как носители другого менталитета, другой психологии.

Стоит особо отметить, наверное, что самым негативным фактором, влиявшим на создание образа России, было то, что простой европейский читатель не нуждался в адекватном воспроизведении описываемой русской действительности. Россия по-прежнему в глазах европейцев выглядела варварской страной, и их чаяния и старались оправдать европейские авторы. Поэтому в сочинениях о Московии авторы обращали внимание и стремились к освещению тех особенностей русской жизни, которые представлялись экзотическими, способными вызвать обывательский интерес, что шло иногда в ущерб объективности. В период главенства гуманистических идей, изобретения книгопечатания, географических открытий и пр. Русь поражала европейцев отсутствием учебных заведений, патриархальностью, смутным представлением о гражданском устройстве, тиранической властью, подозрительностью самих москвитов к иностранцам и т.д. Вызывала недоумение у европейцев грубая и простая пища русских людей, суровость постов и другие проявления повседневной жизни, которые им были непривычны. Всё это способствовало появлению превосходства по отношению к жителям Московской Руси.

Европейцы описывали не действительность, а собственные впечатления о ней. Можно сказать, что они писали с позиции той культуры, того мировосприятия, к которым

принадлежали. Взаимодействия культур – это, в то числе, и способ их взаимопроникновения и взаимоизменения, в результате которого каждая культура осознаёт и обретает свою индивидуальную самобытность. Подобного рода сочинения способствовали не только формированию определённого отношения к России, но и помогали европейцам понять и переосмыслить (пусть не всегда осознанно) некоторые аспекты собственной общественной и культурной жизни. То есть получается, что иностранцы, описывая чужую культуру, самоидентифицировали себя и свою собственную культуру. В этом, с одной стороны, недостаток рассмотренных сочинений, так как подлинного образа России в них так и не было создано. С другой стороны, исследования данных источников помогают понять и оценить все достоинства и недостатки во взаимоотношениях России и Запада как в прошлом, так и в настоящем.

Секция «Культурология»

Место культурного кода в межкультурной коммуникации

Букина Нина Викторовна, аспирант

Читинский государственный университет

moyanauka@list.ru

С каждым днем увеличивается поток информации, воздействующий на человека из окружающего мира. Для того, чтобы ориентироваться в меняющемся информационном пространстве, человеку необходимо уметь расшифровывать те послания, которые дает ему окружающий мир. На более высоком уровне обмен информацией предполагает успешную коммуникацию больших групп людей между собой, построение диалога культур. В условиях современной глобализации последнее обстоятельство приобретает особое значение, т. к. позволяет именно выстраивать диалог и взаимопонимание между различными культурами. Как отмечают исследователи, основные проблемы межкультурной коммуникации связаны с различным мироощущением, мировосприятием, присущими представителям различных культурных сообществ. В связи с этим возникает необходимость изучения средств коммуникации культур: естественных языков и искусственных – символов, знаков, кодов и т. д. Основной задачей нашей работы является анализ места культурного кода в системе межкультурной коммуникации.

Заимствованное из кибернетики понятие «код» стало широко употребляться в гуманитарных науках в соотнесении с семиотикой. Отсутствие четкого определения в гуманитарных дисциплинах понятия «культурный код» привело к возникновению различных определений и подходов к его рассмотрению. Проанализировав литературу, можем выделить четыре основных методологических подхода к данному понятию, отражающих содержательные моменты интерпретации культурного кода:

Онтологическое видение культурного кода. В данном случае культурный код предстает в качестве некоей универсальной категории бытия. Интересную позицию в отношении социокультурных кодов занимает К. К. Васильева. Согласно её теории, «культура отдельно взятого общества представляет собой внутренне неразрывно взаимосвязанную, самоценную систему содержательных и аксиологический универсалий. В свою очередь универсальные *социокультурные коды*, фундаментальные символы продолжают сохраняться в явной и неявной форме, изменяясь сообразно специфике конкретного реального исторического времени». Как видим, К. К. Васильева говорит не просто о культурных кодах, а связывает их с культурой того или иного общества, показывает существование основанных на них неких культурных универсалий (будь то культ плодородия, «...центрированный сексуальным символом»; или русский мат, как социокультурный феномен; или «элементы тотемического зооморфизма» как социокультурный код, сохраняющийся и в наши дни).

Гносеологический подход – определяет культурный код через призму познания окружающей действительности и получения информации. Фундаментальной теорией культурного кода в данном подходе послужила трактовка ведущих российских

культурологов Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана. Соглашаясь с А. С. Карминным в типологии знаков и знаковых систем, и рассматривая культуру с точки зрения информационно-семиотического подхода, исследователи пошли дальше в своих рассуждениях и проанализировали первичные и вторичные знаковые системы. При этом к первичным были отнесены естественные языки и знаковые системы, образующие семиотическое поле. «Вторичные же моделирующие системы», по мнению авторов, не совсем удачное название и его иногда заменяют словосочетаниями «вторичные знаковые системы», «вторичные языки культуры», «культурные коды». Но как бы они ни назывались – их отличает более сложная структура (они «приобретают дополнительную сверхструктуру», как говорит Ю. М. Лотман), что позволяет с их помощью в разных ракурсах моделировать мир, в котором мы живем.

Аксиологический подход – представляет культурные коды как ценностно-значимые образования для определенной группы людей. Так, например, в работе Т. Б. Щепанской культурные коды проанализированы через отдельные проявления молодежной субкультуры и выступают в качестве «...поля общепонятной символики, объединяющей различные тусовки и составляющие основу Системы, её культурный код». Несмотря на то, что Т. Б. Щепанская дает подробную классификацию культурных кодов, в её концепции четко прослеживается мысль о культурных кодах как наборе символов, значимых и ценных для определенной субкультуры.

Антропологический подход – определяет культурный код через субъективный фактор. Другими словами культурный код предстает здесь сугубо индивидуальным образованием и для каждого человека система культурных кодов своя и формируется под действием совокупности социо-биологических факторов, которые могут быть рассмотрены как пространство культуры.

Рассмотренные подходы позволяют осмыслить выражение культурного кода: он представляет собой некое искусственно созданное информационное поле, понятное и доступное (по крайней мере – достигаемое) всем членам конкретной культуры. Для его расшифровки чужак должен не только обладать определенными знаниями и умениями, принятыми в рассматриваемой культуре, но и понять механизмы формирования культурного кода. Так, для того, чтобы понять философию японских самураев необходимо вжиться в эту культуру, научиться мыслить как самураи.

Подводя итог, можем сказать, что культурный код занимает значительное место в межкультурной коммуникации, т. к. во многом определяет её характер. Только тогда, когда человечество научится понимать иные культуры, разговаривать на одном мета-языке, правильно расшифровывать культурные коды, только тогда можно будет говорить об успешной коммуникации. А пока это дело будущего.

Литература

1. Васильева К.К. Стадиальность социокультурных кодов // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия. – 2002. - №5. –С.91.
2. Кармин А.С., Новикова Е.С. Культурология СПб.: Питер, 2004. – 464 с.
3. Культурология: Учебник / Под ред. ЮН. Солонина, М.С. Кагана. М.: Высшее образование, 2007. – 566 с.
4. Лотман Ю.М. Семиосфера СПб.: «Искусство-СПб», 2000.- 704 с.
5. Щепанская Т.Б. Система: тексты и традиции субкультуры М.: ОГИ, 2004. – С.59.

Фигура куратора в рамках институциональной теории искусства.

Головкова Мария Игоревна, студент

Уральский государственный университет имени А.М. Горького, Екатеринбург

gomasha@mail.ru

Фигуру куратора целесообразно рассматривать в рамках институциональной теории искусства. Согласно институциональной теории, существенные черты искусства следует искать не в предметных чертах произведения, а в особенностях контекста, в котором оно

появляется и функционирует. Создателем этого контекста является куратор. Этим культурным контекстом искусства является его собственная художественная практика или, иначе говоря, мир искусства. Мир искусства, как и мир науки, мир политики, мир бизнеса, - это особый общественный институт, а именно, целая система художественных институтов. Искусство – это то, что в мире искусства считается искусством, а произведением искусства является то, что миром искусства за такое произведение признано.

Согласно институциональной теории, в искусстве существуют формальные институты, поддерживаемые определенными правилами, государством, чиновниками, и неформальные институты, которые основаны на взаимном сотрудничестве и не закреплены документально. В конце XX века происходит осознание несостоятельности формальных институтов в сфере искусства, происходит смещение приоритетов в сторону неформальных институтов, то есть институты, возникающие из информации, передаваемой посредством социальных механизмов, в большинстве случаев и являются той частью наследия, которое называется культурой. Неформальные институты имеют решающее значение в тот период художественной истории, когда отношения между людьми не регулируются формальными законами, когда формальные институты утрачивают свое влияние. Куратор задает драматургию художественного действия, он является центром, посредником для художников. Более того, куратор склонен создавать новые промежуточные инстанции. В дисциплинарном обществе институции воспринимается как данность, в своей работе они предопределяются действием диспозитива, который задает общественные нормативы и практики, их спецификацию, стратификацию и иерархию.

Так, выйдя за пределы дисциплинарной формы организации культуры, кураторская практика столкнулась с феноменом плюральности, множественности, сингулярности. Ранее невстроенность и неписанность были уделом явлений, еще не ставших объектами дисциплинарного порядка, в то время как функция куратора как раз и состояла в том, чтобы эти явления встроить в систему и описать. Неформальные институты имели решающее значение в тот период художественной истории, когда отношения между людьми не регулировались формальными законами, когда формальные институты утрачивали свое влияние. В качестве одного из неформальных институтов Виктор Мизиано выделяет феномен «тусовки». Феномен неформального института кураторства, который можно считать одним из продуктов тусовки, также возникает при неспособности формальных институций в сфере искусства справляться со своими задачами и необходимости образования альтернативных институтов. Тусовку можно рассматривать как вид посредничества, хотя посредничество было главным диспозитивом и дисциплинарной культуры, предполагавшим, что между субъектом и объектом должны быть промежуточные институции. В художественной сфере одной из таких институций и является куратор. Именно он задает драматургию художественного действия, он является центром. Более того, куратор склонен создавать новые промежуточные инстанции, когда между произведениями возникают выставочные пространства и стены, а художники разводятся каталожными текстами, интерпретациями.

80-е годы XX века принято считать десятилетием институций. По всей Европе и в США открывались новые музеи и выставочные центры: искусство стало окончательным фактом системы современного искусства. Все издержки этого процесса стали очевидными уже к началу 90-х – рутинность, бюрократизация, безынициативность институциональных кураторов. Неформальный институт кураторства выступает в качестве альтернативы к существующему формальному, и в 90-е предлагает новую фигуру – независимого куратора, ставшего главным генератором художественного проекта. Несвязанный институциональными обязательствами, стабильной зарплатой, поэтому мобильный и динамичный, куратор стал художественно–институциональным выразителем новой эпохи. Соответственно происходят изменения и в области художественной практики. Если героями 80-х были художники – мощные фигуры поколения 60–70-х, заполнившие своими персональными номерами главные выставочные площадки, то в 90-е общим местом стали

слова о том, что власть на художественной сцене захвачена кураторами. Но кураторская деятельность включает, помимо, художественного, производственный и организационный аспекты. В 90-е происходит расцвет не стационарных, а периодических институций, например, биеннале. Даже, Венецианская биеннале, хотя, и существовала давно, именно в 90-е достигает небывалых масштабов, выйдя далеко за пределы национальных павильонов и превратившись в конгломерат раскинутых по городу разнообразных кураторских инициатив.

Тем не менее, следует заметить, что неформальные институты по прошествии времени трансформируются в институты формальные, так как формальные ограничения, правила и институты возникают, как правило, на базе уже существующих неформальных механизмов, обеспечивающих их выполнение. С точки зрения институциональных структур, формализация института кураторства неизбежна. Но институт кураторства скорее относится к понятию «институциональная среда», чем к понятию «институциональная структура», поэтому основная задача куратора - создание среды, т.е. некоего творческого пространства, состоящего из деятельности нескольких людей, слитых в дизъюнктивном синтезе.

Таким образом, исходя из предпосылки, что институциональная среда не является простым набором соответствующих ее типу институтов, ее можно считать особого рода институтом, матрицей развития высшего порядка. Институт кураторства не только производит трансформации неформальных институтов в формальные, и, наоборот, а также, определяет основное направление развития системы, и те ориентиры, на основе которых происходит формирование и отбор наиболее эффективных институтов. В таком контексте институт кураторства является конституирующим элементом институциональной среды современного искусства.

Литература

1. Гройс Б. (2003) Комментарии к искусству. М.: Художественный журнал.
2. Данто А. (2002) Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс.
3. Дземидок Б. (1997) Институционализм и философия искусства. // Американская философия искусства. Екатеринбург: Деловая книга.
4. Дики Дж. (1997) Определяя искусство. // Американская философия искусства. Екатеринбург: Деловая книга.
5. Мизиано В. (2004) «Другой» и разные. М.: Новое литературное обозрение.
6. Холмогорова О. (2002) Кураторские стратегии 1990 –х. // Художественная культура XX века. М.: Русское слово.

Постиндустриальная парадигма: конструирование знания через семиотику музейной экспозиции

Голотин Илья Вадимович, студент

Ярославский государственный университет имени П.Г. Демидова

ilya_golotin@mail.ru

Концепция постиндустриального общества выдвинула на первый план гуманитарное знание как основу для свободного моделирования индивидуумом собственных знаковых систем. Музей, выступая в роли информационного центра, предоставляет посетителю неограниченный набор символов – «предметов», формирующих новый взгляд на предметный мир истории и культуры.

Рассматривая теорию постиндустриального общества необходимо, на наш взгляд, остановиться на основных ее дефинициях. В этой связи интересно рассмотреть исследование С.Э. Зуева, выделяющего три особых типа новой информационной эпохи: знание, коммуникация, субъект. Для нашего исследования будет интересно рассмотрение первых двух параметров.

В основу нового типа знания включается понятие «гуманитарного» знания. Основные параметры данного типа знания – субъективность и ситуативность. Первое – несет на себе характерные черты своего создателя – индивидуальный тип мышления, рефлексии и опыта, что отличает его (параметр) от тяготеющего к универсализму знания естественнонаучного.

Второе – предполагает наличие огромного спектра ситуаций, в рамках которых индивид осуществляет конструирование собственных решений, используя метод интерактивной коммуникации. Как отмечают исследователи, гуманитарное знание может быть представлено как знание–переживание, знание–предвосхищение недостигнутой цели.

Говоря о новом типе коммуникации, автор выделяет понятие «интерактивная» коммуникация. Он отмечает, что отношение к информации может быть самым разнообразным: от пассивного потребления и технического использования, до сознательного конструирования новых систем знания.

Для нашего исследования понятие «конструирование» является первостепенным, так как именно благодаря нему осуществляется взаимодействие посетителя и музейного предмета на символично-познавательном уровне. В условиях музейной среды парадигма постиндустриального общества четко читается в семиотическом подходе организации экспозиционного пространства.

Говоря о проникновении информационной среды в музей, необходимо остановиться на определении музейной экспозиции. В современном понимании экспозиция – это информационная система, отражающая явления исторического процесса через музейные предметы – экспонаты как знаковые компоненты.

Таким образом, процесс восприятия посетителем музейной информации рассматривается как коммуникативный акт или «элементарный акт музейной коммуникации», где коллектив музея выступает в качестве коммуникатора, а экспозиция служит каналом передачи информации.

В этой связи интересно рассмотреть исследования М. Маклюэна. Он, в частности, отмечал, что необходимо предоставлять посетителю большую свободу и возможность самому ориентироваться в информационных потоках, создаваемых в музее. В качестве возможного решения конфликта между визуальной и тактильной информацией, Маклюэн предложил создать экспозицию, построенную по мозаичному принципу, где зритель, руководствуясь своим набором представлений о данном событии, сможет самостоятельно моделировать смысловые последовательности. Отметим, что конструирование смысловых потребностей, тесно соприкасается с математическим моделированием символических систем, предложенным в 1949 г. К. Шенноном.

Информация, поступающая по каналам коммуникации посетителю через язык экспозиции (предметы), разбивается на 3 категории: абсолютная, интерпретационная, аксиологическая.

Абсолютная категория. Посетитель, находящийся в пространстве музейной экспозиции, получает фрагментарную информацию о событии. При первичном взаимодействии с предметом посетитель получает общую информацию о нем и делает выбор на дальнейшее познание – рефлексию. Таким образом, человек поднимается на уровень денотативного (фактического) восприятия семиотической структуры.

Интерпретационная категория. В ходе рефлексии потребитель информации соотносит личный опыт и полученные сведения, сравнивает и анализирует их. При этом может возникать конфликт – новая информация разрушает устоявшиеся традиционные представления о совершившемся событии, факте. На данной стадии человек, используя набор музейных символов «предметов – стеклышек» и информационного потока «вяжущее вещество» - начинает собирать индивидуальный коллаж собственного представления, собственного микрокосма. В данном случае, денотативный уровень восприятия сменяется коннотивной (дополнительной) символической нагрузкой.

Аксиологическая категория. Получив первичную информацию и проанализировав собранный «коллаж», посетитель приступает к реконструкции собственного «нового» знания, системы ценностных установок и представления о предмете или группе предметов.

Подводя итоги, необходимо отметить, что парадигма постиндустриального общества с его новыми типами знания, коммуникации и информации оказывает существенное влияние на музей как хранителя символов национальной памяти. Активное внедрение в музейную

среду новых информационных технологий способствует с одной стороны приобретение новых функций, с другой стороны возникает опасение «вымывание» предметности и замены его на цифровую картинку.

Литература

1. Шор, Ю.М. К характеристике поля гуманитарного знания // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века: Материалы международной научной конференции. 18 мая 2001 г. Санкт-Петербург. Вып. 12. СПб., 2001. С. 170 - 172.
2. Зуев, С.Э. Измерения информационного пространства (политика, технологии, возможности). Метод доступа: <http://www.future.museum.ru/part01/010601.htm>
3. Ноль, Л.Я. Современные информационные технологии в музее // Музейное дело в России / под. ред. Каулен, М.Е. М., 2003.
4. Беззубова, О.В. Теория музейной коммуникации как модель современного образовательного процесса // Коммуникация и образование / под. ред. С.И. Дудника. Спб., 2004.
5. Арзамасцев, В.П. О семантической структуре музейной экспозиции // Музееведение. На пути к музею XXI века. М., 1989.
6. Шеннон, К. Математическая теория связи // Шеннон, К. Работы по теории информации и кибернетике. М., 1963.

Феномен эпатажа в современной культуре

Горохова Светлана Сергеевна, студент

Дальневосточный государственный гуманитарный университет, Хабаровск
anmizko@yandex.ru

Феномен эпатажа не имеет на сегодняшний день чёткого определения в философском и культурологическом аспектах. В научной литературе по отношению к исследуемой проблеме встречаются отдельные факты, но они носят фрагментарный характер. Работ же культурологического плана, посвящённых феномену эпатажа в контексте современной культуры, нет. В этой связи анализ причин появления эпатажа и разработка классификации типов, рассматриваемые в нашей работе, представляются актуальными, требующими дальнейшего исследования.

Истоки современного эпатажа следует искать в эпохе модернизма. Модернизм – это художественно-эстетическая система, отражающая духовный кризис общества. Причинами трагического мироощущения являются: Первая и Вторая Мировые войны, череда революций, глобальный процесс индустриализации общества, активно начавшийся на рубеже XIX-XX веков, научные открытия, которые полностью перевернули картину мира. Изменения в мировоззрении отразились в философско-культурологических теориях, в произведениях искусства. Их общей идеей является ощущение приближающейся катастрофы. Создаётся впечатление, что мир и человек распались на фрагменты. Нет целостности мира и человека. И вернуть утраченную гармонию можно лишь посредством искусства, создав свою новую художественную реальность, не связанную с действительностью. Отсюда понятен антитрадиционализм модернизма, его бунтарско-эпатирующий характер, эстетизм в абсолютном проявлении, столь обширное количество художественных направлений, не похожих друг на друга. Искусство модернизма эпатажно. Эпатаж художника выступает не как намеренное проявление максимализма, это отчаянный крик, это интуитивная потребность и единственная возможность сохранить свою индивидуальность. В поисках собственного «Я», противопоставленному серому «Мы», человек обращается к идее игры. Не случайна в этом контексте актуальность театрального начала в искусстве, что также проявляется в формах эпатажа. Игра утверждается как главный принцип существования, форма свободного самовыражения. Эпатаж – это, прежде всего, игра. Й. Хейзинга говорил: «Именно играющий человек обнаруживает свою сущность». Игра - это сфера иррационального, интуитивного, симультанного бытия. Это

обретение свободы и реализация её в созидательной деятельности, направленной на самовыражение. Игра ассоциируется с карнавалом, с «жизненным порывом» А. Бергсона.

Постмодернизм вбирает в себя многие черты модернизма. Но принципиально отличается тем, что он, благодаря принципу двойного кодирования, стирает границу между массовой и элитарной культурой. Если художественный мир модернизма – самодостаточная художественная система, ориентированная на элитарного зрителя, то постмодернизм не является закрытой системой, и любое художественное явление – это часть единого бесконечного текста. Модернизм предполагает достижение гармонии и целостности благодаря созданию индивидуального мира через искусство. Но в эпоху постмодернизма такая гармония невозможна. Важно выделить два аспекта постмодернистской эпохи: массовая культура и продолжающийся процесс индустриализации. Эти проблемы, которые начали рассматриваться ещё в начале XX века, например, в работах Д. С. Мережковского «Грядущий хам» и О. Шпенглера «Закат Европы», со второй половины XX века стали особенно актуальны. Художественно-образное выражение: «масса и техника наступают на человека» предстали реальностью. Этими двумя причинами можно, на наш взгляд, объяснить феномен эпатажа в современной культуре; он выступает как естественная реакция на тенденцию нивелирования личностного начала.

Эпатаж эпохи модернизма отличается от эпатажа современной культуры. Если эпатаж художника-модерниста – это бунт против абсурда мира, это отчаянный крик, иррациональное проявление потребности сохранить целостность своей личности в новой художественной реальности, противостоящей хаосу, то мироощущение человека постмодернизма эклектично, неоднородно, противоречиво, поэтому эпатаж постмодернизма тоже разный. В культуре настоящего времени мы выделяем три вида эпатажа: коммерческий, иррациональный, рациональный. Коммерческий эпатаж – это искусственная игра, «мёртвая игра». Иррациональный эпатаж – «игра как единственная форма бытия». Рациональный эпатаж – «игра как второй вариант бытия».

Коммерческий эпатаж – это порождение массовой культуры. От игры здесь остаётся только форма. Данный вид эпатажа определяют такие характеристики, как искусственность, салонность, куртуазность. Важно «создать красивую оболочку», чтобы привлечь как можно больше потребителей какого-либо продукта массовой культуры. Яркими примерами коммерческого эпатажа являются: шоу-бизнес, «жёлтая пресса», реклама. Реклама в последние десятилетия приобрела более эстетический характер, об этом свидетельствуют многочисленные фестивали рекламы, например «Каннские львы». И цель такой рекламы – привлечь ещё более широкую аудиторию потребителей каких-либо товаров.

Иррациональный эпатаж по своей внутренней сущности схож с эпатажем художников-модернистов. Это критическое отношение к победе цивилизации над культурой. Индустриализация, механизация, доминирование массовой культуры, поток информации мыслятся как чуждые человеку силы, уничтожающие в нём индивидуальное начало. Для иррационального эпатажа характерно также противопоставление искусства и действительности, утверждение самодостаточности искусства. Поэтому иррациональный эпатаж – это интуитивная потребность сохранить свою индивидуальность. Иррациональный эпатаж можно назвать своеобразным «искусством ради искусства». Отличительной его чертой является театральность. Игра мыслится как единственная форма бытия, главный принцип существования. Игра для иррационального эпатажа – это проявление дионисийского начала, свободы Художника и реализация её в творчестве. Примерами иррационального эпатажа являются «театр абсурда», альтернативные музыкальные проекты.

Если коммерческий эпатаж и иррациональный – это две противоположности, две крайности в современной культуре, то рациональный эпатаж находится в пограничном состоянии между ними. Рациональный эпатаж направлен на широкую аудиторию, но в то же время не лишён внутреннего смысла и содержания. К примерам рационального эпатажа можно отнести Поп-Арт (эксклюзивные авторские коллекции одежды, фотовыставки), постмодернистскую литературу, живопись, графику, некоторые направления современного

кино, молодёжную субкультуру. Рациональный эпатаж признаёт два мира: реальность и инобытие. Художник пытается найти эмоциональный отклик для того, чтобы донести людям смысл из другого мира, своего внутреннего. Искусство Постмодернизма построено по принципу «двойного кодирования», то есть несколько смысловых уровней в пределах одного произведения искусства; сознательная ориентация на массового и элитарного зрителя. Главный принцип рационального эпатажа – это одинаковое принятие двух миров, реального и игры, как «второго варианта бытия».

Таким образом, эпатаж в контексте современной культуры выступает как естественная реакция на тенденцию нивелирования личностного начала, обусловленную массовой культурой и продолжающимся процессом индустриализации. Эпатажу присуще, прежде всего, игровое начало. В зависимости от отношения к игре выделяются три вида эпатажа: коммерческий, иррациональный, рациональный.

Символы в картинах Иеронима Босха

Григорян Мария Сосовна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

feliz777@gmail.com

Известно, что образы искусства могут быть поняты как символы раскрываемой в них или иных произведениях действительности. Художественные символы через чувственно-наглядный предмет или благодаря воображению открывают перед человеком духовную реальность, мир эстетических ценностей.

Для современников Босха его картины имели гораздо больший смысл, чем для современного зрителя. Необходимые пояснения к сюжетам средневековый человек получал из разнообразных символов, которыми изобилуют картины Босха. Значение многих символов уже безвозвратно утеряно, символы меняли значение в зависимости от контекста, они по-разному трактовались в разных источниках — от мистических трактатов до практической магии, от фольклора до ритуальных представлений. За прошедшие пять веков многозначность символики Босха позволяла исследователям его творчества и почитателям отнести художника к самым разным религиозным и философским направлениям.

Значительное количество символов Босха являются алхимическими. Алхимия в позднем средневековье была своеобразным явлением культуры, явно граничившим с ересью, фантастическим вариантом химии. Её адепты стремились к превращению («трансмутации») неблагородных металлов в золото и серебро с помощью воображаемого вещества — «философского камня». Босх придаёт алхимии негативные, демонические черты. Атрибуты алхимии часто используются им в качестве символов похоти: изображение совокупления нередко сопровождают стеклянные колбы или шары, любовные игры в воде также являются намёком на алхимические соединения. Алхимические стадии превращения зашифрованы в цветовых переходах; зубчатые башни, полые внутри деревья, пожары, являясь символами Ада, одновременно намекают на огонь в опытах алхимиков; герметичный же сосуд или плавильный горн — это ещё и эмблемы чёрной магии и дьявола. Помимо алхимии символы похоти предоставляют «сладострастные плоды»: вишня, виноград, гранат, клубника, яблоко. Легко распознать и сексуальные символы: мужские — это все заострённые предметы: рог, стрела, волынка, часто намекающая на противоестественный грех; женские — всё, что вбирает в себя: круг, пузырь, раковина моллюска, кувшин (обозначающий также дьявола, который выпрыгивает из него во время шабаша), полумесяц (намекающий ещё и на ислам, а значит, с точки зрения Босха, на ересь).

Босх использует и общепринятую в средневековье символику бестиария — «нечистых» животных: на его картинах встречаются верблюд, заяц, свинья, лошадь, аист и множество других. Жаба, в алхимии обозначающая серу, — это символ дьявола и смерти, как и всё сухое — деревья, скелеты животных.

Другие часто встречающиеся символы:

- лестница — путь к познанию в алхимии или символизирующая половой акт;

- перевернутая воронка — атрибут мошенничества или ложной мудрости;
- ключ — (познание или половой орган), часто по форме не предназначенный для открывания;
- отрезанная нога, традиционно ассоциирующаяся с увечьями или пытками, а у Босха связанная ещё и с ересью и магией;
- стрела — символизирует таким образом «Зло». Иногда торчит она поперек шляпы, иногда пронзает тела, порой даже воткнута в анус полуголой персоны (что также означает намек на «Испорченность»);
- сова — в христианских картинах может быть интерпретирована не в антично-мифологическом смысле (как символ мудрости). Босх изображал сову на многих своих картинах, он вносил ее иногда в контекстах к персонам, которые себя коварно вели, либо предавались смертельному греху. Поэтому принято считать, что сова служит злу как ночная птица и хищник и символизирует глупость, духовную слепоту и безжалостность всего земного.

Основная часть доклада будет посвящена картине «Сад земных наслаждений».

Триптих, в котором историки и искусствоведы до сих пор находят мотивы множества еретических учений - от катарского до адамитского. Триптих, который едва не погиб, когда на него плеснул кислотой полубезумный католический священник. Пространство этой картины густо заполнено разнохарактерными образами и сценами: райскими видениями, картинами человеческого падения, кошмарными чудовищами и порождениями адской бездны. Левая и правая панели триптиха – Рай и Ад. Таким образом, триптих, как бы «рассыпающийся» перед глазами на множество почти случайных сюжетов, в конце концов «собирается» в некую законченную картину мира. Правда, не все так просто с толкованием этой картины. Почему, например, предающиеся всевозможным утехам персонажи центральной панели выглядят столь, по большому счету, непорочными? Быть может, перед нами не вовсе не собирательный образ человеческого греха, а попытка конструирования некоего искусственногорая, созданного нашими чувствами?

Литература

1. Баттилотти Д. Босх: Пер. с итал./Д.Баттилотти — М: «Белый город», 2000.
2. Вальтер Бозинг. Босх: Пер. с нем./В.Бозинг — М: Арт-Родник, 2001.
3. Девитини А. Босх: Пер. с итал./А.Девитини — М: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2002.
4. Демпф Петер "Сад наслаждений"— М: ООО «Изд-во АСТ», 2004
5. Тревин Коплстоун. Хиеронимус Босх. Жизнь и творчество. — М: «Лабиринт-К», 1998.
6. Фомин Г. И. Иероним Босх. М., 1974

Особенности формирования срединной культуры в России

Денисенко Мария Юрьевна, аспирант

Ставропольский государственный университет

denimasha@yandex.ru

В современной России формулируется задача воспроизвести основные структуры и содержание былой духовности в прежнем виде. Между тем русской культуре присуща крайняя противоречивость, дихотомность, расколотость, катастрофичность. Следствием этого были те колоссальные социально-политические катаклизмы, которые пережила страна в XX веке и продолжает переживать в XXI веке. Поэтому следовало бы говорить не о возрождении былого духовного строя России, а о создании принципиально другой культурной и духовной ситуации, которая позволит не только сохранить все наиболее достойное из предшествовавшей культуры, но и избежать в дальнейшем социальных катаклизмов и катастроф.

В связи с этим особую важность приобретает идея срединной культуры, которая предполагает наличие в обществе экономических социальных, политических и духовных факторов, способных интегрировать его и предотвращать образование социальных структур и политических групп, воплощающих конфронтационные тенденции.

Понятие «срединная культура» было введено Н.А. Бердяевым еще в начале XX века. Ученый Ю.М. Лотман в своей книге «Культура и взрыв» предложил типологию культур в зависимости от того, как они реагируют на социальные изменения. Наиболее общей моделью, с точки зрения культурной динамики, является «тетрарная» модель. Графически ее можно представить в виде трех концентрических окружностей: ценностного ядра культуры, так называемого срединного слоя и повседневной культуры. Все эти «слои» культуры подвержены изменениям, однако эти изменения происходят с разной скоростью и не одновременно. Ценностное ядро – наиболее стабильная, наиболее устойчивая часть культуры.

Также можно выделить ту область, которая называется повседневной культурой или культурой обыденной жизни. Очевидно, что этот слой наиболее динамичный. В него входят и технология, и мода, и массовые коммуникации, и многое другое. В условиях модернизации этот слой культуры является наиболее подвижным. Но дело в том, что изменения, которые приходят извне, те сложные изменения, о которых мы сегодня говорим, проходят последовательно несколько слоев. Прежде всего, они затрагивают то, что называется повседневной культурой.

В какой-то степени они отражаются в срединном слое культуры, который, однако, остается относительно стабильным в течение некоторой культурно-исторической эпохи, какого-то периода, и сохраняет свою целостность. И лишь в последнюю очередь изменения отражаются в ценностном ядре, где сосредоточены философские взгляды, политические идеалы, нравственные ценности, эстетические традиции. Необходимо обратить особое внимание на срединный слой, потому что он выполняет очень важную функцию демпфера. Он защищает от разрушений ценностное ядро и, тем не менее, позволяет принимать и усваивать диффузионные культурные изменения.

Но существует и другая модель культур, которую Ю.М. Лотман называл бинарной. У нее есть только ценностное ядро и повседневность. Средний слой крепче всего связан с развитием цивилизации – развитием городов и образования, государственности, национальной литературы, средств массовой коммуникации. Центральный слой не изменяется, а ценностное ядро культуры заключает в себе опыт социально-культурной адаптации многих поколений, которые жили в одних и тех же географических, природно-климатических, исторических условиях.

В российской культуре слабо выражен срединный слой, поэтому любое изменение, приходящее извне, быстро минует повседневный уровень и начинает угрожать ценностному ядру. С универсальной ориентацией русского духа и отсутствием срединной культуры связан русский максимализм: стремление к абсолютному во всем, к цельности мировоззрения, равнодушие к частному, частичному, неумение и нежелание рассматривать проблемы партикулярно (отъединенно от общего смысла), неумение находить компромисс.

Н.О. Лосский, характеризуя русского человека, писал: «Не дорожа среднюю областью культуры, русский человек способен проповедовать и действительно совершать изумительные разрушения осуществленных уже культурных ценностей, как это можно было наблюдать, например, в начале большевистской революции, когда крестьяне, матросы и солдаты избивали породистый скот в имениях помещиков, вырубали великолепные фруктовые сады, сжигали и коверкали ценную мебель...».

В принципе, можно высказать мнение, что русская культура по типу, по психологической своей структуре, ближе к бинарному типу. Или, скажем так, если создавался в России этот средний слой, то он был недостаточно обширным и систематически подвергался разрушению. И в этом смысле различия между Киевской Русью, Русью Московской, Петровской, советской являются колоссальными.

Почти на каждом историческом переломе этот срединный слой резко утончался и потом восстанавливался заново. К чему это приводило? Это приводило к разрывам культурной преемственности, потере значительной части культурных ценностей и к ценностным кризисам, которые ощущались как гуманитарные катастрофы. То, о чем Лотман писал, можно найти и у других исследователей, в том числе у Николая Бердяева. Эти исследователи показали, что как раз это ценностное ядро российской национальной культуры, само не является единым. Оно постоянно имеет тенденцию раскалываться на противоречия: индивидуализм – коллективизм, свобода – анархизм, индивидуализм – стадный коллективизм, «вселенская» восприимчивость ко всему новому – косность и консерватизм.

Все эти духовные и нравственные ориентации выражены не вполне отчетливо, они как бы колеблются, перетекая из одной крайности в другую. Когда эта внутренняя неустойчивость ценностного ядра соединяется с некоторыми процессами давления, которые приходят извне, происходит резонанс. Самые тяжелые эпохи в культурной истории нашей страны, по-видимому, связаны с тем, что здесь внутренние колебания, которые всегда происходят, вступают в резонанс с давлением извне, в том числе глобальными вызовами – экономическими, технологическими, политическими, военными т.д.

Литература

1. Скворцов Л.В. Русская культура и религия // Культурология. XX век. Дайджест. № 3(7). – 1998. – С. 139-140.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. - М., 1997.
3. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. - М., 1992.
4. Лосский Н. О. Характер русского народа. - М., 1990.

Художественная трансформация образа Дон Кихота в фильме А.А. Тарковского «Жертвоприношение»

Зеленская Анастасия Игоревна, студент

*Дальневосточный государственный гуманитарный университет, Хабаровск
jimkoteni@gmail.com*

Образ Дон Кихота имеет особое значение для самоидентификации человека в культуре европейского типа, являя собой идеальный образ человечности, жертвенности, бескорыстной доброты. Интерпретации образа Дон Кихота тесно связаны с культурным контекстом, с теми ценностными и смысловыми параметрами, которые влияют на восприятие мира и человека в определенной культуре. В то же время, остаются неизменными сущностные черты образа, меняется только их трактовка.

В культуре XX – начала XXI веков, связанной с европейской традицией, наблюдается тенденция отказа от рефлексии сложных экзистенциальных проблем – в силу перенасыщенности информацией, потери чувства подлинности собственной жизни в мире виртуальных проблем. Обращение к образу Дон Кихота приобретает особый смысл, позволяет сохранить связь с достижениями человеческого духа, вечными ценностями. В центре внимания в данной работе – отражение, художественная трансформация образа Дон Кихота в смысловой реальности фильма А.А. Тарковского, одного из самых человеческих текстов современной культуры.

Дон Кихот, с момента написания романа М. Сервантеса, почти два столетия воспринимался как ироническое (или сатирическое – в Англии) произведение. В XIX веке точка зрения стала меняться, и уже к началу XX века для читателя становится ясным, что ирония открывает лишь один смысловой пласт этого романа. Д.С. Мережковского, например, волновало, что, меняя точки зрения, мы приписываем роману недоступные автору XVII века мысли. Не побоимся оспорить эту мысль. Текст развивается за счет читателя, иначе он мертв и не имеет смысла. В XVII веке стоило бояться лишь засилия рыцарских романов, к XX веку человек начинает бояться самого себя. И в себе же искать спасения. Необходим новый гуманизм, новое утверждение божественной сущности Человека.

Обнаружив в себе отзвуки божественного голоса, человек не может остаться равнодушным ко всему, что происходит вокруг. Чувство ответственности за всё происходящее может стать толчком для смены мировоззрения, для действия, для Поступка.

В конце XX века к образу Дон Кихота обращается великий русский режиссер Андрей Тарковский. Его фильм «Жертвоприношение» – не первое обращение к образу ламанчского рыцаря. Отрывок из романа Сервантеса читает Крис в фильме «Солярис» (сцена в библиотеке). Библиотека на корабле – символ человеческой культуры, в ней собраны все великие достижения. Из литературных творений, следуя за Достоевским, Тарковский выбирает роман Сервантеса – как «пока последнее и величайшее слово человеческой мысли...». Звучат строки из романа, это рассуждение Санчо про сон. И в фильме «Жертвоприношение» именно посредством сна герою является откровение о мире, о людях, о своем месте в этом мире, своей судьбе и предназначении.

Творчеству А.А. Тарковского присуща многомерность. В каждом тщательно разработанном кадре существует множество смысловых планов, обжигающая концентрация значений. И в образе главного героя «Жертвоприношения» присутствует эта многослойность, диалог смыслов и культур, диалог художественных текстов и образов. На первоначальный образ Дон Кихота накладывается рефлексия последующих четырехвековых прочтений.

Александр – главный герой фильма, журналист, преподаватель эстетики, в прошлом успешный театральный актер. Жена говорит, что он был изумителен в роли князя Мышкина, что он и похож на него – в самом герое через образ князя Мышкина начинают проступать черты Дон Кихота. Чем Александр похож на князя, а через него и на Дон Кихота, мы начинаем узнавать по ходу фильма. Даже собственная семья обращается с ним как с ребенком, то есть покровительственно, не принимая всерьез его увлечения и многие поступки.

Разговор с Малышом (сыном) в начале фильма о культуре, людях и их поступках содержит аллюзии на статью Тургенева «Гамлет и Дон Кихот». «Если бы нашелся хоть кто-нибудь, который бы вместо болтовни сделал что-то реальное, по крайней мере, попытался». Именно Александру и предстоит совершить это «реальное», пойти на жертву ради спасения близких. Самая главная жертва – отказаться от всех, кого любишь. От того, кого любишь больше всего – от сына. Ради сына.

И эта жертвенность Александра помогает нам вспомнить главного прототипа самого Дон Кихота. Ведь этот образ, прежде всего, творческая интерпретация сущности Спасителя, основ христианского учения – веры, любви к ближнему, самопожертвования. Название фильма А.А. Тарковского дает нам возможность вспомнить и об этом. Обращение к образу Дон Кихота, в его преломлении через призму последующих интерпретаций, это в первую очередь обращение к образу Христа. Основополагающему для христианской культуры.

Само безумие героя «Жертвоприношения», а также безумие князя Мышкина и Дон Кихота восходит к посланиям апостола Павла, писавшего о единоверцах как о безумных «Христа ради». Здесь уместно вспомнить один из востребованных образов русской культуры – образ юродивого, безумного и святого одновременно. Не оттого ли столь живо в русской культуре был воспринят Дон Кихот, так похожий на юродивого?

В последнем интервью Андрей Тарковский говорит о роли художника в мире: по его мнению, «каждый художник во время своего пребывания на земле находит и оставляет после себя какую-то частицу правды о цивилизации, о человечестве».

Последний фильм великого режиссера стал свидетельством правды о существовании высших ценностей, не исчерпываемых утилитарным отношением к жизни, а также о святых безумцах, способных эти ценности отстаивать и провозглашать.

Литература

1. Достоевский Ф.М. (1994) Дневник писателя // Собрание сочинений в 15 тт. Том 13. СПб.: Наука.
2. http://www.tarkovsky.net.ru/stalker/word/tarkov_last_interview.php

Принципы компьютерной игры как основа формосодержательной специфики фильма

Т. Тыквера «Беги, Лола, беги»

Искаева Евгения Павловна, студент

Хабаровский государственный гуманитарный университет

aisida@mail.ru

Для современной эпохи характерно бурное развитие компьютерной техники и компьютерных технологий. Речь идёт об активном вхождении в жизнь общества новейших информационных технологий и глобальной сети Интернет, в рамках которой формируется особая среда. В последние годы это развитие способствовало созданию многообразных технических и психологических феноменов, которые в популярной и научной литературе получили название "виртуальной реальности". Можно сказать, что погружение в новую среду функционирования повлекло за собой существенные трансформации в сознании общества.

Одним из основных воплощений виртуальной реальности на сегодняшний день являются компьютерные игры. Основные понятия компьютерной игры нашли свое отражения в различных областях культуры. Так же виртуальная реальность нашла свое отражение в сети Интернет. Мозаичный характер глобальной сети, наложение множества многозначных элементов, их взаимосвязь и взаимообусловленность создают определенный мир, существование в котором напоминает постоянное прохождение лабиринта, в котором мы не знаем конечной точки. Глобальная сеть создает свой собственный виртуальный мир, потерявший в какой-то степени свой изначальный смысл. Мир симулякров, задача которых заключается во введении человека в искусственную реальность.

Фильм Т. Тыквера «Беги, Лола, беги» не случайно сразу после своего выхода занял особое место в кинематографе. Режиссер обращается к форме компьютерной игры, создавая свой собственный виртуальный мир. Окружающий мир, благодаря компьютеру, Интернету, приобрел черты некой виртуальной действительности, где реальное и возможное, конец и начало, жизнь и смерть уже не имеют принципиальных различий. Не случайно в эпилоге Тыквер приводит фразу Хербергера (известного немецкого тренера): "Конец игры, есть начало игры".

Фильм отличает четкий ритм и монтаж, отслеживающие и отсчитывающие каждую секунду, своеобразные счетчики кинематографической интерактивной игры. Традиционный способ изложения - длинные или короткие планы, собранные на привычном монтажном столе, выглядели бы в данном фильме полнейшей архаикой. Если бы все три варианта двадцатиминутного сюжета не были выстроены в соответствии с тщательным электронным видеомонтажом, они непременно отличались бы один от другого. Подобная неточность, пусть на сотую долю секунды, нарушила бы все правила экранной компьютерной игры, что недопустимо.

Именно компьютерный молодежный стиль вывел фильм в разряд новаторских и культовых произведений. Кинематограф наконец обрел творение, наиболее адекватное современному клиповому сознанию, где все на месте и не к чему придраться. Фильм и ориентирован на будущее, на поколение, которое решает все те же вековые экзистенциальные вопросы, но предпочитает разрешать их с помощью компьютерных игрушек, на языке поверхностной, но всеобъемлющей информации.

Фильм начинается с титров, которые выполнены в рисованной форме, максимально приближенной к компьютерной анимации. Перед нами героиня, которая должна пройти один уровень игры, ее миссия на этом этапе – достать любыми средствами сто тысяч марок. С точки зрения исполнения, перед нами шутер от третьего лица, мы видим персонаж сзади, сбоку, сверху, она бежит к своей цели, преодолевая всевозможные препятствия, но при этом она еще решает поставленную перед ней задачу, то есть проявляются элементы квеста.

Миссия выполняется не с первой попытки, героине приходится использовать три жизни. Возможность переиграть, исправить свои ошибки становится одним из ведущих мотивов фильма. Между попытками вставляются паузы, мы назвали их "красными" эпизодами, в которых мы узнаем о характере взаимоотношений героев. Также здесь наблюдается наличие секретных уровней, открываются они случайно и часто не имеют никакого прямого отношения к ходу развития игры, в такой роли здесь выступают флэш-блоки. Лола сталкивается с различными людьми, и перед зрителем проносится серия стоп-кадров - возможных вариантов дальнейшей жизни случайных прохожих. Динамика компьютерной игры здесь проявляется в том, что события происходят в режиме реального времени. У героини есть ровно двадцать минут на выполнение поставленной задачи, если она не успевает, то наступает конец игры. Во многом благодаря этому фильм обладает такой сильнейшей динамичностью: все расписано по секундам, нет ни одного случайного кадра, все подчиненно скорости и результату, именно поэтому использована клиповая манера съемки, она отсекает все лишнее.

Простота формы скрывает множество зашифрованных ключей, который выводят фильм на иной сакральный уровень. Символические образы здесь имеют два уровня значений: социальное, поверхностное и тайное, философское.

Сцена бега. Почти непрерывный бег Лолы позволяет ощутить всю динамику, приблизиться по ощущениям к компьютерной игре. Но здесь же бег имеет и другое значение, более глубинное. Бег издревле ассоциируется со здоровьем и долголетием, но с другой стороны, предчувствие опасности, которую необходимо избежать. Он также ассоциируется с постоянным движением, текучестью. Бег - сама стремительность вселенной, т. е. бег Лолы ассоциируется с постоянной изменчивостью мира. Но при этом, пробегая три раза, Лола создает своеобразный цикл действий, которые, повторяясь, образуют цепочку взаимосвязанных, непрерывных элементов. Изменение одного звена ведет за собой преобразование всей структуры.

Три раза Лола проделывает свой путь, три раза она пробегает мимо трех человек, три раза изменяет их жизнь. Любое наше перемещение в пространстве, случайное столкновение с незнакомцем, даже ситуация, когда мы просто проходим мимо кого-то, - все эти встречи и расставания в долю секунды влияют на нашу дальнейшую жизнь, хотим мы этого или нет.

Режиссер вступает в интерактивную игру со зрителем, показывая ему различные зашифрованные ключи и образы, которые могут иметь множество решений или не иметь их вовсе. Только так можно завладеть абсолютным вниманием молодого зрителя, потому что конкретно его интересы отражены в фильме.

Итак, однозначно можно говорить о том, что в фильм строится по принципу компьютерной игры. В нем учитываются и работают все основные элементы игры: уровень, миссия, задание, препятствия, но если в играх, в основном пытаются воссоздать атмосферу реальной жизни, максимально наполнить ее симулякрами действительности, то здесь мы видим обратный эффект. Тыквер показывает мир максимально приближенный к компьютерной игре, виртуальности. То есть здесь можно наблюдать вдвое закодированные симулякры. Сначала они были зашифрованы для компьютерной игры, а затем для фильма. С одной стороны, тогда можно говорить о том, что из-за этого полностью утрачивается их первоначальный смысл, а с другой, что это дает им новое значение, новую символику, актуальную именно для современной действительности.

Диалог фламенко и танго в современной культуре

Лычковская Мария Викторовна, студент

Дальневосточный государственный гуманитарный университет, Хабаровск

iris666@list.ru

С древних времен танец играл сакральную роль, человек отражал в нем своё понимание устройства мира и своего места в нем. Сейчас человечество продвинулось далеко

по пути трансформаций культуры, но танец не теряет своей значимости, даже наоборот. Одно из самых поразительных явлений современной культуры – необыкновенная популярность двух ярких национальных танцев, ставших для многих в мире откровением страсти, подлинной жизни чувства. Танго и фламенко – не явления массовой культуры, но с их распространенностью нельзя поспорить.

Почему танцы, возникшие в далекой Андалузии и Аргентине, стали так популярны в Европе, в России, в мире в целом? Что подталкивает людей разных возрастов и профессий на время оставлять свои дела и отправляться на милонгу или занятия по фламенко? Поразительно и то, что образы и ассоциативные ряды, связанные с этими танцами, необыкновенно близки.

В центре внимания в данной работе – вопрос о сближении и отличиях интерпретаций фламенко и танго в истории культуры и современном мире, о диалоге двух танцевальных реальностей, двух вариантов постижения сущности человека.

Фламенко возникло в XVIII веке в Андалузии под влиянием культур народов, в течение веков сосуществовавших на одной территории – арабской, еврейской, христианской и цыганской. Это было воплощение протеста – против несправедливости, мрачной жизненной реальности. К 1780 году сформировались мелодическая структура и стилистика фламенко, которое воспринималось как своеобразный диалог – между двумя кантаорами, кантаором и гитаристом, песней и танцем. Первоначально обиталищем фламенко был дом. В традиционном испанском жилье все квартиры выстраивались вокруг общего внутреннего двора (patio), который являлся своеобразным центром всего дома и сценой для музыкантов и танцоров фламенко. Подавляющее большинство исполнителей были цыганами. Таинственная, даже демоническая сила их исполнения этой музыки отражалась даже в афишах представлений. "Демон дремлет в душе цыгана и просыпается со звуками сарабанды" – такими словами начиналась афиша, рекламирующая представление фламенко в 1781.

Достоянием широкой публики фламенко становится с появлением специальных артистических кафе, *café cantante*. Первое такое кафе было открыто в Севилье в 1842 году, за ним последовали другие, и к 70-м годам XIX века многочисленные "кафе кантанте" были созданы в городах Севилья, Кадис, Малага, Гранада, Картахена. "Золотой век" фламенко связывают с именем кантаора Сильверию Франконетти (1829-1889), который стал центром эпохи, когда фламенко достигло своего апогея и когда были созданы его самые прекрасные образцы. К концу столетия кафе кантанте начинают приходить в упадок. Говорить о возрождении фламенко начали в 1922 году, когда по инициативе композитора Мануэля де Фальи и поэта Федерико Гарсиа Лорки в Гранаде был организован фестиваль канте хондо. Целью фестиваля было собрать подлинные напевы канте хондо, открыть новые таланты и возродить интерес к этому древнему искусству.

Не менее интересной является история происхождения танго. Можно сказать, что танго – "музыкальный гибрид", выросший в Аргентине на древе народного танцевально-песенного фольклора испанцев, латиноамериканцев, цыган, европейских иммигрантов, креолов (местного населения) и потомков африканских рабов. Несмотря на то, что мы называем танго «аргентинским», родительские права на него заявляет и Уругвай.

В 90-х годах XIX века танго захватило столицу Аргентины. Первые танго не записывались, да уличные музыканты и не знали нотной грамоты. Они просто импровизировали... Изначально этот танец, по выражению его создателей, мачо из Буэнос-Айреса, «был мужским делом», женщины в нем не участвовали. Поэтому никакой любовной подоплеки здесь не было – мачо демонстрировали друг другу свои стати. Но очень скоро танго стало парным танцем и всему предпочло любовь, чаще всего несчастную. Аргентинский поэт Энрике Сантос Дисеполо всерьез сказал о танго: «грустная мысль, которая танцуется».

В Европе у танго появилось много сторонников и не меньше противников. Особенно против танца выступала католическая церковь, указывая в целом на излишне чувственный характер танго. Но уже Папа Римский Пий X объявит танго вполне приличным танцем.

В истории танго есть свои замечательные имена. За всю более чем столетнюю историю трудно найти человека, который сделал бы для танго больше, чем Астор Пьяццола. Он посвятил ему пятьдесят лет жизни. Танго обогатилось классической полифонией, джазовыми гармониями и, в конце концов, вырвалось из танцзалов на волю, превратившись в серьезную музыку – в так называемое *puevo tango*.

Фламенко и танго возникли тогда, когда люди, вместо того чтобы плакать и жаловаться на свою суровую судьбу, начали танцевать. Тексты и музыка танцев печальны, наполнены скорбью или протестом, грустью или разочарованием. Но, несмотря на это, в них чувствуется бесконечная сила жизни. На мой взгляд, именно это соединение притягивает людей со всего света к ним.

Основное различие между этими танцами состоит в том, что фламенко не требует обязательно партнера, танго же это всегда протест двоих. "Неважно, насколько сильна борьба внутри пары, она все равно не сравнится с борьбой между парой и окружающим миром", – пишет Каролина Грайнгартен, социолог и специалист по истории и символике танго [2].

В образе женщины в танго и фламенко много общего, но есть и существенные отличия. В танго женщина – жемчужина, загадка, но ею все равно управляет мужчина; если она не передаст ему правление – танца не получится, для танго нужны двое. Во фламенко женщина – цветок, огонь, который ничем не управляем, кроме самого себя, она может танцевать одна, может – с мужчиной, и в этом случае танец во многом будет напоминать бой.

Эмоциональность, свойственная как танго, так и фламенко, необходима человеку в современном мире. Люди жадно, как воздуха, ищут эмоций, переживаний, способных вырвать их из повседневной суеты, ищут возможностей общения. "Танго – это когда два человека заново открывают друг друга", – объясняет танцовщица Адриана популярность танго во всем мире [2].

Танго и фламенко объединяют людей, будь то милонга или просто учебное занятие. Несмотря на неповторимость, индивидуальность каждого танца, каждого движения, каждой пары, все это образует особый мир, где есть свои законы, своё время, свои идеалы.

Сейчас фламенко и танго на пике моды. В крупных городах по всему миру обыкновенные люди открывают для себя эти удивительные и во многом похожие миры. Стремятся к тому чувственному удовольствию и удовлетворению от общения, которое они в себе несут. В этом мире, полном беспокойства и суеты, прикосновение и ритм успокаивают.

Литература

1. Альбайсин Ф., Клараунт А.П. Искусство танца фламенко. М: Искусство, 1984.
2. www.tangomania.ru (Танцевальный центр «Тангомания»).
3. www.flamenco.ru (русскоязычный сайт о фламенко).
4. www.primavera.in.ua (русскоязычный сайт о фламенко).

Категория времени в творчестве М. Кундеры: философия встреч и расставаний

Малашенко Ульяна Игоревна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

del-arte@yandex.ru

Категория времени – одна из центральных в философии, особенно в XX веке. Согласно концепции О. Шпенглера, время вообще является центральной идеей фаустовской культуры – ее науки, искусства и, конечно, литературы. Рассмотреть одну из интерпретаций этого понятия мы решили на примере творчества чешского писателя М. Кундеры.

В данной работе мы обращаемся к четырём романам: «Шутка» (1967), «Вальс на прощание» (1970), «Невыносимая легкость бытия» (1984) и «Бессмертие» (1990). Все они в большей или меньшей степени содержат размышления о времени и судьбе, которая, в свою очередь, предстает не чем иным, как философией встреч и расставаний. Итак, предметом нашего изучения стало время человека – не историческое, а личное.

1. Встреча. Что же такое встреча? Встреча – это начало *нового*. Это будущее, которое лишь отблеском касается настоящего. Но вместе с тем встреча есть факт действительности, реальное, неиллюзорное настоящее, меняющее жизнь. Но чтобы встретиться с *новым*, нужно столкнуться с человеком – *носителем идеи нового*. В той или иной мере каждый индивид является носителем идеи нового по отношению к другим. Все люди в мире неразрывно связаны и, взаимодействуя, порой даже неосознанно, они изменяют существование друг друга. Новое – это не всегда новое объективное, не существовавшее ранее. Оно – новое для настоящего, хотя может быть родом из прошлого. Возникает вопрос: почему же это новое – ново? Ответ: два человека прошли определенный путь с момента прошлой встречи. Их выбор делается не людьми двадцатилетней давности, а ими самими, в настоящем. Поскольку оба участника встречи изменились, изменилось содержание встречи. Это – новое. Даже если пришло из прошлого. Именно так произошло с Аньес и Рубенсом – героями романа «Бессмертия». Когда-то в молодости они мельком виделись, понравились друг другу, но отношения остались нереализованными. Только спустя годы та симпатия смогла во что-то воплотиться, но – уже другими Аньес и Рубенсом.

2. Случайность. То, почему именно эти люди вступают во взаимодействие, определяет «случайность, управляющая совпадениями». В книге «Бессмертие» Кундера выдвигает интересную мысль: цена случайности равняется степени ее невероятности. А ведь на его героев часто воздействуют невероятные случайности. Например, в романе «Вальс на прощание» Якуб, репрессированный политический деятель, случайно кладет яд в пузырек с лекарствами медсестры Ружены. То, что Якуб увидел пузырек – случайность. Но и то, что медсестра Ружена выпила именно эту таблетку – случайность тоже. Однако все это происходит в русле некоего коридора человеческой судьбы. Случайность – это случайность, совпадение – это совпадение, но и то и другое во многом определяется судьбой, характером человека, его способностью чувствовать жизнь. Поведение героев имеет внутреннюю логику: на страницах Романа Якуб признается, что давно хотел передать свою смерть другому, а жизнь (прежде всего личная) Ружены зашла в тупик.

3. Невстреча. Человек реагирует далеко не на все случайные встречи – он вообще может этого не заметить, если внутренне не готов к переменам. Факт встречи у Кундеры – это сочетание последовательных «нет» и «да». Нет – прошлому, да – будущему. Обратная последовательность выборов – не встреча. Причем она может быть и отсутствием встречи, и встречей нереализованной, когда, столкнувшись с носителем идеи нового, человек отклоняет ее. Такова встреча пани Климовой и Якуба («Вальс на прощание»). Они понравились друг другу, но у каждого из них был собственный план действий – закостеневший «мотив», переставший отвлекаться на звуки действительной жизни. Герои отказались идти навстречу новому, хотя и осознали, что их могло бы ждать. Якуб хотел уехать из страны и уехал, хотя, увидев пани Климову, задумался над тем, настолько ли ему необходимо бежать. А пани Климова, познакомившись с Якубом, усомнилась в своих истинных чувствах к своему мужу – известному трубачу. Осознав, что муж необходим, но она больше не любит его, на страницах романа пани Климова все-таки остается с трубачом.

4. Расставание. Однако вернемся к смысловой паре «встреча - расставание». В творчестве М. Кундеры она не является антонимичной. Скорее, это два звена одной причинно-следственной цепи. Чтобы встретиться с новым, нужно с чем-то расстаться, что-то отвергнуть. Желание нового как чувство должно достигнуть внутри человека такой концентрации, которая бы привела к действию. Таким образом, правильнее было бы иначе расставить акценты: сначала – расставание, потом – встреча.

5. Категория прошлого. Категория прошлого у Кундеры не имеет жестких рамок. Прошлое становится прошлым, когда человек отпускает его, перестает им жить. А у многих героев Кундеры между прошлым и настоящим стоит знак равенства. В прошлом – все: жизнь, яркие переживания, исторические события. В прошлом герои делают последовательные выборы, но – только в линейном прошлом, в предыстории героев. А потом они следуют обратной последовательности. Часто именно в этот момент их Кундера и описывает – когда на линии времени настоящее, а человек присутствует в нем только физически.

6. Форма времени. Мы можем выделить форму времени у Кундеры: спираль, поднимающаяся вверх по восходящей наклонной прямой. Прямая – это путь человека. Но во многом его формируют встречи и расставания, нанизанные на эту прямую в форме спирали. Встречи и расставания – вот что определяет личное человеческое время. Один выбор нельзя совершить дважды, поскольку жизнь основана на невозможности повторения. Каждый выбор – уже новый априори. Даже если в нем задействованы те же участники, даже если задан один и тот же вопрос. Это новый выбор, потому что между ситуацией в прошлом и ситуацией в настоящем – некоторый временной промежуток, который меняет участников и сверхсмыслы выбора.

7. Проблема бессмертия. Бессмертие – это тоже время. Время, выпавшее, вернее, поднявшееся над линейной перспективой. Между бессмертием и вечностью Кундера ставит знак равенства. Это время без времени. В нем ничего уже не меняется: Хэмингуэй и Гёте вошли в него теми, кем вошли, с человеческими слабостями и великой литературной судьбой. Они уже не властны над своим временем, над своим жизненным мотивом. Дело не только в том, что судьба мертвых – достояние живых, но и в том, что иногда бессмертие наступает еще при жизни. И тогда время линейное в очередной раз становится для героев Кундеры лишь формальным: живые, они мыслят в категориях бессмертия. И – теряют не только легкость, но и саму жизнь. Но в то же время именно категория бессмертия подчас является одним-единственным явным абсолютом, определяющим ценность (или ее отсутствие) настоящего. Именно бессмертие определяет, смог человек или нет, найти свой мотив в жизни.

Литература

1. Кундера М. Бессмертие. – СПб: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007
2. Кундера М. Вальс на прощание. – СПб: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007.
3. Кундера М. Невыносимая легкость бытия. – СПб: Издательский Дом «Азбука-классика», 2006
4. Кундера М. Шутка. – СПб: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007
5. Рейхенбах Г. Направление времени - М., 1962.
6. Шпенглер О. Закат Европы. Ростов на Дону: изд-во «Феникс», 1998.

Фотография как философский и культурологический феномен: две парадигмы.

Малова Алла Владимировна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

allamalova@gmail.com

В первой половине XX века особая роль фотографии стала фактом, запечатленным в трудах виднейших мыслителей. Однако фотография трактовалась мыслителями по-разному, причем ее восприятие менялось в исторической перспективе вместе с разными трактовками искусства вообще. Представляется продуктивным выделить *две парадигмы культурологического мышления*, обосновывающие роль, статус и функции фотографии. Они представляют собой две фазы развития философско-культурологической мысли о сущности фотографии, связанные между собой линией преемственности.

«Авангардная» парадигма. В общих чертах сформировалась вскоре после появления и распространения фотографии, то есть в конце XIX века. Наиболее показательно изложена в теории *Вальтера Беньямина* (Walter Benjamin), в работах «Краткая история фотографии» (1931) (1) и «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» (1936) (2). Характеризуется декларацией массового «расплющивания», «уменьшения», «приближения» мира посредством фотографии, редукцией глубины мира к его поверхности, а глубины предмета – к его зрительному образу. Краеугольным камнем здесь становится возможность *тиража* фотографических изображений (именно этот фактор фундаментальным образом отличает фотографию от живописи при всех их сходствах как двух разновидностей изобразительного искусства).

Интересной представляется связь идей Беньямина со взглядами *Жана Бодрийара* (Baudrillard) на сущность зрительного образа и его выражение в фотографии. Воззрения Бодрийара представляют собой крайнее выражение *«авангардной»* парадигмы, которая в перспективе оказывается *«постмодернистской»*. В статье «Фотография, или письмо света» (1999) (3) Бодрийар развивает идеи «апофатической» феноменологии «отсутствия реальности». Этот философ наделяет «образ» разрушительной функцией: образ разрушает так называемую реальность, но вместо этого создает квази-реальные объекты, раскрывая тем самым «буквальность в объекте». Характерно, что этот процесс можно наблюдать, по его мнению, в живописи (у Хоппера и Вермеера), но наиболее ярко – в фотографии, поскольку фотография есть «письмо света»: именно свет разрушает «реальность», производя на базе образовавшейся «пустоты» «квази-раскрытие» «объектов». В итоге для чувства фотографический образ становится «материальным замещением отсутствующей реальности». Поэтому фотография «способствует разворачиванию собственной магии объектов».

Эти размышления Бодрийара можно рассматривать в русле его основополагающей идеи о знаке и симулякре. На мой взгляд, эта мысль четко соотносится с идеей Беньямина о зрительном образе как «неотчуждаемом элементе» произведения искусства, ведь растиражированный симулякр неизбежно исходит из зрительного образа, чтобы «скрыть» свою оторванность от «реальности».

Итак, *«авангардная» парадигма* в XX веке была подхвачена и «взята на вооружение» постмодернистами, в результате чего в своем историческом развитии может быть названа также *«постмодернистской»*. Это достаточно опасный в культурологическом отношении путь, поскольку в своем крайнем выражении он ведет к искажению сути фотографии: в подобном контексте она представляется не особым видом изобразительного искусства (поскольку ей отказано в праве создания новых реальностей), а инструментом власти масс (массового потребления и сознания) над миром и искусством. Здесь встает неизбежный вопрос: может ли фотография, будучи инструментом реализации такого подхода, оставаться искусством? Ответить на него можно по-разному, и от ответа будет зависеть судьба и статус как фотографии, так и искусства в целом в рамках *«постмодернистского»* мироотношения.

«Феноменологическая» парадигма. Сформировалась позже *«авангардной»* - к середине XX века, в результате чего оказалась переосмыслением последней: с одной стороны, дополнив ее, а с другой стороны, вступив с ней в противоречие. В данном контексте может быть изложена на материале «феноменологии восприятия» (4) *Мориса Мерло-Понти* (Maurice Merleau-Ponty). В этой парадигме искусство в целом и фотография в частности, оказывается средством для «артикуляции Бытия», для конструирования, «проявления» «культурного мира», для создания новых смыслов. Здесь «субъектом действия» являются не «массы», а «тело» - отдельный человек, который обладает творческой потенцией. В русле этой парадигмы не только живописный, но и фотографический зрительный образ может быть смешением видящего и видимого, ощущающего и ощущаемого в телесности художника, - смешением, порождающим новые смыслы и выражающим новые аспекты Бытия. *«Феноменологическая»* парадигма, таким образом, по прошествии около полувека, смогла заметить и признать возможность фотографии быть не только «поверхностью», но и «глубиной» в общефилософском и культурологическом смысле. Иначе говоря, фотография

может не только «приближать и уменьшать» (хотя этот аспект в ней, безусловно, присутствует), но и находить и образовывать новые содержания. Именно в этой парадигме фотография обретает *философский* смысл, оказываясь по своим методам и функциям близкой к феноменологии: как «учение о феноменах» призывает обратиться «к вещам самим по себе», так и фотография, в силу своей технической беспристрастности, изначально использует некий художественный аналог феноменологической редукции.

Важно отметить, что предлагаемое выделение является условным. Проводимые сравнения и сопоставления рассматриваются исключительно с культурологической точки зрения и ни в коей мере не претендуют на статус «нового слова» в сфере истории философии. Предпринятая экстраполяция сугубо философских идей на суть фотографии представляется ценной и многообещающей попыткой решения проблемы сущности фотографии.

11. *Беньямин, В.* Краткая история фотографии. Перевод и примечания С.А.Ромашко. // Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. – Под. ред. Ю.А. Здороваго. — М.: Медиум, 1996.
12. *Беньямин, В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Перевод С.А.Ромашко. // Озарения. Перевод Н.М. Берновской, Ю.А. Данилова, С.А. Ромашко. – М.: Мартис, 2000. – 376 с.
13. *Бодрийар, Ж.* Фотография, или письмо света. Перевод с английского Арсена Меликяна. // www.ihetik.lib.ru
14. *Мерло-Понти, М.* Феноменология восприятия. Перевод с франц. под редакцией И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. Санкт-Петербург, «Ювента», «Наука», 1999.

Концептуализация детства в культурологическом знании: эвристическая перспектива

Мамычева Диана Ивановна, ассистент

Таганрогский государственный педагогический институт

diana.m_2003@inbox.ru

Важность постоянной рефлексии детства обнаружилась именно в результате поколебленной в исторических, этнографических, культурологических исследованиях веры в неизменность восприятия ребенка как подчиненного взрослому, несовершенно и неразвитого индивида, способного лишь усваивать существующие нормы с целью обретения своего социального лица и превращаться, таким образом, в личность. Актуальность исследования феномена детства как неотъемлемого мира культуры обусловлена коренными изменениями в определении сущности человека, развитие которого может быть осмыслено в симфонии образов ребенок-взрослый. В этом контексте детство оказывается неотчуждаемым свойством зрелой личности, творящей мир по образу и подобию тех людей, которые впервые для сознания ребенка актуализируют смыслы, ценности, идеалы, нормы культуры.

К настоящему времени предметно и концептуально оформились философские и социологические подходы к пониманию феномена детства, но в своей главной идеи они опираются на представления о первоначальной роли культуры в самоопределении детства, поэтому культурологическое измерение приобретает фундаментальное значение в научном осмыслении проблемы. При этом заметно преодолевается узость биологического плана исследования детства как онтогенетической последовательности возрастных периодов в развитии зрелой личности, уходит на второй план доминирующая парадигма социализации как унифицирующей схемы приобщения ребенка к господствующим нормам санкционированного поведения в обществе. Культурология манифестирует самоценность детства как особого бытия культуры, альтернативного типа мировоззрения, адекватного мифо-символическому стилю мышления, она высвобождает детство из-под опеки ложных стереотипов, обрекающих ребенка выполнять роль «неполноценного» члена общества, не способного творить культуру.

В истории культуры существовало множество текстов, по которым можно провести реконструкцию образа ребенка, среди них не только философские трактаты, научные исследования, но и религиозные книги, а также письменные источники, составленные на основе устного народного творчества. Наиболее ранний опыт философской рефлексии детства принадлежал Гераклиту, Платону, Аристотелю, в свете христианской веры он был переосмыслен Августином. Начиная с эпох Возрождения, Реформации и Просвещения ребенок осмысливался как объект особой заботы, воспитания, нравоучения, постепенно приобретающий черты развитой, образованной личности, готовой к переустройству мира. Новое время изменило содержание антропологических учений, повысив значимость социально активного субъекта, осмысливающего собственное Я в единстве с социальным действием, его моральной оценкой и культурным измерением, что поставило ребенка в неравные условия с взрослыми членами общества, обладающими большинством социальных ресурсов. Это нашло отражение в философии И.Канта, Гегеля, Фейербаха, К.Маркса. Современность по-новому пережила феномен «взрослого» ребенка, который оказался оборотной стороной личности зрелого человека, что можно обнаружить у Ф.Ницше, З.Фрейда, М.Хайдеггера, Ж.-П.Сартра. К тем, кто прокладывал путь постметафизического мышления через генеративные факты и метафоры, также следует отнести: С.Киркегора, Х.Арендт, М.Бахтина, Э.Гуссерля, Э.Левинаса.

Теоретико-методологические основания современной культурологической концепции детства сложились на основе нескольких подходов: философии детства, обозначенной в работах А.И. Авериной, А.А. Грякалова, А.П. Мозелова, В.В. Гречаного, А.М. Соколова, Н.С. Юлиной, Т.В. Щитцовой и др.; социологии детства, оформленной в исследованиях С.Н.Иконниковой, И.С. Кона, Э.А. Куруленко, С.Н. Щегловой и др.; истории и антропологии детства Ф.Арьеса, Л.Демоза, М.Мид, Ф. Векслера, Е.Квортрупа, Н.Посмана и др. Значительный вклад в российскую традицию изучения детства как социокультурного феномена внесли: А.Т. Апресян, В.В. Абраменкова, Е.В. Золотухина-Аболина, В.Т. Кудрявцев, А.Г. Кислов, Э.А. Куруленко, С.Ю. Митрофанова, М.В. Осорина, Д.И. Фельдштейн, и др.

Становление культурологии, по замечанию О.К. Румянцева [1], происходило в период осознания кризиса «проекта универсального сознания» смены классической парадигмы познания, когда стала очевидной не предзаданность субъекта или объекта познания. Тем самым, предмет культурологии может быть определен как неклассический. Так, например, осмысление детства в классическом дискурсе происходило в рамках педагогики и психологии, демонстрирующих постепенное «снятие» взросление ребенка, т.е. его приближение к определенной модели человека, а также методы подобного взращивания. Вышеуказанное соответствует парадигме прогресса, когда каждая следующая ступень выше предыдущей, вбирает ее в себя, развивает все то положительное, что было достигнуто. Переосмысление подобного подхода есть результат рефлексии классического дискурса, который, как известно, постулировал существование изначального абсолютного Смысла, через причастность к которому всякое отдельное событие только и могло получить смысл. В результате стало возможным новое понимание бытия – *«бытием стало время личностного существования человека, проблема множественности приобрела вид тайны Другого»* [2]. В контексте которого деление на «неразумное» и «разумное», и, соответственно, преобразование из одного в другое, рассматривается как угроза, насильное преобразование, тотализация.

Преодоление установки поделяющей все на «разумное» и «неразумное», будь то противопоставление европейской культуры иным, или отношения взрослых и детей, позволило в Ином (детстве) распознать не стадию или промежуточный этап на пути к универсальному смыслу (форме), но качественно иное бытие. Отсюда, социальная и культурная антропология, имеющая опыт иных культур, и представление о множественности бытия, укладов и мировоззрений, в союзе с философией, позволяет выработать адекватный современным изменениям язык и оптику исследования.

Таким образом, культурология сегодня выступает альтернативой педагогическому и психологическому знанию, обосновывающей детство не в качестве сопутствующего феномена, но его конституирующую для культуры роль, как источника обновления (Щитцова Т.В.). Культурология манифестирует самоценность детства как особого бытия культуры, альтернативного типа мировоззрения, адекватного мифо-символическому стилю мышления, она высвобождает детство из-под опеки ложных стереотипов, обрекающих ребенка выполнять роль «неполноценного» члена общества, не способного творить культуру. Одновременно смысловая определенность феномена «детство» оказывается соотносимой с такими понятиями как «канун бытия», «уникальность», «диалог», «творчество» и т.п.

Литература

1. Теоретическая культурология. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. С. 11.
2. Там же. С. 14.

Вариативность и дублирование образа как средство выразительности в дизайне

Панкратова Александра Владимировна, ст.преп.

Смоленский гуманитарный университет

[*sashaoscar@mail.ru*](mailto:sashaoscar@mail.ru)

Современный дизайн опровергает пессимистическое заявление Ж. Бодрийара о том, что «дублирование знака – это конец того, что он обозначал», и включает в собственный арсенал средств выразительности такой изначально парадоксальный приём как дублирование образа. До начала XX века (до модернистской, и, тем более, постмодернистской парадигмы) никто всерьёз не подвергал сомнению тот факт, что уникальность образа детерминирует его выразительность. Однако уже в шестидесятые годы прошлого века Р. Барт и Ж. Бодрийар раскрывают диалектику модели и серии, оставляя за последней ведущую роль в формировании комфортной для современного человека семиотической среды.

Наиболее широкое определение дизайна, позволяющее учитывать все его виды и направления, следующее: дизайн – это принцип оптимальной организации знаков. Современный дизайн конструирует комфортное для человека семиотическое пространство. При этом сообщения дизайна должны быть выразительны, иначе они не будут прочитаны. Поэтому для дизайна, не менее чем для искусства, важна работа с художественным образом. Однако для дизайна образ является не столько обобщённым художественным восприятием действительности, облечённым в форму конкретного явления, сколько сложным знаком, отсылающим к определённом культурному и эмоциональному содержанию. Принято считать, что образ обладает следующими характеристиками: образы индивидуально-субъективны; содержание образа почти всегда неотделимо от своей конкретной формы (образ не сочетается с абстрактными существительными); в образе преобладает чувственно-наглядное содержание; образ предполагает духовное или эмоциональное содержание (Н. Б. Мечковская). В искусстве индивидуальная и духовно-эмоциональная составляющая образа отсылает к трансцендентному означаемому (Ж. Деррида). Дизайн, в отличие от искусства, является сугубо риторическим феноменом, лишённым трансцендентного означаемого. Многозначность и сложность образа, усиливающая выразительность в искусстве, снижает выразительность в дизайне, так как нарушает конкретность сообщения. Данное положение ставит дизайн перед необходимостью использования собственных средств выразительности, позволяющих снижать глубину образа или создавать образы, неглубокие изначально (при этом традиционные приёмы художественной выразительности, такие как стилизация, схематизация, цитаты и т. д. продолжают использовать в дизайне).

Наиболее очевидным средством выразительности в дизайне является серийность – бесконечное дублирование образа. Общеизвестно, что система, имеющая бесконечное число означаемых для одного означаемого успокаивает и даже вызывает эйфорию, в отличие от

обратного случая, когда небольшое количество означающих отсылает к неограниченному числу означаемых, что делает систему угнетающей и вызывающей растерянность у реципиента. Бесконечное повторение образа внушает доверие, спокойствие, расслабляет. Реципиент не тратит время на привыкание к объекту, на изучение объекта, а сразу замечает главную мысль дизайнера.

Благодаря незначительным отличиям любая вещь из серии всегда предлагается как выбор. Возможность выбора притягательна, так как позволяет почувствовать собственную уникальность. Вариативность как средство выразительности в дизайне детерминировано стремлением каждого человека к индивидуальности. Повторение всегда должно сопровождаться вариациями - незначительными изменениями образа или его элементов.

Можно выделить три случая дублирования образа:

1) Дублирование образа при вариациях элементов. Примером могут служить журналы по дизайну интерьера. Из номера в номер воспроизводится один и тот же образ – «интерьер, созданный современным дизайнером». Изменения касаются элементов дизайна, к которым относится даже стилистическое решение. (Например, интерьер, выполненный в стиле модерн, в современном журнале отсылает не к означаемому «конец XIX века, модерн», а к означаемому «современный дизайн»).

2) Дублирование элемента при вариации образов. Многочисленные иллюстрации можно привести из рекламы. Например, компания использует один и тот же элемент - чёрно-жёлтый круг, проецируя его на различные образы (объекты значения, если воспользоваться терминологией Р. Барта) – «вампиры», «современные молодые люди».

3) Вариации, как образов, так и элементов. В этом случае присутствует некое объединяющее начало – общая форма, фирма, сам предмет. Например, дизайн часов «Свотч» эксплуатирует бесконечную смену образов и элементов («спорт», «классика», графика, мех). Единственной константой, позволяющей воспринимать разрозненные образы как смысловой ряд, является в данном случае сама марка часов.

Вариативность и дублирование образа являются средством выразительности тогда, когда речь идет о дизайн-процессе. Дизайн-процесс включает объекты, стратегию их представления, реакцию реципиента.

Литература

1. Барт, Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: пер. с фр. / Р. Барт; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. - М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
2. Барт, Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры: пер. с фр. / Р. Барт; пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Н. Зенкина. - М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. – 512 с.
3. Бодрийар, Ж. Система вещей: пер. с фр. / Ж. Бодрийар; пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 2001. – 218 с.
4. Мечковская, Н. Б. Семиотика: Язык. Природа. Культура: Курс лекций: Учеб.пособие для студ. филол., лингв. и переводовед. фак. высш. учеб. Заведений / Н. Б. Мечковская. - М.: Академия, 2004. – 432 с.
5. Деррида, Ж. Письмо и различие: пер. с фр. / Ж. Деррида; пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина; сост. и общ. ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. – 432 с.

Изобразительное искусство и визуальная реклама: аспекты репрезентации

Пантелеева Ирина Анатольевна, доцент, к.ф.н.

Сибирский федеральный университет, Красноярск

irpanter@mail.ru

В последнее время все чаще такие феномены культуры человечества как рекламные сообщения ставятся в один ряд с произведениями искусства: изобразительного, литературного, музыкального, наконец, синтетического. Во всем мире проводятся фестивали, в ходе которых оцениваются именно эстетические качества демонстрируемых

рекламных сообщений (европейские «Каннские львы», «Эпика», российская «Идея»). Каковы же точки соприкосновения произведений искусства и произведений рекламы? Объединить в одну группу два, на первый взгляд, разных продукта мировой культуры позволяет рассмотрение их в качестве репрезентантов, т.е. искусно сделанных, заражающих заместителей (моделей) отсутствующего оригинала, дающих возможность в процессе идеального отношения воспроизвести представления об оригинале [3]. Из больших групп произведений искусства и произведений рекламы автор предлагает выбрать продукты визуальной рекламы и произведения изобразительного искусства как наиболее репрезентативные.

В качестве репрезентантов и произведения искусства, и произведения рекламы выступают как система знаков, представляющих информацию об объекте (материальном или нематериальном), отношении с которым предлагается зрителю (потребителю). И творения живописи и рекламные изображения, являясь системами визуальных знаков, предлагают зрителю три аспекта отношения:

1) личностный (авторский) аспект, в котором произведение рекламы и произведение искусства выступают репрезентантами автора (группы авторов, креативной группы), их создавшего, представляют особенности мироотношения конкретного человека (группы людей), варианты решения им проблемы утверждения себя в окружающем мире (социальном, природном, техногенном и т.д.);

2) актуально-исторический (эпохальный) аспект, репрезентируя который, как рекламные, так и живописные произведения представляют социально-значимые идеи, достижения общества, в котором созданы эти творения, отражают социальные ценности, идеалы времени, уровень материального и духовного развития общества, а также уровень технических инноваций как в сфере техники и технологии живописи, так и технологические достижения в производстве рекламной продукции.

3) общечеловеческий (вневременной) аспект, репрезентируя который, произведения искусства и рекламы представляют зрителю художественного творения и потенциальному потребителю рекламируемого продукта вечные этические и общечеловеческие ценности, правила морали, незыблемые принципы поведения; религиозные заповеди; возможность решения вечной проблемы поиска человеком своего места в мире, соучастия человека в мире [1, с. 152].

Все три перечисленных аспекта обязательно содержатся как в рекламных творениях, так и в произведениях изобразительного искусства. Однако каждое художественное творение и каждое произведение рекламы содержат в себе эти аспекты в разных пропорциях. Каждый раз и в каждом произведении соотношение личностного, актуально-исторического и общечеловеческого аспектов особенно. При этом, доминирование того или иного аспекта предполагает выбор определенного «жизненного пути» произведения, будь то визуальное рекламное сообщение или произведение живописи или графики. Так доминирование личностного аспекта в произведении-репрезентанте делает его невероятно популярным в узком кругу ценителей, знатоков, близком окружении автора, а также среди людей, которым близко мировоззрение создателя произведения. Доминирование актуально-исторического аспекта означает, что произведение создано «в духе времени», оно будет пользоваться популярностью у современников, получит признание общества, будет эффективным с экономической точки зрения. Если же в произведении искусства или рекламы доминирующим окажется общечеловеческий аспект, это означает, что такое произведение будет актуально не только в эпоху создания, но и в последующие исторические периоды, не только в том регионе, где оно было создано, но и в других, даже самых отдаленных уголках нашей планеты. Зачастую такие произведения оказываются неэффективными в краткосрочной перспективе и бесполезными с точки зрения их практического (бытового) применения, часто они не признаются современниками, однако с течением времени они становятся все более необходимыми зрителю. Справедливости ради следует сказать, что такие произведения чрезвычайно редки. В сфере художественной культуры они получили

название «шедевры». В сфере рекламы на сегодняшний момент нельзя говорить о каком-то едином наименовании таких творений.

Таким образом, для произведений изобразительного искусства и произведений визуальной рекламы как знаковых систем, репрезентантов, выступающих посредниками в идеальном (репрезентативном) отношении духовного феномена (Абсолюта) или материальной вещи (товара) и зрителя чрезвычайно важно качество особенного, образуемого тремя содержательными аспектами – личностным, актуально-историческим и общечеловеческим. Представляется, что произведение визуальной рекламы окажется наиболее успешным и быстрее достигнет цели (продажи рекламируемого товара), если в процессе репрезентации доминировать будет актуально-исторический аспект. Напротив, произведение изобразительного искусства наиболее ценно в том случае, если в его содержании доминантой выступает общечеловеческий аспект.

Литература

1. Жуковский В.И. Теория изобразительного искусства. Тексты лекций: В 2 ч. /В.И. Жуковский. - Красноярск: Краснояр. гос. ун.-т, 2004. Ч. 1. - 170 с.
2. Пантелеева И.А. Специфика репрезентативности произведений изобразительного искусства в художественной культуре / И.А. Пантелеева. // Вестник Красноярского университета. Вып. 10. Гуманитарные науки. - Красноярск: Изд. Краснояр. ун-та, 2006. - С. 48-60.
3. Пивоваров Д.В. Основные категории онтологии /Д.В. Пивоваров. - Екатеринбург: Изд-во Уральского гос. ун-та, 2003. - 268 с.
4. Webster's Desk Dictionary of the English language. - New-York: Portland House, 1990. - 1078 p.

Актуальность импрессионизма в современной культуре

Слугина Елена Игоревна, студент

Дальневосточный государственный гуманитарный университет, Хабаровск

rudnatalia@yandex.ru

Образ жизни человека конца XX - начала XXI веков отличается стремительностью, динамичностью, и неизбежно возникает вопрос: «Как в этом потоке жизни не утратить способности видеть красоты повседневной действительности во всем богатстве ее красок?» Окружающая жизнь проходит мимо человека, ему даже некогда остановиться и взглянуть на мир вокруг себя, почувствовать себя по-настоящему живым, реальным.

Мировоззрению импрессионизма присущи такие черты, которые почти забыты современным человеком, но которые необходимы для того, чтобы почувствовать полноту жизни, радость бытия, неповторимость момента, чтобы увидеть красоту в чем-то обычном, на первый взгляд непримечательном. Это художественное течение пусть и не является уже чем-то новаторским, но не теряет своей актуальности.

Мир постоянно изменяется, и то мгновение, которое было упущено, уже нельзя увидеть, прочувствовать снова. Еще сложнее его «поймать», зафиксировать. Но импрессионисты попытались это сделать. Живописцы, работавшие в рамках данного художественного течения, запечатлевали на своих полотнах краткие мгновения бытия, утверждая эстетическую ценность среды, вглядывались в жизнь современного города с его стремительным ритмом. Художников направления импрессионизма объединяет общий дух свободы творчества, бунтарства, вызова общепринятым канонам, но тематика каждого из них уникальная, яркая, особенная. К наиболее выдающимся художникам, несомненно, новаторам своего времени относятся Э. Мане, О. Ренуар, В. Ван Гог, П. Гоген и многие другие. Их произведения являются достоянием всей мировой культуры, огромным прорывом в живописной традиции, открывшей путь новым исканиям в области техники, цвета и абстракции.

Произведения импрессионистов отличаются чувственностью, передают красоту мира через субъективные ощущения художника. Они акцентируют внимание зрителя на кратком, преходящем моменте непрерывного течения жизни и каким-то непостижимым образом сохраняют непредвзятость, силу и свежесть «первого впечатления», позволяющие ощутить неповторимое и характерное. Художественное видение импрессионизма поражает увлеченностью красотой мира, великолепием зрительной силы цвета, одухотворенностью самих красок и холста, которые помогают запечатлеть чувственное видение художника-творца.

Познание мира в импрессионизме основывается главным образом на наблюдательности. А как же сегодня можно познать мир, если человек уже не может воспринимать его во всей реальной живости, тонко анализировать и мгновенно запечатлеть переходные состояния? Конечно, современная культура может предложить человеку множество способов, позволяющих ему отвлечься от повседневности, почувствовать себя информированным, заинтересованным в чем-то. Это СМИ, компьютерные игры, Интернет, но работы импрессионистов дают человеку другую возможность – увидеть мир в целом, как безграничный пласт невозвратимых явлений во всей их сложности и многозначности.

Современный человек все чаще представляет себе действительность не в соответствии со своим личным восприятием, а через отражение ее в СМИ и Интернете, через образ этой действительности, сформированный ими. Своеобразные виртуальные ловушки позволяют отвлечься от обыденности повседневной жизни города. В компьютерной игре мы снова можем почувствовать себя активными, полными жизненных сил, действительность отходит на второй план. Но мир компьютерных игр вымышленный, он не решает самой главной проблемы – проблемы нежелания или же невозможности современного человека увидеть такие явления, которые сами по себе представляют отдельный кадр, но и являются фрагментом подвижного мира.

Массовая культура с ее ориентированностью на потребителя, на навязывание своих мнимых ценностей и управление массами людей не может являться решением этой проблемы. Маскульт должен, прежде всего, удовлетворять вкусам публики; это, по большей части, означает создание произведений облегченных, рассчитанных на людей, не имеющих специальной подготовки для восприятия и понимания культуры. Довольствоваться продукцией массовой культуры – значит, ограничить свой круг интересов и стремлений, замкнуться в обыденном пространстве, бездумно потреблять готовые результаты без напряженной умственной работы. К сожалению, в современной культуре для этого масса возможностей и мотиваций. Человек же, утративший целостность собственной природы, теряет способность к адекватным отношениям с изменяющимся миром.

Интересно, что в современной массовой культуре можно наблюдать появление своеобразной моды на импрессионизм. Например, в кинематографе используются импрессионистические образы или художественные приемы, создающие ореол некой романтики, духа свободы, мечтательности, с которыми они ассоциируются (как правило, в мелодрамах). Достоверность, содержательность жизни передается при помощи преднамеренно беглых характеристик в сочетании с отдельными ярко выразительными деталями, раскрывающими затененные переживания героев, их мысли, импульсы поступков. Внезапные перемены ритма, сочетания звуков, живописно-цветовых пятен применяются для создания впечатления эмоциональной насыщенности жизни, нарастания внутреннего драматизма, скрытого за ходом обыденности.

Работами художников-импрессионистов по-прежнему восхищаются, они являются величайшими, бесценными памятниками высокого искусства. А мировосприятие и мировоззрение импрессионизма, применительно к современной культуре XXI века, могут представлять собой решение проблемы существования человека в современной информационной, но часто бездушной, культуре. Обращение к творческому наследию импрессионистов может помочь видеть красоту в моментах повседневной жизни во всём

богатстве и сверкании её красок, запечатлевать мир в присущей ему постоянной изменчивости, сохранять единство человека и окружающей его среды.

Литература

1. Акопян К.З. (2004) Массовая культура. М.: Альфа-М; ИНФА-М, 2004.
2. Костеневич А.Г. (1989) От Моне до Пикассо. Л.: Аврора, 1989.
3. Ревалд Д. (1995) История импрессионизма. М.: Республика, 1995.
4. Хилл Я.Б. (1998) Импрессионизм. Новые пути в искусстве. М.: Арт-Родник, 1998.
5. Эренграсс Б.А. (2001) Мировая художественная культура. М.: Высшая школа, 2001.

Гриб в ритуально-обрядовой практике древних народов

Смирнова Елена Владимировна, студент

Российский государственный педагогический университет имени А.И.Герцена,

Санкт-Петербург

helenasmirnova@mail.ru

Этномикология – наука, изучающая роль грибов в различных культурно-исторических традициях, появилась в середине 60-х годов XX века. Ее основателями стали Гордон и Валентина Уоссон, которые впервые представили широкой публике исследование по проблеме употребления галлюциногенных грибов коренным населением Центральной Америки. Работа супругов Уоссон была опубликована в журнале «Life» в 1957 году, вызвала значительный общественный резонанс и легла в основу оформившейся спустя десятилетие научной дисциплины.

Однако в связи с запретом на употребление галлюциногенов очень скоро адепты этномикологии были объявлены персонами нон-грата для серьезной науки. И только спустя полвека этномикология стала возрождаться.

Более внимательное изучение работ супругов Уоссон и их последователей позволило говорить о том, что мысль о значимости гриба как культурного архетипа не лишена рациональных оснований. Анализ мифологических сюжетов, предметов художественной практики древних народов и, наконец, наблюдения за ритуально-обрядовой стороной жизни традиционных обществ дают возможность расширить представления науки о роли гриба в процессе антропосоциокультурогенеза.

Фактологический материал об использовании грибов в ритуале сегодня можно получить, исследуя культуру традиционных обществ. Наиболее интересными и полным в этом отношении являются работы, посвященные коренным народностям Центральной Америки, а также Сибири и Дальнего Востока. Опираясь на опыт этносов, проживающих на указанных территориях, можно сказать, что использование грибов делится на 4 этапа, причем каждый последующий этап характеризует более высокую степень развития общества: этап тестирования - этап магического использования - этап реликтового использования - этап символического использования.

Однако ограничивать регионы употребления галлюциногенных грибов исключительно Сибирью и Центральной Америкой вряд ли целесообразно. Многие авторы (Данилин, Маккена, Элиаде и другие) полагают, что грибные культы в древности были распространены по всему миру. Об этом свидетельствуют, например, знаменитые фрески на горном плато Тассили-Аджер в Западной Сахаре, датированные 12 тысячелетием до н.э., где изображены человеческие тела, покрытые грибами; найденные в Китае пещерные росписи 6-5 тысячелетия до н.э. с изображением магического гриба Личжи; гватемальские статуэтки грибного бога Теонанкатля, созданные в 3 тысячелетии до н.э. и другие. Да и на территории Евразии их «ареал», по предположениям Бонгард-Левина и Гранатовского был значительно шире и занимал не только Сибирь и Дальний Восток, но и всю территорию Центральной

России, Северо-Запада и Скандинавии, а также включал в себя Индостан, Юго-Восточную Азию и даже Средиземноморье.

Существует гипотеза, что все магические вещества древности, о которых мы знаем, имеют общее грибное происхождение. Впервые эта идея, еще не оформившаяся до конца, появилась у супругов Уоссон.

Они предположили, что сома – легендарный напиток древних ариев – была не чем иным, как отваром из мухоморов. Их последователи справедливо раскритиковали предложенную кандидатуру мухомора, однако обратили внимание на возможность существования у сомы грибных корней. При детальном изучении вопроса оказалось, что место крайне токсичных и капризных мухоморов могли занимать навозные грибки *Stropharia Cubensis*, содержащие в себе алколоид псилоцибин. В его пользу говорит скотоводческий характер арийской культуры и частая соотнесенность сомы со скотоводческим культом в тексте Вед.

Развивая эту мысль, исследователи обратились к славянской культуре, вышедшей из недр культуры индоевропейской (арийской). Еще в конце XIX века знаменитый исследователь русских сказок А. Афанасьев писал о том, что знаменитая живая вода есть аналог ведической сомы. Соответственно, она тоже представляла собой отвар из *Stropharia Cubensis* (а вот мертвая вода, обладавшая сильнейшими нейротоксическими свойствами, как раз могла быть настоем из пресловутых мухоморов).

Далее продолжая логическую цепочку, мы вспоминаем, что живая вода являлась производной от молодильных яблок. Этот образ можно считать архетипическим, учитывая существование золотых яблок Гесперид в древнегреческой мифологии, волшебных орехов в сказках сербов, вишен – у хорватов, каштанов – у чехов и т.д. Очевидно, что во всех указанных случаях прототипом мог служить некий небольшой плод, обладающий необычными свойствами. Логично предположить, что с учетом возможного происхождения живой воды таким плодом являлся именно гриб.

Особо стоит коснуться античной культуры. Оставив в стороне яблоки Гесперид, вероятно, представлявшие собой галлюциногенные грибы, стоит обратиться к такому широко известному явлению как элевсинские мистерии. Мистерии представляли собой праздник в местечке Элевсин вблизи Афин, сопровождавшийся торжествами в честь Диониса. Во время многодневных вакханалий греки употребляли некое сильное психотропное вещество, природу которого долго пытались выяснить ученые. А. Данилин выдвинул версию, что это было ячменное пиво, сделанное из колосьев, пораженных грибом спорыньи. Данное предположение выглядит логично, если учесть, что под Элевсином находились крупнейшие в Греции ячменные поля, само ячменное пиво было традиционным напитком эллинов, а в грибе спорыньи содержится лизергиновая кислота, на основе которой синтезируют LSD – главный наркотик XX века. Более того, по его мнению, зелье Цирцеи, пленившей Одиссея и его спутников, также представляло собой такое ячменное пиво, чему находят подтверждения в самом тексте Гомера.

Позднее, видимо, рецепты магических веществ древности были утеряны, что привело к упадку грибных культов. На сегодняшний день они сохраняются лишь в некоторых регионах, и потому использование грибов в ритуально-обрядовой практике традиционных обществ может изучаться в основном на мифологическом и художественном материале, что априори подразумевает неоднозначность трактовок и обилие гипотетических построений.

Литература

1. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М.: Наука, 1966
2. Бонгард-Левин В.Н., Гранатовский Э.А. От Скифии до Индии. М.: Мысль, 1983
3. Данилин А.Г. LSD. Галлюциногены, психоделия и феномен зависимости М.: Центрполиграф, 2001
4. Маккена Т. Пища богов М.: изд-во Трансперсонального института, 1995
5. Топоров В.Н. Грибы//Мифы народов мира. Т.1. М.: Советская энциклопедия, 1992, с.356-367

6. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. М.: София, 1998

Соответствие форм феномена смерти различным типам культуры

Сорокина Анна Александровна, аспирант

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону

igoryul30@mail.ru

В данном докладе представлены результаты исследования, цель которого - выявление такой формы феномена смерти, которая соответствует наиболее жизнеспособному типу культуры. Цели исследования соответствуют следующие задачи: выявление оптимального критерия классификации культур, что позволило бы наиболее точно установить соответствие форм феномена смерти типам культуры; изучение различных типов культур и выявление в них доминирующей формы феномена смерти; определение параметров наиболее жизнеспособного типа культуры; моделирование позитивного и негативных в культурно-историческом контексте феноменов смерти.

В результате исследования были сделаны следующие выводы: в культуре можно выделить три основных формы феномена смерти. 1) Смерть как случайность, то есть неизбежность смерти не осознается субъектом культуры; предполагается, что смерть является результатом случайности, и конкретный индивид имеет возможность смерти избежать, если будет внимателен и осторожен. Такая форма характерна для культур с синкретичным мышлением, то есть для архаики. 2) Смерть осознанная как неизбежность и переход. Приходит понимание, что смерти не избежать никому из людей, и напуганное сознание начинает искать объяснение и оправдание такой «несправедливости». Рождаются представления о реинкарнации или посмертном существовании. Такая форма характерна для цивилизаций (в нешпенглеровском понимании). 3) Смерть рационально осознанная. Эта форма феномена смерти включает рациональное отношение к процессу умирания. Возникает сначала желание познать смерть рационально, затем – попытаться преодолеть с помощью человеческого разума. Естественно, такая форма характерна для современной культуры, единственной на планете рациональной цивилизации.

Но внутри цивилизационного типа культуры можно выделить множество подтипов и соответствующих им форм феномена смерти, различия между которыми оказываются принципиальными и крайне существенными. Итак, при более пристальном рассмотрении различных типов культур мы видим такую картину: смерть как случайность соответствует архаической культуре и неоархаике. Далее, если следовать в хронологическом порядке, представление о реинкарнации, характерное преимущественно для древних восточных культур, таких как индийская и китайская. Такие культуры оказываются на удивление стабильными и жизнеспособными, они существуют тысячелетиями, почти не изменяясь. Многие исследователи склонны называть такое состояние даже не стабильностью, а стагнацией. Действительно, идея о перерождении создает ситуацию ответственности каждого за весь мир, предполагает, что существующий порядок вещей опирается не только на тысячелетний опыт предков, но еще и на апробацию тысяч перерождений – всё это делает культуру устойчивой, стабильной. Но в таком мировоззрении не задана динамика, нет стимула развития: во-первых, каждый может как-то улучшить, просветлить только собственную карму, а значит в динамике целого, всей культуры нет смысла, во-вторых, материальный мир, жизнь – это обман и суэта, от которых нужно стремиться избавиться, а не усовершенствовать их. Еще одна форма феномена смерти – представление о продолжении после смерти такой же жизни, как и прежде – с сохранением прижизненного статуса и всех земных благ. Такая культура – тоже достаточно стабильная, так как мироустройство здесь предполагается данным богами и данным от века, его не следует нарушать. Но одновременно, здесь нет той явной стагнации, которую мы описали ранее – ведь здесь нет отрицания ценности материального мира и жизни. Наоборот – ценность жизни и посмертного существования эквивалентны, различия только в длительности такого

существования (короткий отрезок жизни или вечность). Примером такой культуры является цивилизация Древнего Египта. Следующей формой феномена смерти является вера в так называемый «Сумеречный Аид» - под этим названием мы обобщили все представления о безрадостном и почти бессознательном существовании человеческой сущности после смерти. Такие представления имели место, например, в Древней Греции и в культурах Междуречья. Эти представления о посмертном существовании характерны для динамичных, постоянно меняющихся культур. Представителям этих культур трудно помыслить прекращение движения после смерти (поэтому души бессмертны), но и придать определенное направление посмертному движению они тоже не готовы – поэтому существование душ сумрачное, беспмятное, безрадостное. И в самой культуре, хотя и обнаруживается динамика и значительный потенциал – полностью отсутствует однозначный вектор развития. Данное противоречие снимается в следующей форме феномена смерти: представление о воздаянии и, особенно, о воскрешении. Такой феномен смерти характерен для христианской и мусульманской культуры, а также его элементы можно обнаружить во многих других культурах. Здесь сама идея единственности жизни, идея воздаяния и – как финальной, предельной точки истории – воскрешения – задает не только динамику, но и вектор развития. Именно такие культуры начинают мыслить линейно, а не циклично. Основным динамическим посылом здесь становится распространение праведной веры (сама идея достаточно нетривиальна, так как до этого признавались боги народностей и местностей), неся на практике экономическое развитие. Важно отметить, что здоровье такой культуры оказывается возможным (что хорошо видно на примере христианского мира) только до тех пор, пока вера в трансцендентные ценности является доминирующей в культуре – динамическое развитие должно быть ограничено, или даже сдерживаемо, неким законом, стоящим вне пределов этого мира. В противном случае – все сдерживающие факторы перестают действовать, а динамика становится самоценной. Описанные четыре феномена смерти характерны для нерациональных цивилизаций. Рациональная культура Нового времени породила ещё целый ряд своеобразных феноменов смерти. С развитием науки и нарастанием доминирования сциентизма человек всё более отказывается верить в неподдающееся эмпирической проверке – смерть провозглашается последней точкой в существовании человека. Это сразу уничтожает мир трансцендентных ценностей, но не останавливает динамическое развитие. Если жизнь – одна, а после смерти – ничего нет, то нужно использовать жизнь по максимуму. А затем появляется иммортализм - виртуальный и физический – вера в то, что смерть можно преодолеть либо в виртуальной компьютерной реальности, либо физически – с помощью достижений науки. Виртуальный иммортализм проявляется тогда, когда в постоянно напряженном современном мире человек перестаёт ощущать хотя бы минимальные гарантии своей безопасности – он старается обнаружить безопасность в иной реальности, ином измерении. Но, так как мир трансцендентных ценностей заперт для современного человека, остается искать спасения только в мире виртуальном. А иммортализм физический – это окончательный отказ не только от ценностей культуры, но от её основ, от самой сущности культуры. Ибо культура зиждется на коллективном противостоянии человеческого рода смерти в плодотворном сотрудничестве людей друг с другом. Отказываясь от смерти, пытаясь её преодолеть, люди выходят за пределы культуры и начинают движение в направлении чего-то иного, чему имя дано будет учёными будущего.

Итак, как мы увидели, наиболее жизнеспособной являлась культура, в которой трансцендентные ценности сочетаются с направленной динамикой, то есть должен преобладать следующий феномен смерти: вера в посмертное воздаяние.

Социокультурная ценность фотографии в контексте коллективной памяти

Шилова Ирина Сергеевна, студент

Уральский государственный университет имени А.М. Горького, Екатеринбург

jug17@mail.ru

Исследование фотографии в контексте ценностных феноменов человеческого бытия в современном мире представляется востребованным и актуальным, в первую очередь, по причине значимости своего объекта. Без фотографии невозможно представить сегодняшнюю жизнь. Примат визуализации в современной культуре порождает интерес к отношениям человек (общество, культура) — фотография и их аксиологическому аспекту.

Обращаясь к весьма масштабному полю человеческих ценностей, можно выделить слой фундаментальных ценностей, среди которых важное место занимает память. Она всегда имела непреходящее значение в жизни как отдельного человека, так и общества в целом. В данном исследовании мною выделяется два уровня памяти — индивидуальный и коллективный, и подробно рассматривается именно второй.

Историческая коллективная память есть память об общем опыте, пережитом совместно той или иной группой людей. Общая память коллектива обуславливает существование коммуникации как внутри коллектива, так и в отношении к другим группам. Опять же память не только создаёт единение, но и поддерживает его, реализуя преемственность опыта, смыслов и значений, которые вмещает в себя традиция. С вопросом о коллективной памяти соприкасается и вопрос об идентичности общности, о ее самоопределении, самооценивании и так далее. Утрата понимания своего прошлого, безудержное забвение — путь к потере идентичности. Для наиболее эффективной работы памяти и осуществления этих функций культура вырабатывает различные механизмы, которые, в свою очередь, преобразуются в особые предметные формы памяти. Фотография является одним из наиболее эффективных механизмов памяти и, одновременно, одной из самых востребованных её форм.

Первичная ценность фотографии для человека и общества заключается в её способности достоверно и долговечно служить памяти, которая нуждается в предметно-материальном подкреплении. Память является первым ассоциативным значением фотографии.

Предлагается рассматривать фотографию как элемент повседневной жизни людей, выделив при этом несколько аксиологических «проявлений» фотографии. С изобретением фотографии появляется возможность удовлетворить фактически инстинктивную потребность — остановить мгновение. Изобретатели фотографии понимали, что она и есть спасительная возможность сохранить то, что будет стёрто в памяти Истории. Постепенно приходит осознание того, что с появлением фотографии можно говорить о новой эре в функционировании памяти: фотография может восполнить пробелы в памяти, которые неизбежны. Помимо этого фотография даёт возможность создания памятных меток, необходимых для долговечного сохранения образа и предотвращающих забвение. Значимыми свойствами фотографии для осуществления мнемонической («памятующей») функции становятся документальность, избыточность и целостность изображения. Объектив фотоаппарата запечатлевает события и объекты, которые «были на самом деле».

В ракурсе ценности фотографии интересным является обращение к семейным фотографиям. Некогда семейная фотокарточка становилась реликвией и способом визуально закрепить единство семьи (а порой и единственным свидетельством существования таковой). Ценность семьи прекрасно транслировалась с помощью фотографии: с помощью изображения можно было судить об отношениях, иерархичной структуре в семье. А факт уважительного и значимого отношения к процессу показывает, как важно для семьи оставить хоть какой-то материал для памяти о себе.

Следующий уровень ценностного существования фотографии проявляется в феномене возникновения неких виртуальных сообществ на почве общих «фотографических» воспоминаний. Отношение к совместному прошлому образует сложные переплетения индивидуальной и коллективной памяти, постоянно трансформируя личные воспоминания в коллективные и наоборот. Диссонанс рассогласования прошлого и настоящего в коммуникации может преодолеваться в процессе обсуждения общих фотографий. Общение

людей по поводу прошлого, связанного с рассматриванием и осмыслением фотографий, оживляет эмоциональные связи, которые не являются уже актуальными. Ещё одна значимая линия сохраняющего и в то же время коммуникативного действия фотографии в поле коллективной памяти связана с функционированием традиции в культуре. Фотоснимки могут передавать потомкам ощущение некоего «аромата» прошедших эпох, тем самым осуществляя и преемственность традиции. Эта роль фотографии особенно важна сегодня, в условиях современного кризиса коллективных форм памяти, когда так стремительно реализуется воля к забвению.

Жизнь фотографии в пространстве коллективной памяти порождает и негативные проявления. Опасность, которой зачастую подвергается коллективная память, — это попытка сформировать определённый архив воспоминаний, в котором идёт подмена настоящих воспоминаний, официальными, выгодных определённому политическому или идеологическому режиму (здесь можно вспомнить рикёровскую «принудительную память»). В практике манипуляции сознанием масс особое место занимает манипуляция коллективной памятью. В этом случае фотография может стать хорошим помощником. Истории известны случаи, когда для уничтожения памяти о каких-либо людях их изображения «вычищались» с группового фото. Для ликвидации каких-либо следов существования человека уничтожались все его фотокарточки. В данных ситуациях эксплуатируется доверие людей к документальности снимка. Это ещё раз подтверждает, что нередко фотографии — суть неопровержимые и подчас единственные доказательства того, что данный человек существует или существовал в этом мире.

Итак, основной аспект исследования взаимосвязи памяти (коллективной памяти) и фотографии — это аксиологический аспект. За каждым снимком стоит значение, далеко превосходящее его конкретное визуальное содержание. Способность фотографии становиться документальным свидетельством не только запечатлённого материального события, но и эмоций, чувств, настроений является тем условием, с помощью которого фотография является мощным аксиологическим механизмом культуры в целом. Транслируя важнейшие ценности, каковой является и память, закрепляя в себе и неся важную, значимую информацию, фотография сама становится некоторой ценностью.

Литература

1. Ассман Я. (2004) Культурная память / Пер. с нем. Сокольской М.М. М.: Языки славянской культуры, 2004.
2. Барт Р. (1997) *Camera Lucida*. М.: Ad Marginem.
3. Зонтаг С. (1998) Взгляд на фотографию // Мир фотографии / Под ред. Стигнеева В., Липкова А.М.: Планета, 1998.
4. Каган М.С. (1997) *Философская теория ценности*. СПб.: Петрополис, 1997.
5. Петровская Е. (2003) *Антифотография*. М.: Три квадрата, 2003.
6. Рикёр П. *Память, история, забвение*. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
7. Савчук В.В. (2005) *Философия фотографии*. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.

Секция «Философия религии и религиоведение»

Хиджаб в жизни мусульманки

Акчурина Рената Рашитовна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

ak4urinarenata@mail.ru

В современном мире хиджаб, как символ ислама, стал большой проблемой для верующих мусульманок. Шариатский символ духовности и религиозности в глазах представителей западной цивилизации превратился в знак фанатизма и символ радикального ислама. Хиджаб стал причиной многочисленных инцидентов во многих странах мира. Ведутся постоянные споры, дискуссии, судебные разбирательства. Несмотря на нарастающее

противостояние, мусульманки отказываются снимать хиджаб, мотивируя это своей непоколебимой верой.

Хиджаб – слово арабского происхождения, означающее «укрыться», «стать невидимым», «защититься». Помимо «внешнего» хиджаба (одежды), важную роль играет «внутренний» хиджаб (мысли и поведение мусульманки). «У каждой религии есть своя особенность, и особенностью ислама является скромность»: этот *хадис* остается актуальными и в наши дни для миллионов мусульман. Коран гласит: «Скажи верующим, чтобы они потупляли свои взоры; хранили бы себя от чувственных пожеланий: в этом для них наибольшая чистота. Бог ведает их дела. Скажи также верующим женщинам, чтобы они потупляли свои взоры; хранили бы себя от половых пожеланий; показывали бы только те из своих нарядов, которые наружу, накладывали себе на грудь покрывала...» [24:30–31].

В исламских источниках нет однозначного ответа, каким должен быть хиджаб и должна ли женщина полностью закрывать лицо, надевая *никаб* – и таким образом оставлять лишь прорези для глаз. В разное время и в разном социуме по-разному решался вопрос о мере закрытости мусульманки. Но существуют общие положения шариата в отношении одежды: одежда должна закрывать *аврат* – для женщин это всё тело, кроме кистей рук и лица; одежда не должна привлекать внимание своей роскошью, вычурностью; запрещено, чтобы одежда подчёркивала линии тела и была прозрачной. Согласно исламской концепции хиджаб является символом благочестия, религиозности, покорности Всевышнему. Считается, что именно хиджаб гарантирует женщине уважение и безопасность, он выступает гарантом её неприкосновенности. Хиджаб защищает женщину от завистливых взглядов других женщин и от чрезмерного любования ими противоположного пола. Для мусульманки недопустимо выставлять напоказ свою красоту перед посторонними. Хиджаб, как занавеса разделяет «запретных» друг для друга мужчин и женщин. Аллах дарует препятствие в виде хиджаба, защищая как мужчину, так и женщину от прелюбодеяния. Только муж и родственники категории *махрем* могут видеть женщину без хиджаба. Дома же, перед супругом, мусульманке необходимо украшать себя, чтобы всегда быть красивой и желанной. Здесь приветствуются блестящие ткани, сверкающие украшения, косметика и духи.

Скромность в одежде не является единственным требованием. В Судный День придётся отвечать за свои мысли, слова, поступки. Как и в одежде, здесь к верующей мусульманке предъявляется ряд требований: скромность, простота, вера, честность, искренность – эти качества являются «внутренним» хиджабом в земной жизни. *Хайя*, т.е. скромность, стеснительность, застенчивость, должны быть присущи истинной мусульманке. Важно отметить, что особую роль в образе женщины играют голос и речь, а также походка. В мусульманской литературе можно найти данные о том, что даже голос женщины является запретным для постороннего мужчины. Женщина должна быть строга к себе, во избежание привлечения внимания со стороны посторонних мужчин. Если женщина своей яркостью спровоцирует противоположный пол на запретную связь, то именно она в большей мере будет наказана за прелюбодеяние, хотя наказание ляжет на плечи обоих грешников.

В исламе одежда должна соответствовать поведению, а поведение одежде. Одежда напоминает мусульманке, что она обязана вести себя по нормам ислама везде и всегда. Только исполнение «внешнего» и «внутреннего» хиджаба, согласно исламской концепции, сможет послужить проводником в *джанну* – райскую обитель.

Вышеперечисленные доводы отражают жизненную позицию мусульманки и невозможность отказа от такой важной детали её повседневной жизни, как хиджаб, который является одним из символов благочестия и религиозности.

Литература

1. Балтанова Г.Р. Мусульманка. М., 2005.
2. Любовь и секс в исламе. М., 2004.
3. Нуруллина Г. Женщина в исламе. М., 2003.
4. Роль и положение женщин в Исламской Республике Иран: Сб. ст. М., 2006.
5. Сукдео Р. Тайны за паранджой. СПб., 2005.

6. Хайдар Баш. Права женщины в Исламе. Казань, 2001.
7. Худа Хаттаб. Справочник мусульманской женщины. М., 2002.
8. <http://www.islam.ru/woman>

Цицерон о религии иудеев в речи «В защиту Луция Валерия Флакка»

Анофриев Илья Сергеевич, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

iaormsu@mail.ru

Одним из важнейших направлений изучения иудаизма является исследование его истории в эллинистическую эпоху. В данном направлении собственный интерес представляет вопрос о восприятии еврейской религии греко-римским миром, с которым евреи активно взаимодействовали в данный исторический период. В изучении этой проблемы необходимо, помимо обращения к еврейским источникам, тщательное исследование античного письменного материала. В данной работе будет предпринята попытка рассмотреть характеристику иудейской религии, данную римским философом и политическим деятелем Марком Туллием Цицероном.

Прежде всего, необходимо указать на ряд обстоятельств, обуславливающих интерес к рассмотрению данного вопроса. Во-первых, это статус огромного письменного наследия Цицерона, чьи многочисленные произведения различных жанров до сих пор остаются авторитетными источниками для исследований различных направлений. Во-вторых, это состояние источников, относящихся к выбранной проблематике: тщательный анализ всех дошедших до нас произведений великого оратора показывает, что Цицерон упоминает об иудеях лишь дважды, об их религии же единожды – в интересующей нас речи «В защиту Луция Валерия Флакка» [2:193]. Таким образом, можно утверждать, что тема иудеев и их религии возникает в творчестве Цицерона лишь благодаря обстоятельствам, вынудившим оратора выразить свое отношение к иудеям и иудаизму вслух. В-третьих, это ряд негативных выражений, употребленных оратором в отношении иудаизма и еврейского народа в рассматриваемой речи, послуживший основанием приписать Цицерону антиеврейские взгляды и объявить его одним из предшественников современного антисемитизма. В нашу задачу будет входить объяснение восприятия Цицероном иудаизма, основанное только на используемой им фразеологии, употребление которой может быть обусловлено его мировоззрением политика и философа, но не антисемита.

Далее, следует отметить некоторые исторические обстоятельства, относящиеся к рассматриваемому источнику. Речь «В защиту Луция Валерия Флакка» была произнесена в Риме в первой половине октября 59 г. до н.э. Инициированный политическими врагами Цицерона процесс, на котором он выступает защитником своего соратника по делу Катилины 63 г. до н.э. бывшего пропретора Флакка, обвиненного в конфискации денег у еврейских общин во время его пребывания в Азии, очень важен для политической карьеры самого оратора. За несколько месяцев до этого при схожих обстоятельствах был осужден коллега Цицерона по консулату 63 г. до н.э. Гай Антоний, также соучастник Туллия в деле Катилины. Цицерон хорошо понимает, что вскоре на суде может оказаться он сам, потому он лично заинтересован в оправдании Флакка, добиться которого он решает всеми возможными способами, самым характерным из которых для римской судебной практики является диффамация противоположной стороны. Данное обстоятельство помогает объяснить как агрессию оратора по отношению к стороне обвинения, т.е. и к иудеям в том числе, так и выделяемые им стороны иудейской религии, обращая внимание на которые он хочет произвести благоприятное впечатление на публику.

Перечислим выделенные Цицероном существенные с его точки зрения аспекты иудаизма. Во-первых, религия иудеев – это религия врагов и она противоположна римской религии. Во-вторых, оратор употребляет в отношении иудаизма выражение «варварское суеверие» («*barbarae superstitionis*»), имея в виду обязательный для всех совершеннолетних евреев сбор в полсикля золота (дидрахм) на оплату жертвоприношений в Иерусалимском

храме, всю сумму которого и изъясил Флакк в провинции Азия. Суть первого утверждения не исчерпывается отсылкой к военным действиям в Иудее, проводимым римским полководцем Помпеем в 63 г. до н.э. Важно понять, в чем видит Цицерон противоположность иудейской и римской религии. Прежде всего, эта противоположность заключается в самой основе религии. Превосходство религии римлян над культурами других народов заключается в том, что римлянин почитает своих богов с большим благочестием (*pietas*), чем кто-либо другой (Цицерон. «Об ответах гаруспиков», 19). Наградой за благочестие в отношении установленного государством способа почитания богов является успех, сопутствующий благочестивым людям и целым народам. Пренебрежение же благочестием незамедлительно сказывается на судьбе народа: он может быть побежден, оказаться в рабстве и т.п. Поэтому «племя иудеев» для Цицерона – это, прежде всего, неблагочестивое племя («оно побеждено, обложено данью, обращено в рабство») [2:198]. При этом важно, что нечестие иудеев заключается не только в том, как они относятся к своей религии, но и в том, как они относятся к римскому культу [2:197]. Смысл второго утверждения становится понятным, если обратиться к традиционному для римской религии смыслу слова «суеверие». Прежде всего, оно означает излишний страх перед богами, поиск способов угодить им сверх положенного. Цицерон так определяет смысл религиозного поведения, которое не считается суеверным: «Все то, что должно быть чисто и свято воздаваемо богам, имеет смысл, если только они замечают это и если есть роду человеческому от бессмертных богов некое воздаяние» [4:61]. Если же этого воздаяния не наблюдается, тогда религиозный обряд теряет смысл, а его практику можно расценивать как суеверное поведение. По-видимому, именно таким Цицерону представлялся иудейский культ, отправляемый в Иерусалиме: оратору кажется весьма странными, с точки зрения рационального начала римской религиозности, как обычай сбора денег на жертвоприношения Богу, более не заботящемся о почитающих его смертных, так и соблюдение строгой и сложной обрядности, предписываемой этим же Богом и при этом совершенно немотивированной разумно.

На основании рассмотренного материала можно сделать следующие выводы. Во-первых, интерес Цицерона к иудаизму определяется злобой дня. Это же обстоятельство влияет как на эмоциональную окраску данной характеристики иудаизма, так и выделение характеризующих сторон еврейской религии. Во-вторых, восприятие иудаизма Цицероном определяется ценностями римской религии, близких ему как римскому гражданину и политику. Именно с позиций этих ценностей он склонен оценивать иноземные культы, в том числе и иудейскую религию.

Литература

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
2. Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Т.1. Введения и комментарии М. Штерна М., 1997.
3. Шайд Дж. Религия римлян. М., 2006.
4. Цицерон Марк Туллий. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

Диалектика непосредственного и опосредованного знания в философии религии Гегеля

*Арутюнян Жанна Альбертовна⁴⁴, студент
Кубанский государственный университет, Краснодар
tonov1111@mail.ru*

Проблема соотношения непосредственного и опосредованного знания является одной из ключевых в истории классической философской мысли. Она имеет не только гносеологический или философско-методологический, но и логико-онтологический смысл.

Идея взаимосвязи непосредственного и опосредованного получает свое выражение уже в античной философии. В рамках платонической традиции акцент делается на принципе непосредственного знания. У Платона всеобщее знание достигается при помощи

⁴⁴ Автор выражает признательность доценту, д.ф.н. Бойко П.Е. за помощь в подготовке тезисов.

«интеллектуального припоминания» (философия как «охват мысленным взором целокупного времени и бытия»). Неоплатоники возводят эту «интеллектуально–мистическую» непосредственность до уровня диалектики мифа и «гиперноэтического экстаза», в котором разум созерцает Единое как всеобщее и высшее Благо.

Аристотель подвергает критике мифологическую составляющую диалектики Платона, доказывает необходимость логического опосредования исходных интеллектуальных интуиций в познании действительности. В его творчестве на первый план выходит рассудочное, формально–логическое знание о предмете, выраженное в системе логических законов, суждений и умозаключений. Однако противопоставление формы и содержания мысли не позволяет Стагириту реализовать идею спекулятивного тождества непосредственного и опосредованного моментов философского процесса.

В истории христианской философии Средневековья и Нового времени также обнаруживается разрыв между интуитивными и рефлексивными элементами философского разума. В патристике – противостояние восточнохристианского неоплатонизма и западнохристианского аристотелизма, в схоластике – спор о природе универсалий между *реалистами* и *номиналистами*. Продолжением этих метафизических направлений стали *эмпиризм* и *рационализм*. Эмпиризм (Бэкон, Локк, Гоббс и др.) сводил истинное и всеобщее в познавательном процессе к чувственной непосредственности опыта, а рационализм (Декарт, Лейбниц, Спиноза) – к принципу «предустановленной гармонии», согласно которому «порядок и связь вещей» полностью соответствует «порядку и связи идей».

С критической философии Канта намечается снятие антиномии непосредственного и опосредованного в системе теоретического и практического разума. Опираясь на диалектическую идею тождества субъекта и объекта, родоначальник немецкой классической философии доказывает логическую необходимость преодоления абстрактной рассудочности рационализма и эмпиризма в рамках трансцендентального идеализма. Отрицательная, по своей сути, диалектика Канта недооценивала синтетическую мощь философского разума, отказывая последнему в возможности объединения интуиции и рассудка в высшем и всеобъемлющем спекулятивном знании. Кантовский феноменализм и «трансцендентально–необходимый» позитивизм становится предметом критики у Фихте и Шеллинга. Их спекулятивная диалектика является важнейшей предпосылкой гегелевского абсолютного идеализма. В нем противоречие непосредственного и опосредованного получает свое всеобщее и окончательное логическое разрешение.

Во «Введении» к «Науке логики» Гегель замечает, что «нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в такой же мере непосредственность, в какой и опосредствование, так что эти два определения оказываются нераздельными и неразделимыми, а указанная противоположность [между ними] – чем–то ничтожным. Что же касается научного рассмотрения, то в каждом логическом предложении мы встречаем определения непосредственности и опосредствования и, следовательно, рассмотрение их противоположности и их истины... Начало есть логическое начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободно для себя сущего мышления, в чистом знании. Опосредствовано оно, стало быть, тем, что чистое знание есть последняя, абсолютная истина сознания» [1:56].

Наиболее радикальное и последовательное проведение спекулятивной диалектики непосредственного и опосредованного отличает гегелевскую «Философию религии». Характеризуя соотношение этих противоположностей в системе религиозного сознания, Гегель пишет о том, что для представления конечное, т.е. непосредственное — это то, что есть. «Для мышления же конечное — лишь то, что не есть для себя, но нуждается для своего бытия в другом, есть посредством другого. Для мышления как такового, для определенного мышления, точнее, для мышления в понятиях нет ничего непосредственного. Непосредственность — основная категория представления, где содержание познается в своем простом отношении к себе. Для мышления существует лишь то, в чем существенно опосредствование... Мышление, конкретное мышление, постижение в понятиях есть

опосредствованное знание. Однако и непосредственность, и опосредствованность знания — не более чем односторонние абстракции» [5:329].

Гегель подчеркивает, что более высокое опосредствование понятия, разума есть опосредствование самим собой. «Для опосредствования необходимы различности и связь неких двух, такая связь, при которой одно есть лишь постольку, поскольку есть другое. Это опосредствование и исключается в непосредственном знании; β) однако, даже приняв внешнюю, эмпирическую точку зрения, мы обнаруживаем, что не существует ничего непосредственного, ничего, чему соответствовало бы только определение непосредственности, исключаящее определение опосредствованности, но что все непосредственное вместе с тем опосредствованно, и сама непосредственность существенно опосредствована. Все конечные вещи опосредствованы, конечные вещи, звезда, животное произведены, созданы. Человек, отец, так же создан, опосредствован, как и сын. Если мы начинаем с отца, то он сначала есть непосредственное, сын— созданное, опосредствованное. Все живое, будучи создающим, начинающим, непосредственным, одновременно есть и созданное» [5:331].

Для Гегеля не существует какого-то абстрактного, оторванного от конкретной действительности живой мысли непосредственного знания. «Непосредственным знанием может быть лишь в том случае, если у нас нет сознания его опосредствованности, но и здесь оно опосредствованно. У нас есть чувства — они непосредственны, есть созерцание — оно являет себя в форме непосредственности. Однако, как только мы переходим к мыслительным определениям, мы уже не можем останавливаться на том, что кому-либо кажется, нас интересует, обстоит ли дело действительно таким образом» [5:332].

Актуальность рассмотренной в настоящем докладе гегелевской спекулятивной диалектики непосредственного и опосредованного моментов в абсолютной тотальности познавательного процесса определяется не только тем, что она является закономерным итогом *исторической фазы философии* (Е.С. Линьков), но также и выступает началом ее *логическо-методологического* развития в системе современного научного знания.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 2000.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 3.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1976. Т. 1.

Реформистский иудаизм: история и современность

Афиногеева Ада Андреевна, студент

Самарский государственный педагогический университет

В наши дни иудаизм можно условно разделить на три направления: ортодоксальный, консервативный и современный, или реформистский (далее термины «современный иудаизм» и «реформистский иудаизм» употребляются взаимозаменяемо). Собственно реформистский иудаизм – это модернизация ортодоксального иудаизма. Именно современный иудаизм доминирует ныне в религиозной жизни, к примеру, американских евреев. Внутри него есть несколько направлений – консервативный иудаизм, т.н. современный ортодоксальный иудаизм, либеральный иудаизм. Однако ортодоксальный иудаизм сегодня тоже изменяется и модернизируется. На сегодняшний день иудейской ортодоксии в чистом виде, в том, какой она была во время синайского Откровения, нет.

Реформистский иудаизм возник приблизительно двести лет назад в Германии и уже отсюда пришел в Польшу и на западные земли Украины. И сейчас в Одессе, Львове существуют достаточно крупные реформистские общины. Нынешний современный

российский иудаизм начал формироваться вместе с еврейским движением в бывшем СССР. Это конец 60–х – начало 70–х годов XX века. В то время евреи при решении вопроса о том, что лучше делать – собираться вместе в Шаббат, помолиться, отпраздновать вместе праздник, но при этом нарушить определенные правила Галахи (свода еврейских законов), либо поодиночке сидеть по домам, не нарушая иудейского канона, – выбирали первое. Это и есть практика модернизма. Поэтому неверно утверждать, что деятельность советских реформистов была некоей калькой с американского иудейского модернизма, не в последнюю очередь потому, что в то время в СССР о нем мало что знали. Основной задачей реформистов того времени было сделать все, что они могли в существовавших тогда условиях, для того, чтобы возродить еврейскую традицию, сделать свою жизнь еврейской.

Сегодня в России в реформистских общинах в богослужении наряду с ивритом используется и русский язык, так же как и в США – английский. Ортодоксы, по–прежнему, служат исключительно на иврите. Реформистские молитвенники в России содержат текст на иврите, подстрочную транслитерацию, и русский перевод. Все–таки, большинство евреев не знает иврита, но слова молитвы они хотели бы произносить на этом языке. Главная отличительная особенность современного иудаизма в том, что он делает больший акцент на общественную активность. Например, помощь нуждающимся оказывается вне зависимости от их религиозной принадлежности. Миссия современного иудаизма состоит в решении, в рамках справедливости и законности, проблем, порождаемых современным обществом. Каждые четыре года собирается международный конвент (съезд) представителей реформистских общин. Там обычно присутствуют раввины и главы общин (как правило, они же и главные спонсоры). Вопросы разные – от проблемы аборт до того, кого считать евреем (реформисты признают еврейство как по материнской, так и по отцовской линии).

Этика, социальная справедливость также стоят в центре внимания современного иудаизма, т.е. для реформистов одинаково важны как ценности религиозные, так и, условно говоря, светские. В реформистской традиции существует большая свобода мысли. Что касается обрядов, то у реформистов, например, наряду с совершеннолетием мальчиков (*бар–мицва*) имеется и *бат–мицва* для двенадцатилетних девочек, в то время как ортодоксы соблюдают только первую. В современном иудаизме серьезно расширены права женщин. Женщинам позволено быть членами *миньяна* (группы из десяти человек, необходимой для молитвы и совершения иных религиозных актов в синагоге), они допускаются к чтению Торы, могут быть *хазанами* (канторами) и даже *раввинами*. Женщина не может быть *коэном* (священником), ибо это передается от отца по мужской линии, но раввином вполне, ведь это означает всего лишь религиозного учителя.

В реформистской религиозной традиции идет активная модернизация положений «Кицур Шулхан–Арух», этико–правового кодекса, о котором сегодня много говорят. Обычаи, как нам кажется, должны пересматриваться; впрочем, у ортодоксов этот процесс идет более медленно. В современном иудаизме, например, разрешается по субботам пользоваться общественным транспортом, в то время как ортодоксальные евреи считают такое поведение грубейшим нарушением субботних заповедей.

На международных конвентах последователей современного иудаизма присутствуют представители около 50 стран, существует около 1 500 синагог, не считая менее формализованных религиозных групп. В России зарегистрировано 74 религиозных организаций современного иудаизма. Существует еще около 40 религиозных групп практически во всех регионах страны. Плюс около 50 реформистских синагог на Украине, 20 – в Беларуси, несколько – в странах Балтии, Армении, Грузии, Казахстане. На постсоветском пространстве, таким образом, их наберется около сотни.

Российские реформистские общины активно поддерживают связь с реформистскими общинами в Германии, большая часть прихожан которых – наши бывшие соотечественники. С Израилем сложнее: реформистский иудаизм там не приживается. *Гиюр* (обращение в иудаизм), совершенный реформистами не признается в государстве Израиль. Хотя *гиюр* на постсоветском пространстве делают тем, у кого папа, дядя или тетя – еврей. Большинство российских реформистов убеждено, что нужно брать пример с американских реформистов. Они считают ненужным делать *гиюр* тому, у кого папа – еврей. Если такой молодой человек считает себя евреем – значит, его признает евреем вся община. В Израиле свои проблемы – им хочется быть ближе к ортодоксии. Напомним, что в ортодоксальном иудаизме национальность передается по материнской линии и только тот человек, у кого мать еврейка, может исповедовать иудаизм.

Индивид в поле межконфессиональных отношений в Речи Посполитой эпохи «толерации» (на примере биографии Януша Острожского)

Бабакова Елена Сергеевна, студентка

Киевский Национальный университет имени Т. Шевченко, Украина

olena.babakova@gmail.com

Период со второй половины XVI до первой четверти XVII ст. в истории Речи Посполитой из-за специфического, уникального для Европы, характера межконфессиональных отношений получил в название эпохи «толерации». На сегодняшний день вопросы межконфессионального диалога, широты религиозной идентификации, внутрисемейных отношений между представителями различных обрядов и патрональной деятельности касательно храмов не одной христианской Церкви в среде шляхетской элиты Речи Посполитой являются актуальными с точки зрения изучения эволюции религиозного сознания и практик людей Раннего Нового Времени. Современные исследователи стараются избегать экстраполяции современных представлений об ортодоксальной религиозности на события предыдущих веков [1, 2, 4]. В контексте изучения конфессионального самосознания и отношений с представителями иных исповеданий, особенно интересной представляется особа Януша Острожского (1554–1620), последнего мужского представителя могущественной княжеской династии, которая оставила свой значительный след в истории, в том числе и церковной, украинских земель (один из ее представителей кн. Федор был канонизирован, кн. Константин Иванович и Константин–Василий были известны своей меценатской деятельностью). Не смотря на его пребывание на одном из самых влиятельных постов в Речи Посполитой – краковского каштеляна (1593–1620), участие в ключевых событиях в истории страны, его биография на сегодняшний день должным образом не изучена и фактически представлена одной статьей [5].

Данное исследование посвящено вопросу религиозной конверсии Януша, реакции современников на переход из православия в католичество старшего сына лидера православной партии Сейма Константина–Василия, его содействия римо–католическим монашеским орденам, реакции на Брестскую унию и ее распространение, отношению к представителям Восточного обряда.

Для изучения биографии Януша Острожского как представителя шляхетской элиты эпохи «толерации» нами была проведена работа с нарративными (хроники, летописи), актовыми (грамоты фундации церквей и монастырей, земельные кадастры) и эпистолярными (его переписка с отцом, политическими партнерами, Римскими Папами, нунциями, униатскими митрополитами) источниками. Полученные сведения были дополнены материалами историографии XVIII – начала XX вв. с целью проследить эволюцию образа Януша как религиозного и государственного деятеля (оценка второго напрямую исходила из первого). В результате анализа полученной информации, мы сконцентрировались на четырех основных блоках проблем: 1) дата и причины конверсии Януша; 2) его деятельность на поле

основания римо–католических церквей и монастырей; 3) содействие/сопротивление унии 1596 г. и 4) поддержка православных на Сеймах и в наследственных владениях. Полученные данные сравнивались с известными нам биографиями волынской шляхты (регион, откуда происходил Януш, и где находилась основная часть его владений) и самых влиятельных магнатов Речи Посполитой того времени.

Среди основных причин религиозной конверсии Януша следует выделить: интеллектуальную привлекательность постридентского католицизма, ознакомление с западной традицией во время пребывания при императорском дворе в Вене, желание добиться высоких должностей вне украинских воеводств. Касательно даты конверсии, нами был пересмотрен популярный в литературе вариант – 1579 г. – в пользу более раннего (до 1576). Его переход в католицизм как представителя Дома Острожских стал достаточно заметным событием для современников – виленский иезуит Петр Скарга называл Януша «лучом Западного света на Востоке», символом единения греческой и латинской веры [3], однако значение этого акта было преувеличено историками Церкви XVIII в. Отношения с отцом после смены конфессии принципиально не изменились: Януш продолжал исполнять его поручения семейного и имущественного характера, был реализатором общих политических акций на Сеймах, теплые чувства Константина–Василия к сыну заметны по тону их переписки. Януш очевидно хорошо был знаком с канонами Римской Церкви, часто цитировал соответствующие моменты в переписке с нунциями. Хотя большой корпус его писем к Болоньетто и Симонетти свидетельствует не столько о чрезмерной озабоченности делами веры, сколько о желании через их посредничество вернуть себе имения в чешских и венгерских землях. Князь выступил фундатором двух францисканских монастырей, одного доминиканского, нескольких францисканских и бернардинских костелов. При этом Януш никогда не был поклонником иезуитов, прямо отказав им в намерении открыть свой коллегиум в Остроге. Еще при жизни он принял решение о погребении своего тела в костеле в Тарнове, во владениях матери–католички, а не в фамильной Богоявленской церкви. В отношении организации и воплощения Брестской унии Януш занял нейтральную позицию, поддерживая саму идею, однако, не переводя церкви в своих владениях на новый обряд. Его выступления против Унии в 1606–1608 гг. обусловлены скорее имущественными мотивами и желанием стать лидером волынской знати. Согласившись с решением отца о разделе владений в 1603 г., краковский каштелян обязался заботиться о функционировании в своих землях православных храмов. Вместе с отцом он выступал на Сейме 1605 г. в поддержку кандидатуры православного на место Киево–Печерского архимандрита. Впоследствии все оборудование Острожской типографии он передал киевской братии.

Таким образом, мы можем говорить о «мембранном» характере религиозности Януша Острожского, который, не смотря на переход в римо–католичество, оставался политическим партнером православной и протестантской партий на сеймах, был патроном подданных разной конфессиональной принадлежности, проявлял понимание проблем представителей других конфессий. Его стоит рассматривать как с одной стороны характерного, а с другой стороны очень показательного деятеля эпохи, так как его публичность дополненная материальными возможностями рода делала его позицию в различных религиозных вопросах особо резонансной.

Литература

1. Довбищенко М. Реалії та міфи релігійного протистояння на Волині в кінці XVI – у першій половині XVII ст. // Соціум. К., 2003. Вип. 2. С. 57–82.
2. Мочалова В. Иудеи между католиками и протестантами в Польше XVI–XVII вв. // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Акад. серия. Вып. 11. М., 2003. С. 68–91.
3. Российская историческая библиотека. СПб., 1882. Т. 7. Кн. 2. Стб. 228–230.
4. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. К., 2002.

5. Chynczewska–Hennel T. (1979) Ostrogski Janusz // Polski Słownik Biograficzny. Wrocław, 1979. T. XXIV/2. Z.101. S. 481–486.
6. Kempa T. (1997) Konstanty Wasyl Ostrogski (ok.1524/1525–1608), wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej. Toruń, 1997.
7. Niesiecki K. (1841) Herbarz Polski / Wyd. J.N. Bobrowicz. T. VII. Lipsk, 1841.

Межконфессиональный диалог в контексте национального и международного опыта РФ

*Баранов Александр Александрович, студент
МГУ имени М.В. Ломоносова
gepter@mail.ru*

Обеспечение мирного сосуществования религий, их сотрудничества друг с другом на пространстве поиска мира, согласия и взаимопонимания актуальнейшая задача, в решение которой призваны внести свой вклад все институты власти, включая парламентские структуры. Свидетельство тому усилия многих государств, использующих национальные и интернациональные инструменты, включая международные организации ООН, ЮНЕСКО, СНГ, Евросоюз, Организация «Исламская конференция», ШОС и др. работать по вектору создания диалоговых механизмов, атмосферы консенсуса, согласованных межрелигиозных позиций. В этой деятельности особо приоритетными становятся три направления: признание межконфессионального диалога (МКД) фактором глобальной и региональной политики; структуризация межконфессионального и межрелигиозного общения, в том числе и как элемента международной системы безопасности; нормализация диалога, выработка четких и ясных принципов и подходов взаимодействия конфессий и религий. Российская трактовка межконфессионального диалога опирается на исторические традиции, современный опыт (в том числе политтехнологический), конституционно–правовую базу, международно–правовые обязательства Российской Федерации. Речь идет, в частности, о следующих фактах: отсутствие в истории России межрелигиозных войн и конфликтов; наличие более чем 1000-летнего периода добрых отношений между христианством и исламом; признание государством равенства всех религиозных организаций перед законом, невмешательство государства в их деятельность, соблюдение принципа свободы совести и вероисповедания (ст. 14 Конституции РФ); социального, расового, национального, религиозного или языкового превосходства (ст. 29 Конституции РФ); выполнение Российской Федерацией обязательств в сфере международного гуманитарного права, в том числе касающихся обеспечения общепризнанных прав и свобод человека, включая свободу вероисповедания, право на религиозное воспитание и т.д.

Эти и другие позитивные знаки, раскрывающие формулу внутривосточного МКД, объясняют глубокую озабоченность российского государства и общества проблемами мирного сосуществования религий в мире в целом и его отдельных регионах. Четкую позицию занимает в этом вопросе Президент России (2000–2008) В.В. Путин. Так, выступая в Нью-Йорке на саммите ООН в 2005 году, он заявил следующее: «Идеологам цивилизованного раскола и террористической агрессии мы должны противопоставить не только согласованные действия государств. Но что принципиально важно широкие возможности гражданского общества, средств массовой информации, культурного и гуманитарного сотрудничества, а также равноправного межконфессионального диалога». Сформулированное В.В. Путиным положение можно рассматривать как основу российской концепции межцивилизационного диалога, включая его конфессиональный компонент, которая была заявлена РФ в последнее время в Организации Объединенных Наций, в «восьмерке», Совете Европы, других международных институтах. В реализации концепции принимает самое активное участие российская общественность и духовенство. Пример тому создание таких форматов, как «Диалог цивилизаций» (о. Родос), «Русская неделя на о. Корфу», Всемирный саммит религиозных лидеров, группа стратегического видения «Россия и исламский мир» и др. Российская сторона поддерживает инициативы и предложения

других стран и организаций. Например, Казахстана, где в 2006 г. на съезде представителей ведущих мировых религий были утверждены принципы межконфессионального диалога, ASEM (встреча Азии и Европы) и т.д. Вне всякого сомнения, большие перспективы и ресурсы для разработки и претворения в жизнь программы межконфессионального мира и согласия, диалога цивилизаций имеет международное парламентское сообщество. В Повестку его работы могут быть включены различные актуальные вопросы. Среди них обобщение опыта межконфессионального сосуществования в разных государствах, мониторинг гуманитарной и правозащитной деятельности, действующего законодательства, поддержка идеи создания при Генеральном Секретаре ООН Совецательного органа «Совет цивилизаций» и т. д. Результатом совокупных усилий должно стать формирование системы парламентского обеспечения и содействия межконфессиональному диалогу в отдельных странах и регионах Земли. На этом пути российский опыт приобретает особое политическое значение.

Пауль Рэдин о религиозности примитивного общества

Барашков Виктор Владимирович, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

victor_vl@mail.ru

В своих трудах по антропологии выдающийся американский антрополог XX в. Пауль Рэдин (1883–1959) значительное внимание отводил анализу религии примитивных обществ, прежде всего племени Виннебаго, которое он длительное время изучал. Результаты его исследований в данной области представлены в таких книгах и статьях, как «Примитивная религия: ее природа и происхождение» (1937), «Религия североамериканских индейцев» (1914), «Примитивный человек как философ» (1927), «Мир примитивного человека» (1953) и др. Имеет большой научный интерес раскрыть некоторые из фундаментальных его взглядов на природу религиозности примитивного общества.

П. Рэдин определяет религию состоящей из двух частей: специфического ощущения и некоторых специфических действий, обычаев, верований и концепций, связанных с этим ощущением. Религиозное чувство (ощущение) – это вера в духов вне человека, которые контролируют то, чему человек придает наибольшее значение.

Важная ступень в рассмотрении П. Рэдином религии, заключается в том, что данное специфическое чувство различается по степени у каждого человека, в отличие от религиозных обычаев, присущих всем членам племени. По сути, это чувство становится для него *критерием религиозности*. Он также отмечает, что это особое чувство не часто встречается в чистом виде среди примитивных людей (как и среди людей современных обществ). В случае отдельных индивидов это чувство может даже остановить развитие других чувств. Однако для большинства оно является одним из многих чувств. Это ведет П. Рэдина к тому, чтобы выделить различные *типы религиозности* среди примитивных людей: это *истинно-религиозные, индифферентно-религиозные и временно религиозные люди*.

К первому типу он относит *религиозных формуляторов*. Формулятор – это, по сути, религиозный мыслитель. Мыслители, обладая сильным религиозным чувством и экстатическим опытом, имеют возможность интерпретировать смутные ощущения своего племени, и свое понимание религиозных понятий. У них появляется на это досуг, основанный на том, что заботы об их пропитании берут на себя другие члены племени. Главной задачей религиозного формулятора является смягчение суровости принуждения, направляемого «Я» на объект и придание объекту как независимости, так и определенной степени свободной воли. В результате их деятельности происходила эволюция от чистой магической формулы и обряда к созревшему договору между двумя добровольными «агентами»: людьми и божествами.

Индифферентно– и временно–религиозные люди проявляют религиозность только время от времени. И единственно, когда члены всех трех групп показывают четко

выраженное религиозное чувство – это во время событий, связанных со всеми важными социально–экономическими жизненными ценностями племени: голодом, половой зрелостью, болезнью, смертью etc.

П. Рэдин говорит о том, что ранее этнологи исследовали только последние два типа, и по ним судили о религии того или иного народа. Необходимо же исследовать в первую очередь религиозность истинно–религиозных людей и уже далее остальные типы. Во–первых, религиозные формуляторы ближе всех в племени причастны к религиозному чувству и обрядам племени. Во–вторых, они различают религию и фольклорный фон.

Этот фон в большой степени «миряне» смешивают с религией. Это связано со значимостью для них магических практик, из–за присущего им чувства страха. Этот страх был внушен неблагоприятной экономической ситуацией, что приводило к дезинтеграции «Я»; умственный коррелят такого состояния – субъективизм; а он означает преобладание магии и наиболее элементарных форм принудительных обрядов.

Нельзя в полной мере сказать, что те два типа «мирян» были неверующими в современном смысле слова. Конечно, будучи связаны с практическими аспектами борьбы за существование, не имея достаточно сил и времени размышлять над вопросами религии, они не могли отказаться от фольклорного фона. Но в то же время, они принимали и религиозные веру и обычаи, так как это было связано с утверждением жизненных ценностей племени.

Вернемся к вопросу о сущности религиозного чувства. Как отмечает П. Рэдин, религиозное чувство являлось *эмоциональным коррелятом борьбы за существование* в ненадежном физическом и социальном окружении.

Духовная сторона борьбы за существование была связана с борьбой рефлексивного сознания с физической природой. Этот склад ума проявлял себя в том, что он называет *социальными осадками страха*. Они объединялись вокруг трёх факторов:

- 1) физиологические факты рождения, половой зрелости, болезни и смерти;
- 2) контакт человека с внешним миром и силами природы;
- 3) столкновение человека с человеком.

Многочисленные обычаи и верования, связанные с этими тремя факторами и предстают социальными осадками страха. Сами по себе они не религиозны, но в то же время тесно связаны с религией. П. Рэдин находит разрешение этого противоречия в том, чтобы считать религию одним из наиболее важных способов поддержания жизненных ценностей и в первую очередь – желания успеха, счастья и долгой жизни.

Человек, таким образом, постулировал сверхъестественное для того, чтобы первым делом *утверждать свою повседневную реальность* (что психологически есть компенсация его страхов и чувств и утверждение его мечтаний). Именно эта тесная связь со всей жизнью человека являлась столь характерной чертой религиозности примитивного общества.

Рассмотрение религиозного чувства и выделение различных типов людей говорят о глубоком психологическом подходе П. Рэдина к данным проблемам. Но в то же время он рассматривает и выражение этой психологии в социальном контексте: конкретных совместных обрядах и заклинаниях, молитвах примитивных людей. Отметим, что он также утверждает, что не существует специфического религиозного поведения или мыслей, но это поведение и мысли становятся таковыми, если, во–первых, они причастны к специфическому религиозному чувству, и, во–вторых, если предметом их становится религия. (Второе, кстати, отмечал и У. Джеймс в «Многообразии религиозного опыта» (1902), и некоторые другие психологи).

Работы П. Рэдина показывают глубину его психологического подхода в анализе религиозных чувств. Это и является для нас особенно интересным и продуктивным, учитывая, что его работы основаны на полевых материалах и многочисленных примеров религиозной жизни, тщательно отобранных из других источников.

Литература

1. Radin P. Primitive Religion: its nature and origin. N.-Y., 1937.

2. Radin P. // *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*. Hague, 1973.
3. Diamond S. Radin Paul // *Encyclopedia of Religion*. Vol. 11. Macmillan Reference USA, 2005. P. 7596.

Парадоксы «христианского атеизма»: движение радикальной теологии и контркультура

*Боков Герман Евгеньевич, аспирант
Санкт-Петербургский государственный университет
bokovg@gmail.com*

Теология «смерти Бога» – неоднозначное явление американской протестантской теологии середины XX века заслуживает пристального внимания именно сейчас, в эпоху новых духовных поисков и взаимодействия религиозных традиций. Радикальная теология – это наиболее яркая реакция западной богословской мысли на секуляризацию послевоенного мира, на проявление «кризиса доверия» по отношению к христианской традиции, это ответ на новое понимание мистического опыта, осознание наступления новой «постхристианской эры», отправной точкой для которой послужило положение о «смерти Бога», влекущее за собой переоценку ценностей в эпоху «мирского града».

Томас Альтицер в работе «Евангелие христианского атеизма», своеобразном манифесте радикальной теологии, писал, что смысл нового понимания религии заключается в решимости «покинуть всецело религиозную форму христианства», даже если эта форма «содержала в себе почти все, что христианство некогда знало как веру» [1:40]. Альтицер решительно выступал против традиционного христианства и ортодоксальной теологии, отвергая «привязанность к трансцендентному суверенному и безразличному Богу» и противопоставляя идее предвечного Логоса концепцию всеобновляющего Слова, понимая Его как «односторонне–направленный процесс» преобразования сакрального в профанное.

Подобно тому, как известные теоретики контркультуры Т. Роззак, Ч. Рейч, Г. Маркузе, Р. Миллз, П. Гудмен, О.Н. Браун, Т. Лири обращали особое внимание на состояние духовного кризиса технократической цивилизации, указывали на ее тупиковый путь дальнейшего развития, представители радикальной теологии были убеждены, что «основания Западной цивилизации, как и самого христианства, разрушаются», и что «первичные базовые идеи и ценности этой цивилизации более не имеют ни силы, ни актуальности для подлинно современного человека» [2:105]. Алан Уоттс, бывший англиканский священник, ставший апологетом дзен–буддизма, отмечал переживание «некоторого беспокойства» по поводу «искусственности или ‘противоестественности’ как христианства с его разумно упорядоченной космологией, так и технического прогресса с его устойчивой тенденцией механизировать природный мир и его отчуждением человека от этого мира» [3:332]. Популярность среди молодежи 1950–60–х годов дзен–буддизма как *еще одной* «формы мистицизма» [4:37], которую можно поставить рядом с христианской, получила нигилистические коннотации по отношению к христианству. Молодежная религиозная контркультура, возникшая в середине XX века, некоторыми авторами сравнивалась с оппозиционным движением ранних христиан. Радикальная теология с ее утверждением о том, что с точки зрения мистического смысла Бог должен умереть в мире для того, чтобы «Он мог быть рожден в нас», является парадоксальным, но вполне закономерным фактом переосмысления многовековых традиций и идеалов, конвергенции различных религиозных традиции в рамках единой контркультуры.

Литература

1. Altizer Th.J.J. *The Gospel of Christian Atheism*. L., 1967.
2. Altizer Th.J.J. *Nirvana and Kingdom of God* // *The Journal of Religion*. Chicago, 1963, april. Vol. XLIII, № 2. P. 105–117.
3. Watts A. *Beat Zen, Square Zen and Zen* // *The World of Zen: An East–West Anthology*. Compiled, Edited, and with an Introduction by Nancy Wilson Ross. N.-Y., 1960. P. 331–340.

Правовой аспект регистрации религиозных объединений в Российской Федерации.

Бородулина Маргарита Геннадьевна, студентка

МГУ имени М.В. Ломоносова

В данной работе будут рассмотрены правовые аспекты регистрации религиозных объединений в РФ в соответствии с Федеральным Законом «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997). Федеральный Закон можно изучать с разных позиций. Это может быть практика применения, актуальные проблемы соблюдения прав человека, деятельность органов юстиции и особенности религиозной ситуации в России накануне принятия закона. Мы остановимся на таких вопросах как предыстория принятия Закона, свобода совести и вероисповедания (их подтверждение), определение и признаки религиозных объединений, организаций и групп; взаимоотношение религиозных объединений и государства; основания и порядок регистрации, запрещения и ликвидации религиозных объединений в России.

Вопросы взаимодействия государства и религии на протяжении долгих лет советской власти обходились стороной. Благодаря коренному изменению ситуации в стране в 90-е гг., принятию Конституции и развитию гражданского законодательства появились реальные правовые основания сформулировать отсутствующую до сих пор концепцию взаимоотношений государства и религиозных объединений, дать последним более широкую правовую базу.

Преамбула Федерального Закона подтверждает право каждого на свободу совести и вероисповедания. Первое означает право на свободу выбора своего отношения к любой конкретной религии и религии вообще, религии как таковой: быть последователем той или иной религии или не следовать религиозной вере вообще, изменять свое отношение к религии, менять и отстаивать свои убеждения относительно ее; второе – право человека свободно следовать своим религиозным убеждениям, выполнять вытекающие из них ритуалы, обряды, открыто заявлять о своей вере.

Такие вопросы, как понятие и признаки религиозных объединений, разрабатывались и вводились в советское законодательство на протяжении довольно длительного времени, нормы ФЗ дополнили их.

В законодательстве о свободе совести фактически приоритет отдается религиозным объединениям, а не правам человека и гражданина. Право «каждого» на свободу вероисповеданий и свободу совести остается в системе права лишь в качестве декларации, находится вне правового поля. Федеральный Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» не стал исключением. В нем подробно разрабатывается понятие и признаки религиозного объединения.

Религиозным объединением является «добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации» (ст. 1).

Цели (совместное исповедание и распространение веры) тесно связаны с признаками религиозной организации, а именно:

- вероисповедание;
- совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний;
- обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.

Религиозные объединения можно классифицировать по различным основаниям: по признаку принадлежности к юридическому лицу; по территории деятельности; по способу создания. В законе 1997 г. в отличие от закона 1990 г. «О свободе вероисповеданий» подробно разрабатывается понятие «религиозное объединение» и выделяется две его формы – религиозная группа и религиозная организация (местная и централизованная).

Религиозная группа может существовать без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического лица. Религиозная организация

регистрируется как юридическое лицо. По территориальной сфере деятельности можно выделить два вида религиозных организаций – местные и централизованные.

Новым для закона 1997 г. является изменения принципа регистрации религиозных объединений с разрешительного на заявительный и порядка регистрации. Подробно говорится о регистрации представительств иностранных религиозных объединений, которые действуют на территории РФ, отказе в регистрации.

В законе значительно расширены основания, по которым может быть принято решение о ликвидации религиозной организации. Кроме того, закон на основании Конституции ввел институт запрещения деятельности религиозной организации. Религиозная организация может быть запрещена, если ее деятельность и цели направлены на подрыв безопасности государства, разжигание национальной и религиозной розни.

До этого самым радикальным способом воздействия на религиозную организацию была ее ликвидация. Ликвидация – это институт гражданско–правовой. Речь здесь идет о прекращении деятельности организации как юридического лица. Одновременно регистрация религиозных объединений не является обязательной, поэтому она может осуществлять свою деятельность без прав юридического лица.

Запрещение же касается как зарегистрированных, так и не зарегистрированных объединений. Если после запрещения деятельности организации ее бывшие члены продолжают свою деятельность в прежнем русле, то они могут подвергнуться уголовному преследованию. Практика судебной ликвидации религиозных организаций в случае нарушения ими законодательства наработана. Прецедентов же запрещения религиозных организаций не было. Применение этой строгой нормы может быть сопряжено с трудностями процессуального характера.

На данный момент претворение в жизнь норм, связанных с запрещением и ликвидацией религиозных объединений, требует дополнения и доработки. Поле исследования достаточно широко, но основные его контуры и грани мы попытались представить.

Влияние православной традиции на формирование образа Китая в сознании русских

Бузмакова Ольга Викторовна, ассистент

Амурский государственный университет, Благовещенск

buzmakova@rambler.ru

Совокупность характеристик исторического, социального, политического, экономического, психологического свойства способна задавать настроение межнационального взаимодействия и очерчивать этнические границы. Традиционно понятие образ употребляется для комплексного описания мнений индивидуума или членов группы о чем–либо, в частности мы имеем дело с представлениями о другой стране. Под образом Китая будем понимать общую совокупность элементов индивидуальных представлений, которая присуща русским. Поскольку система представлений представляет собой сложную структуру и не всегда отдельные образы обязательно связаны между собой логически, для реконструкции индивидуальных мировоззренческих позиций необходимо рассмотреть более широкую их систему. Религиозная принадлежность способна оказывать влияние на мировоззренческие установки граждан, формировать отношение к жизненным ценностям, на характер поведения, отношение к определенным жизненным ситуациям. Существуют разработанные теории, которые в межэтническом взаимодействии отводят религии ведущую роль. Например, американский политолог, исследователь–аналитик С. Хантингтон, выделяет семь цивилизаций и связывает их с разными религиями, считая, что конфликты происходят из столкновения интересов разных цивилизаций. Отечественные исследователи не разделяют подобную точку зрения, однако религия ими не исключается из списка факторов, влияющих на близость или отчужденность этнических групп.

Русская православная традиция имеет собственное видение различных проблем. Традиционно представители православия обращали внимание на темы, касающиеся

положения России в мире, путей ее дальнейшего развития, роли Русской Православной Церкви в исторической судьбе государства, значение деятельности верующих в вопросах межнационального взаимодействия, складывались определенные миссионерские стратегии в отношении иноверцев. Исторически представители православия осуществляли серьезную посредническую деятельность в становлении благоприятных условий русско–китайского взаимодействия.

На современном этапе основные стереотипы восприятия Китая в сознании русских носят амбивалентный характер. Обратимся к православным русскоязычным Интернет–материалам. Среди основных источников информации используются следующие сайты и форумы: www.mospat.ru, www.pravoslavie.ru, www.patriarhia.ru, www.tserkov.info, www.mirigiane.ru, www.credo.ru.

Образ Китая в представлении православных представлен полярно противоположными точками зрения. С одной стороны, Китай – далекая экзотичная, сказочная страна, государство мечты и сказки с давними традициями и многогранной культурой. С другой же стороны, можно наблюдать противоположный образ хищника, стремящегося завоевать российский Дальний Восток и Сибирь. Подобные настроения ярко прослеживаются на форумах, участники которых указывают на свою принадлежность к православию. Что касается представлений о религии китайцев, то здесь также существует целый спектр стереотипных суждений, начиная с того, что Китай является секулярным обществом, лишенным религии вообще и это представление связывается не столько с современным политическим устройством Поднебесной, а с тем, что конфуцианство принято считать государственной идеологией. В тоже время, даосизм, буддизм, или народную религиозность китайцев русские православные воспринимают как суеверия, заблуждения, язычество, отказывая данным религиозным традициям в их истинности.

Священнослужители, имеющие возможность регулярного общения с китайцами, замечают, что современный Китай переживает духовный голод. Наблюдается, например, обращение к конфуцианству для поиска своих истоков и традиций. Утрачены традиционные представления, культура. «В новой ситуации христианство оказалось способным дать ответ на фундаментальные вопросы бытия для многих китайских интеллектуалов в большей степени, чем, скажем, даосизм или буддизм». Значит, у православной миссии есть возможность найти верных сторонников среди китайцев. Поэтому закономерно, что по объему информации на православных сайтах материалы о миссионерской деятельности занимают ведущую позицию.

По мнению представителей православия, такая работа должна вестись по двум направлениям. Во–первых, непосредственно в Китае и, во–вторых, существует необходимость крещения китайцев, проживающих на территории России.

С миссией в Китае порой связаны фантастические надежды. В текстах это проявляется в высказываниях типа: «подарить им православие», «Пекин – четвертый Рим». Суть идеи в том, что традиционное православие утратило былые силы, жизнестойкость, оно просто уже надломлено. Для дальнейшего существования православной веры необходимо заниматься миссионерской работой, которая станет залогом того, что православие окончательно не умрет.

Здесь стоит поднять вопрос о возможности искреннего принятия китайцами православия в полном смысле, которое предполагает отказ от исповедания других религий. Надо сказать, что у русских продолжает жить представление о духовной чуждости китайцев. Еще В.С. Соловьев подчеркивал, что «китаец чувствует, мыслит, рассуждает иначе, чем мы». Кстати, современные этнопсихологии отмечают, чем больше осознаются межкультурные заимствования в сфере материальной культуры и меньше в духовной культуре, тем дальше культурная дистанция. Русским православным довольно сложно представить себе

православного китайца. Конечно, эта вера будет сопряжена с китайской спецификой. Например, китайских мучеников принято изображать с китайской внешностью, что представляется экзотичным для русского православного взгляда.

Однако возможность принятия китайцами православия рассматривается русскими как одно из потенциальных условий преодоления культурной, а в последствии и расовой отчужденности между этносами. Сами русские видят в православии «традиционную веру русского народа». Поэтому надежды на спасение нации во многом связываются с продлением жизни религиозной традиции. Человек, который приезжает жить или находится на территории России какое-то время, должен воспринять традиции и культуру, и немало важно трудится на ее благо. Ближним становится лишь тот, кто стремится сблизиться, доказывая это своими поступками, проявляет активность в этом вопросе. Хотя русским тяжело представить, что китайцы действительно примут православие и изображения китайских икон экзотично для русского глаза, все же они проникаются доверием, родственностью к китайцам, принявшим православие. Таким образом, отмечается консолидирующая роль религии, поскольку независимо от расы представители одной религии найдут общий язык.

Литература

1. Забияко А.П. Этническое сознание как субъективный фактор взаимоотношений России и Китая: теоретические и прикладные аспекты // Россия и Китай на Дальневосточных рубежах Вып. 3. Благовещенск, 2002. С. 422–429.
2. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. М., 1999.
3. Соловьев В.С. Избранные произведения. Ростов–на–Дону, 1998.

Архетип безличной силы в мифологическом и религиозном сознании

Быченкова Ксения Владимировна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

aida_arts@mail.ru

Когда в эпоху Великих географических открытий христианские миссионеры ступили на землю Северной Америки, Юго–Восточной Азии, Океании, они с удивлением обнаружили, что у коренных обитателей этих регионов представление о Боге в привычном для нас понимании заменяет вера в некую невидимую таинственную безличную силу, присущую людям, животным, неживым предметам, наполняющую собой окружающий человека мир и обуславливающую всю его жизнь. Эскимосы называют ее *сила (хила)* — словом, которое по своему звучанию случайно совпадает с русским словом «сила», малайцы — *крамат*, индокитайские племена — *денг*. На Санта–Крузе используется слово *малете*; в Саа, в Маланте, люди и вещи, в которых пребывает эта сверхъестественная сила, зовутся *сака*, что значит «горячий». Североамериканские индейцы ирокезы именуют ее *оренда*, сиу — *вакан (ваканда)*, шошоны — *покнут*, тлинкиты — *йек*, черноногие — *несару*, квакиутли — *науала*. У индейцев алгонкинов эта сила известна под именем *маниту*, что созвучно ее названию у народов Океании — меланезийцев и полинезийцев — *мана*. Именно этим термином, с легкой руки английского этнографа и миссионера Р. Кодрингтона, и принято обозначать безличную силу в научном обиходе. По словам Кодрингтона, *мана* — это сила (или влияние), не физическая, а сверхъестественная, но реализуется она в физической силе или в любой форме могущества или превосходства, которыми обладает человек; она не привязана к чему–либо и может воплощаться почти во всем существующем. Обладание этой сверхъестественной силой или возможность использовать ее — величайшее преимущество: высокое социальное положение человека, его успехи в повседневной жизни, в хозяйстве, на войне — следствие того, что он обладает большим, чем другие, количеством *маны*.

Э. Дюркгейм, описывая верования американских племен, принадлежащих к великой семье Сиу, дает такую характеристику силе *вакан*: это неопределенная и неопределимая сила, сила, позволяющая совершать те или иные действия; это Сила в ее абсолютном смысле, без эпитета определенности любого рода. Различные божественные силы суть лишь ее

частные проявления и персонификации; каждая из них есть сила, рассмотренная в одном из ее многочисленных аспектов. В широком смысле слова, считает Дюркгейм, эта сила — бог, но бог безличный, безымянный: внеисторический, имманентный миру, рассеянный среди бесчисленных вещей.

Как правило, *мана* воспринимается как нечто неоднозначное; ее нельзя считать только полезной или только вредной для человека. В то же время у ряда племен безличная сила воплощает в себе лишь вредоносное начало (*арункульт* у австралийского племени аранда, *оним* у папуасов Новой Гвинеи).

Именно верование в безличную сверхъестественную силу некоторые ученые, например Б. Малиновский, рассматривают как исторически первую форму религиозного сознания и, более того, как «минимум религии» вообще, сохраняющийся во всех более поздних религиях. Идея безличной силы становится одним из важнейших архетипов мифологического и религиозного сознания, присутствие которого в культуре и духовности последующих тысячелетий проявляется в широком диапазоне — от уровня бытовой и обрядовой магии до уровня глубоких философских воззрений и концепций.

О присутствии этого архетипа в политеизме свидетельствует шумерское представление о *ме* — могущественной таинственной силе, управляющей миром богов и людей. Значение слова *ме* близко к значению шумерского глагола существования, в латинской транслитерации — *те* («быть»); собственно, это одно и то же слово. Любопытно, что и термин *мана* также может употребляться не только в качестве существительного, но и в качестве глагола. Как и *мана*, *ме* может воплощаться в предметах, перетекать от одного обладателя к другому, сохраняя свои магические свойства, что дает основание предполагать тотемное происхождение данного феномена (К. Оберхубер); тотемизм же, по Дюркгейму, — вера не в тех или иных животных, людей и изображения, а в безымянную и безличную силу, обитающую в них, но не смешивающуюся с ними, независимую от отдельных субъектов, в которых она воплощается, предшествующую их появлению и живущую после них.

Архетипическое значение веры в безличную силу подтверждается фактором исторической преемственности. Под влиянием шумерских верований сформировалось эламское представление о присущей божествам магической силе *китен*. К *ме* восходит и еще более отвлеченное аккадское представление о таблицах судеб.

В «снятом» виде архетип безличной силы присутствует и в концепциях религиозно-философского характера, где предметом культа, как у Р. Эмерсона, становится не конкретное божество, а некая абстракция, общая идея, безличная имманентная божественность в самих явлениях. У. Джеймс отмечал существование в Америке множества церквей без Бога, которые именуются этическими обществами и моральными союзами и в которых люди поклоняются абстрактным понятиям и общим идеям, что побуждает его расширительно толковать сам термин «божественность», понимая его как некое общее беспредметное качество. На склонность американцев к общим идеям указывал и А. де Токвиль. Отчасти это объясняется контактами новых и коренных американцев. С одной стороны, христианские проповедники, стремясь приспособить местные верования к своим представлениям о религии, превратили безличную силу оренда или ваканда в персонифицированный образ Великого Духа, с другой — американские колонисты, соприкасаясь с индейской культурой по мере своего продвижения на Запад, не могли не воспринять в той или иной степени свойственные коренным обитателям Америки верования. Более значимую роль, однако, сыграл здесь архетип безличной силы в его общерелигиозном смысле. Вера в безличную силу, по утверждению Р. Арона, производна от признания священной той силы, которая заимствуется у самого коллектива и превосходит всех индивидов. Превратившись в архетип, представление о безличной силе начинает оказывать обратное действие. Объектом поклонения в известном смысле становится само общество; социальность, в которой усматривается рассеянная, разлитая безличная и анонимная сила, отождествляется с божественностью.

Важнейшим свойством безличной силы, приобретающим архетипическое значение,

становится ее *разлитость* в мире, *текучесть*, что позволяет ассоциировать ее с водной стихией. У шумеров *ме* пребывает в подземном океане Абзу. С Океаном, у которого много имен в зависимости от того, какие берега он омывает, Эмерсон сравнивает единый Дух, порождающий все в мире и приобретающий в разных своих проявлениях имена Любви, Правды или Добра. Отходя от этих берегов, человек лишает себя мощи и поддержки.

Литература

1. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1986.
2. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.
3. Codrington R. The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore. Oxford, 1891.
4. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. N.–Y., 1965.

Социально–политические и религиозные предпосылки возникновения Лурианской Каббалы

*Высоцкая Анна Константиновна⁴⁵, студент
МГУ имени М.В. Ломоносова
vysotskaya2008@yandex.ru*

В современном мире, и в частности, в России в настоящее время продолжает развиваться интерес широкой общественности к различным направлениям надконфессиональной синкретической религиозной философии, к самым разнообразным мистическим религиозным традициям и эзотерическим школам. Рост интереса к традиции эзотерической мысли прогнозировался философами и учеными религиоведами XX века: П. Тейяром де Шарденом, Анри Бергсоном, Гастоном Башляром, Рене Геноном, Фридрихом Хайлером, Мирчей Элиаде. Этот интерес вызван, как процессами синкретизации и увеличивающейся конфессиональной разнородностью общества, так и стремлением к синтезу различных течений философской и религиозной мысли и исторических религий. Процессы глобализации и одновременной поляризации общества в современном мире делают этот поиск особенно актуальным. Сегодня особенный интерес проявляется к сфере еврейского мистицизма, особенно тех его течений, которые связаны с традицией Каббалы.

Каббала, имеющая в своей основе древний пласт иудейской религиозной философии, в настоящее время представлена различными современными школами и направлениями, получившими широкое распространение в различных странах, включая и Россию. В течение последних лет активно создаются Каббалистические школы и академии, наибольшую известность из которых получили Центр исследования Каббалы Михаэля Берга и Академия Каббалы Михаэля Лайтмана, имеющие свои отделения и филиалы во всем мире. В рамках своей деятельности эти организации проводят широкую пропагандистскую кампанию по привлечению молодежи к изучению Каббалы и иудаизма, организуют лекции, семинары, издают книги и периодические, бесплатно распространяемые, издания. В настоящее время аудитория этих и подобных им организациям исчисляется сотнями тысяч последователей в различных странах мира. Влияние каббалистических школ сегодня продолжает расширяться и набирать творческий потенциал. В связи с этим, представляется необходимым особенно внимательное изучение основ каббалистических учений, их происхождения и развития.

В центре как современных еврейских мистических течений, так и в основе получившего широкое распространение хасидизма, лежит доктрина Каббалы выдающегося еврейского мыслителя Исаака Лурии, разработанная им в XVI веке и оказавшая огромное влияние на последующий ход развития традиционного иудаизма, а также на еврейский и христианский мистицизм в целом. Актуальность и практическая значимость религиоведческих исследований в этой области вызвана необходимостью выявления единых, общих корней, так называемых, «библейских» авраамических религий (иудаизма, христианства, ислама) и их мистических течений, поиском средств для налаживания межконфессионального диалога.

⁴⁵ Автор выражает признательность доценту к.ф.н. Винокурову В.В. за помощь в подготовке тезисов.

Основываясь на историческом подходе как одном из методов сравнительного религиоведения, нами был произведен анализ социально–политических, исторических и религиозных предпосылок возникновения Лурианской Каббалы, которые рассматриваются в контексте истории и культуры Европы (Испания, Италия), Передней Азии и Египта (Османская Империя) времен позднего Средневековья. Для выявления предпосылок возникновения учения Исаака Лурии, который вырос и сформировался как мистик в Османском Египте второй половины XVI века, были проанализированы исторические и политические события эпохи, которые повлекли за собой глобальные изменения в культурной и религиозной общечеловеческой среде того времени. К предпосылкам относятся: изначально высокое положение евреев в мавританской Испании во времена ее культурного расцвета, где в среде испанского еврейства происходит зарождение основ Каббалы и создаются книги Зогар; завершение Реконкисты и изгнание евреев из Испании в 1492 году, указом королевы Изабеллы, последовавшее преследование евреев инквизицией, что, в совокупности, стало второй самой масштабной после вавилонского плена катастрофой для евреев (галут); переселение изгнанных евреев из Испании в мусульманские страны, по приглашению мусульманских правителей, в т.ч. в Египет; «Золотой век» Османской Империи, правление султана Сулеймана Великолепного; расцвет культуры, религии, религиозная и политическая терпимость османов по отношению к иудеям, египетский суфизм, взаимовлияние европейской и мусульманской культур. Среди важных предпосылок развития еврейского мистицизма были рассмотрены также открытие Нового Света и связанный с этим событием финансовый кризис второй половины 16 века, вызванный притоком дешевого серебра из Америки. За этими событиями последовало начало гражданской войны в Египте, что, в свою очередь вызвало переселение евреев из Египта в Палестину (Цфат). Анализ становления Лурианской Каббалы рассматривается в широком контексте возрожденческих, предреформационных и реформационных процессов в христианстве.

Проведенный анализ показал, что характерные особенности Лурианской Каббалы и ее революционность были отражением социально–политической и культурно–религиозной среды, сложившейся в отношениях европейско–азиатских стран второй половины XVI века. Таким образом, в центр своего внимания Лурианская Каббала – ставит проблемы теодицеи и происхождения зла, используя метафоры «разбиения сосудов» и рассеивания «божественных искр» для оправдания неизбежности изгнания – галут, понятие «цим–цум» – сжатие Бога, как необходимую предпосылку сотворения мира. Лурианская Каббала, испытывая влияние широко распространенного османского суфизма, развивает теорию «гилгуль нешамот» – переселения душ, и доктрину «тиккун» – исправления и возвращения изгнанной Шхины (общины Израиля) в состояние первозданной божественности. Каббала Исаака Лурии впервые в истории мистицизма становится учением экзотерического характера и проникает в широкие массы еврейского народа, становясь впоследствии одной из общепризнанных доктрин иудаизма, которые продолжают развиваться в условиях современного мира.

Литература

1. Кей Э. У истоков лурианской каббалы. Иерусалим, 5761 (2001).
2. Торчинов Е. Религии мира: опыт запредельного. СПб., 2005.
3. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М., 2007.
4. Зеленев Е. Мусульманский Египет. СПб., 2007.
5. Зеленина Г. От скипетра иуды к жезлу шута. Придворные евреи в средневековой Испании. Иерусалим, 5767 (2007).
6. Дэвис Н. История Европы. М., 2006.

Особенности отношения к религии в современном обществе. «Религия души» Достоевского как пример переосмысления догматов христианства

*Гарбузняк Алина Юрьевна, студент
МГУ имени М.В. Ломоносова*

alinka1225@mail.ru

В жизни современного человека религия уже не играет той определяющей роли, что играла еще несколько веков назад. И тем не менее, несмотря на значительно возросший уровень образованности общества, в настоящее время в мире наблюдается повышенный интерес к религии и увеличение числа верующих людей.

Как показал опрос, далеко не все верующие люди принимают религию в том виде, в котором она зародилась и существовала на протяжении столетий. Так, многие христиане уже не верят в сотворение мира за шесть дней и вполне согласны с эволюционной теорией Дарвина. Пошатнулась также вера во многие библейские чудеса и загробную жизнь в том виде, в котором она представлена в библии. Одна из опрошенных православных верующих даже выразила сомнение в том, что Иисус был действительно сыном Божиим, а ведь на вере в божественное происхождение Христа и основано христианство как таковое.

Переосмысление отдельных религиозных догматов и иное их толкование имело место и раньше, именно так возникали ереси и новые течения в разных религиях. Но здесь идет речь о явлении гораздо более масштабном – новом уровне понимания религии обществом в соответствии с новыми историческими условиями, новыми потребностями и знаниями.

Новое понимание христианской религии, по всем признакам очень близкое современному человеку, мы находим в творчестве Достоевского. У него показан замечательный пример мыслящего человека, который пытается понять, почему он верит и какого результата (награды?) ему за это следует ждать, ждать ли вообще, да и стоит ли обещанная награда всех тех страданий, которые человек терпит на земле? и т.д. В своих произведениях Достоевский, по сути, создает новую религию – «религию души». В христианской религии его в первую очередь привлекала личность Христа как идеального человека. Следуя этому идеалу, он стремится в своих произведениях открыть «человеческое в человеке». Он противопоставляет злу не божественное возмездие, а лучшие христиански и общечеловеческие ценности.

Такой «вариант» христианства, как «религия души», становится близок современному человеку. Этим объясняется возросший в последнее время в обществе интерес к творчеству Достоевского – новые экранизации романов «Идиот» и «Преступление и наказание». По той же причине, на мой взгляд, большой популярностью пользуется роман М. Булгакова «Мастер и Маргарита», где автор продолжил традицию «очеловечения» образа Христа.

В современном обществе религия становится такой же духовной потребностью, как искусство, высокая литература, философия. Существует мнение, что религиозные верования являются причиной агрессивной–воинственной политики некоторых государств, экстремизма и терроризма. Вероятнее всего, однако, что религия здесь является не более чем поводом к проявлению агрессии и служит инструментом в отстаивании частных интересов отдельных стран и социальных группировок.

Литература

1. Дудкин В.В., Азадовский К.М. Неоромантизм. Легенда о “русской душе” // «Ф.М. Достоевский. Новые материалы и исследования». М., 1973.
2. Ярославский Л.П. Почему люди верят в Бога? // [scepsis.ru/library/id_1175.html]
3. Докинз Р. Есть ли что–нибудь более невероятное, чем Бог? // [scepsis.ru/library/id_159.html]
4. Богословский М.М. Духовность или религиозность? // [scepsis.ru/library/id_595.html]

Опыты о Сакральном Ж. Батая: по книге «Проклятая часть»

Грамматин Сергей Васильевич, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

bestov@mail.ru

Жорж Батай (1897–1962) – яркая фигура в философии двадцатого века. Этот скандальный прозаик, мистик, эссеист и исследователь, к сожалению, мало известен в России; его труды начали печататься только в конце девяностых годов малыми тиражами. В

отличие от Ж. Бодрийяра, «неудобного», но широко известного автора, он стоит в стороне как от академического дискурса, так и «обычной» аудитории. Тем не менее, Батай кажется нам блестящим представителем французской «ветви» философской антропологии, сильно повлиявшим на того же Бодрийяра (особенно это видно в «Символическом обмене и смерти» последнего) и др. (М. Бланшо, А. Арто и т.д.) Большинство упоминаний о Батае касаются его ранних работ (проза) и принадлежат, в основном, историкам литературы.

Нас интересует «поздний» Батай. "Экзистенциальный" период подведения итогов начинается у него примерно с окончания Второй мировой войны (в 1945 Батаю 48 лет). Непосредственно религиозный интерес вызывают работы, опубликованные в журнале «Критик», самом долговечном и «успешном» его проекте (журнал выходит по сей день). «Проклятая часть», «Суверенность», «История эротизма», «Теория религии». Вместо авангардистских проектов 1920х Батай начинает заниматься политической экономией, антропологией, историей и философией религии. Задача: рационализация того, что он называет «внутренним опытом» или просто «опытом» – непосредственных переживаний предельных (сходство с экзистенциализмом), сакральных состояний – мистика, эротика, творческие акты. «Создать науку о ненаучных предметах». «Гетерология» – наука об ином. Помимо этого автор предпринимает попытку рациональной критики науки: критика разума с позиций разума. «За права обновленного сакрального Батай парадоксально сражается средствами научного анализа» [4:109]. Важная черта гетерологии – холистский (целостный) подход (ср. методология традиционализма – «Высшее отображается в низшем», Трисмегист). Пример: экономика как *часть* более общего процесса инвестиций, потребления, уничтожения богатств и энергии. «Общая» экономика снимает дихотомию «естественных» наук и *geistwissenschaft*: обращение ценностей \ социология \ религиозный опыт \ циркуляция энергии в природе. Такой подход целостного постижения свойственен скорее искусству, чем науке, однако *трудно* отнести Батаю к «философской эссеистике».

Задачей «новой» науки Батай считал «осознать ... смутные импульсы ярости», репресслируемые социумом, наукой, «вменяемостью», рациональным дискурсом (продолжение работ Фрейда в определенном смысле). Батай демистифицирует и поэтому стоит в одном ряду с Марксом, Ницше, Фуко («Разум это пытка»). Разум Батая не господствует в мире, просвеченном смыслом, а ведет тяжелую борьбу за осмысление тех темных областей, благодаря существованию которых – как он все яснее догадывается – стало когда-то возможным его собственное возникновение.

Не вызывает сомнения, что Батай продолжает в т.ч. и культурную традицию т.н. «проклятых поэтов» (Вийон, Бодлер, Рембо и т.д.) Авторы, сделавшие своим центром «психопатические» дискурсы, парадоксальным образом оказываются диагностами и врачевателями общества, не позволяя последнему окончательно встать на рельсы репрессивных тотализаций (Ж. Делез). Психологически характерен и статус таких «отверженных»: сообщества («вменяемый» дискурс обыденности и ригидные коллегии ученых), отвергая их, лишь подтверждают адекватность подобных «работ в черном». Это относится и к Жоржу Батаю.

Литература

1. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М., 2006.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2007.
3. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Тт. 1–3. М., 2006.
4. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.

Религиозно–философские воззрения А.М. Бухарева (архим. Феодора)

Губина Лиана Николаевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

kanatik-1@mail.ru

Бухарев, Александр Матвеевич (архимандрит Феодор, 1822–1871) Воспитывался в Тверской семинарии, окончил Московскую духовную академию в звании магистра (1846). В том же году был пострижен в монашество и получил кафедру библейской истории, а потом Святого Писания. В 1854 г. переведен в казанскую академию инспектором, в 1858 г. назначен членом петербургского комитета духовной цензуры, а в 1861 г. уволен в число братии Переяславского монастыря Владимирской губернии. В середине 1863 г. он снял сан, женился и до конца жизни вел бедственное существование, кое-как перебиваясь литературными заработками.

В первую очередь надо обратить внимание на время, в которое пришлось жить и трудиться о. Феодору. По словам П. Знаменского: «В конце 1840–х и до конца 1850–х годов наша богословская наука, как известно, отличалась особенно робкой сдержанностью и строгостью соблюдения своих старых традиций; в своей теоретической или догматической области она не допускала никакого отступления от принятых издавна внешних схоластических шаблонов в определениях, аргументах даже терминах...», а «священник, – как замечает В. Розанов, – превратился в самое запуганное, самое бесправное чиновное существо». Можно ли было в этой ситуации было говорить о сущностном непонимании веры в православной среде? А именно на это в своей работе «О современности в отношении к православию» указывал о. Феодор. «Иудействовать в христианстве» – так писал он о людях, борющихся «много за мёртвую букву той или другой истины, не желая и знать истинного Христова духа», язычеством и идолопоклонством называл твёрдость в вере, на самом деле основанную на «мерзости своего корыстолюбия или другой страсти, или какой идеи, взятой совсем не от веры». В то время как для Церкви было невозможно спуститься с «высот поближе к живым людям и к текущей действительности», архимандрит говорил о крайней нужде «для нас со всей снисходительностью к человеческим немощам и вместе со всею пронизательностью христианской мудрости посмотреть и поискать: нельзя ли из дел житейских, в которые так погрузился наш век и мыслью и практикой своей, открыть источник к движению несметных талантов веры и благодати, именно через уяснение мирских вещей и устройению земных дел, без насилия им, по Христу Спасителю».

О. Феодор пытался воплотить свои идеи в жизнь, для чего в таком раннем возрасте и принял постриг. Едва ли можно согласиться с теми, кто свидетельствует, что причиной пострижения было практически предсмертное состояние семинариста Бухарева. Сравнивая иноков с ангелами, монашество он понимал как служение людям, всему человеческому и первую очередь служение деятельное: «Пренебрежение всего мирского, а, следовательно, и влияния на мир, есть уже некоторого рода ниспадение из ангельского чина».

Ещё в академические годы сложилась его интереснейшая богословская система и оригинальный метод интерпретации текстов. Он не ограничивался чтением богословской литературы, в которой «никак не останавливался на одной букве текстов» и «входил в самую силу догматов», но увлекался и светской литературой: «когда случалось слышать и изучать ту или другую науку по началам новейшей философии, – пишет о. Феодор, – ум мой всегда работал на возведении этой науки и начал её к истине Христовой». В дальнейшем такой строй мыслей пугал даже близких архимандриту людей, таких, как его духовный наставник митрополит Филарет, сокурсник и друг Н. Гиляров–Платонов. Они видели в его обращении к литературе и философии какую-то «нелепость», «фантастические построения», когда тут следовало бы глубже и пристальнее вчитываться в выводы автора. Сам же о. Феодор и не говорил об истинности философии самой по себе, она для него являлась лишь вспомогательным элементом. Новейшая философия служила примером неверности началам христианства, и вследствие этого оказывалась в безвыходном положении. Вот что говорит прот. В. Лаврский: «В сочинениях о. Феодора мы имеем образчик глубоко-философского и в то же время строго-православного, – следовательно – совершенно самостоятельного отношения к положениям гегельянства».

Архимандрит призывал к веротерпимости и внимательному отношению религиозным текстам. Как бы предрекая свою участь, писал: «А пока ещё дело вполне не разобрано по

тому или другому вопросу или предмету, которым занимаются, по-видимому, не по Христу или не совсем по Нему: дотоле ещё нет основания для нас отвергать кого бы то ни было как явного невера или еретика». Но и это было не свойственно духовным деятелям того времени. Так В.И. Асоченский, душивший всякие проблески мысли и защищавший чистоту догматов церкви, увидел в попытке архимандрита снять противопоставление православия и современности «нравственную проказу, таившуюся доселе под покровом священной одежды света и истины». Наполненные желчью статьи редактора «Домашней беседы» повлияли на отзыв из печати работы о. Феодора об Апокалипсисе, которая была главным «детисцем» автора. Писалась она ещё со студенческих лет, постоянно корректировалась и дополнялась, впоследствии до самых последних часов жизни Бухарева. Но этому произведению так и не суждено было быть напечатанным. Это пошатнуло и без того тонкую натуру о. Феодора и привело к решению сложить сан. Его последующая женитьба была не протестом против монашества. Этим шагом, по свидетельствам современников, он воплощал свою идею проведения духа Христова во всё человеческие, вошёл в «самое сердце мирской среды, чтобы там проповедовать необходимость и для мирян–христиан жить не себе, а Господу».

А.М.Бухарев оказал сильное влияние на духовных писателей и мыслителей XIX в. К сожалению, революционер–демократы не оценили поддержки бывшего монаха, которой видел не только пагубное в их идеях, но и свет Божьей Истины, и отнесли в лице Н.Г. Чернышевского с издёвкой. Но учение о Христе, не воспринятое в духовной среде «николаевского» времени, привлекло к себе живой интерес русской религиозной философии начала XX в. В. Соловьёва можно даже считать его последователем. Творчеством А.М. Бухарева занимались такие известные деятели, как П.Знаменский, Е. Матаковский, В. Розанов и т.д. И в настоящее время его идеи представляют интерес на фоне сближения церкви и общества, могут служить примером проведения в жизнь сущности православия.

Литература

1. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. М., 1991.
2. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев). О православии в отношении к современности. Выпуск первый. СПб., 1906.
3. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учёным и церковно–государственным вопросам / Под ред. архиеп. Тверского и Кашинского Саввы. Т. V, ч. 1. М., 1887.
4. Лаврский В., прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А.М. Бухареве) // Богословский вестник. 1905. Т. 2, №7/8.
5. Бухарев А.М. О соборных и апостольских посланиях // Богословские труды. Сб. 9. М., 1972.

Опыт психоаналитической интерпретации библейского повествования Ойгеном

Древерманом

Дамте Давид Соломонович, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

damte_d@mail.ru

Здесь я хотел бы немного коснуться работы известного немецкого теолога Ойгена Древермана (р. 1940) «Структуры зла» (1977), которая была его докторской диссертацией и поэтому отражает суть его метода и воззрений.

Для начала надо сказать, что направлением работы О. Древермана стала психоаналитическая интерпретация Библии, которая определила метод, который используется О. Древерманом. Этот метод состоит в следующем: О. Древерман интерпретирует книгу Бытия (12 глав) на субъективной и объективной ступенях. Эти ступени соответствуют онтогенетической и филогенетической стадиям развития. При этом каждый персонаж или какое–либо явление воспринимаются им как образ, у которого есть определенный исторический фон. Этот фон служит выявлению сущности того или иного образа, раскрытию тех параллелей, которые с этим образом связаны. Для того, чтобы лучше

понять тот или иной символ, подкрепить свои суждения, О. Древерман обращается к обширной психоаналитической литературе, работам по биологии и сопряженным с ней дисциплинам, исследованиям по религии различных народов.

Рассмотрим как конкретно раскрывается его метод применительно к интерпретации библейских образов. Но прежде, чем это сделать, скажем немного о предисловии к этой работе. Можно сказать, что предисловие к работе носит характер философских рассуждений о человеке, нынешнем его состоянии, его психологии, его бытии в целом. Предисловие поделено на две части: «История заболевания грехом» и «Против страха». Здесь О. Древерман говорит о том, что человеку психологически необходима опора для жизни в этом мире. Где ее найти? Только в вере, в вере в Бога. Без веры человек буквально ощущает свою безосновность, ненужность, он ощущает абсурд своего бытия, выброшенность. К этой теме О. Древерман еще не раз вернется и мы увидим, какие есть обоснования (главным образом психологические) для такого его суждения. О. Древерман не раз подчеркивает следующую мысль: человек изменился, он стал иным, он ушел от самого себя и потому стал подавленным, злым и вместе с человеком изменился мир. Эта глубокая идея находит дальнейшее свое развитие и подтверждение при интерпретации библейских образов.

Первая глава его работы посвящена образу Адама на субъективном и объективном уровнях. На объективном уровне, по О. Древерману, привлекает внимание тот факт, что человек сотворен из праха земного. В данном случае, очевидно, что представление это обусловлено особенностями в воззрениях земледельцев. Если идти далее, то Бог есть психический эквивалент Отца, а Рай, куда человек помещен есть обычно символ женского организма. Интересная деталь: Бог вдунул в человека душу. Из вышесказанного можно заключить, что налицо инфантильная (т.е. связанная с детством) теория зачатия, воспоминания о детских фантазиях о рождении. Если человек (ребенок) помещен в Рай (место защиты), то мы можем интерпретировать такое положение дел через диаду «мать–дитя», тогда образ Рая соответствует первоначальному нарциссизму ребенка. Здесь же видна разница между теологической и психоаналитической интерпретацией: теологически отрывок из Бытия, 2 говорит о том, что человек может существовать только в присутствии Божьем, тогда как психоаналитически эта картина перенесена в область психогенеза и отношения мать–ребёнок.

Интерпретируя образ Адама и связанные с ним мотивы на субъективном уровне, О. Древерман отмечает, что если принимать во внимание предыдущее, то становится ясным, что мысли человека, его стремление назад, к теплу и защите есть, в сущности, регрессивные фантазии, иначе говоря, стремление к матери, то есть к Раю и первоначальному состоянию. Такие стремления всегда есть у человека и направлены в будущее. Рай, по сути, символизирует первоначальное «единство человека, следовательно, он есть Самость в юнгианском смысле, т.е. «единство и целостность всеобщей личности», образ целого, с собой соединенного человека, тогда образ Рая можно в этом смысле назвать архетипическим Человеком с таким сознанием есть, по Юнгу, коллективный человек, он сумел персонифицировать свое бессознательное, объединить в себе сознание и бессознательное. Кроме того, Древерман выделяет и здесь противоречие между теологией и психоанализом, которое состоит в том, что теология трактует творение как противоположность Благому Творцу, тогда как психоаналитически можно увидеть, что человек сам виноват в том, что ввергнул себя в состояние дифференциации и зла, Яхвист не предполагает, с точки зрения психоанализа, будто бы человек сразу стоит в противоположности по отношению к Творцу. Именно страх по отношению к нему творит зло, следовательно, человек не есть злой сам по себе.

Вторая часть работы посвящена творению женщины. Здесь на объективном уровне мы видим желание и необходимость женщины. Это стремление удовлетворено через сон, что указывает нам на сексуальную сущность такого удовлетворения. Ребро, из которого сотворена женщина, также может пониматься как фаллический символ и в данном случае сексуальная символика, как отмечает О. Древерман, не является чем–то необычным для

мифа. Здесь очевидна онанистская фантазия, хотя образ руки, которая навела сон на Адама и извлекла из него ребро, может быть действительным воспоминанием о руке отца или матери, размеры которой ребенку могли бы показаться действительно «божественными». Сон, по мнению О. Древермана, соответствует воспроизведению ситуации, когда человек находился во чреве матери. Этот образ, образ женщины, таким образом, погружает нас в область ранних детских воспоминаний.

Если обратиться кратко к религиозно–историческим параллелям, то можно выделить схожий с этим повествованием миф народов Океании о Тане, боге лесов. Также можно привести пример полинезийских мифов и ряд других. На субъективном уровне можно сказать, что стремление к женщине, по сути, есть стремление к единству с собой, с той Анимой (в юнгианском смысле), которая есть в мужчине. Собственно на субъективном уровне этим и ограничивается интерпретация О. Древермана.

Далее, в третьей части работы, переходя к образу дерева, Древерман трактует его как женский символ, чему есть многочисленные подтверждения в мифах. Вообще символика дерева достаточно разработана и имеет помимо указанного ряд других значений, в частности, значение места, где доступно божественное, образ жизни и жизненного порядка. В этом смысле древо охватывает две противоречивые стороны бытия – расцвет и умирание.

Кратко интерпретируя этот образ на субъективном уровне, можно сказать, что он является указанием на Самость, ядром которой является бессознательное. Развивая далее мысль о том, что за деревом скрыт, прежде всего, материнский символ и проводя пространные параллели с мифами различных народов, О. Древерман указывает на архетипичность понимания древа как источника жизни и матери. Тут мы видим в связи с этим образом, что ребенку также свойственно стремление всеми силами удерживаться у матери как в месте защищенности, что характерно и для животных.

От древа запрещено вкушать плод. Этот факт, по О. Древерману, связан с тем, что теперь человек оторван от матери (древа), он ушел от своего первоисточника, поскольку наступило его время жить самостоятельно. Это переживается ребенком очень тяжело и вызывает раскол чувств ребенка по отношению к матери. Таким образом, мы видим, что катастрофа изгнания человечества воспроизводится в жизни каждого человека.

Литература

Drewermann E. Strukturen des Bosen. Munchen – Paderborn – Wien, 1977.

Место Луга в пантеоне кельтской военной аристократии по данным ирландского эпоса

Домовитова Полина Ярославна, студент

Пермский государственный университет

domovitova@yandex.ru

Луг является одним из наиболее часто упоминаемых божеств в ирландских сагах. Эпическая традиция наделяет его широким спектром различных между собой функций, как социальных, так и «природных», что позволяет говорить о функциональной эволюции этого божества. Цель работы – проследить характер этой эволюции.

Наиболее полную информацию о Луге мы находим в так называемом мифологическом цикле саг, посвященном деяниям детей Дану. Обширный материал содержится также в двух героических циклах – уладском и цикле Финна.

В мифологическом цикле саг Луг противопоставляется остальным богам как «всеискусный». Он занимает трон и возглавляет воинство Племен богини Дану в битве при Маг Туиред, функционально вытесняя Нуаду, бога–правителя, и Огму, бога–героя. Теперь Луг является героем–воителем, защитником и правителем Ирландии, то есть, сочетает в себе функции военной аристократии. Стоит заострить внимание на том, что к Лугу переходят функции защитника Ирландии, принадлежавшие ранее Огме, воину–колдуну, представляющему «темную» сторону военного божества и имевшему явную связь с друидизмом. Подобное вытеснение может быть связано с возвышением военной аристократии, усилением светской власти и падением авторитета корпорации друидов.

Связь Луга с военной аристократией подтверждает также его популярность в героическом эпосе. Кухулин, главный герой уладского цикла, по одной из версий был сыном Луга. Имя героя, Пес кузнеца, наводит на мысль об аналогии с Файл–Иннисом, щенком Луга, непобедимым на поле битвы. С Лугом связывает Кухулина и знаменитое копьё *га булга*, подаренное герою божественными предками.

Интересен также момент пребывания Кухулина у Кулана. Легендарный кузнец Кулан по преданию был лишь одним из обликов Мананнана, бога загробного мира. Мананнан, в свою очередь, покровительствовал Лугу. В частности, именно Мананнан вручает Лугу волшебное оружие для победы над фоморами, по сути, проведя тем самым, воинское посвящение. Аналогичная ситуация разыгрывается и с Кухулином, прошедшим обряд посвящения с помощью Кулана.

Обращает на себя и воспитание Кухулина, который, как и его божественный родитель, является сведущим во всех искусствах. Мы видим явный перенос на культурного героя некоторых черт отдельного божества.

Еще более интересно положение Луга в цикле Финна, наиболее позднем в ирландском эпосе. Финн, возглавлявший отряды фениев, живших в лесах воинов, был племянником Луга по материнской линии. Подобная родственная связь, пожалуй, имеет большее значение, чем родственная связь Луга и Кухулина – именно к дяде на воспитание отдавали ребенка. Более того, подобно Лугу, Финн является как потомком детей Дану, так и фоморов, воплощая в себе как светлое, небесное начало, так и темное, хтоническое.

У Финна в руках оказываются сокровища Мананнана, принадлежавшие ранее Лугу. Как и в случае с Кухулином подобное наследование может подчеркивать родственную связь героя с божеством или их равенство. С другой стороны, артефакты из загробного мира могут указывать на обряд инициации героя, во время которого он проходит этап символического умерщвления. Далее, в ходе магических испытаний, Финн съедает лосося познания, испивает из источника поэзии и становится таким же «всеискусным» как и его дядя.

В сказаниях о Финне также присутствует мотив копья, с помощью которого Финн побеждает сида Айллена, и мотив щенка, постоянно сопровождающего героя. Центральным эпизодом цикла является сюжет о победе Финна над фомором Голлом, хтоническим существом – мотив, повторяющий подвиг Луга.

Получается, что героическая биография Финна имеет ряд моментов, весьма сходных с подвигами Луга. Подобное сходство мотивов позволяет сделать вывод, что, в отличие от Кухулина, Финн в данном цикле представлен именно как персонификация Луга. Вполне возможно, что Финн (что, по одной из версий, переводится как «светлый») – всего лишь одно из прозвищ «сияющего» Луга. То есть, в наиболее позднем цикле Луг практически сливается с героем–воином Финном, что говорит о полном доминировании военных функций.

Таким образом, можно отметить ярко выраженные воинские функции Луга и его тесную связь с военной аристократией. Однако, помимо социальных функций, данное божество обладало также и природными.

Само имя бога, переводящееся как «сияющий», говорит о его возможной связи с солярными культами. Мифологический цикл содержит не мало подтверждений тому, что Луг был тесно связан с небесными божествами. Это подтверждает один из наиболее архаических мотивов – победа над хтоническим существом, фомором Балором, что и обеспечило главенство Луга над Племенами богини Дану. На небесную природу Луга указывает также один из его атрибутов, копьё, сжигающее все живое своим наконечником. Стоит также отметить и тот факт, что Луг сам является наполовину фомором, что указывает на его тесную связь с природными хтоническими силами.

Природные черты Луга проявляются также и в героическом эпосе, но намного реже. Так, например, зачатие Кухулина связано с проявлением Лугом функций небесного божества–оплодотворителя. Черты небесного божества имеет Финн, тесно связанный с Лугом и дублирующий его.

В целом, «природные» функции Луга довольно сильно заретушированы эпической традицией, представляющей Луга как божество, в первую очередь, социальное. Однако мы вычленили наиболее редкие, а потому, наиболее архаические мотивы, связывающие Луга с небесными культами. Таким образом, Луг, являясь изначально природным божеством, приобретает социальные функции военного божества и занимает центральное место в пантеоне. Он превосходит во всем остальных богов и убивает хтоническое чудовище, что объясняет его господство над детьми Дану. Луг приобретает функции защитника, что связывает его с военной аристократией.

Возвышение Луга в таком качестве связано, по-видимому, усилением светской власти и, как следствие, военной аристократии. Здесь уместно провести аналогию с индийским Индрой, одним из позднейших богов пантеона – громовержец–герой, храбрый воин, победитель чудовища, олицетворение космической и биологической энергии, чьи функции шире, чем у старых божеств. Однако Луг, судя по родственным связям с фоморами, является одним из старейших божеств пантеона. Возникает очередной вопрос – о причинах возвышения именно этого божества. Решение этого вопроса представляется перспективой для дальнейшего исследования.

Литература

1. Леру Ф., Гюйонварх К.–Ж. Кельтская цивилизация. СПб., 2001.
2. Росс А. Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху. СПб., 2004.
3. Шкунаев С.В. «Похищение быка из Куальнге» и предание об ирландских героях // Похищение быка из Куальнге. М., 1985.
4. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 2001.

Отражение мировоззрений «пазырыкцев» Алтая в образах хтонических существ⁴⁶

Дорофеева Евгения

Студент

Алтайский Государственный Университет, Барнаул

Реконструировать религиозно–мифологические представления отдельных народов возможно на основе анализа произведений искусства. Мифология сохраняется в устной или письменной традиции, но также может рассматриваться в виде зафиксированных изображений, складываемых не одно столетие. В мифологическом сознании, образы животных выступают, как один из вариантов символического кода, отдельные элементы которого имеют постоянно закрепленное значение.

Художественной традиции кочевников скифской эпохи Евразии характерны образы животных. Они настолько своеобразны и типичны для племен, относящихся к скифскому времени, что могут служить одним из признаков культуры. Изображения животных сложились в оригинальный стиль, названный исследователями «звериным стилем» [7:138]. Такая иконографическая традиция прослеживается и у номадов, проживавших на территории Горного Алтая с VI по II века до н.э., относящихся к «пазырыкской» культуре [3:20–35]. Самым ярким признаком их искусства были изображения животных. Элементы «звериного стиля» – это закодированное воспроизведение религиозно–мифологических воззрений номадов.

Исследователи, в том числе С.И. Руденко, В.Д. Кубарев, Н.В. Полосьмак, О.И. Чекрыжева, отмечают, что, как и во многих мировоззренческих системах, структура мира у «пазырыкцев» делилась на три уровня. Все три мира находятся в непосредственном взаимодействии. Олицетворением верхнего, светлого мира или «небесных пастбищ», являлись птицы. Со средним, земным, миром людей соотносились копытные животные. Темный, потусторонний мир маркировали змеи, земноводные, хищники и фантастические существа хтонического типа, уводящие души умерших в загробную страну, влияющие на жизнь живых. Хтонические существа – это полиморфные, синкретичные изображения

⁴⁶ Автор выражает признательность к.и.н., доц. Дашковскому П.К. за помощь в подготовке тезисов.

животных, с которыми непосредственно были связаны верования «пазырыкцев». К таким существам относятся сфинксы, грифоны, мифические рыбы, крылатые хищники, и другие фантастические животные, связанные с погребальным обрядом.

Ко многим изобразительным сюжетам, а значит и мифологемам относятся именно хтонические животные, существа, связывающие все миры в единую картину. Изображением «горноалтайских» сфинксов с войлочных ковров из V Пазырыкского и II Башадарского курганов напоминают получеловека полульва с крыльями, рогами и изогнутым хвостом. Рассматривая их, С.И. Руденко отмечал заимствование изображений из Ассирии, не выделяя отдельной трактовки у «пазырыкцев». Можно предположить, что такое своеобразное изображение является отображением представлений о зооморфных перевоплощениях богов, или людей связанных с сакральным миром. Е.П. Маточкин отнес сфинкса к архетипу «колдовского демона», как образу шамана или служителя культа [4:91]. Это дает нам право предположить, что основой для данного сюжета послужило представление об оборотнях–людях наделенных способностью перевоплощаться в различных животных, и таким образом путешествовать между мирами, либо заимствовать силу и ловкость животного. Согласно правилам магии, изображения животных способствует перенесению на обладателей таких изображений черт, присущих этим животным [8:16].

В композиции со сфинксами входят фантастические птицы. А.В. Запорожеченко и Д.В. Черемисен [1:83] рассматривали эти образы, как разновидность грифона и трактовали композицию, как сцену борьбы хтонического стража подземных богатств, «страны блаженных» (сфинкса) с грифонами– гигантскими птицами. Грифоны доставляют в подземный мир души умерших, а оттуда привозят напиток бессмертия и жизни, золото, драгоценности. Но эти птицы, отличаются от классических изображений «горноалтайских» грифонов, и имеют черты петуха или феникса– птицы счастья в древнекитайской мифологии [6:91].

Ученые приводят несколько семантических рядов связанных с грифонами. Конь–грифон–козерог являлись хтоичекими существами и, связывались в один образ фантастического животного с признаком всех трех существ, тем самым, втроекратно увеличивали свои возможности при исполнении основной функции– оказания помощи при достижении «небесных пастбищ» [6:94]. Грифон и волк, как хищники, символизирующие смерть, и отображающие нижний мир. Поедание падали волком и грифом обусловило хтонический характер этих образов. В.Д. Кубарев сопоставлял это представление с обрядом индоиранцев выставлять тела умерших птицам, волкам и собакам [2:146–159]. Но так как нет подтверждения практике выставления умерших у «пазырыкцев» Алтая, то такое сопоставление маловероятно. Изображения страшных зубастых фантастических зверей Е.П. Маточкин выделял, как архетип «страха» [4:91]. Эти образы должны были внушать страх противнику и обращать его в бегство. Возможно, для этого они и наносились на тела «пазырыкцев» в виде татуировок. Такое «сакральное письмо», по словам Н.В. Полосьмак, было предназначено для передачи важной информации, скорее всего мифологического характера. С помощью изображений происходило «переоформление» натурального человеческого облика в изобразительный символ.

Таким образом, в пазырыкскую эпоху у кочевников Алтая в искусстве существовали представления связанные с образами хтонических животных, таких как сфинкс, феникс, грифон–козерог, волк. Эти изображения содержат влияние переднеазиатского и древнекитайского религиозного комплексов верований и являются закодированной информацией о мировоззрениях «пазырыкцев», необходимой для дальнейшего исследования.

Литература

1. Запорожниченко А.В., Черемисен Д.В. Аримапсы и грифы: изобразительная традиция и индоевропейские параллели // Вестник древней истории. 1997. Вып. 1.
2. Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991.
3. Кубарев В.Д., Шульга П.И. Пазырыкская культура (Курганы Чуи и Урсула). Барнаул, 2007.

4. Маточкин Е.П. Архитипические образы в скифском искусстве Горного Алтая // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1999.
5. Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск, 2001.
6. Полосьмак Н.В. Стережущие золото грифы. Новосибирск, 1994.
7. Руденко С.И. Горноалтайские находки и скифы. М., 1952.
8. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.
9. Чекрыжева О.И. Полиморфные образы в древнем искусстве Алтая (эпоха раннего железа). Барнаул, 2004.

Социально–политическая доктрина ислама в России и социальная концепция русской православной церкви: сравнительный анализ

Елизарова Елена Владимировна, студентка

МГУ имени М.В. Ломоносова

pochta1986@mail.ru

В последние годы явно идёт процесс возрождения ислама в России, о чем свидетельствуют, в частности, ряд цифр, наглядно описывающих ситуацию, в которой пребывают мусульмане России. Например, сегодня у нас в стране существует более 6 000 мечетей. За последние 15 лет созданы десятки исламских медресе и институтов и два исламских университета в Москве и Казани. С 2005 года начал действовать Совет по исламскому образованию. Таким образом, можно говорить об усилении позиций ислама в России после десятков лет (имеется в виду время СССР) отчуждения религии и государства, притеснений и гонений на религии со стороны государства. Важно отметить и тот факт, что в России приверженцы ислама хоть и являются национальным меньшинством, но всё же они составляют ту часть общества, историческое, экономическое и политическое значение которой для нашей страны трудно преувеличить. Более того, мусульмане России– коренные жители нашей страны, в отличие от, скажем, приезжих мусульман Европы и они вполне могут себя отождествлять с Россией и говорить о своих российских корнях.

Таким образом, становится понятно, что в сложившейся ситуации появилась необходимость налаживания отношений между мусульманскими организациями в России (прежде всего Советом муфтиев России) и Русской православной церковью. Для решения проблемы возможности такого сотрудничества, необходимо, главным образом, проанализировать позиции этих организаций по социально–политическим вопросам. За основу данного анализа берутся два основополагающих документа, а именно: «Основы социальной концепции Русской православной церкви» (2000) и «Социальная программа Российских мусульман», которая была принята Советом муфтием России в мае 2001 года.

Для начала стоит отметить, что в этих документах важное место занимает изложение «основных богословских положений» (как обозначен целый раздел в «Основах социальной концепции Русской православной церкви») православия и ислама. В частности, из «Социальной программы Российских мусульман» следует, что в ряде высших ценностей ислама не на последнем месте стоит добродетель («Добродетель является мерилем веры и Богопочитания и проявлением их в делах человека в жизни земной, а в жизни вечной за нее будет дана награда»; Коран, 2:112) и свобода, в частности, свобода выбора веры. Важное место в этом документе так же занимает определение термина «джихад». Что же касается «Основ социальной концепции Русской православной церкви», то в качестве важных богословских положений можно выделить, например, призвание Церкви «своих чад» к участию в общественной жизни, при чем это участие должно основываться на «принципах христианской нравственности». В этом же документе постулируется так же, что миссией церкви является спасение рода человеческого, исполняет же эту миссию Церковь не только через прямую проповедь, но и через благие дела, направленные на улучшение духовно–нравственного и материального состояния окружающего мира.

Далее следует обозначить то, что и Русская православная церковь, и Совет муфтиев России выражают свое отношение к «свободе совести». Так, в «Социальной программе

Российских мусульман» закон о «Свободе совести и о религиозных объединениях» оценивается крайне положительно, как признание со стороны государства значимости и важности точки зрения мусульман при решении важных общественных проблем. В «Основах социальной концепции Русской православной церкви» же появление принципа свободы совести трактуется не однозначно. С одной стороны, он свидетельствует о том, что в современном мире религия из «общего дела» превращается в «частное дело» человека, и, следовательно, о распаде системы духовных ценностей, Но с другой стороны, этот принцип оказывается одним из средств существования Церкви в безрелигиозном мире

В обоих документах затрагивается так же и национальный вопрос. И тут позиции как ислама, так и православия сходятся, так как обе эти религии стоят на позиции, выражающей крайне негативное отношение к делению народов на лучшие и худшие, утверждению исключительности кого-либо только по происхождению или по половой принадлежности. Схожие позиции выражаются в обозначенных выше документах и в вопросе о собственности. В них отмечается, в частности, что любая собственность – от Бога и выражается точка зрения о необходимости пожертвования в пользу неимущих.

Большое место и в «Основах социальной концепции Русской православной церкви», и в «Социальной программе Российских мусульман» отводится проблеме семьи и брака. Так, в этих документах отмечается важность добровольности брака, критикуются разводы. Важно отметить, что и в исламе, и в православии, основной целью брака считается продолжение рода, воспитание детей. Но в то же время, говорится, что дети, в свою очередь, должны почитать своих родителей, быть рядом с ними.

Наконец, нельзя не сказать о проблеме образования и науки. Здесь следует отметить, что поскольку религия, среди прочих, выполняет и воспитательную функцию, то является необходимым её участие и в сфере образования. В обоих документах отмечается, что является важным преподавание молодым людям не только светских, но и религиозных дисциплин.

В конце хотелось бы обратить внимание, что выше обозначены далеко не все социально-политические проблемы, которые являются важными как для православных, так и для мусульман, проживающих в России. Среди тех, которые не были тут затронуты, особое место занимают, например, проблема войны и мира. Тут можно увидеть в целом негативное отношение к войне, хотя и отмечен ряд случаев, когда она признается необходимым средством (например, защита ближних, нападение извне.) В целом, убийство и в исламе, и в православии считается грехом.

Вывод: таким образом, из всего вышесказанного, следует, что сотрудничество Совета муфтиев России и “Русской православной церкви” во многих сферах является не только возможным, но и необходимым, поскольку совместная работа этих организаций позволит так же наладить отношение между православным и мусульманским населением России, может стать основой веротерпимости и процветания нашего общества.

Литература

1. *Основные положения социальной программы российских мусульман* // [www.muslim.ru]
2. *Основы социальной концепции Русской православной церкви* // [http://russian-orthodox-church.org.ru]
3. Доклад ректора Московского исламского университета Марата хазрата Муртазина на Международной конференции «Гуманистические ценности и мусульманская молодежь России», Москва, 30–31 мая 2006.
4. Керимов Г.М. Шариат – закон жизни мусульман. СПб., 2007.

Гипотеза «Квантового сознания» в философском религиозно-информационном контексте

*Заботин Дмитрий Николаевич, аспирант
Владимирский государственный университет
zabotin@yandex.ru*

У всего в физической реальности есть форма; однако если мы посмотрим через «субатомную линзу» на кресло или листок, мы увидим частицы–волны или кванты, плавающие в том, что выглядит как ничто — мы можем называть это пустотой, вакуумом.

Высказывание Альберта Эйнштейна: «Всё состоит из пустоты, а форма—сгущенная пустота» поразительно похожа на буддистский принцип, высказанный более 2500 лет назад в «Сутре сердца»: «Форма—это не что иное, как пустота, а пустота—не что иное, как форма». Обе цитаты говорят одно и то же о природе Вселенной: все в ней, включая пространство, в котором все существует, состоит из одного и того же «вещества» или пустоты.

Если провести эксперимент с квантами, то можно утверждать, что квант появляется там, где его пытается увидеть наблюдатель. Наблюдатель создает свой субъективный шаблон внутренней реакции, т.е. свое переживание. Реальность переживания формирует еще одну реальность, которую мы как раз и наблюдаем. Важно прояснить и подчеркнуть: мы не создаем то, что мир такой, но мы создаем наше субъективное переживание того, что мир такой.

Юнг рассматривал энергию как форму. Эзотерическая литература называет это «мыслеформами»; квантовая физика «частицами». Психология называет это «частицами» или «паттернами» («шаблонами»). На санскрите восточные религии называют эти сжатые мыслеформы «самскарами». Эти мыслеформы существуют во Вселенной подобно гигантской голограмме. Если вселенная—это гигантская многомерная голограмма, то в голографической Вселенной время и пространство уже не рассматриваются как основные принципы. В суперголограмме Вселенной прошлое, настоящее и будущее свертываются и существуют одновременно. Подобно тому, как в голограмме каждая часть картинка взаимопроникает во все другие части, так же и в голографической вселенной по одному кванту можно составить реконструкцию всей вселенной. Для того чтобы было время (или начало, середина и конец), нужен наблюдатель, который разделял бы на части и решал, что есть прошлое, настоящее и будущее.

В каждом «отдельном» мозге, так как он—голограмма, заключается вся Вселенная или неявный порядок; на метафизическом языке, макрокосм находится в микрокосме, а микрокосм в макрокосме. На языке квантовой психологии, микрокосм является макрокосмом, макрокосм является микрокосмом. А как все это соотносится с проблемой ума, души и тела? Когда квантовое поле или пустота сгущается, образуются переживание и переживающий.

Мы пытаемся создать «я», воображая, что «отдельное я» существует независимо от других «я». На неявном уровне это разделение вымышлено, потому что «я» — это часть(ица), которая существует при сгущении квантового поля или пустоты. Это значит, что я — это сгущенная пустота, а пустота—это разреженное «я».

Квантовая неопределенность (местоположение и импульс) вызывает реальность постоянно увеличивающееся количество параллельных вселенных. Все вселенные существуют бок о бок, окруженные одним и тем же «веществом», пустотой, и состоят из одного и того же квантового поля. Отсюда и вытекает теория параллельных вселенных. Дэвид Дойч обосновал свою теорию параллельных вселенных, исходя из взаимоисключающих событий. Однако следует вспомнить слова основателей квантовой физики Нильса Бора: «Нет такой вещи, как квантовый мир, есть только квантовое описание». Это описание с успехом можно применить при создании единого энергоинформационного поля квантового компьютера, а в перспективе и искусственного разума.

Литература

1. Волинский С. Квантовое сознание // [www.koob.ru]
2. Дойч Д. Структура Реальности // [www.koob.ru]

Ислам в современной Москве

*Золотарева Алина Николаевна, студент
МГУ имени М.В. Ломоносова*

На рубеже XX – XXI веков усилился интерес широкой общественности и научного сообщества к исламскому вопросу. Исследователи стали всё чаще задаваться вопросами о том, насколько в современных условиях после многолетнего атеизма, господствовавшего в стране, необходима религия для становления человека как личности, для формирования его духовной культуры, мировоззренческой и социокультурной составляющей. Несомненную актуальность имеет научный анализ современного взаимодействия общества и религии, и в частности ислама, поиск направлений его развития в будущем становится общественной потребностью. Учитывая современные международно–политические реалии и опираясь на анализ ситуации в России и непосредственно в Москве важно понять в каком направлении пойдет развитие ислама в дальнейшем.

В настоящее время и в научной литературе, и в СМИ существуют разные и порой противоречивые мнения относительно этой религии, поэтому цели данного исследования – попытаться осветить жизнь мусульманской общины в современной Москве и понять причины слабого распространения ислама и низкого количества мусульманских культовых сооружений в Москве по сравнению с христианством, отразить современное состояние московских мечетей и деятельность общественных, политических, просветительских и благотворительных мусульманских организаций столицы, осветить такие проблемы, как мусульманское образование в Москве (подготовка квалифицированных религиозных кадров), исламофобские настроения в московском обществе, связанные с угрозой терроризма, настороженное, а порой и враждебное отношение к представителям мусульманских этносов и попытаться дать своё понимание перспектив ислама в Москве.

В настоящее время в Москве и Московской области, по разным источникам, от 600 тысяч до 1200 млн. мусульман, действует около 20 исламских организаций (в том числе и международных) и более 30 посольств мусульманских государств.

Сейчас в Москве активно ведётся изучение проблем ислама: на Отделении исламоведения при ИСАА регулярно проводятся конференции исламоведов; работы, способствующие углублению понимания молодёжью сути ислама и росту толерантности и доверия между представителями разных религиозных традиций проводятся и в Центре по изучению проблем ислама при МГИМО. Значительно улучшились методики преподавания и учебная база в сфере религиозного образования. Что касается начального мусульманского образования, то продолжают свою деятельность медресе при Соборной, Мемориальной и Исторической мечетях, а также при мечети в Отрадном. В Москве центром религиозно–богословского образования является Высший духовный исламский колледж, созданный при Соборной мечети в 1994 году и уже подготовивший десятки имам–хатыбов (глав мусульманской общины и проповедников, руководящих общей молитвой в мечети), преподавателей основ ислама, богословов. В 1999 году на его базе был создан Московский исламский университет. В 2001 году в Москве была зарегистрирована Духовно–гуманитарная академия имени Мамма–Дибера ал–Рочи, созданная под эгидой Духовного управления мусульман (ДУМ) Дагестана. Ее выпускники получают диплом государственного образца, дающий право работать как в государственных, так и в религиозных учреждениях.

Также в Москве активно развивается исламское книгоиздание и периодическая печать. Большую просветительскую работу ведёт телерадиоиздательская компания «Исламский мир», издательства «Бадр», «Умма» и издательский дом «Харун Яхья», осуществляется выпуск мусульманской периодики – газет «Наши соотечественники – Ватандашлар», «Современная мысль», «Всё об исламе», «Ислам минбаре», а также духовно–просветительского журнала «Ислам». Активную издательскую деятельность осуществляет Духовное управление мусульман, мечети ведут духовно–просветительскую работу среди населения. Существуют специализированные магазины, где продаётся местная и привезённая из Афганистана, Турции и других исламских стран религиозная литература.

Кроме того в Москве развиваются мусульманские организации по оказанию ритуальных услуг, возрождаются традиции меценатства и благотворительности.

Значительный вклад в развитие мусульманской духовности и просвещения в столице вносит деятельность фондов «Фатиха», «Файда», «Ихляс» и «Хиляль».

В 2000 году В.В. Путиным была инициирована и принята на августовском заседании Правительства РФ федеральная программа «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе» – первая гуманитарная программа демократической России. В целях реализации федеральной программы в Москве Правительство столицы в марте 2002 г. инициировало разработку её московской версии – гуманитарного проекта «Москва на пути к культуре мира: формирование толерантности, профилактика экстремизма, воспитание культуры мира», что во многом было подготовлено многолетними связями Правительства столицы и Московского муфтията и отвечало интересам мусульманских этносов, живущих в Москве.

Исследование исламского фактора на территории Москвы может способствовать преодолению тенденциозных настроений в обществе по отношению к исламу и негативных взглядов на роль мусульманских народов в общественной и культурной жизни столицы. «На будущее ислама в Москве и в целом Российской Федерации, – говорил муфтий Равиль Гайнутдин на встрече с Генеральным Секретарём Организации Исламская конференция г-ном Абдель Вахедом Бельказизом 28 января 2003 г., – мы смотрим с оптимизмом. Совет муфтиев России поддерживает проводимую государственной властью стратегическую программу по консолидации страны и вовлечения всех её народов в единый созидательный процесс».

Литература

1. Асадуллин Ф. Москва мусульманская. М., 2004.
2. Асадуллин Ф. Мусульманские духовные организации и объединения РФ. М., 1999.
3. Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М., 2004.
4. Государство и религиозные объединения (материалы научно-практической конференции 25.01.2002). М., 2002.
5. Ислам минбаре. 2000. №4.
6. Ислам минбаре. 2007. №13
7. Ислам минбаре. 2008. №1.
8. Москва: Народы и религии. М., 1997.
9. Примаков Е. «Исламский бум»: проблемы и уроки // Современный ислам: проблемы политики и идеологии. М., 1985.
10. Проповедь муфтия Равиля Гайнутдина в Московской Соборной мечети «Ислам в XXI веке, или как жить по Корану мусульманину в России». М., 2006.
11. Роль мусульманских организаций в решении социальных проблем. Материалы всероссийского семинара руководителей духовных управлений мусульман. М., 2000.

Религиозный образ и системы аудиовизуальных коммуникаций: к проблеме интерпретации

Казючиц Максим Федорович, преп., к.ф.н.

Национальный институт моды

paideya@rambler.ru

Постановка проблемы. Системы аудиовизуальных коммуникаций сегодня интенсивно взаимодействуют между собой. В эпоху цифровых технологий кинематограф и телевизионное вещание вполне интегрировались в компьютер, а при его посредстве неизбежно стали одним из содержаний интернета. В подобных условиях эклектизм систем неизбежен, весь вопрос только в характере взаимодействия.

Предлагаемая методология исходит из положения о генезисе основных систем аудиовизуальных коммуникаций: кинематографа, телевидения и компьютерных технологий (интернета). Предметом исследования (который мы предлагаем рассматривать в качестве одного из существенных оснований данных коммуникаций) является репрезентация феномена *религиозного*. Интерес представляет то, как трансформируется типология

религиозных образов в процессе стремительного развития аудиовизуальных систем коммуникации последних десятилетий.

Анализ. В качестве основы определения религиозного образа взята дефиниция религии К.Г. Юнга, как специфической направленности сознания, которая представляет собой «внимательное рассмотрение, наблюдение за некими динамическими факторами» [5:133]. К ним могли относиться «качество видимого объекта, либо невидимое присутствие чего-то, вызывающего особого рода изменение сознания» [Там же]. Кино (как и его теория), разумеется, должно было пройти известный путь, в конце которого оно стало рассматриваться как коррелят определенных структур сознания, а следовательно, и как способное транслировать столь сложные образы. Уже в период немых картин складывается подобная система, представляющая собой особую типологию знаков, которые Ж. Делез, вслед за Ч. Пирсом, именуется *индексами* [1:160 и сл.]. Последние суть не что иное как нетипичные, зачастую малозначительные для восприятия аспекты изображения, прямо не относящиеся к сюжету, герою и т.д. Таким образом, зритель, подобно *homo religiosus* Юнга, внимательно наблюдает, более того, ожидает подобных девиаций повествования. Данные элементы претерпевают со временем значительные изменения. Отказ от кинематографических знаков-индексов обусловлен степенью вовлечения систем аудиовизуальных коммуникаций в присутствие индивида. Телевидение, а затем компьютерные системы и интернет становятся неотъемлемыми «внешними расширениями человека».

Наибольший скачок восприятия религиозных образов произошел при переходе от кинематографа к телевидению, а система компьютерных технологий и интернета возвела это различие в степень. Телевидение совершило кардинальный переход, отказавшись от индексов и став элементом быта. М. Маклюэн поэтому вполне закономерно определяет специфику этой коммуникативной системы как способность к «необычайно высокой степени участия аудитории» [3:353]. Таким образом, ТВ-изображение не предполагало какого-либо специального «чтения», выявления неких смыслов, то есть всего, что порой мы ожидаем от кино. Подобная унификация элементов привела к размытию религиозной составляющей [8:7714–7715].

Репрезентация религиозного образа делает новый виток на этапе компьютерных технологий и систем удаленного доступа. Симптоматичным является проблема взаимодействия религии и интернета, и в частности возникновение феномена «кибер-религиозности» [2].

Возможность подобного опыта ставит вопрос об основаниях собственно феномена глобального объединения сетей (www). В рамках предложенного подхода интернет предлагается рассматривать как одну из модификаций экранного изображения (персональный компьютер), которая обладает общими закономерностями наряду с иными системами аудиовизуальных коммуникаций, взятых в историческом развитии. Элементы его информационных потоков в большей степени структурированы, вариативны и открыты для включения новых знаковых систем. Такая интеграция представляется существенной чертой интернета.

Киберпространство и индивид активно взаимодействуют, что обусловлено рядом специфических аспектов: идентификация и самоидентификация пользователей, интернет-аддикция и пр. [4]. Кино, стремясь репрезентировать тот или иной «духовный аффект» (Ж. Делез), использовало набор служебных элементов, обеспечивающих корреляцию изображения (образа) и содержания сознания. Телевидение унифицировало различные типы образов. В отличие от двух последних, интернет непосредственно позволяет осуществить, к примеру, «ритуальное» действие в киберпространстве [6, 7]. Конвенциональная природа подобной репрезентации очевидна. Однако указанные особенности психологии пользователя ставят виртуальный объект в положение альтернативной реальности, которую никогда не могло обеспечить телевидение, тем более кинематограф.

Показательно, что одной из существенных проблем в исследованиях интернета является неопределенность границ этого феномена. Вероятно, подобное нивелирование специфики интернета заключается в глубоком распаде традиции представления экранных образов, оставленной кинематографом и телевидением. Система глобального объединения сетей имеет все необходимые компоненты, чтобы функционировать в качестве альтернативной реальности, среда которой располагает к длительному и комфортному пребыванию и высоко эффективному усвоению любых концептов.

Выводы. 1. Интернет, в силу ряда закономерностей, стремится выступить в качестве метареальности (виртуального мира, киберпространства), располагающей в том числе и собственными религиозными структурами 2. С точки зрения «филогенеза» систем аудиовизуальных коммуникаций от кино к интернету, религиозный образ получает высокую степень автономности от каких бы то ни было служебных элементов. Он проходит фазы развития от специфических знаков–индексов (в кино) к прямой репрезентации в телевидении и наконец, представлению как аспект киберпространства.

Литература

1. Делез Ж. Кино. М., 2004.
2. Костылев П.Н. Интернет–церкви и кибер–религии: попытка понимания // Человек—Религия—Интернет. Международная научная интернет–конференция (<http://www.e-religions.net/reports/kostilev.htm>).
3. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М., 2007.
4. Подробнее: II Российская конференция по экологической психологии. Москва–2000 // [<http://www.psychology.ru/internet/ecology/>]
5. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.
6. Johnson S. Religion and the Internet. The Techno–Spiritual in Cyberspace // [<http://umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/courses/478/religion.html>]
7. Ostrowski A. Cyber Communion. Finding God in the Little Box // [<http://moses.creighton.edu/JRS/2006/2006-10.html>]
8. Rudolph K. Religious Broadcasting // Encyclopedia of Religion. Thomson Gale, 2005. Vol. 1-14. Vol. 11.

Святость и святые в современном православии и католицизме

Калмыкова Елена Олеговна, аспирантка

Санкт–Петербургский государственный университет

lj@lyola.com

XX век ознаменовался значительными потрясениями, которые коснулись как православной, так и католической церкви. Гонения на церковь в России, массовые казни христиан в Испании, Мексике и других странах привели к канонизации огромного числа святых, в первую очередь – мучеников. В Апостольском послании «Tertio Millennio Adveniente» от 1994 года папа Иоанн Павел II провозгласил, что «в XX веке Церковь снова стала Церковью мучеников». Количество прославленных в XX – начале XXI века сравнимо с числом мучеников всех веков, вместе взятых. Однако по сравнению с предыдущими веками церковь оказалась в новой ситуации: гонения XX века имели иную форму, чем гонения первых веков христианства, поэтому иную форму приняли и подвиги мучеников. Не всегда их подвиг мог трактоваться, как «страдание и смерть за веру». Поэтому католицизм находит новые формы прославления мучеников и вырабатывает новые критерии святости. Так, был введён новый тип мученичества, дополнительный к существовавшему ранее «мученичеству за веру»: «martyr of charity», буквально «мученик за любовь». В таком чине был прославлен святой Максимилиан Кольбе – священник, добровольно пошедший на смерть вместо приговорённого еврея.

В результате курса на модернизацию, который взяла католическая церковь после II Ватиканского Собора, было совершено много радикальных перемен в церковном устройстве,

в том числе в 1974 году была пересмотрена и процедура канонизации. Из неё были удалены некоторые юридические элементы («адвокат дьявола»), уменьшено количество необходимых для прославления чудес (с 2 и 4 до 1 и 2 для беатификации и канонизации соответственно), она стала проще и «историчнее». Это позволило ускорить процесс прославления новых святых и увеличило количество канонизированных в XX и XXI веках по сравнению с предыдущими столетиями.

Несмотря на новизну и прогрессивность этих перемен, в прославлении святых католической церкви можно видеть и консервативные тенденции, стремление утвердить в новых формах святости традиционные ценности. Так, в XX веке в чине девственниц–мучениц было прославлено много девушек, убитых насильниками: Мария Горетти, Антония Месина и другие. Эти девушки не принимали обет celibата и не выражали желания сохранять свою девственность ради Христа. Тем не менее, церковь представляет их истории, как пример жертвования жизнью ради защиты чистоты и даже противостояния «соблазнительным наслаждениям». Также примечательна канонизация Джанны Беретты Молла, которая отказалась от необходимой для спасения её жизни операции, поскольку это прервало бы её беременность. Она погибла через неделю после рождения ребёнка и была необычайно быстро для католической церкви причислена к лику святых.

В православии была своя, связанная со сложившейся социально–политической обстановкой, специфика почитания мучеников. Поскольку в СССР религия фактически оказалась вне закона, а народные культы уничтожались властями, то народного почитания мучеников практически не было. Сложилась совершенно новая для православной церкви и для христианства в целом ситуация – канонизация происходила не на основе существующего культа, а наоборот, должна была этот культ создать. В XX веке в Русской Православной Церкви канонизация включает «предписание чествовать его (святого – Е.К.) в церкви, иными словами, установление культа». Установление почитания святых «сверху» привело к разрыву между канонизированными и фактически почитаемыми святыми. Несмотря на то, что на данный момент причислено к лику святых уже более тысячи новомучеников XX века, широкого народного культа их не существует. И напротив, в народной среде появляются свои святые (Иван Грозный, Распутин), которых церковь отказывается канонизировать.

В православной церкви, как и в католической, также произошли перемены, касающиеся критериев святости. Если католики уменьшили количество необходимых для прославления чудес, то православные в России отменили существовавшее веками требование нетления мощей, как обязательное для канонизации. Это произошло в начале XX века в связи с канонизацией Серафима Саровского, чьё тело было обнаружено истлевшим. Так как на прославлении Серафима настаивал сам император, а слухи об истлевших мощах смущали верующих, церковные иерархи, в частности митрополит Антоний, выступили с разъяснениями, что святость не связана с нетлением.

Интересно то, как православие и католицизм воспринимают святость в контексте экуменизма. Общим для обеих церквей в XX веке было огромное количество мучеников. Соём православных и католических новомучеников католицизм расценивает, как основу для будущего объединения церквей. Однако православная церковь настороженно относится к экуменизму, а Русская Православная Церковь не канонизирует некоторых святых, чья святость «слишком напоминает католическую» – например, Мать Марию (Скобцову), прославленную Константинопольским патриархатом.

Подведём итоги. События XX века задавали особую ситуацию для православия и католицизма, на которую церкви реагировали в том числе и изменениями в процедуре канонизации, прославлением большого числа мучеников и введением новых типов святых. С помощью прославления тех или иных святых церковь осмысляет и даёт свою оценку событиям, произошедшим в мире и внутри неё самой. И как мы видели, это происходило по–разному в православии и католицизме. Католицизм, взявший в XX веке курс на модернизацию, с одной стороны, утверждает новые формы святости, такие, как мученичество за любовь; а с другой стороны стремится привнести традиционные ценности и

мораль в современность, что также находит отражение в прославлении святых. Православие, как и католицизм, канонизирует большое число мучеников и несколько изменяет критерии святости. Но в отличие от Католической Церкви, у Русской Православной Церкви была своя специфическая социальная ситуация, к которой церковь адаптировалась переходом к установлению культа святых преимущественно «сверху».

Литература

1. Емельянов К.С. Канонизация святых русской церкви как объект социологического исследования. Автореф. дисс. М., 2005.
2. Цыпин В. Канонизация святых в Русской церкви в XX в. // Проблема святых и святости в истории России. М., 2006.
3. Orti V.C. Pope John Paul II's Teaching on the Martyrs of our Century // Tertium Millennium, №1, March 1997.
4. Vidmar J. The Catholic Church Through the Ages: A History. Paulist Press, 2005.
5. Young K.Z. The Imperishable Virginity of Saint Maria Goretti // Gender Society, 1989, № 3.

Религиозный синкретизм в Восточном Забайкалье⁴⁷

Каримова Камила Акбаровна, студент

Забайкальский государственный гуманитарно-педагогический университет имени Н.Г. Чернышевского, Чита

Существуют различные определения понятия «религиозный синкретизм», часто абсолютно противоположные: синкретизм, как совокупность разнородных элементов, не влияющих друг на друга, или же, наоборот, нерасчлененность, взаимопроникновение, своего рода синтез подобных элементов. Но, не смотря на противоречия, с которыми мы сталкиваемся, анализируя данное явление, можно сделать вывод о том, что религиозный синкретизм – это объективный результат историко-культурных и социально-политических процессов.

Своеобразную концепцию религиозного синкретизма выдвинул русский славянофил, объективный идеалист-мистик А.С. Хомяков. Он выделял две исходные формы религии, лежащие в основе всех религий, – иранскую и кушитскую. В основе первой лежит духовное начало – «свобода», а в основе второй – материальная «необходимость». Синкретизм этих форм, по его мнению, и составляет развитие религиозных верований всех народов.

В.С. Соловьев использовал понятие «синкретизм» в качестве методологического принципа изучения исторического процесса. Он стремился обосновать «закон исторического развития», который раскрывал бы сущность эволюции религии.

Советский религиовед, историк Н.М. Маторин термином «религиозный синкретизм» обозначал взаимопроникновение религиозных представлений при столкновении двух или более религий, различающихся по степени своего развития. «Религиозный синкретизм» он понимал как «смешение представлений и культовых действий, относящихся к различным религиозным системам. Маторин выделял

⁴⁷ Автор выражает признательность и благодарность к.ф.н. Бернюкевич Т.В.

следующие виды религиозного синкретизма: «переживания более примитивных культов в более сложные», «внедрение элементов более сложных культов в более примитивный культ» и «смешение представлений и культовых действий нескольких сложных религий». Исследователь рассматривает религиозный синкретизм на диахроническом уровне. Однако это явление можно рассмотреть и в синхронном аспекте, как «сосуществование, взаимопроникновение различных религиозных представлений на уровне обыденного сознания в мировоззрении людей, занимающих определенное социальное пространство в определенный исторический период» При подобном рассмотрении на первый план выдвигается проблема человека, его мировоззренческих установок, а не проблема развития религий как таковая.

Исходя из вышесказанного, под религиозным синкретизмом следует понимать объективный процесс соединения, слияния различных религиозных элементов, верований и культов в ходе их взаимодействия друг с другом и образования новой, целостной системы мировоззрения, мироощущения и культа со своей специфической структурой. Рассматривая явление религиозного синкретизма на примере конкретных регионов Российской Федерации, можно выделить Восточное Забайкалье как один из самых многоконфессиональных регионов страны.

Итогом сложного, длительного и порой неоднозначного историко–культурного процесса явилось возникновение множества конфессий на территории Восточного Забайкалья. Традиционными религиями Забайкалья являются шаманизм, буддизм, в форме гелугпа и христианство, которое представлено практически всеми основными его конфессиями и деноминациями. Складывание системы поликонфессиональности в данном регионе обусловлено множеством факторов, наиболее значительными из которых являются следующие: наличие, вследствие удаленности региона от основных экономических и политических центров страны, относительно самостоятельной социокультурной среды; исторический опыт сосуществования этноконфессиональных общностей; особенности миграционных процессов.

Сосуществование на территории Восточного Забайкалья большого количества народов и религиозных верований привело к слиянию, объединению в общественном сознании различных взаимодействующих идеологических систем путем «снятия» предшествующих форм их существования. В этом взаимодействии имеют место заимствование, преемственность, преобразование, дифференцирование структуры, наследование определенного идейного материала. Религиозный синкретизм – естественное явление для жителей нашего региона.

В 1999 году членами социогуманитарной лаборатории Забайкальского государственного педагогического университета была разработана анкета по изучению религиозной ситуации в области, качественных характеристиках религиозного населения, а также проявления элементов синкретизма в их мировоззрении. Был проведен опрос населения АБАО на территории которого достаточно ярко выражена поликонфессиональность и полиэтничность населения (74 тыс. населения, из них 34,6 – русскоязычные, 39,4 – буряты). В опросе приняли участие 64% женщин и 36) мужчин. Возрастной состав: 23% от 17 до 23 лет, 26,6% – в возрасте от 30 до 40, 23,3% – от 40 до 50 лет, 26,6% – в возрасте от 50 и старше. 5% опрошенных считают себя верующими, 30% – колеблющимися, 10% индифферентны к вопросам религии. Неверующие составили 3,3%. Убежденные атеисты – 6,6%.

По данным проведенного исследования, 30% от общего числа опрошенных обращаются за помощью в решении жизненных проблем как к представителям буддийского культа, так и к услугам шаманов. Представители русскоязычного населения посещают и православный храм, и обращаются к шаманам и в дацан.

Внешним проявлением синкретизма является мирное сосуществование в одном населенном пункте культовых храмов различных конфессий. Например, в поселке Агинское действуют Агинский буддийский дацан, православный храм, десятки *обоо* (*тахилганов*) – малых ландшафтных культов, относящихся к шаманистскому вероисповеданию. В поселке Дульдурга действуют Приход Воскресения Христова Русской Православной Церкви и центр Христиан евангельской веры «Голос истины».

Терпимое сосуществование различных религиозных конфессий – свидетельство сочетания в мировоззрении забайкальцев различных религиозных компонентов. В определенной степени религиозный синкретизм служит основой для живого интереса людей к распространенным на территории Восточного Забайкалья религиям, чувства уважения и толерантности между представителями разных конфессий.

Литература

1. Капустин Н.С. Особенности эволюции религии. М., 1984.
2. Жуков А.В., Янков А.Г., Баринов А.О., Дроботушенко А.В. Современная религиозная ситуация в Восточном Забайкалье. Чита, 2003.
3. Бернюкевич Т.В. Религиозный синкретизм и проблема толерантности во многоконфессиональном регионе // Социальная антропология Забайкалья, спец. вып. Чита, 2001.

К вопросу о средневековой религиозности

Карпова Анна Олеговна, соискатель

Термин «религиозность», принятый в религиоведении, является ментальной конструкцией современной науки. В средние века религиозность не могла быть выделена в некую отдельную сферу человеческого бытия или мировоззрения. Мы еще можем фиксировать некоторую нерасчлененность и однородность средневекового сознания, отсутствие оппозиции сакральное – профанное как таковой. В этой ситуации неочевидно, какая деятельность является проявлением религиозности, а какая нет, и насколько вообще такая постановка вопроса правомерна. Более того, тот факт, что мы говорим о средневековье в целом, как о некоем феномене, концепт которого был сформулирован в эпоху более близкую к нашей, чем к описываемой, приводит к тому, что мы исследуем конструкт, созданный нашим сознанием, причем описываем его с помощью нашего языка описания, который задает то проблемное поле, в котором мы рассматриваем интересующее нас явление. В этой связи возникает вопрос: термин есть способ выражения некоторой сущности исследуемого явления или в большей степени позиции исследователя?

Очевидно, что европейское средневековье неразрывно связано с христианством. Однако христианство само по себе не связано со средневековьем. Что в этой ситуации отражает средневековая ментальность: средневековье или христианство? Можем ли мы вообще говорить о некоторой специфической средневековой религиозности?

В исследованиях, посвященных религии в самых разнообразных ее аспектах и проявлениях, понятие религиозности трактуется весьма по-разному. Исследователи пользуются этим понятием для обозначения целого ряда сходных феноменов или, напротив, различными терминами обозначают одно и то же явление. Надо отметить, что такая ситуация в гуманитарном знании неизбежна. Установление взаимнооднозначных соответствий, может быть, и возможно, но вряд ли целесообразно. Тем не менее, представляется необходимым определить некоторые сущностные характеристики данного феномена или, скорее, поставить вопрос об этих характеристиках и способах их усмотрения.

Мы можем фиксировать, что с течением времени меняется способ взаимодействия человека с Богом. Меняется образ божества (божеств) и характер отношений с ним (с ними) человека. Мы можем фиксировать наличие самых разнообразных форм проявления религиозности. Или иначе. Мы можем фиксировать наличие самых разнообразных типов религиозности. Вопрос в том, является ли религиозностью то, что мы эмпирически обнаруживаем, или же нечто, что за этим стоит и указанным образом являет себя?

Очевидно, что средневековое христианство (и, значит, средневековый христианин) значительно отличается от раннего христианства или христианства современного. Не менее очевидны различия христианских конфессий в рамках одного временного периода. Но насколько эти различия сущностны? Изменяется ли каким-либо образом сама религиозность или только формы ее выражения/проявления во вне? От ответа на этот вопрос зависит, можем ли мы говорить о средневековой или ренессансной, или новоевропейской религиозности. О религиозности западноевропейской или ближневосточной. О религиозности как свойстве личности или человечества вообще.

Феномен религиозности является предметом различных направлений науки о религии и, более того, вообще разнообразных научных дисциплин (например, психофизиологии или психиатрии). У каждой – свой метод. Вопрос в том, насколько существующие методы определяют предмет, и возможно ли сформулировать метод изучения религиозности, который бы в достаточной степени определялся объектом исследования. Эта задача представляется одной из первостепенных задач современного религиоведения. Но для ее решения нужно определить содержание понятия религиозности.

Необходимо отметить то обстоятельство, что принадлежность исследователей к различным школам и направлениям науки о религии во многом определяет их терминологический словарь. Существует некоторый набор синонимичных понятий, используемых для обозначения, как кажется, одного и того же феномена, рассматриваемого

в различных контекстах. Но свидетельствует ли обращение к иным терминам о каком-то принципиальном смещении акцентов, выделении некоторых существенных, с точки зрения исследователя, характеристик предмета рассмотрения или это не более чем традиция употребления слова, обусловленная, в том числе, и традицией перевода? А если выбор термина как-то определяет предмет рассмотрения, что именно он определяет: конкретную личность, бога, религию в целом, культуру и эпоху, человека определенного типа или человека вообще, или, может, самого исследователя и т. д.?

Тем не менее, представляется возможным сконструировать несколько моделей религиозности, отражающих основные измерения бытия верующего: личное (внутренний опыт), конфессиональное или институциональное, культурное или мировоззренческое (картина мира):

1. Религиозность как качество, присущее человеку как виду, одно из существенных свойств человека, вообще человечества.

2. Религиозность как культурный продукт. Человек усваивает «состояние религиозности», «включенности в религиозный опыт» вместе с другими культурными установлениями. Это происходит, по большей части бессознательно. Однако это усвоение в значительной степени обусловлено личностными особенностями человека.

3. Религиозность как форма выражения/проявления во вне отношений человека с Богом, способ описания проявлений этих взаимоотношений. То есть можно говорить уже о типах религиозности, зависящих от способа взаимодействия человека и божества, выражаемого в ритуале, вероучении, религиозных символах и т.д., причем в рамках той или иной культуры или эпохи. В этом случае тип религиозности зависит от культурно-исторического контекста и, в некоторой степени, от социального статуса верующего.

4. Религиозность как дар свыше, некоторое состояние приобщенного к благодати. Понятие исключительно конфессиональное.

Все эти модели – умозрительные конструкции, каждая из которых, кажется, имеет некоторое отношение к феномену религиозности. Проблема заключается в том, что мы не можем рассматривать религиозность как простое соединение этих моделей, поскольку в приведенных определениях содержатся противоположные положения. Однако представляется, что можно говорить о религиозности как о некотором синкретическом понятии, учитывающем и соединяющем в себе как формальное выражение религиозных переживаний, так и содержание уникального религиозного опыта. В этом случае можно, рассматривая религиозность как некоторое универсальное качество или феномен, тем не менее, говорить о различных ее специфических формах, таких, как, например, средневековая религиозность.

Применение определения религии в исследовании квазирелигий

Колкунова Ксения Александровна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

ksenia.kolkunova@gmail.com

В данном исследовании мы обратимся к тому, как теоретическая установка исследователей, в частности, предлагаемое ими определение религии, влияет на описание квазирелигий. Мы рассмотрим идеи двух исследователей этой проблематики XX века, Ниниана Смарта и Пауля Тиллиха, которые обратились к идеологиям двадцатого века как объекту религиозоведения.

Их опыт применения определения религии поможет нам в исследовании ряда явлений современной общественной жизни, стоящих на границе религии и не-религии. Речь идет об общественных движениях, появившихся в конце прошлого века, основными признаками которых является активное использование возможностей информационных технологий и компьютеризации, сочетание секулярного содержания с религиозными символами, тесная связь с традиционными религиями и при этом часто постулируемый с ними разрыв. В основе содержания их учений может лежать копирование и пародирование традиционных религий, но имеется целый ряд исключений, представляющих сравнительно оригинальные концепции. Эти новообразования претендуют на статус религий и полагают, что им дано некое откровение, и они испытали собственный религиозный опыт. При этом в таких течениях всегда присутствует сильная ориентированность если не на решение современных социальных и других проблем, то, во всяком случае, они стремятся подчеркнуть значимость этих проблем и обратить на них внимание как можно большего числа людей.

Немецко–американский теолог Пауль Тиллих в частности давал такую характеристику: «Религия – это состояние захваченности предельным интересом» [1:398]. Тиллих связывает понятие «Предельный интерес» с понятием «Бог». Определение религии через связь с Богом типично для теологии.

Ниниан Смарт, британский религиовед, считает, что предметом исследования религиоведения должны стать «мировоззрения», включающие как традиционные религии и новые религиозные движения, так и идеологические учения. В его работах не дается определения религии, называется семь основных взаимосвязанных ее элементов. Это религиозный опыт, группа людей, признающая этот опыт, нарратив, в котором рассказывается об опыте ученикам, доктрина, или рациональное изложение верований, этический кодекс, ритуал, воспроизводящий опыт, а также материальные объекты, имеющие религиозное содержание. «Если наша семимерная характеристика религии адекватна, нам более не придется беспокоиться об определении религии» [2:22].

Обратимся к тому, как понимание религии дает основу для изучения секулярных учений. Несмотря на теологический характер предлагаемого определения религии, П. Тиллих говорит о том, что место предельного интереса могут занимать не только священные, но и секулярные явления и предметы. При таком понимании религия охватывает и то, что П. Тиллих называет квазирелигиями. К квазирелигиям, являющимся одной из особенностей современной религиозной ситуации, он относит идеологические системы середины XX в., в которых национальные (у фашизма) и социальные (у коммунизма) интересы приобрели высшее значение, стали для носителей этих идей предельным интересом [1:398–399]. С точки зрения П. Тиллиха, современная ситуация характеризуется вторжением техники в культуру, что приводит к секуляризации мира. П. Тиллих оценивает секуляризацию положительно, она несет освобождение от «подчинения жизни экстатическим формам Священного» [1:450]. Однако, только сохраняя связь со священным, выполняя его де–демонизацию, пишет теолог, секулярное сохраняет и свою сущность. В противном случае оно порождает квазирелигии. С точки зрения П. Тиллиха, будущее квазирелигий двояко: возможно их саморазрушение путем радикализации, которая произошла с национализмом и социализмом, оформившись в режимах фашизма и коммунизма, но, кроме того, в союзе с религией возможно и гармоничное существование секулярных идей. П. Тиллих возлагал большие надежды на упрочение идеологии гуманизма, особенно в протестантских странах.

С точки зрения Н. Смарта, семь характеристик религии могут быть использованы и при анализе секулярных систем. Их ряд английский исследователь значительно расширяет, по сравнению с тремя квазирелигиями, упомянутыми П. Тиллихом. Н. Смарт относит к числу секулярных мировоззрений не только политические, но и научные, а также философские взгляды. Так, им упомянуты такие светские идеологии как научный гуманизм, марксизм, экзистенциализм. Н. Смарт иногда использует термин «квазирелигии» для обозначения секулярных мировоззрений, но считает его не вполне корректным [2:26], поскольку это термин может показаться унижительным как представителям религий, так и носителям секулярных идеологий. Кроме того, по мнению Н. Смарта, отдельные секулярные течения могут быть названы «антирелигиями», например, марксизм и научный гуманизм.

Предлагаемое П. Тиллихом теологическое понимание религии и сформулированные Н. Смартом с философско–религиоведческих позиций семь основных характеристик религии представляют собой различные типы определений, что не мешает исследователям применять их к анализу светских идеологий. Концепция Тиллиха базируется на априорно признаваемом положении, что мир изначально религиозен, и процесс секуляризации происходит внутри религиозной традиции. Определение П. Тиллиха не верифицируемо рациональными средствами. Следуя ему, любая национальная идея является квазирелигиозной, что затрудняет различение религий и квазирелигий; кроме того, на бытовом уровне представители конкретной конфессии могут считать предельный интерес другой светским, и объявить ее не религией. Н. Смарт, давая характеристику религии, описывает ее структуру и функции. Им выделяются элементы религии, что позволяет говорить о большем или меньшем соответствии явления понятию религии.

Литература

1. Тиллих П. Избранное: теология культуры. М., 1995.
2. Smart N. The World's Religions. L., 1998.

Понятие метода у Корнелиса Петера Тиле⁴⁸

Костылев Павел Николаевич, с.н.с.

МГУ имени М.В. Ломоносова

relig@yandex.ru

Тиле говорит о своём методе, прежде всего, в первой лекции своей работы «Основы науки о религии» («Elements of the science of religion»), посвященной прояснению концепции, целей и собственно метода религиоведения [11:1–28]. Религиовед, пишет Тиле, «оценивает, потому что его задача – сравнивать различные проявления религиозных верований и религиозной жизни, и религиозные общины, для того, чтобы *классифицировать* [здесь и далее разрядка моя – П.К.] их в соответствии со стадией и направлением их развития» [11:8–9]; «приводящее в замешательство изобилие материалов должно быть подробно рассмотрено и *классифицировано*» [11:22].

Задача религиоведения, согласно Тиле, – «исследовать и *объяснять*» [11:12], «понять и *объяснить*» [11:18]. Однако применять в религиоведении методы точных наук, с точки зрения Тиле, «тщетно» [11:16], притом религиоведение, несмотря на использование исторических материалов, не является исторической наукой в обычном смысле слова [Ibid.] и требует более широкого основания, чем история [11:17], которой следует лишь предшествовать и прокладывать путь религиоведению [Ibid.]; впрочем, следует помнить, что историю Тиле понимает, скорее всего, в органицистском ключе. В конечном счете, Тиле предлагает метод, который называет «дедуктивным» [11:18]; дедуктивное рассуждение должно отталкиваться от результатов, достигнутых в ходе применения «индукции, эмпирического, исторического и сравнительного методов» [Ibid.], оказываясь, таким образом, методом второго порядка.

Такое представление о методе кажется многообещающим; так, религиоведение из механической суммы религиоведческих дисциплин становится строгой наукой о религии, материалом которой являются уже не только первичные данные, но также переработанные данные конкретно–религиоведческих дисциплин. Кстати, поскольку невозможно быть одновременно антропологом, историком, психологом и философом религии, Тиле приходит к мысли о необходимости «разделения труда» [11:19] между представителями отдельных дисциплин, теоретически утверждая тем самым впервые, кажется, в истории религиоведения необходимость коллективной религиоведческой деятельности.

Обращение к религиоведческому наследию Тиле в отечественном религиоведении, к сожалению, во многом носит фрагментарный и случайный характер. Так, А.Н. Красников, к примеру, пишет: «метод классификации религий широко использовался в раннем религиоведении. Сейчас нет необходимости воспроизводить классификации религий, предложенные М. Мюллером, К. Тиле, П.Д. Шантепи де ла Соссе и другими учеными» [1:30]. На наш взгляд, морфологическая классификация религиозных явлений, являющаяся сердцевиной *метода* Тиле, не вполне оправданно редуцируется к *классификации религий* как *результату* религиоведческого исследования. Разумеется, ценность *метода классификации*, основывающегося, по мысли Тиле, на единстве человеческого разума, объединяющем всё многообразие религиозных явлений [11:6], заключается не только в тех результатах, к которым он в свое время привел – к тому же, как верно замечает А.Ю. Рахманин, всякая морфология уникальна и «за любой морфологической классификацией религий... скрывается неформализуемое содержание» [2:129–130]. Да и сам Тиле прекрасно понимает, что «все классификации религии являются... условными. Их границы не могут быть четко определены» [11:59] и потому религиовед должен «избегнуть строгой систематизации» [11:60].

Привычное для глаза описание метода Тиле как банально «исторического» [1:51; 4:76] не вполне соответствует первому изданию оригинального текста [11:18]. Тиле говорит: «историческим методом мы получаем только историю. Но мы хотим большего» [11:17–18], и

⁴⁸ Автор выражает благодарность А.Н. Красникову за своевременно предоставленный текст [10], и, в свою очередь, А.Ю. Рахманину и И.Ю. Мирошникову за ценную критику, замечания и добавления.

даже более того – «я бы даже сделал следующий шаг, и различил бы общее и историческое исследование религий... от религиоведения, которое основывается на результатах этих исследований» [11:13]. Понимая историю морфологически, Тиле видит в ней не столько собственно историю в современном смысле слова, но философию истории, историю как раздел философии [11:18] – вообще, следует отметить, что вне контекста философии истории второй половины XIX века целостное понимание Тиле, на наш взгляд, невозможно. Наконец, А.Н. Красников приводит версию об индуктивном характере метода Тиле, «от частного к общему» [1:51; 3:145], тогда как Тиле говорит о дедуктивном методе (см. выше) и т.д. – необходимо разбираться, какое понимание индукции и дедукции имеется в виду. Представляется продуктивной мыслью о том, что данные казусы связаны, прежде всего, с использованием вместо оригинального издания девятикратно сокращенного немецкого пересказа, в котором концепция Тиле, умершего за два года (1902) до издания пересказа (1904), изложена намного проще и схематичнее [10]. Именно этот пересказ в прекрасном переводе Е.В. Орел и был издан в 1996 году в составе хрестоматии под редакцией А.Н. Красникова [3].

Как нам представляется, недостаточное внимание к Тиле и упрощенные интерпретации его концепции, отмеченные нами в отечественной литературе, связаны главным образом с отсутствием перевода основной его работы («Основы науки о религии»), оказавшей сильнейшее влияние на всю последующую историю религиоведческой мысли.

Что касается западной религиоведческой традиции, то стоит отметить, что она никогда не недооценивала Тиле: так, много внимания уделяют Тиле и значению его метода Ари Молендейк [7; 8] и Томас Роба [9]. Менее доступны публикации на голландском языке, из последнего – две небольшие книги, подготовленные Отделением религиоведения университета Лейдена (Голландия), *alma mater* Тиле, к столетию со дня его смерти [5; 6]. К сожалению, описать рецепцию Тиле в контексте современного западного религиоведения, в связи с малым объемом нашей работы, не представляется возможным.

Итак, в качестве выводов нашего небольшого исследования хотелось бы отметить: во-первых, методом Тиле является дедуктивный метод морфологической классификации религиозных явлений (метод второго порядка), опирающийся на результаты конкретных религиоведческих дисциплин, но несводимый к ним. Во-вторых, Тиле описывает религиоведа как ученого, не только владеющего *методом*, но и опирающегося на данные конкретно-религиоведческих дисциплин, разбирающегося в контексте религиоведческого исследования, должного «быть специалистом в материале, с которым работает, несмотря на то, что нашли его [материал – П.К.] другие» [11:19]. В третьих, религиоведение для Тиле предстает сложной теоретической областью знания, требующей навыков коллективной работы и несводимой ни к истории религии, ни к другим частным религиоведческим дисциплинам.

Литература

1. Красников А.Н. Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004.
2. Рахманин А.Ю. О возможных источниках идеи морфологии в «до-классической» феноменологии религии // Религиозность в изменяющемся мире: сборник материалов I Международной зимней религиоведческой школы, г. Волгоград, 28 янв. – 3 февр. 2008 г. / О.И. Сгибнева (отв. ред.). Волгоград, 2008. С. 119–132.
3. Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / Пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1996. С. 144–197.
4. Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006.
5. Breevaart J.O. van de, Lem A. van der, Molendijk A.L., Wiegers G.A. *Religie in de academische arena: leven en werk van C.P. Tiele (1830-1902): Catalogus*. Leiden, 2000.
6. Cossee E.H., Tjalsma H.D. *Geloof en onderzoek: Uit het leven en werk van C.P. Tiele (1830-1902)*. Rotterdam, 2002.
7. Molendijk A.L. Tiele on Religion // *Numen*, Vol. 46, №3 (1999), p. 237–268.

8. Molendijk A.L. Religious Development: C.P. Tiele's Paradigm of Science of Religion // Numen, Vol. 51, №3 (2004), p. 321–351.
9. Ryba T. Comparative Religion, Taxonomies and 19th Century Philosophies of Science: Chantepie de la Saussaye and Tiele // Numen, Vol. 48, №3 (2001), p. 309–338.
10. Tiele C.P. Grundzüge der Religionswissenschaft: Eine kurzgefasste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte / Autorisierte deutsche Bearbeitung von G. Gehrich. Tübingen; Leipzig, 1904.
11. Tiele C.P. Elements of the science of religion: in two volumes. Edinburgh; L., 1898. Vol. 1.

Влияние религиозного фактора на политическую жизнь в государстве Израиль

Крапивина Юлия Александровна, студент

Алтайский государственный университет, Барнаул

Тема «Религия и политика» является центральной темой в израильском государстве, а большая часть коалиционных правительственных кризисов непосредственно связана с проблемой их соотношения. В действительности Израиль не является теократическим государством, где правят представители религиозных организаций и верховенствует религиозный закон. Но вместе с тем в Израиле религия не отделена от государства, поскольку Израиль все же государство «еврейское», а в еврейском сообществе крайне трудно осуществить разделение между религией и нацией. Исследователь Б. Нойбергер пытался проследить влияние религии на политическую обстановку в Израиле. Он разделил израильское население на пять основных групп, интересы которых представляют действующие партии. Используя типологию Б. Нойбергера и исследования российских ученых, автор доклада попытается проанализировать влияние религиозного фактора на внутреннюю политику государства. Для изучения динамики влияния будут рассмотрены данные последней избирательной кампании.

При проведении исследования автор придерживалась междисциплинарного подхода, привлекая методы политологии истории, религиоведения. Исследование выполнено в рамках системного подхода. В качестве основных использовались методы: типологический, позволяющий изучить и типологизировать весь спектр политических сил; сравнительного анализа, который используется при изучении политики, проводимой различными общественными силами.

Спектр политических сил в Израиле представлен следующими группами. *Светская группа* (10–15% населения), которая рассматривает свою принадлежность к еврейству через призму светско–национальной идентификации, основывающейся на осознании общности национального происхождения, общности исторической судьбы, связанной с пребыванием две тысячи лет в диаспоре, гонениями, погромами и геноцидом народа. Светские израильтяне справляют официальные религиозные праздники как компонент «гражданской религии», как национальную традицию, которая утратила сейчас свое религиозное предназначение. *Либеральная группа* (также 10–15% населения) включающая лиц с недостаточной светской ориентацией, среди которых есть убежденные сторонники религиозной традиции и глубоко верующие люди, считающие, однако, что религия должна быть отделена от государства. По их мнению «человек, живущий по вере, не обязан вмешивать государство во все вопросы, касающиеся религии. Это своеобразная либеральная точка зрения, опирающиеся на «личностный» подход к религии. К либералам можно отнести партию Кадима, так как в ее предвыборной программе говорится о невозможности существования галахического государства по ряду объективных экономических и политических причин.

Самой представительной в Израиле является *Традиционалистская группа* (40–50% населения). Ее интересы представляет партия Ликуд. Традиционалисты придерживаются мнения, согласно которому связь между еврейской религией и нацией настолько прочна, что облик «еврейского» государства отнюдь не должен быть абсолютно светским. Они выступают против отделения религии от государства, за придание государству и всем его

учреждениям особого религиозно–иудейского характера. После традиционалистской группы Б. Нойбергер выделяет *Религиозно–национальную группу*, составляющую от 15 до 20% населения. Она представлена партией Мафдал. Она рассматривает религию и нацию как единое целое и полагает, что Израиль должен быть государством религиозно–иудейским. Национально–религиозные слои считают, что идея отторжения религии от государства является опасной и катастрофичной, поскольку может расколоть народ. Они принципиально выступают за государство, в котором Галаха – религиозное еврейское законодательство – стало бы законом всего Израиля. Кроме этого существует и *Ультраортодоксальное течение* (5–10% населения), которое представлено религиозными партиями Агуддат Исраэль, Дегель га–Тора и Шас. Они признают существование государства Израиль де–факто, но участвуют в выборах в Кнессет. С точки зрения крайних ортодоксов создание государства Израиль – это отступление от Царства Небесного, бунт против Всевышнего, ибо только Мессия может возвестить о создании государства для евреев. Они не считают Израиль еврейским государством, т. к. власть в нем вершат люди нерелигиозные, а законы рассчитаны на людей светских.

Тема влияния религии на политику какого–либо государства сохраняет свою актуальность, поскольку влияние религиозного фактора внутри государства откладывает отпечаток и на международное положение и внешнюю политику государства. Особенно это касается Израиля, где сама организация власти в исторической ретроспективе была построена на религиозных принципах. В связи с последними политическими событиями в этом государстве, особенно интересно влияние религиозных установок на политические партии, которые играют огромную роль в урегулировании ближневосточного конфликта и внутренних противоречий страны. Религиозная тематика ежегодно бурно обсуждается израильскими политическими партиями. Причины различий между указанными выше партиями многочисленны и разнообразны. Во–первых, это расхождения во взглядах на демократию. Если религиозные партии считают, что Галаха и есть конституция Израиля, то нерелигиозные предпочитают говорить о светском Высшем Законе. Во–вторых, это спор, касающийся субботы. Первые видят этот день священным и обязательно выходным, вторые – днем, когда телевидение, транспорт, авиакомпании и кинотеатры обязаны работать. Еще одним камнем преткновения является «соглашение о статус–кво», который представляет собой исторический компромисс между всеми политическими течениями. Оно означает, что в субботу, выходной день, не работает общественный транспорт, во всех общественных учреждениях соблюдается кошрут (иудейские религиозные предписания по приготовлению пищи и запретам на некоторые продукты питания), религиозное ортодоксальное образование автономизируется, а бракоразводные дела рассматриваются раввинатским судом. Однако снова и снова разгораются споры о том, что же в точности представляет собой это «соглашение».

28 марта 2006 года прошли выборы в израильский парламент. В выборах приняли участие 63,2 % израильтян, имеющих право голоса. Это самый низкий уровень избирательной активности с момента создания государства. По данным центральной избирательной комиссии лидировали три партии, которые позднее и вошли в правящую коалицию. Это партии Кадима (партия Шарона – 29 мандатов), Авода (рабочая – 19 мандатов) и третье место поделили между собой две партии по 12 мандатов – это религиозная партия сефардов Шас и традиционалистская партия Ликуд. Значит ли это что израильское общество выходит на новую ступень развития и ждать ли нам урегулирования ближневосточного конфликта, еще предстоит выяснить. Но присутствие религиозной партии в правящем лагере уже говорит о значительном повышении роли религии в сознании избирателей.

Литература

1. Нойбергер Б. Политические партии в Израиле. // Власть и политика в Израиле. – Тель–Авив, 1998. – 480с.

2. Нойбергер Б. Верховная власть Кнесета или приоритет правительства? // Власть и политика в Израиле. – Тель–Авив, 1997. – 279с.
3. Гасратян С. М. Иудаизм и политика в Израиле. // Восток – Афро–азиатские острова, история и современность, № 4, 1995. – 181–185с.
- 4.. Гасратян С. М. Религиозный фундаментализм в Израиле. // Восток – Афро–азиатские острова, история и современность, № 4, 1994. – 47–58с.

Политическая партия как НРД. Феномен Зенона Позняка.

Крихтова Татьяна Михайловна.

Студент

Белорусский государственный университет, исторический факультет, Минск, Республика

Беларусь

krihtova@mail.ru

На сегодняшний день специфическая политическая ситуация в Республике Беларусь создает почву для появления своеобразных религиозно–политических сочетаний.

Политическую жизнь Беларуси определяет противостояние президента РБ и его администрации, в руках которых сосредоточена вся полнота власти с оппозицией (которая не представляет собой единого движения, объединяясь лишь по принципу противостояния действующей власти). Политический аспект настолько актуален для всех жителей страны, что можно говорить о проникновении его во все сферы жизни и деятельности современных белорусов, фактически любое публичное действие является политически направленным и/или получает политически–ориентированную оценку со стороны общественности. Естественно, религия и религиозные организации также включены в этот процесс, предлагая различные виды религиозно–политических взаимоотношений, такие как: откровенно проправительственная позиция, негласное соотнесение конфессии и политической силы, поддержка оппозицией той или иной организации во внутренних религиозных конфликтах, демонстративно–индифферентное отношений конфессии к политике. Впрочем, вышеперечисленные варианты не уникальны, в этой связи особенно интересным прецедентом сращивания религиозных и политических аспектов деятельности предстает движение Христианской Демократии (партия «Беларуская салідарнасць»). В этом случае политическая деятельность приобретает характер религиозной с явными признаками НРД.

Сама партия называет себя право–центристской силой, на основе христианских ценностей и белорусского патриотизма, и выступает за построение общества на принципах, данных человеку Богом. Основными своими ценностями христианская демократия называет триаду «Бог. Человек. Родина». Стоит отметить, что такая позиция могла быть выбрана данной партией для того что бы заслужить хорошую репутацию и, одновременно, поддержку представителей разных христианских конфессий и получения денежных средств из заграничных источников, поскольку основной доход в кассы разнообразных оппозиционных движений Беларуси поступает от зарубежных организаций самого разного толка.

Первым маркером отнесения белорусского движения ХД к новым религиозным движениям являются мессианские ожидания его сторонников. В роли мессии выступает крупный идеолог оппозиции Зенон Позняк, автор главного оппозиционного лозунга «Жыве Беларусь!», уехавший из Беларуси в США 11 лет назад. Данный лозунг был его предвыборным слоганом на выборах президента Беларуси в 1994 году (первых в истории). Сам по себе он является калькой аналогичных лозунгов, существующих в Польше и Украине. Словосочетание сразу же после своего появления "пошло в массы" и с того времени без их упоминания не обходится ни одного оппозиционно–националистического мероприятия, вне зависимости от взглядов его организаторов. Так же лозунг часто используется в качестве приветствия или прощания, на него обычно отвечают «Жыве» или «Жыве вечно!», надписей на предметах, которые обычно делаются самостоятельно. Стоит отметить поливалентность лозунга и, как следствие, абсолютное принятие всеми

оппозиционными силами, вне всякой зависимости от их позиции в политическом спектре, распознавание в качестве адекватного собственным воззрениям.

Позняк не имеет реального влияния на политическую ситуацию в стране, вся его деятельность фактически сводится к написанию статей (примерно двух в месяц), публикуемых небольшим тиражом в подконтрольных его сторонникам СМИ и на сайте партии. В статьях обычно дается оценка событиям, происходящим в Беларуси а также резко критикуются другие оппозиционные силы. Все идеи и предложения, высказанные в данных статьях тут же подхватываются сторонниками и (насколько это возможно) широко пропагандируются в интернете и личных беседах. Несмотря на скромный масштаб политической активности Позняка сами адепты абсолютно убеждены в значительности позитивных перемен, которые принесет его возвращение в страну; эта ситуация блестяще спародирована в стихотворном произведении *Zianon–Нор*, разошедшемся с большой скоростью в Интернете.

Кроме того, для христианских демократов характерна резкая критика и агрессивное поведение применительно ко всем прочим политическим силам. Особенно сильно их недовольство всей остальной оппозицией, несмотря на схожесть идей и символики; христианские демократы воспринимают существующие оппозиционные движения как лжеоппозицию, «продавшуюся» официальной власти, а свою партию – как единственную и идущую по пути «спасения», то есть демократизации общества. Христианские демократы утверждают, что только их деятельность и движение по их собственному пути может привести к процветанию страны. Это проявляется, например, в том, что даже в те даты, которые имеют отношение к независимости Беларуси (25 марта и 25 августа, два Дня независимости, в честь событий 1919 и 1991 годов соответственно), когда все оппозиционные силы проводят совместные акции протеста, христианские демократы проводят их отдельно от всех, показывая уникальность своего пути (своеобразную «чистоту веры»). В свою очередь реакция остальной оппозиции на ХД в основном остается в рамках пародирования, подчас довольно злого, как можно видеть из уже упомянутого нами стихотворного текста.

Подход к методам конверсии у христианских демократов также характерен скорее для НРД, нежели для политических партий. Христианские демократы активно занимаются вербовкой новых членов путем распространения своей литературы на мероприятиях других партий. Этим отчасти объясняется и базовый социальный состав движения, его составляют представители маргинальных слоев общества, для которых, с одной стороны, реализация в рамках других форм политической активности не представляется возможной, а с другой, утопические идеи Позняка становятся предметом веры и не подлежат рефлексии. Если же конкретизировать, то в основном в ХД состоят школьники и пенсионеры, оттесненные на периферию оппозиционного движения в силу возрастных характеристик.

Сам образ Позняка вызывает неоднозначную реакцию у жителей страны. У активных сторонников, как уже говорилось выше, присутствуют элементы сакрализации, они с гордостью подчеркивают свою причастность к его деятельности лозунгом «Толькі Зянон!». Но, в то же самое время наблюдается тенденция подвергать Позняка систематическим насмешкам, с этой целью создаются интернет–сайты, на которых размещается самое различное творчество такой тематики. Безусловно, это свидетельствует о неординарности этой фигуры и его последователей их широкой известности среди населения.

Подводя итоги, можно сказать, что при сложной политической ситуации в стране и отсутствии харизматических лидеров оппозиции на фоне сравнительно малой актуальности традиционных проявлений религиозности, политическая организация может приобрести признаки религиозного культа, в котором мессианские представления перемешиваются со стремлением к демократическим ценностям.

Литература

1. <http://www.bchd.info/modules.php?name=Pages&page=3> (официальный сайт Христианской Демократической партии)
2. <http://www.bratinfo.com/forum/index.php?showtopic=1142&mode=threaded> (текст Зянон-хопа)

«Любовь» и «смерть» в аспекте светского бессмертия

Кришмарел Виктория Юрьевна

аспирантка

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

krishmarel@ukr.net

О самой жизни человека можно говорить, как на это указывает Г. Марсель, с позиций функциональности. А исходя из этого с необходимостью следует, что окончание активности, остановка деятельности в связи со смертью предстает не просто как неминуемое, непримиримое несчастье, а как нарушение самой закономерности бытия. И наиболее ярко это ощущается в исчезновении возможности «обудуществления» (по терминологии В. Янкелевича). Возможность и пути актуализации человеческой жизни наиболее метко показал, наверное, П. Тиллих, утверждая, что жизнь является актуальным бытием, а его силой, которая и придает движение, является любовь. В этих положениях и освещается онтологическая природа любви; без нее жизнь не актуализируется.

Любовь *всегда* направлена на будущее, поскольку является актуализацией бытия, то есть определенной направленностью, которая неминуемо стимулирует будущность. Для нее «обудуществление» является самой сущностью, таким образом она освобождает статичность жизни и переводит потенциальные возможности в состояние реализации. Ведь как осуществленный поступок любовь одновременно становится и точкой отсчета, которая сама является причиной ряда дальнейших следствий (открытости мира, прорыва к Другому), и самой бытийностью, в рамках которой лишь и возможны упомянутые каузальности. Даже если потенциальные данности не становятся данными до конца, они все же переводятся из состояния лишь возможности в определенную телеологичность, в которой сама цель является не настолько важной, как наличие пути к ней.

Таким образом, происходит переход к самому утверждению существования. Факт бытия, если это бытие свершилось, то есть через со-бытие нашло окончательное проявление, является неуничтожимым для бытийности, даже с исчезновением индивидов, для которых это становилось актуализированностью. А поскольку Другой все же остается определенным не-Я, но в совершенно другом статусе, нежели все остальные, ведь пребывает не снаружи Я, но и *перед*, то именно через него потенциально становится продолжение трансляции. Именно поэтому становление возможно лишь при содействии Другого, и эта свершенность приводит хотя бы к осознанию того, что это является действительно вероятным, то есть помогает продвижению к реализации идеи человечества.

И при этих условиях не важно само наполнение этой идеи. Будет ли это соединением в первичной целостности образа Божьего и формы человеческой (по Вл. Соловйову), или оформлением идеи воли к жизни (по А. Шопенгауэру), или становление развития вертикали духа (по Е. Дюрингу) – это не имеет принципиального значения в данном аспекте. Важным является сам неуничтожимый факт, который имеет влияние на всю бытийность, даже если саму эту бытийность признавать эфемерностью или иллюзией. Но как способ, благодаря которому возможно говорить о свершении бытия человека, является Другой. Именно любовь актуализирует жизнь человека. Иначе говорить, собственно, о жизни как действительной телеологичности возможностей, как воплощение полноты первоначально заданной идеи, невозможно. Исходя из вышеизложенного, можно проследить интересную тенденцию – то же самое, что делает смерть с человеческим телом, делает любовь с человеческим духом (что отмечал М. Экхарт), но с разной, даже противоположной, направленностью. Самым важным является отрицание всех изменчивых вещей. Это приводит к преодолению самого темпорального мира, то есть и конечности, таким образом приводя к бессмертию.

И здесь не имеет смысла говорить лишь о метафизически–религиозном измерении. Это касается самой сущности человека, которая и находит свое проявление во временности этого мира. Но это не уничтожает саму идею, которая не обязательно должна иметь свои признанные проявления для того, чтобы было возможно утверждать ее наявность. Для пессимиста А.Шопенгауэра это бессмертие предстает как неразрушимость рода, для религиозного Вл.Соловйова – как смерть ради перевоплощения, что является наиболее отдаленными полюсами относительно этого аспекта. Но, тем ни менее, у обоих это достигается лишь благодаря содействию любви.

Другими словами, лишь посредством приобщения к Другому, то есть через любовь, на самом деле возможно бессмертие – «уже одно чувство любви показывает нам, что бессмертие души есть не красивый символ, придуманный боящимися смерти, а реальность, пережитая любящими» (Хамитов, 1995). И тут не имеет принципиального значения, что именно имеется в виду под «душой» – сознание, душа, память... Важно то, что этот переход является *реальным*, независимо от осознаваемых базисов мировосприятия. И о реальности можно говорить на уровне без апелляций к метафизическим построениям.

Такие изменения возможны в сфере онтологически истинного среза мифа, возникающего как основание для мира, актуализированного Я через Другого. Но наиболее важно то, что это не просто определенная мыслительная структура, а действительность, наполненная новыми значениями, которые изменяют смысл жизни, а, соответственно, и саму жизнь. То есть любовь саму жизнь переводит в новый статус, который, поскольку не является замкнутым в Я, и, соответственно, в его эгоцентрированном мире и его природной установке, то есть и во времени, предстает уже и в другом отношении к смерти.

Таким образом, любовь не является подобной смерти, не является отделением смертного от бессмертного, а, скорее, самим превращением временного в вечное. И платоновское утверждение о том, что любовь, вследствие стремления к обладанию благом (что в рассматриваемом контексте является становлением актуализации определенной бытийности, что и должно привести к осуществлению цели, первоначально заданной в идее человечества, то есть к схватыванию бытия, а соответственно – и блага), ведет к бессмертию, остается актуальным даже при непринятии самого бессмертия. Но наиболее значимо – вечная жизнь важна лишь как жизнь с Другим, весь род человеческий при этом теряет свою значимость. Другими словами, возникает, так сказать, *вечность лишь для двоих представителей одной мифологической онтологии актуализированной любви*.

Таким образом, предстает новое измерение бессмертия человека, на что указывает в своих работах Г.Марсель – бессмертие переносится с небес в измерение человеческой бытийности, и это приводит к новому отношению к самой жизни человека. Любовь является способом трансляции, а смерть – необходимостью, которая и актуализирует эту способность и, собственно говоря, придает ей настоящее, независимое от темпоральности, значение.

Литература

1. Дюринг Е. (2000) Ценность жизни. Мн.: Харвест, М.: ООО «Издательство АСТ».
2. Марсель Г. (1999) *Homo viator.*/ Пер. укр. В. І. Шовкуна. К.: Видавничий дім „KM Academia”, Університетське видавництво „Пульсари”.
3. Соловьев В. С. (1988) Смысл любви// Соловьев В. С, Сочинения в 2 т. Т. 2/ Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. М: Мысль.
4. Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Их онтологические качества и применение в сфере этики. http://www.i-u.ru/biblio/archive/tillih_love/default.aspx.
5. Хамитов Н. Вю (1995). Философия одиночества. К.: Наукова думка.
6. Шопенгауэр А. (1993) Избранные произведения/ Сост., авт. Вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. М.: Просвещение.
7. Янкелевич В. (1999) Смерть (Перевод с французского)/ М.: Издательство Литературного Института.

Кудрявцева Елена Владимировна
аспирантка
МГУ имени М.В. Ломоносова
lenletter@mail.ru

К началу Первой Мировой войны было признано, что существует два источника Евангелий – Евангелие от Марка и источник Q (Quelle), в котором содержалось много речений Иисуса Христа, встречающихся в Евангелиях от Матфея и Луки, но которых не найдено в Евангелии от Марка. Поскольку Мф. и Лк. воспроизводят слова Иисуса Христа в одинаковой последовательности, источник Q был признан реально существующим, а не просто некой гипотетической конструкцией (Согласно теории Ф. Беркитта, Матфей и Лука независимо друг от друга использовали Евангелие от Марка и устную традицию речений Христовых (Квелле – условное обозначение Q, от нем. Quelle – источник; гипотетический письменный источник, общий для Мф. и Лк. В новозаветной науке Q иногда называют Логиями, "Источником речей (или речений)". [Мень А., Библиологический словарь. В 3-х тт., т.2, М., 2002, сс. 42–44]). В то же время они располагали собственными источниками, которые Ф. Беркитт обозначил как М (для Мф.) и L (для Лк). Теория Ф. Беркитта послужила отправной точкой для последующих решений синоптической проблемы (в частности, Буамаром)). Евангелие от Иоанна создавалось вне корпуса синоптических Евангелий и имело более позднее датировку. Известный американский библеист и археолог первой половины XX века У. Ф. Олбрайт предлагает следующую стандартную хронологическую схему создания Евангелий: 1) Мк. и источник Q – до падения Иерусалима в 70 г. н.э.; 2) Мф. и Лк. – между 70 и 90 гг. н.э.; 3) Ин. – между 90 и 120 гг. н.э.

У. Ф. Олбрайт ставит акцент на том, что устное составление и передача литературных произведений играла намного более значительную роль в древности, чем это обычно принято считать. Отсюда он заключает, что слова и действия Иисуса из Назарета не были записаны до тех пор, пока распространение миссионерской деятельности и угроза со стороны еретических учений не поставили раннехристианскую общину перед необходимостью письменной фиксации событий истории первохристианства. И. Иеремиас в 1930 г., следуя за Т. Сойроном, заметил, что в речениях Иисуса, встречающихся и в Мф., и в Лк., не только часто переписывались некоторые слова и идеи, но и изменялся порядок слов из-за подбора или извлечения различных слов или идей в соответствии со смыслом. Он также верно установил, что это явление было настолько характерно для способа устной передачи текста в целом, который прибегает к одним и тем же мнемотехническим приемам, что можно сделать вывод, что Мф. и Лк. заимствуют свой материал Q из родственных им устных источников.

Весьма важными для понимания взглядов Христа и учения ранней Церкви в целом У. Олбрайт считает два вопроса: 1) вопрос осознания Иисусом своей мессианской роли и 2) вопрос о его эсхатологической доктрине. Эти проблемы были сформулированы после того, как несколько поколений теологов и исследователей Нового Завета утверждали, что Иисус либо изначально не осознавал себя Мессией, либо пришел к такому выводу лишь в конце Своего служения. Однако последующая эволюция научных взглядов привела к тому, что ученые признали, что осознание Христом Своей спасительной миссии явилось центральным событием в Его земной жизни.

Действительно, как пишет У. Ф. Олбрайт, большинство исследователей Нового Завета относит первоначальное формулирование основных положений христологии (У. Ф. Олбрайт отождествляет данный термин с понятием "мессианской доктрины" и обосновывает это тем, что греч. *christos* является простым переводом евр. термина *mashiah*.) к апостольскому веку, т.е. между 30 и 50 гг. н.э. или даже позднее. У. Олбрайт не согласен с этой гипотезой, поскольку ей противоречит целый ряд раннехристианских произведений, в которых содержится упоминание о том, как разрозненные и часто оппозиционные группы апостолических христиан соглашались на столь поразительные нововведения. Апостолы Павел и Петр выступали против того, чтобы древнееврейский ритуал распространялся на неофитов; несомненно, они еще более яростно боролись бы с любыми предполагаемыми новшествами, касающимися непосредственно личности Иисуса. С этой дилеммой впервые столкнулись сторонники мифологической школы в христологии, в частности Л. Кушо. Оппоненты этой школы в ответ указывают на значительный недостаток хотя бы одного действительного аналога дохристианских сект или подобного рода учений.

У. Ф. Олбрайт называет невероятной гипотезу, согласно которой не существует исторических подтверждений важности евангельских событий и оснований для учения Св. Павла. Он считает, что исторической ошибкой будет приводить в качестве примера параллели из гностицизма в его разнообразных формах, митраизма, неопифагорейской и герметической систем, учения Аполлония Тианского, поскольку большинство из них возникло не ранее II – III вв.

У. Ф. Олбрайт указывает на множество поразительных параллелей христианского вероучения с более древними ближневосточными религиозными идеями: непорочное зачатие бога, его астральные связи с высшим миром, рождение в окружении домашних животных, заключение под стражу/заточение, смерть, нисхождение в царство мертвых (У. Ф. Олбрайт отмечает, что идея, согласно которой Иисус три дня провел в Аду, является, если следовать Ветхому Завету, теологуменом и не соответствует общей хронологии Евангелий, где между распятием Христа и Его Воскрешением проходят всего один день и две ночи.), восшествие на небеса и др. Действительно, некоторые из этих параллелей могут показаться на первый взгляд второстепенными: например, в Евангелиях нет упоминания о нисхождении Иисуса Христа в царство мертвых (кроме 1 Пет. 3:19). Однако У. Олбрайт полагает, что достаточное количество прямых параллелей указывает на наличие определенной связи между христианством и другими ближневосточными учениями; однако эту связь нельзя выявить с помощью исторических методов, а следовательно, она должна оставаться не более, чем теоретическим конструктом.

Библиография

- 1) *Albright W. F.*, *Archaeology and the Religion of Israel*, [4 ed.], Baltimore, 1956.
- 2) *Albright W. F.*, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, New York, 1957.
- 3) *Albright W. F.*, *Mann C. S.*, *Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect // The Scrolls and Christianity*, ed. M. Black, SPCK Theological Collections, No. 11, London, 1969.
- 4) *Encyclopedia Judaica*, Voll. 2, 4, Jerusalem, 1989
- 5) *Klausner J.*, *The Messianic Idea in Israel*, New York, 1955.
- 6) Библейские исследования. Сб. ст. / Сост. Барух Шварц. Вып. 1., М., 1997.
- 7) *Гриликес Леонид, свящ.*, *Археология текста: Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции*, М., 1999.
- 8) *Иеремияс И.*, *Неизвестные речения Иисуса*, М., 1992.

Биологические основания ритуала жертвоприношения.

Кузнецова Олеся Васильевна

соискатель

Уральский государственный университет имени А.М.Горького, Екатеринбург

olesyakzn@yandex.ru

Обращение к истокам какого бы то ни было явления, восходящего к глубокой древности, всегда есть догадка, гипотеза, основывающаяся на весьма зыбком материале прочих реконструкций, гипотез относительно самой древности. Тем не менее, в отличие от Эванса–Притчарда мы не считаем непосредственную ненаблюдаемость истоков явления основанием отказа от их поиска.

В поиске оснований, способствовавших возникновению феномена жертвоприношения необходимо обратить внимание на два аспекта, которые, по нашему мнению, могли составить наиболее древнюю часть основания феномена жертвоприношения. Эти два аспекта роднят человека и другие виды живых организмов.

Рассматривая жертвоприношение как ритуал, необходимо принимать во внимание, что ритуальное поведение характерно не только для человека, но и для многих видов животных. К. Лоренц полагает, что у филогенетического ритуализованного поведения животных и культурно–исторических форм ритуализованного поведения человека (как социально–культурного существа) есть принципиальное сходство, которое проявляется в четырех общих функциях: коммуникативной, направления по определенному пути, создания новых мотиваций, препятствования смешению видов или культур. Сложность, однако, заключается в том, что к ритуалу жертвоприношения имеет отношение только вторая функция и, более того, только в русле весьма спорных идей Р. Жирара относительно учредительного человеческого жертвоприношения.

Заложённая в человеке на генетическом уровне, способность к ритуальному поведению, вероятно, явилась подосновой для возникновения ритуалов и в их числе ритуала жертвоприношения. Таким образом, если принять за одну из основ человеческих ритуалов генетическую программу ритуализованного поведения, в самом общем смысле предположение У. Робертсона–Смита о большей древности ритуала по отношению к мифу получает более весомую аргументацию. Однако эта подвижка в понимании истоков человеческого ритуала как явления, сама по себе, мало что может дать нам в понимании истоков или относительного времени возникновения ритуала жертвоприношения.

Необходимо заметить, что при подходе к решению проблемы жертвоприношения через его возникновение из явлений нежертвенного характера мы получаем новый вопрос: каким образом нежертвенная структура превращается в жертвоприношение. Решение этой проблемы, на наш взгляд, может быть связано с вторым аспектом – способностью к альтруистическому поведению. Последние генетические исследования показали существование «родственного альтруизма» не только у человека и высших животных, но и у

простейших. Исследователи из американского Университета Райса обнаружили явление «родственного альтруизма» у амёб, проявляющегося в способности пожертвовать своей жизнью для спасения особей своей колонии. Так, появилось основание полагать, что явление «родственного альтруизма» или способность к жертвенному поведению имеет не психологические или культурные, а генетические корни. Во всех случаях, когда жертвоприношение можно характеризовать как передачу некой ценности, по-видимому, не следует исключать того, что альтруистическое поведение может являться необходимым условием для возникновения самой возможности жертвоприношения.

Жертвоприношение ни в коем случае не сводимо к указанным элементам предполагаемой подосновы. Как в рамках отдельной культуры, так и в различных культурах в целом, жертвоприношение характеризуется множественностью смыслов, функций и форм, оно крайне пластично. Возможно, именно в силу этого сложно дать всеобъемлющее сущностное определение жертвоприношения. И это же подводит нас к возможности говорить об универсальности жертвоприношения, которая, в числе прочего, проявляется в удивительной широте потенциальной применимости жертвоприношения. С последним связаны затруднения в установлении некой единой функции жертвоприношения, скорее мы наблюдаем множественность функций.

Литература.

1. Эванс–Притчард Э. Теории примитивной религии. – М., 2004.
2. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. – М., 1998.
3. Жирар Р. Насилие и священное. – М., 2000.
4. Робертсон–Смит У. Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1989.

Проблема сравнения буддизма и христианства в работах философов конца XIX начала XX вв.⁴⁹

Кузьмина Екатерина Витальевна

студентка

*Забайкальский государственный гуманитарно–педагогический
Университет имени Н.Г. Чернышевского, Чита*

Сравнительные исследования, которые во второй половине XIX начале XX вв. становятся значимой отраслью гуманитарной науки, являются ценными источниками для современного религиоведения и философии. Это обусловлено целым рядом важных социокультурных проблем: диалога и взаимодействия культур, толерантности, задачами культурной индентификации человека в современном глобализирующемся мире.

При анализе трудов японского буддолога Д.Т. Судзуки (1870–1966) «Мистицизм: христианский и буддийский», русского православного философа В.А. Кожевникова (1852–1917) «Буддизм в сравнении с христианством» и российского философа–необуддиста Б.Д. Дандарона (1914–1974) «Письма о буддийской этике» мы обнаруживаем своеобразные и интересные подходы к проблеме сравнения буддизма и христианства.

Известный буддолог Д.Т. Судзуки ставит в центр внимания большинства своих работ дзэн–буддизм. Он стремится отыскать параллели дзэнскому просветлению в других буддийских учениях, западной психологии и в христианстве. В книге «Мистицизм: христианский и буддийский» Судзуки пытается найти общее между двумя мировыми религиями – буддизмом и христианством, – указывая на близость сокровенных переживаний христианского мистика XIV века Мейстера Экхарта, с одной стороны, а с другой Будды, китайских мастеров дзэн–буддизма и японских последователей син–буддизма. По мнению исследователя такие параллели свидетельствуют о том, что духовный опыт христиан в сущности не отличается от духовного опыта буддистов. А единственное, что разобщает и толкает на бессмысленные дискуссии представителей различных конфессий – терминология.

⁴⁹ Автор выражает признательность к.ф.н. Бернукевич Т.В. за помощь в подготовке тезисов.

Таким образом, основная задача, которую ставит Д.Т. Судзуки – поиск всех возможных согласований духовного опыта буддизма и христианства и выяснение, на сколько серьезны между ними разногласия. Источником готовности исследователя идти на диалог с последователями других религий является стремление проследить единство духовного опыта во все времена и на всех континентах.

Совершенно иной подход к проблеме сравнения буддизма и христианства мы видим в работе «Буддизм в сравнении с христианством» В.А. Кожевникова. Автор достаточно четко определяет необходимость и задачи своего труда, актуальность применяемых им методов. Как считает Кожевников, несмотря на большой интерес к буддизму, большинству читающей публики произведение буддийской словесности остаются труднодоступными. А идеи тенденции первоначального буддизма нередко передаются в очень неточном, а иногда, и совсем превратном виде. Таким образом, одна из задач которую называет сам Кожевников – это “объективный обзор” буддийского учения, сравнимый с теми которые предлагались известными западными учеными–буддологами (Р. Зейдель, Т. Шульце, А. Шопенгауэр и т.д.). Другая задача, которую пытается решить исследователь, проявляется в желании противодействовать ошибочным представлениям о сходстве буддизма с христианством и о влиянии первого на второе, получившее широкое распространение в литературе XX века. Отсюда особый подход в исследованиях Кожевникова, свое сравнение буддизма с христианством, он проводит не путем сопоставлений мелких деталей и не полемистическим обличением буддизма, а путем раскрытия его существенных основ, тенденций и целей противоположных христианским.

Можно сказать, что общность работ Судзуки Д.Т. и Кожевникова В.А., посвященных проблеме сравнения буддизма с христианством, заключается в их апологетической направленности: у Судзуки Д.Т. – апологетика дзэн–буддизма, у Кожевникова В.А. – апологетика христианства.

Своеобразная попытка единения восточной и западноевропейской философии представлена в творчестве Б.Д. Дандарона, создавшего оригинальную систему “необуддизма” – нового философского видения мира на основе буддийского учения. Дандарон приходит к выводу, что большинство авторов излагают идеи буддийских мыслителей неверно. Поэтому в своей работе «Письма о буддийской этике» исследователь пытается раскрыть глубинную психологию школ санхья и йога через сопоставления их с европейскими школами. Что, по его мнению, должно было способствовать более точному пониманию буддизма европейским читателем.

Таким образом, проведенный анализ показал, что особенности и результаты сравнительного анализа буддизма и христианства в работах вышеперечисленных философов предопределены теми целями, которые ставит автор. Судзуки – определение единства буддийского и христианского мистицизма. Кожевников – сравнение буддизма с христианством как демонстрация преимущества христианства. Дандарон – нахождение сходств между христианством и буддизмом для создания своей универсальной системы необуддизма.

Литература

1. Дандарон Б.Д. (1997) Письма о буддийской этике. С.Пб.: Изд–во Алетейя.
2. Кожевников В.А. (2002) Буддизм в сравнении с христианством. М.: Изд. дом Грааль.
3. Судзуки Д.Т. (1996) Мистицизм: христианский и буддийский/пер. с англ. под ред. А. Мищенко. К.: София.

Дерек Принс: систематизатор неохаризматического богословия

Куропаткина Оксана Владимировна

Аспирант

Российский государственный гуманитарный университет

okuropatkina@racu.ru

Неохаризматизм, самое молодое движение внутри пятидесятничества, появившееся в конце 1970–х годов, по своей природе отвергает любую попытку его систематизировать: церковь, по мнению неохаризматов, ведет Святой Дух, Чье присутствие не поддается рациональному объяснению; пытаться выстроить последовательную систему из веры убьет живое присутствие Духа. Тем не менее, как и во многих религиозных движениях, в неохаризматизме назрела необходимость систематично изложить учение и практику. Для такой задачи как нельзя больше подходил Дерек Принс.

Он родился в 1915 г. Бангалоре (Индия) в английской семье. Вернувшись в Англию, учился в Кембриджском университете на философском факультете. В 1949 году он был пастором в лондонской пятидесятнической церкви, в 1957 был главой учительского колледжа в Кении. В 1963 году переехал в США.

Принс известен прежде всего своей книгой «Основы учения Христова». Это четко и ясно написанный катехизис, который мало в чем расходится с классическим пятидесятническим учением. Он рассматривает все догматические вопросы: Троицизм Бога, Богочеловечество Христа, водное крещение и «крещение Святым Духом», англологию и демонологию, эсхатологию. Все догматические построения Принса снабжены подробным анализом греческих и еврейских слов из библейских пассажей (Принс очень хорошо знал древние языки). Его работа выглядит не только как учебник по догматике, но и как библеистическое исследование в духе консервативных протестантских авторов (и это на фоне неприязни неохаризматов к академической науке).

Все остальные книги Принса вместе представляют собой свод практических рекомендаций по всем сферам жизни, основанных на библейской экзегезе, которую он проводит так же основательно, как и в своем катехизисе. Принс последовательно изложил учение о преуспевании и десятине, о «позитивном мышлении» (согласно ему, христианин должен быть уверенным в себе и позитивно настроенным), о браке, сексе и воспитании детей, о роли еврейского народа в конце времен (согласно общепятидесятническому учению, евреи перед Вторым пришествием Христа вернуться к Богу; таким образом, «Израиль по плоти» и «Израиль по духу» (христианская церковь) соединятся; одним из знамений близости такой перспективы пятидесятники считают возвращение евреев на свою историческую родину, согласно библейским пророчествам, и создание государства Израиль).

В вопросе об экзорцизме Принс проявил себя не только как систематизатор мнений, но и как оригинальный богослов. Он утверждал, например, что и в христианине могут быть бесы. Демонической активностью объясняются эмоциональные и сексуальные проблемы, в том числе и гомосексуализм. Бесы могут проникнуть в человека не только через его личный грех, колдовское или обычное (навлеченное грехами своими собственными или предков) проклятие, но и через, например, пережитый эмоциональный шок или психологическое давление в детстве. Перед совершением над ним экзорцизма человек должен покаяться, исповедать свои грехи и простить все обиды. Кроме того, христианин, чувствующий демонические атаки, должен проверить, нет ли у него дома «мерзостей», т.е. произведений искусства языческих народов, так как в них могут находиться бесы. Учение Принса об экзорцизме пользуется большой популярностью в странах Африки, где власть миссионеров над злыми духами привлекает большое количество представителей традиционных обществ.

Итак, Дерек Принс знаменует собой новый этап развития неохаризматизма: на смену пророку приходит ученый, на смену спонтанным откровениям – кропотливое изучение священного текста – Библии, на смену разрозненным и противоречивым учениям – последовательный и систематичный катехизис.

Библиография

- 1) Принс Д. Благословение и проклятье. Ты можешь избирать! – СПб, 1999
- 2) Принс Д. Божий план для твоих денег. – СПб, 1999.
- 3) Принс Д. Как правильно поститься? – СПб, 2001.

- 4) Принс Д. Кто заботится о сиротах, вдовах, бедных и угнетенных? Бог...А мы? – СПб, 2002.
- 5) Принс Д. Нуждается ли ваш язык в исцелении? – СПб, 1999.
- 6) Принс Д. Мужья и отцы. – СПб, 2000.
- 7) Принс Д. Они будут изгонять бесов. – СПб, 2000.
- 8) Принс Д. Основы учения Христового. – М., 1992.
- 9) Принс Д. Последнее интервью. <http://www.derekprince.ee/172rus.html>
- 10) Принс Д. Последнее слово на Ближнем Востоке. – СПб, 1999.
- 11) Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.
- 12) The new international dictionary of Pentecostal and charismatic movements. – Michigan, 2003.

**Влияние религии на трансформацию
государственного строя Японии в 794 – 1600 гг.**

Леонова Ольга Сергеевна

Студент

Алтайский Государственный Университет, Барнаул

E-mail: Leonova_olga87@mail.ru

Введение

Довольное длительное время Япония была закрыта для внешнего мира, и являлась феодально-военной империей, лишь номинально управляемая императором. Политика и идеология феодальной эпохи оставила глубокие следы на всем обществе новой капиталистической Японии [Подпалова, 1982]. Современная Япония конституционная монархия, во главе государства император, основной законодательный орган двухпалатный парламент [Современный справочник, 2005]. Страна занимает активную позицию во внешней политике. Но ещё полтора века назад Япония, по собственному желанию находилась в национальной изоляции [Накамура, 2002; Акиямо Кэнзоо 2002; Крупянко 2006]. Государство формировалось и развивалось самостоятельно вплоть до реставрации Мейдзи.

Большое значение в процессе формирования государства занимает религия синтоизм основанная на анимистических воззрениях и культе предков. Мифотворчество в русле синтоизма осуществлялось с целью идеологического обоснования императорской власти, являлось способом сделать политические, этнополитические события и явления понятными и приемлемыми для идеологического восприятия, а мифы представляли способ поддержания исповедуемых ценностей и форму их эффективной трансляции [Шабаетов, Садохин, 2005].

Немаловажную роль в этом процессе сыграл буддизм, способствовавший формированию нового типа личности, которой необходимо было государство, как система управления нацией. Процесс синкретизма религий и становление государства прослеживается в исторической ретроспективе развития Японии. Все вышеперечисленное обуславливает актуальность исследования.

Методы

В процессе исследования мы опирались на принцип историзма, заключающийся в исследовании проблемы в её развитии и взаимосвязи исторических событий и явлений. Методологической основой исследования является концепция самоорганизации социальных систем, объяснение конкретных исторических событий и явлений при помощи категорий и понятий синергетики, разработанная в трудах Е.А.Седова, М.В.Сапронова [Седов, 1993; Сапронов, 2002] и других ученых. Данная концепция позволяет рассматривать развитие японского государства и формирование его культуры, отталкиваясь от «Центральной зоны культуры» – аттрактора, которым являются ценности и верования данного общества. Прослеживая эволюционное развитие социальной системы и государства во взаимодействии с внешней средой. Выявляя в исторической ретроспективе стадии перехода системы от состояния предельного хаоса при тах энтропии и нулевом состоянии

структурной информации, приводящем к упадку государства и религиозному дисбалансу, к периоду баланса и стабильности при оптимальном соотношении свободы и детерминации во взаимоотношениях граждан, государственных и религиозных институтов.

Результаты

Проведенный анализ показал, что жестким ядром японской культуры в начале периода Хэйан являлось централизованное государство, во главе с императором и приближенным к нему аристократическим родом Фудзиваро. Центральной зоной культуры в периоды: Хэйан, Камакура, Муромати, являлся буддизм, но в форме эволюционного развития он принимал различные формы относительно государства и общества. Обстоятельства распада централизации были продиктованы разрушением поместной системы изнутри [Иэнаго Сабуро, 1972]. Попытка жесткой структуризации общества привела к ослаблению адаптационного потенциала социума, крестьяне начали оказывать пассивное сопротивление, покидая земельные наделы кубунден, что подрывало всю надельную систему и способствовало развитию системы поместий – сёэн [Иэнаго Сабуро, 1972], также этому способствовали высвободившиеся экономические децентрализованные силы [Воробьев, 1989]. Вследствие, чего произошел общественный дисбаланс и разрушились старые идеалы японского буддизма, опирающиеся на веру в магию, объектом, которой был реально существующий мир [Иэнаго Сабуро, 1972]. Буддизм в такой форме уже не удовлетворял потребности развивающегося общества. Как аттрактор он теряет свою силу притяжения. В конце периода Хэйан и начале периода Камакура наблюдается кризис аристократического общества, идеалом которого служил старый буддизм [Иэнаго Сабуро, 1972]. В это время появляются сразу несколько силовых полей в виде различных направлений небуддизма, претендующих на роль аттрактора, которыми являлись школы: Дзёдо, Тэндай, Сингон, Нитирэн, Дзен и другие направления. Упрощенные в своей догматике и понятные большим массам населения, они способствовали распространению буддизма в низших слоях общества [Светлов, 1985]. Но наличие большого количества силовых полей привело к дестабилизации системы. В этот период происходит распад надельной системы, образование крупного вотчинного землевладения и укрепление феодальной формации [Иофан, 1974]. Император по-прежнему является номинальным правителем, но с XII в. правящую аристократическую элиту, сменяет усилившаяся военно-феодалная диктатура, основная власть находится в руках сильнейшего феодального дома, главе которого присваивался титул «Сёгун» [Иофан, 1974]. Происходит полная ликвидация древней общественной организации. В данной политической обстановке мы можем наблюдать процессы самоорганизации: система уже не зависит от начальных параметров, есть альтернативные пути развития, огромную роль играют случайности и малые воздействия. Происходит прорыв через хаос на более высокий уровень развития. Изменившееся сознание японцев уже требует не просто магии, а религии способной объяснить проблемы бытия и структурировать социальную систему. Установление новой правящей элиты и поиск новых идеалов приводит к покровительству господствующим военно-феодалным классом школы Дзен, отвечающей духовным идеалам правящего класса и способной этически обосновать идею насилия [Светлов, 1985]. Школа не способствует укреплению идейных позиций религии, так как она отличается светским характером, но её распространение становится первым шагом на пути к переходу от религиозной культуры к культуре светской [Иэнаго Сабуро, 1972]. В период Муромати на политическую арену выступают сильные сёгуны из дома Асикага, Нобунага и Хидэёсу [Накорчевский, 2002]. Появляются первые тенденции к централизации, происходит формирование национального самосознания, в связи, с чем буддизм начинает терять свои позиции на политической арене, а на роль нового аттрактора в централизованном государстве претендует синтоизм.

Литература

1. Воробьев, М.В. Земельное законодательство в Японии в VIII – X вв. // Япония: экономика, политика, история: сб. ст. М.: Наука 1989. С 230–239
2. Иофан Н.А. Культура древней Японии // М.: Наука. 1974

3. Сабуро Иэнаго История Японской культуры // М.: Прогресс. 1972
4. Кооя Накамура. История Японии // Истории Японии: сб. ист.ст., М. 2003. С. 341–380
5. Крупянюк М.И., Крупянюк И.М. Новый Японский национализм миф или реальность? // Восток, 2006. № 2. С.8396
6. Кэнзоо. Акиямо История Ниппон // Истории Японии: сб. ист.ст., М., 2003. С. 381–488
7. Мещеряков А.Н. История древней Японии / АСПб.: Гиперион, 2002
8. Накарчевский А.А. Синто / А.А. Накарчевский, СПб. 2003
9. Подпалова Т.Н. О типологии японского феодализма // Типы общественных отношений на востоке в средние века, М.: Наука, 1982. С. 243–254
10. Сапронов М.В. Синергетический подход в исторических исследованиях: новые возможности и трудности применения // М.Наука: ОНС,2002, №4,С.158–172
11. Светлов Г.Е. Путь богов /М. 1985.
12. Седов Е.А. Информационно – энтропийные свойства социальных систем // М.: Наука ОНС, 1993. № 5. С. 92–100
13. Шабаетв Ю.П. Садохин А. П. Этнополитические мифы // Этнополитология, М.: Юнити 2005. С 155–161
14. Шабанов А.Н. Страны мира. Япония // Современный справочник. М., 2005. С. 208–210

Понятие «веры» в философско–педагогическом наследии И.А. Ильина

Лисичкин Максим Викторович

старший преподаватель

Курский государственный университет

ss-private@yandex.ru

Жизнь, творчество, деятельность Ивана Александровича Ильина – очень яркая и важная страница в истории русской философско–педагогической мысли. Он продолжил традиции основоположников святоотеческой педагогики о воспитании, определивших духовное начало и нравственность человека как предмет особенных забот воспитателя (святители Феофан Вышенский, Тихон Задонский, Иоанн Кронштадский и др., педагоги И.И.Пирогов, К.Д. Ушинский, С.А. Рачинский, В.В. Зеньковский и др.). В его педагогических воззрениях отражаются глубокие философские взгляды на природу и духовную сущность человека, на способность и тяготение личности к духовной жизни; на стоящие в связи с этим перед воспитателем задачи духовно–нравственного образования, воспитания и развития личности. Вместе с тем, его воззрения на личность, её духовную сущность, на влияние внутреннего духовного опыта на внешние проявления в действительности; на процесс духовно–нравственного возрастания человека и другие остаются мало изученными.

В последнее десятилетие к философско–педагогическим идеям И.А. Ильина, их осмыслению в аспекте проблем воспитания обращались В.М. Кларин, В.М. Петров, А.Н.Стрижев, В.А.Сластенин, В.Ю. Троицкий и другие.

Изучение творчества русских учёных, представлявших свои педагогические идеи в аспекте религиозных воззрений, побуждает к пересмотру педагогических стереотипов, способствует появлению новых подходов к теоретическим и практическим проблемам духовно–нравственного воспитания. В этом отношении особый интерес представляет наследие Ивана Александровича, Ильина, русского философа, культуролога и педагога.

Философско–педагогическое осмысление духовной сущности человека, его бытия в личной и общественной жизни освещено в трудах И.А. Ильина либо в целостном представлении, либо в контексте идей, каждая из которых раскрывает ту или другую сторону социальной жизни личности через призму её духовно–нравственного воспитания.

Вершиной философско – педагогического наследия ученого в данном отношении выступают его труды: «Путь духовного обновления», «Основы христианской культуры», «Путь к очевидности», «О русской культуре». В них главным предметом исследования явились: духовная очевидность и основы духовного и нравственного бытия человека в мире.

Вера, духовность, духовная культура, человек, знание, образование, научный поиск, духовный опыт, чувственный опыт, телесное состояние, душевное состояние, нечувственный опыт, мышление человека, любовь, свобода, совесть, воспитание и развитие личности – основные категориальные понятия, исследуя и раскрывая которые, Иван Александрович выстраивает свои концептуальные идеи о духовно–нравственном воспитании и показывает пути духовного обновления бытия человека в мире и обществе.

В своем исследовании философ и педагог обращается прежде всего к анализу понятия «вера», которое он рассматривает в качестве основополагающего фактора становления и развития личности. Он ищет ответы на вопросы: «Что есть вера? Что значит верить? Во что верить?» Это те вопросы, на которые ответить всегда было очень непросто. В своих исканиях ответов на них И.А. Ильин анализирует привычные для нас подходы к пониманию явления «вера». Так он пишет: «...люди обычно думают, что «верить» это то же самое, что «признавать за истину». На самом деле это не так: вера есть нечто гораздо большее, более творческое и более жизненное. Мы не считаем «истиною» – таблицу умножения, геометрические теоремы, химические формулы; мы совершенно уверены в том, что они верны, что мы спокойно можем пользоваться этими истинами и применять их в жизни. Мы это и делаем, и притом уверенно и успешно: высчитываем, путешествуем, строим, наблюдаем природу, спорим, доказываем, составляем и принимаем лекарства и т.д. И мы всё это знаем, и согласно этому мы в жизни и действуем. Но о вере здесь нет ещё и речи...» [1, 120]. Он называет это не верой, а познавательной уверенностью. По его мнению, рассудок, интеллектуальное осмысление и утверждение чего–либо (какой–либо научной истины) – это далеко не вера, так как наша душа, признавая эти истины, не отзывается на них сердцем. Он утверждает, что «О вере позволительно говорить только там, где истина воспринимается глубиной нашей души, где на неё отзываются могучие и творческие источники нашего духа; где говорит сердце, а на его голос отзывается и остальное существо человека; где снимается печать именно с этого водного ключа нашей души, так что воды его приходят в движение и текут в жизнь» [1, 283].

Вера человека, согласно исследованиям Ильина, есть основной и главный ориентир пребывания человека среди других людей, есть неиссякаемый источник его бытия (деяний, деятельности и поступков): «... вера есть не что иное, как главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки.». По тому, что он выбирает и как выбирает, можно судить о жизненных ценностях человека. Если же выбор поступка или направления действия происходит в экстремальной ситуации, то можно увидеть (понять), во что человек верит» [2, 354].

Ученый утверждает, что определяющим началом всего жизненного пути человека является именно его «вера», которая может им храниться, лелеяться в процессе исследования ее в помыслах и действиях, а может быть и на уровне недостаточного осознания. То есть, вера всегда является первичной и основной силой человеческой жизни, независимо от того, осознает это человек или нет. В этом суждении совершенно отчетливо видна идея необходимости целенаправленного воспитания у человека такой веры, которая могла бы определять формирование у него истинных духовно–нравственных ценностей бытия и вести человека в процессе его жизни. Поэтому справедливо утверждение ученого о том, что воспитание веры должно начинаться с самого начала жизненного пути ребенка и сопровождать его до конца жизни через самовоспитание и самосовершенствование.

Анализ данных суждений Ивана Александровича приводит к мысли о том, что бессмысленная вера порождает и бессмысленные ценностные ориентиры, ведёт к искажённым представлениям об истинных ценностях, которые могут у человека трансформироваться во взглядах и суждениях, в определении своей позиции в той или иной жизненной ситуации до асоциальных. Он усматривает «...некий духовный закон, владеющий человеческой жизнью; согласно этому закону, человек сам постепенно уподобляется тому, во что он верит. ... душа и предмет (предмет веры) вступают в особое единение, образуют новое, живое единство».

Более того, Ильин даёт обоснование процессу перерождения души человека под воздействием его веры и аргументирует свое суждение известным практически каждому наблюдением о взаимосвязи внутренних (душевных) изменений человека и внешних (изменение внешнего вида): «Ибо человек есть не что иное, как живая совокупность того, чем он живёт и что он осуществляет, и притом именно потому, что он это любит и в это верит». Он заключает эту идею библейским изречением: «Вот почему: «по плодам их узнаете их». Он выводит проблему воспитания «веры» на уровень основополагающей в становлении и развитии личности.

Литература

1. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М.: АСТ, 2004.
2. Ильин И. А. Собрание сочинений, 4 том, книга I. М.: Русская книга, 1994.

Этика Веры Бахаи

Литвинчук Валерий Геннадьевич

студент

Белорусский государственный университет, Минск, Республика Беларусь

cogitoby@gmail.com

Введение

Этическая рефлексия традиционных религий исследована достаточно подробно. Чего, как мы полагаем, нельзя сказать об этических воззрениях последователей различных религиозных течений, возникших относительно недавно и обозначаемых как НРД, New Age, неокульты и проч. Не стала исключением и Вера Бахаи, этическая система которой практически не изучена. В то же время бахаизм является достаточно распространенным религиозным движением, заявляющем о себе как о новой мировой религии, несущей новые духовные ценности и мораль. Данное обстоятельство побуждает нас сделать этическую концепцию бахаи предметом нашего исследования.

Этика Веры Бахаи

Источниками по теме исследования являются:

1. Первоисточники, т.е. священные тексты бахаизма (прежде всего Китаб-и-Агдас, центральный текст, представляющий собой, по сути, свод этических норм);
2. Произведения современных авторов-бахаи по вопросам этики (сборник «Новые духовные ценности», работы У. Хэтчера и др.);
3. Работы исследователей НРД, в которых затрагивается Вера Бахаи;
4. Данные полевых исследований, которых на данный момент, совсем немного (анкетирование, интервью с представителями Веры Бахаи и т.д.).

В результате анализа источников по теме исследования можно сформулировать следующие тезисы:

1. Этика Веры Бахаи является религиозной этикой (не является, например, философской системой).
2. Основным нравственным принципом бахаизма можно назвать стремление к единству. Данная этическая установка вытекает из онтологической концепции единства Бога, религий и человечества, являющейся центральной в вероучении Веры Бахаи.
3. Вероучение бахаизма непосредственно касается актуальных проблем современности. Предлагаемая бахаи модель решения данных проблем является в определенной степени альтернативной моделям, предлагаемым «традиционными» религиями. Ряд концепций бахаизма являются достаточно оригинальными, их анализ заслуживает внимания (например, этика труда бахаи и др.).
4. Этические принципы (запреты, мотивы, установки) бахаизма в значительной степени отличаются от этики «традиционных» религий. Представляет интерес вопрос, является ли этика Веры Бахаи в большей степени соответствующей современной религиозности, чем этика «традиционных» религий.

5. Последователи бахаизма относительно малочисленны, однако, в основном, отличаются активностью, высокой степенью религиозности и, соответственно, высоким уровнем соблюдения нравственных принципов бахаизма в повседневности. Бахаи стараются придать всем своим действиям в жизни духовную направленность [1, стр. 165].

Этику Веры Бахаи можно охарактеризовать как ригористическую. Нравственное, духовное совершенствование является долгом бахаи, поскольку цель его бытия – раскрывать и развивать в себе Божественные качества, приближаясь к Творцу. Воля человека подчинена принципу поклонения трансцендентному Богу, выполнению его заповедей. Примером таких законов являются молитва, соблюдение поста, строгих правил семейной этики и др. Существует ряд запретов (употребление наркотиков, алкоголя, аскетизм, священство, прелюбодеяние и проч.) [2: Обзор и свод]. Главной нравственной ценностью является смысл жизни, который понимается как служение Богу, реализуемое через служение человечеству. Поэтому особая роль отводится общественной этике. Более того, бахаи утверждают, что предлагают некую новую модель общества, новый взгляд на мир, несут человечеству новые духовные ценности [3].

Особого внимания заслуживает этика аутентичности бахаи Уильяма С. Хэтчера. Канадский философ, математик и педагог на основе принципов бахаизма обосновывал необходимость создания новой этики, которая бы соответствовала «новой цивилизации». Согласно данной концепции, этика должна 1) быть всеобъемлющей по своему масштабу; 2) по своему подходу должна быть научной и в то же время согласованной с основополагающими истинами мировых религий; 3) по своим методам должна опираться на растущую степень автономности человеческой личности, на осознание человеком объективных законов, действующих в сфере духовного, и на целенаправленное использование человеком этого знания в своем практическом взаимодействии с разнообразными реалиями жизни; 4) по своим целям должна быть «подлинно гуманной» [4].

Рассматривая этический аспект Веры Бахаи, необходимо отметить существование программы морального образования и духовного развития ЗИПОПО (Заочный Институт Позитивного Поведения – <http://www.zipopo.narod.ru/>), созданной бахаи из Казани Шамилем Фаттаховым. Данный проект, основанный на принципах бахаизма, по нашему мнению, обладает высокой эффективностью и при этом лишен всякого прозелитизма.

Заключение

Проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы:

1. Этическая концепция Веры Бахаи заслуживает дальнейшего глубокого исследования. Изучение этических принципов бахаизма, как и в целом феномена Веры Бахаи, является актуальным.
2. Наиболее значимыми темами в данном проблемном поле являются: отношение бахаи к современным этическим проблемам, сравнительный анализ этических воззрений бахаизма и этики традиционных религий и новых религиозных движений, этика аутентичности У. Хэтчера.

Литература

1. Гурко А. В. Новые религии в Республике Беларусь: генезис, эволюция, последователи. Мн., 2006.
2. Китаб–и–Агдас.
3. Новые духовные ценности: Учение Бахаи. М., 1992.
4. Хэтчер У. Этика аутентичности. СПб., 1997.

**К вопросу о влиянии сирийского богословия на свт. Иоанна Златоуста
(на основе анализа аскетической жизни и практики святого)**

Максутов Ивар Ханнуевич

аспирант

Несмотря на то, что сложный в языковом плане характер антиохийского богословия, в целом, и учений отдельных его представителей, в частности, не вызывает в настоящее время сомнений⁵⁰, в тоже время в данной исследовательской области остается еще целый ряд лакун, являющихся следствием не искорененных «мифов». Как, например, в случае со свт. Иоанном Златоустом, который, будучи одним из выдающихся представителей богословской мысли Антиохии, остается практически неизученным в контексте греко-сирийского билингвизма⁵¹. В тоже время целый ряд свидетельств позволяют считать, что он не только был знаком с сирийскими традициями, но и испытал их непосредственное влияние. В предлагаемой работе предлагается последовательное исследование свидетельств об аскетической жизни, практике и образовании Златоуста в монашеской среде Антиохии, которые позволяют положительно решить вопрос о наличии влияния сирийского богословия на наследие свт. Иоанна.

В начале необходимо признать, что мы не находим в трудах Хрисостома каких-либо свидетельств в пользу его владения сирийским, за исключением нескольких фрагментов, говорящих скорее об общем знакомстве с языковой культурой⁵². В тоже время свт. Иоанн был бесспорно выдающимся оратором и проповедником и владел греческим в совершенстве, за что и получил свое знаменитое прозвище⁵³. Этот несомненный факт в контексте «мифа» о строгой языковой биполярности Антиохии (греческий – сирийский), а также при учете знатного происхождения и риторского образования (которые делали весьма затруднительными какие-либо не эллинские, «варварские» влияния), укреплял тезис об исключительно греческом характере богословия Златоуста. Все эти возражения при рассмотрении в конкретно-историческом контексте Антиохии конца IV века превращаются в аргумент. Знаменитый проповедник, обличавший скупость богатых, прославлявший добродетель бедняков, превозносивший нищету монахов над роскошной жизнью монархов⁵⁴ и поплатившийся в конечном итоге за это собственной жизнью⁵⁵, был без сомнения популярен главным образом среди низших слоев населения. А, если учесть, что последние составляли в Антиохии преимущественно арамеоязычные жители города и окрестностей⁵⁶, то резонно предположить, что Хрисостом в прямом смысле сумел найти с ними общий язык. Вопрос только в том, каким образом это оказалось возможным? Ответ дает исследование образования, полученного Златоустом в среде антиохийского монашества. Относительно этого этапа жизни свт. Иоанна мы полагаем возможным в целом удовлетвориться описанием, которое представил первый его биограф Палладий, епископ Еленопольский в знаменитом «Диалоге»⁵⁷, дополнив его лишь некоторыми сведениями, которые ввиду апологетического

⁵⁰ Подробнее об истории исследования данного вопроса см. R.V. ter Haar Romeny. Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis and the Origins of the Antiochene school // The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays. Leuven: Peeters, 1997. P. 125-131.

⁵¹ Исключение составляют несколько работ, посвященных главным образом церковно-политической тематике. См. M. Ilert. Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus. Zürich: Pano, 2000.

⁵² Ср. In Isaiam, VII, 8 // PG 56, 88; In Genesim, IV, 4 // PG 53, 42-43; Serm. in Genesim, IX, 3-5 // PG 54, 624-628.

⁵³ Χρυσόστομος – Златоуст (греч.): от χρῦσος – золотой и στόμα – уста.

⁵⁴ Ср. Adversus oppugnatores vitae monasticae, II, 6-7 // PG 47, 331-348; Comparatio regis et monachi [Dub.] // PG 47, 387-392.

⁵⁵ см. А.С. Балаховская. Свт. Иоанн Златоуст в памятниках агиографии // Древние жития свт. Иоанна Златоуста. Тексты и комментарии. М.: Паломник, ПСТГУ, ИМЛИ РАН, 2007. С. 45-48.

⁵⁶ Подробнее см. D. Taylor. Bilingualism and Diglossia in Late Antique Syria and Mesopotamia // Bilingualism in ancient society: language contact and the written word. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 304-306.

⁵⁷ Palladius. Dialogue sur la Vie de Jean Chrysostome. T. 1. Sources Chretiennes 341. Paris: Editions du Cerf, 1988. Русский перевод этого издания: Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, Римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста // Древние жития свт.

характера его труда в нем отсутствовали, а именно: сведениями о богословском образовании Хрисостома. Следует полагать, что уже в раннем возрасте, после того как святой оставил мысли о светской карьере и «возжелал священных знаний», он стал посещать аскетерион Диодора Тарсийского⁵⁸. Этот факт, засвидетельствованный Сократом Схоластиком⁵⁹, но не упоминаемый по указанной причине Палладием, по праву позволяет считать свт. Иоанна представителем традиции антиохийской богословской школы⁶⁰. В тоже время на этом его образования не оканчивается, но «он достигает ближних гор и, встретившись с сирийским старцем, проводящем жизнь в воздержании, подражает его подвигу, проведя с ним дважды по три года»⁶¹. И здесь никак нельзя согласиться с Хр. Бауром, отождествившем этого «старца» с Картерием, одним из учителей аскетериона⁶². Скорее это свидетельство о следующем этапе собственно монашеского образования Златоуста. Убедиться в этом позволяет реконструкция П. Брауном жизни отшельников Сирии поздней Античности⁶³. Так он указывает, что сирийские подвижники довольно часто оказывались окружены большим числом почитателей и последователей, иногда до нескольких сотен человек⁶⁴. При этом аскет становился своеобразным патроном для этих людей или даже для целого населенного пункта или области⁶⁵. Происходило это благодаря гипераскетизму⁶⁶, который выделял его из среды других людей и делал его «странником» (странным), на плечи которого только и могла лечь ответственность принятия трудных или непопулярных решений⁶⁷. Одним из таких отшельников и был, по всей видимости, «сирийский старец», к которому присоединился Хрисостом, подвигу которого он подражал «дважды по три года», после чего «удаляется в пещеру». Весьма показательна в этой связи то единственное свидетельство, которое дает Палладий об аскезе Златоуста – «пребывал по большей части без сна, изучая Заветы Христа для изгнания неведения, не ложась в течение двух лет ни днем, ни ночью»⁶⁸. Это описание недвусмысленно указывает на практику более или менее продолжительного и непрерывного стояния, которая получила широкое распространение среди христианских аскетов IV века и непосредственно предшествовала явлению «столпничества», зародившемуся именно в Сирии⁶⁹. Интересно, что его родоначальник преп. Симеон Столпник, был младшим современником Златоуста⁷⁰. Так, хотя дата начала подвижничества

Иоанна Златоуста. С. 57-176.

⁵⁸ Аскетерион не был ни монастырем, подобный египетским киновиям, поскольку не был местом совместной жизни, ни школой, подобной огласительному училищу в Александрии, поскольку предполагал определенную узость круга учащихся. В тоже время в нем соединилось как первое, так и второе: с одной стороны, здесь обучались богословским и естественнонаучным вопросам, с другой, ученики были объединены стремлением к аскетическому образу жизни. См. R. Leconte. L'Asceterium de Diodore // *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*. TSCP 4. Paris, 1956. P. 531-536.

⁵⁹ Socrates Scholasticus. *Historia ecclesiastica*. VI, 3. Русский перевод: Сократ Схоластик. Церковная история. М.: Росспэн, 1996. С. 242.

⁶⁰ В данной реконструкции этого жизненного периода свт. Иоанна мы следуем его современным биографам: см. Р. Брендле. Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 23-32; J.N.D. Kelly. *Golden Mouth. The Story of Saint John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*. New York: Cornell University Press, 1998.

⁶¹ Диалог Палладия, епископа Еленопольского. С. 74.

⁶² Chr. Baur. *John Chrysostom and His Time*. London: Sands&Co, 1959. Vol. I. Antioch. P. 109.

⁶³ P. Brown. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* // *The Journal of Roman Studies*. Vol. 61, 1971. P. 80-101.

⁶⁴ Ibid. P. 84.

⁶⁵ Ibid. P. 85-90.

⁶⁶ A. Vööbus. *A History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*. Vol. II: *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*. Lovanii, 1960 (CSCO 197 / Subs 17). P. 299.

⁶⁷ P. Brown. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. P. 91.

⁶⁸ Диалог Палладия, епископа Еленопольского. С. 74.

⁶⁹ Подробнее см. свщмч. Анатолий, митрополит Одесский и Херсонский. Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века (магистерское сочинение). Киев, 1908.

⁷⁰ См. Р. Брендле. Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 32.

св. Симеона вызывает разногласия у исследователей, несомненно, что произошло это не более чем через 10 лет после блаженной кончины свт. Иоанна.

Приведенные свидетельства ясно показывают, что Христом не только был знаком с сирийскими традициями, но и находился в прямом контакте с ними, так что формировался как богослов под их непосредственным влиянием. Таким образом, на вопрос о том могут ли содержаться в наследии свт. Иоанна сирийские традиции получен положительный ответ, и на следующем этапе необходимо в первую очередь провести внимательный сравнительный анализ антропологического словаря Златоуста и христианских мыслителей Антиохии, как греко-, так и сиро-говорящих. В данной работе мы предлагаем в сжатой форме постановку актуальной религиоведческой и востоковедческой проблемы, а также методологические пути ее дальнейшего решения, которое может позволить прояснить важные вопросы генезиса христианской средневековой культуры Востока, в которой одно из центральных мест занимал свт. Иоанн Златоуст.

Начальный этап знакомства кочевников Центральной Азии с буддизмом: историографический аспект

Мейкшан Илья Александрович

студент

Алтайский Государственный Университет, Барнаул

i.a.meikshan@mail.ru

Одним из достаточно дискуссионных моментов относительно культурного развития Центральной Азии в хуннскую эпоху, является проблема распространения и адаптации буддизма среди кочевников данного региона. В настоящее время накоплен значительный материал, но, несмотря на это, до сих пор исследователями не было сконструировано единой точки зрения в решении этой проблемы.

Достаточно детальное рассмотрение распространения буддизма по территории Азии представлено в трудах Б.А. Литвинского [Литвинский, 1992, 1997, 1998]. Автор прослеживает религиозную динамику данного региона в достаточно широком аспекте – от Восточного Туркестана до Китая. С точки зрения Б.А. Литвинского, буддизм проникает в Среднюю Азию в период Греко-бактрийского царства [Литвинский, 1998]. В дальнейшем именно Средняя Азия становится мощным ретранслятором новой религии на соседние территории, в том числе и в Центральную Азию.

Вторым проводником буддизма в кочевую среду являлся Китай. Однако до настоящего момента достаточно трудно установить точное время проникновения буддийских миссионеров в саму Поднебесную, так как данный процесс оброс большим количеством легенд. Как отмечает Б.А. Литвинский, инфильтрация буддизма в Китай происходила в первой половине I в. н.э. [Литвинский, 1992].

Несмотря на подробное рассмотрение последовательного распространения буддизма по территории Азии, исследователем не затрагивается вопрос знакомства с данной религией кочевого населения Центральной Азии, и в первую очередь Хуннской империи.

Г. Сухэбатор, как и Б.А. Литвинский отмечает, что буддизм в Средней Азии имеет очень древнюю историю, которая уходит корнями в эпоху Ахеменидов (VI в. – около 330 г. до н.э.) [Сухэбатор, 1978]. Уже к III в. до н.э. буддизм приобретает большую популярность во многих странах, которые имеют непосредственный контакт с кочевниками. Так, начиная с эпохи хуннского шаньюя Маодуня, усунь в Семиречье, хуцзе на Алтае и пограничные с ними княжества стали владением хунну [Сухэбатар, 1978]. В связи с этим, распространение буддизма среди населения Хуннской империи является вполне естественным вследствие продолжительного взаимодействия кочевников с носителями этой религии [Сухэбатар, 1978]. Подобной точки зрения придерживается Н.Л. Жуковская, отмечая, что «есть основания полагать, что уже в конце II в. до н.э. населявшие в тот период территорию Монголии гунны были знакомы с буддизмом» [Жуковская, 1994].

Следует отметить, что в настоящее время нет достоверных фактов, подтверждающих столь раннее знакомство сюнну с буддизмом. Наиболее значимым из имеющихся свидетельств является упоминание в китайских письменных источниках золотой статуи божества, перед которой кочевники приносили жертвы Небу (Сыма Цянь 2002, с.344). Так, Г. Сухэбатор идентифицирует эту статую с изображением Будды [Сухэбатор,1978]. Основным аргументом против подобной интерпретации данного упоминания является отсутствие антропоморфных изображений Будды в I в. до н.э. [Прокофьев, 1964].

Таким образом, в настоящее время исследователями признаётся тот факт, что ещё в эпоху Хуннуской империи буддизм проникает в кочевую среду Центральной Азии, распространяясь преимущественно в кругу общественной элиты. Однако данный процесс фиксируется лишь по косвенным свидетельствам, таким как общая тенденция распространения буддизма, при которой невозможно предположить культурной изоляции территории Центральной Азии, а так же упоминания письменных источников.

Накопление в дальнейшем более полной археологической базы относительно исследования хуннских культовых памятников во многом поможет адекватно решить проблему распространения буддизма среди кочевников Великой степи.

Литература

9. Вяткин Р.В. Комментарии // Сыма Цянь. Исторические записки. Т.8./ Пер. и ком. Р.В. Вяткина. – М., 2002. С. 440 – 450.
10. Гожева И.А. Будда: иконография // Большая российская энциклопедия. 2001. С. – 296–297.
11. Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят // Буддийский мир. – М., 1994. – С. 6 – 17.
12. Жуковская Н.Л. К вопросу о типологически сходных явлениях в шаманстве и буддизме // Советская этнография, 1970, №6. – С. 32 – 40.
13. Крадин Н.Н. Империя хунну. 2–е изд. – М., 2001. 312 с.
14. Литвинский Б.А. Среднеазиатские народы и распространение буддизма (II вв. до н.э. – III вв. н.э., письменные источники и лингвистические данные) // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1998. С.128 – 135.
15. Литвинский Б.А. Буддизм и буддийская культура Центральной Азии // Московское востоковедение. Очерки, исследования, разработки. М., 1997. С. 53 – 78.
16. Литвинский Б.А. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. – М., 1992, 687 с. с ил.
17. Прокофьев О.С. Искусство Индии. М., 1964. 230 с.
18. Сухбаттар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 61 – 71.
19. Сыма Цянь. Исторические записки. Т.8./ Пер. и ком. Р.В. Вяткина. – М., 2002. 510 с.
20. Фишер Р.Е. Искусство буддизма. М., 2001. 224 с. с ил.

Католическая церковь в Астраханской области – субкультура или изоляция.

Меликова Ирада Эльдаровна

студент

Астраханский Государственный университет, Астрахань

Loveirada26@rambler.ru

Астраханская область – один из регионов, где веротерпимости намного больше, чем, к примеру, во многих областях Центральной России или на Кубани. Вероятно, причина подобного отношения властей к миссионерски и общественно активным церквям – необходимость «соблюдения межконфессионального и межнационального баланса», который часто обосновывается экономически. Как отмечается в записке управления по внутренней политике об итогах социально-экономического развития Астраханской области в 2005–2006 годах, «Территория Астраханской области, вследствие своего геополитического

месторасположения, наличия больших запасов сероводородного сырья на шельфе Северного Каспия, многонационального и поликонфессионального состава населения является привлекательной для иностранных миссионеров и проповедников различных конфессий и деноминаций. Основная задача, которую ставит перед собой указанная категория эмиссаров это привлечь как можно больше адептов и создание централизованной организации на территории области». Несомненно, привлечение миссионеров новых религиозных организаций является приоритетом в религиозной политике области, но что касается давно существующих общин, то здесь возникает немало вопросов и проблем. Я хотела бы осветить положение католической церкви в области, история которой насчитывает уже 3 века и является практически «ровесницей» РПЦ на территории области.

Католическая церковь в Астрахани состоит из двух общин и насчитывает около 200 человек. Этнически все прихожане являются потомками поляков и поволжских немцев. За последние 10 лет крестилось около 10 человек. На мой взгляд, положение РКЦ в Астрахани имеет двойственный характер. С одной стороны это субкультура, с другой стороны это частично самоизолированная группа людей. Субкультура – система ценностей, моделей поведения, жизненного стиля какой-либо социальной группы, представляющая собой самостоятельное целостное образование в рамках доминирующей культуры. Естественно под доминирующей культурой в данном случае подразумевается РПЦ, которая имеет 74 общины на 2007 год. Но доминирование определяется не только в силу численного превосходства. Официальная политика области продолжает политику государства, которая признает только православие, ислам, иудаизм и буддизм как официальные конфессии страны. Остальные церкви считаются «нетрадиционными» и потому областная администрация их либо игнорирует, либо низводит до положения маргинальной группы. Цитирование А. Кураева как «видного» идеолога РПЦ по отношению к католикам, является доминирующей в выстраивании политики областной администрации в отношении к РКЦ. Так происходит с католической церковью, представители которой не входят ни в один межконфессиональный совет существующий в области и городе. Нужно отметить, что в светском обществе любое конфессиональное объединение является в какой то степени субкультурой, так как активно исповедующих и практикующих верующих достаточно мало. Однако надо учесть и еще одно определение субкультуры, субкультура возникает как позитивная или негативная реакция на господствующую в обществе культуру и социальную структуру среди различных социальных слоев и возрастных групп, такое определение дает возможность предположить, что субкультура может постепенно смениться на контркультуру. Это кажется практически невозможным, однако следует учитывать что несмотря на положение изгоев, католическая община области старается заявить о себе в деле благотворительности и тем самым завоевывает симпатии не только католиков но и православных и мусульман. Тем самым РКЦ в Астрахани обеспечивает себе поддержку среди населения и очень возможно, что она скоро сможет выйти из тени. Что касается самоизоляции, то это объясняется тем, что во первых все российские католики в силу различных внешних обстоятельств, обладают заниженной саморефлексией, это является объективным фактором существующим также и у астраханских католиков. События 2002 года привели к тому что возникло сильное охлаждение между РКЦ и РПЦ что не могло не отразиться на восприятии католиков в обществе и особенно в масс – медиа. Таким образом, российские, в том числе и астраханские католики оказались в условиях изоляции, зациклились на своих проблемах, превратились в диаспору. РКЦ не хватило сил противостоять давлению, и она предпочла замкнуться и самоустраниться. Возможно общение с прессой, активная общественная деятельность, активное позиционирование себя как исконно русской и патриотической общины помогли бы преодолеть самоизоляцию современных российских католиков. Поиску своего места в нашем поликонфессиональном обществе, могли бы помочь различные совместные проекты с православными или другими христианскими организациями. Однако политика главы РПЦ Астраханско – Енотаевской епархии отличается некоторым национализмом и консерватизмом. Таким образом, контакт затруднен, что лишь осложняет положение

католиков, они становятся на положении «еретиков», придерживающихся «польской», а следовательно чужой веры. Это поддерживается еще и этнической принадлежностью многих астраханских католиков.

Таким образом, нужно отметить, что астраханские общины католиков подвержены угрозе превращения в контркультуру и постепенной маргинализации. На современном этапе можно сказать, что астраханские католики из – за самоизоляции уже оказались на уровне субкультуры, и положение только ухудшается.

Критика нарратива в науке о Новом Завете

Мирошников Иван Юрьевич

студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

ivan.miroshnikov@gmail.com

В этом небольшом очерке мы хотели бы коротко рассказать о *критике нарратива*, относительно молодом и, несомненно, перспективном направлении в научном изучении Нового Завета. Методы, используемые в современной новозаветной критике, принято разделять на *исторические* и *литературные*. Различие между ними может быть описано с помощью метафоры. В первом случае текст – это *окно*, через которое исследователь стремится увидеть события, далеко отстоящие от него во времени и пространстве. Во втором случае текст – это *зеркало*; исследователь всматривается в сам текст, отвлекаясь от той реальности, которую он отражает. Другими словами, исторический подход имеет дело с *референтной* функцией текста, в то время как литературный – с его *поэтической* функцией. Скажем, в канонических евангелиях Бог громогласно говорит с небес, самые невероятные чудеса случаются на каждом шагу, а люди запросто взаимодействуют с фантастическими существами, вроде ангелов или демонов. Все эти детали не имеют значения для историка, поскольку не выполняют референтную функцию. Напротив, с точки зрения литературного подхода, они бесценны, поскольку играют существенную роль в *повествовании*.

Наиболее разработанными литературными методами в новозаветной критике можно назвать три: это *критика риторики*, *теория читательского ответа* и *критика нарратива*. Среди них критика нарратива занимает особое место, поскольку не имеет аналога в «светском» литературоведении. Критика риторики стремится понять текст с точки зрения его *предполагаемого читателя*. Теория читательского ответа изучает реакцию *современного* читателя на текст. Цель критики нарратива – прочесть текст с точки зрения *имплицитного читателя*, т.е. такого читателя, каким его предполагает сам нарратив. Нарратив содержит указания на *ожидаемую реакцию* имплицитного читателя (реакцию «реального» читателя предугадать невозможно). Имплицитный читатель – это воображаемое лицо, в котором *интенция* текста всегда находит своё осуществление. Имплицитному читателю соответствует имплицитный автор, также отличный от автора «реального». Рассматриваемую модель коммуникации можно изобразить в виде схемы.



Таким образом, текст как компонент коммуникации (наряду с автором и читателем) сам складывается из трёх компонентов: имплицитного автора, нарратива и имплицитного читателя. В свою очередь, нарратив можно «расщепить» на нарратора, историю и наррататора. При этом нарратор и наррататор не тождественны имплицитному автору и имплицитному читателю. *Нарратор* – это голос, который использует имплицитный автор, чтобы рассказать свою

историю. Например, в канонических евангелиях повествование всегда ведётся от третьего лица, в то время как в книге Деяний нарратором иногда выступает один из персонажей (см. т.н. «мы»-отрывки: Деян 16:10–17; 20:5–15; 21:1–18; 27:1–28:16). *Наррататор* – это тот, кому история рассказывается. Например, Евангелие от Луки и книга Деяний (которые современные исследователи рассматривают как две части одного сочинения) обращены к некому Феофилу (Лк 1:3; Деян 1:1), а имплицитный читатель как бы приглашается присоединиться и вместе с ним послушать этот рассказ. Таким образом, нарратор и наррататор – это своего рода риторические приёмы, которые использует имплицитный автор, чтобы рассказать свою историю имплицитному читателю. При этом *уровни* повествования могут множиться в случае, например, истории внутри истории. Когда Иисус в Евангелии от Луки рассказывает законнику притчу о добром самаритянине, уже Он Сам выступает нарратором, а законник – наррататором.

Из сказанного следует, что нарратив можно определить как любое литературное произведение, в котором рассказывается *история*. В Новом Завете нарративами можно с уверенностью назвать четыре евангелия и книгу Деяний. Критика нарратива по преимуществу занимается этими текстами.

Любая история включает в себя три элемента. Это события, персонажи и обстоятельства: когда-то и где-то кто-то совершает нечто по отношению к кому-то. Таковы три направления, по которым критик анализирует нарратив. *События* – это случаи, или происшествия, которые совершаются по ходу истории. При этом неверно сводить события только к физическим действиям: в качестве события могут выступать речи, мысли и даже чувства. В частности, в канонических евангелиях речения и наставления Иисуса являются самостоятельными событиями и составляют важную часть нарратива. При анализе событий важно учитывать порядок, в котором они излагаются, их длительность (время, которое нарратор тратит на рассказ о событии), повторяемость (например, в книге Деяний трижды повествуется об обращении Павла: Деян 9:1–9, 22:4–16, 26:9–18), роль в развитии конфликта и т.д.

Персонажи – это участники истории, действующие лица, поступки которых составляют её сюжет. При этом персонаж не обязательно должен быть человеком (вспомним змея в первых главах книги Бытия) или индивидом (в канонических евангелиях в качестве персонажей фигурируют «толпы» и «ученики»). Имплицитный автор наделяет персонажа *характерными чертами*, т.е. определёнными и относительно устойчивыми особенностями, которые отличают его от других. Иногда характерные черты бывают выражены эксплицитно: например, в Евангелии от Луки Захария и Елизавета названы «праведными» и «непорочными» (Лк 1:6). Чаще имплицитный читатель сам должен сделать правильный вывод: в том же Евангелии от Луки прямо сказано, что фарисеи были «сребролюбивы», однако прямо перед этим Иисус говорит, что всякий, кто служит двум господам, Богу и маммоне, «одного будет ненавидеть, а другого любить» (Лк 16:13–14). Таким образом, эксплицитная черта (сребролюбие) содержит указание на имплицитную (ненависть к Богу).

Обстоятельства – это контекст, условия, в которых разворачивается история. Те же «толпы» в евангельских повествованиях иногда говорят и действуют как персонажи, а иногда играют роль *фона*, на котором происходит действие. В нарративе обстоятельства выполняют множество функций. Они могут иметь символическое значение, могут способствовать раскрытию характера персонажа, определять *конфликт* и т.д. В целом, они обуславливают *настроение* всего нарратива. Можно выделить три разновидности обстоятельств: пространственные, временные и социальные. К примеру, пространственные обстоятельства в канонических евангелиях, как правило, сведены к минимуму: «Иерусалим», «гора», «синагога» и т.д.

Остаётся надеяться, что критика нарратива, на сегодняшний день неизвестная отечественным исследователям Нового Завета, со временем займёт достойное место в российской науке.

Использованная литература

Petersen N.R. Literary Criticism for New Testament Critics. Philadelphia, 1978.
Powell M.A. What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible. London, 1993.
Sanders E.P., Davies M. Studying the Synoptic Gospels. London, 1996.
Stanton G.N. The Gospels and Jesus. New York, 1989.

Экзистенциальные начала богословия А.С.Хомякова

Михайлюкова Наталья Николаевна

Кандидат философских наук, доцент

Тульский государственный педагогический институт имени Л.Н.Толстого, факультет искусств и гуманитарных наук, Тула

Natalia-Novikova@yandex.ru

Экзистенциальный подход получает сегодня все большее признание как в христианской теологии в целом, так и в святоотеческой богословской традиции. По словам П.Тиллиха, заслуга экзистенциализма в том, что он приблизил к Церкви неверующих, заставив их оценивать свою жизнь в понятиях вины, греха, отчаяния, любви, спасения. В этом смысле экзистенциализм «выказывает себя естественным союзником христианства» (1).

«Экзистенциальные корни святоотеческого богословия, – подчеркивал прот. Георгий Флоровский, – в твердом исповедании веры» (2). Не удивительно, что современные православные богословы говорят о необходимости «воцерковления» экзистенциализма, подобно тому, как в III – IV веках греческими отцами Церкви была воцерковлена античная философия (3). В этом отношении богословские искания Хомякова могут служить ярким примером подлинно экзистенциального творчества, способствующего возвращению богословских знаний в духовную культуру современного общества.

Экзистенциальные мотивы богословского творчества Хомякова явно просматриваются в его письмах и стихотворениях. Но и его богословские сочинения явились своего рода «исповеданием веры». «Теперь пишу другое, для кого? Не знаю, хотя очень знаю для чего. Это вроде Исповедания Веры, или лучше сказать Введения в Исповедание» (4).

Экзистенциальные начала богословского творчества Хомякова могут быть выражены в следующих ключевых положениях:

1) Экзистенциальность богословских исканий Хомякова обусловлена его религиозным опытом, коренящемся в личностном переживании греховности, любви, вины, свободы, смерти. Непосредственным жизненным истоком богословских исканий Хомякова, определившим уникальность его религиозного опыта, явилась внезапная и вместе с тем мистическая смерть жены, ставшая своего рода апофеозом череды смерти друзей (Веневитинова, Киреевского, Валуева и др.) и детей Хомякова. Пытаясь понять смысл, обрушившихся на него утрат, причину несчастий и страданий, Хомяков сформулировал ключевой экзистенциальный вопрос, определивший характер его богословских исканий: вопрос об отношении страдания к греху. В какой мере страдания ниспосланы человеку за грехи? – вот вопрос, который побудил Хомякова к глубоким богословским изысканиям.

2) Центральной темой богословствования Хомякова выступает экзистенциальная теология любви, ставшая фундаментом идеи соборности. Хомяков выделяет три главных значения Божественной Любви: 1) любовь как орган познания Божественных истин и Откровения Святого Духа; 2) любовь как молитвенное общение живых и усопших и 3) любовь как взаимная духовная связь, способствующая преодолению личного несовершенства.

3) Экзистенциальный характер богословских исканий Хомякова получает свое выражение в особом языке – богословско–поэтических мысле–образах (теологемах), главными из которых являются теологемы «соборного покаяния России» и «Страшного Суда» (5). Экзистенциальные теологемы предстают вершиной религиозно–философского синтеза Хомякова. В них он реализует свой идеал цельности жизни – веры – знания и выходит на метарациональный уровень постижения Откровения.

Использованная литература:

1. Пауль Тиллих. Систематическая теология. Т. I – II. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 310.
2. Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Издательство Свято–Владимирского Братства, 1998. С. 381.
3. См.: Епископ Керченский Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже эпох. Изд. 2–е, дополненное. К.: Дух і літера, 2002. С. 465.
4. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. В 8 т. 3–е изд. М.: Университетская типография, 1904. Т. 8. С. 281.
5. См. такие стихотворения Хомякова, как «России» (1854), «Раскаившейся России» (1854), «Суд Божий» (1854), «По прочтению псалма» (1856) и др.

Возможна ли «теократия» в России?

Мусолов Вячеслав Николаевич⁷¹

Студент

Белгородский государственный университет, Белгород

musolov@yandex.ru

На протяжении последних десяти лет в России актуальной стала проблема формирования личности, стремящейся обрести устойчивое ценностное начало в своей жизни. Доминирующим в этом стремлении становится претензия религиозных институализированных сообществ на право воспитания такой личности, основывающаяся на априорном обладании незыблемыми и универсальными аксиологическими основаниями.

Изменение современной религиозной картины позволило репрезентировать церковь в качестве активной социальной системы, оказывающей непосредственное влияние на культурно–образовательную жизнь общества. Но вряд ли религиозная динамика характеризуется только простым движением идеологий от атеизма к вере (и обратно), Совершенно очевидно в плюралистическом сознании современности не может быть однолинейной религиозной картины или однозначного религиозно–мировоззренческого видения аксиологических перспектив общества. Это сложный, разнонаправленный и неоднозначный процесс.

Ю. Рыжков отмечает, что современная религиозность радикально отличается от исторически сложившихся типов традиционной религиозности, но при этом она не сводится только к новым религиозным движениям, а является новационным, требующем разностороннего изучения феноменом[1].

Секуляризация общества в Российской империи XIX века и в СССР происходило не только путем мгновенной инверсионной замены одних общественных ценностей на противоположные, но и путем постепенного удаления институализированных форм культуры, ценностей религии от их первоначального содержания, в результате абстрагирования сознания от реальной жизни в процессе формотворчества, победы симулякров в культуре и религии [2]. Исходя из этого, возникает закономерный вопрос: если причиной кризиса религиозности в XIX–XX веках был постепенный упадок и распад, ее отдаление от первоначального содержания и реальной жизни, возникновение формальной религиозности, то возможно ли механическое, измеряемое в процентах религиозное возрождение именно в содержательном, а не формальном или симуляционном смысле?

После крушения советской системы ценностей и прекращения гонений на религию, наблюдался бурный процесс роста числа верующих, к середине 90–х большинство населения России составляли уже верующие, тогда как в середине 80–х их было не больше, чем 30%[3]. Такой стремительный рост вызывал эйфорию среди многих исследователей, полагавших, что очень скоро этот процесс завершится воцерковлением всего населения. Но в настоящее время эйфория утихла: хотя более половины русских считают себя православными, а фактически церковной жизнью живет не более 5%[4]. Основными характеристиками

⁷¹ Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Климовой С.М. за помощь в подготовке тезисов.

религиозности постсоветского общества выступают эклектичность и неопределенность. Религиозное сознание и религиозная деятельность большинства россиян не соответствуют сложившемуся, ставшему традиционным образу верующего и для многих россиян широко бытующий в современном языке религиозный дискурс не имеет под собой никакого семантического наполнения. Социологическое исследование связи студенческих обрядов с религиозным мировоззрением студентов, проведенное при участии автора в начале этого года в Белгородском государственном университете, подтверждает этот вывод.

Функционирование религии всегда рассматривалось классиками социологии и религиоведения преимущественно в социоцентристском аспекте, современный философский анализ формирования и понимания сути индивидуальной религиозности исследован недостаточно, работы Д.М. Угриновича, М.Г. Писманника, Ю.Ю. Синелиной объясняют только отдельные элементы этого процесса. Необходим и четкий методологический подход к такому анализу, вне которого все рассуждения и оценки могут носить лишь описательно–эклектический характер с уклоном в вновь создаваемые идеологические предпочтения уже с использованием религиозных клише. Для того, чтобы православие не стало очередной мифологемой нашего времени (а все признаки этого налицо), необходимо опереться на «маятниковые теории»[5].

В современном мире религия становится преимущественно частным делом, личным выбором человека, поэтому все более актуальным стало исследование религии в антропологическом, а не социальной аспектах.

Литература

1. Рыжов, Ю.В. *Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве*/Ю.В. Рыжков/ М.: Смысл – 2006. – 328 с.
2. Климова, С.М. Миф и симулякр /С.М. Климова, О.В. Губарева //Человек – №6. – 2006. С.113–120.
3. Цеханская, К.В. Россия: тенденции религиозности в XX веке/http://www.krotov.info/history/20/iz_istori/tsehans.html
4. Филатов, С.Б. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность /С.Б. Филатов, Р.Н. Лункин// Социология религии, – М.– 2005, С.40.
5. Воронцова, Л.М. Религия в современном массовом сознании/Л.М. Воронцова, С.Б.Филатов, Д.Е.Фурман//Социологические исследования, №11– М.: «Наука», 1995. – С.47–48.

Обоснование идеи реинкарнации в теософии

Мэтура Елена Романовна

студентка

МГУ имени М.В. Ломоносова

felix-sum@mail.ru

Термин «реинкарнация» означает, как известно, «перевоплощение»(от лат. *re*, «снова» + *in*, «в» + *caro/carnis*, «плоть»). Понятия «реинкарнация», «переселение душ», «перевоплощение», «метемпсихоз» имеют почти тождественное значение. Реинкарнацию можно определить как перевоплощение души после смерти тела в новое тело.

Идея реинкарнации присутствует в различных религиях и верованиях, наиболее полно она разработана в индуизме, буддизме и теософии. Представители теософского учения (в частности Е. П. Блаватская, А. Безант) уделяли особое внимание разработке доводов в защиту реинкарнации, что объясняется развитием теософии в европейской культуре, тесно связанной христианством. Отсюда и возникла необходимость теософов аргументировать идею перевоплощения в рамках полемики с христианскими представлениями о посмертном существовании человека.

Основные доводы:

– Отправной точкой аргументации в пользу учения о реинкарнации является наличие божественной справедливости в мире. Е. П. Блаватская в произведении «Ключ к теософии» (гл. «О награде и наказании Я») приводит довольно сильный аргумент: только действием закона кармы можно объяснить эту страшную, но кажущуюся несправедливость в распределении различных уделов в жизни между людьми: Почему, в то время как одни родились в трущобах, другие увидели свет во дворцах? Почему счастье часто достается худшим из людей и лишь редко выпадают на долю достойных? На подобные вопросы несложно найти ответ, если принять во внимание действие закона кармы. Все условия нынешнего воплощения даются человеку в соответствии с тем, как он прожил свою прошлую жизнь.

А. Безант в книге «Загадки жизни и как теософия отвечает на них» (гл. 6 «Закон возрождения») пишет, что создание Богом новой души для нового тела не выдерживает критики. Душа создается для новорожденного тела, которое может умереть через несколько часов после появления на свет. Если жизнь на земле имеет какое-нибудь воспитательное и развивающее значение, эта душа обеднеет, лишившись возможности жить и собирать опыт. Почему одна человеческая душа рождается в мир в теле ребенка и умирает через несколько дней, другая же проходит через длинную жизнь в 60 или 70 лет? Если принять мысль, что одна эта жизнь решает всё будущее человека, то большой жестокостью является то, что долго живущий человек всю жизнь рискует заслужить вечную гибель, от которой ребенок избавлен одним только фактом своей ранней смерти.

– Следующий довод Безант объясняет различия людей в сфере развития их умственных и нравственных качеств и основывается на идеях, разработанных в рамках европейской эмпирической философии. Дело в том, что каждая человеческая душа вступает в земную жизнь зародышем, без знания, без способности различать добро и зло, без развитой совести. Путем опыта, приятного и неприятного, человек собирает материал и из него строит свои умственные и нравственные способности. Таким образом, прирожденный характер создан самим человеком, и характер этот отмечает ступень, которую человек достиг в процессе своей долгой эволюции. Добрые качества, хорошие способности, благородная натура – это «добыча, вынесенная с многих полей сражений», вознаграждение за тяжелый и напряженный труд. Дурные наклонности и плохие способности – показатели низкой ступени эволюции, недалекого развития души. Ведь если считать, что моральный характер, который человек приносит с собой и от которого более всего зависит его судьба на земле, создается специально для него Богом, навязывается ему без всякой возможности с его стороны свободного выбора, получается, что человек как бы вынимает из лотереи или счастливый билет, или пустой, олицетворяющий собой тяжелую судьбу; и каков бы ни был билет, он должен принять его.

– Почему люди не помнят своих прошлых жизней? Этот вопрос является одним из основных аргументов против идеи реинкарнации. Теософы дают ответ на него, не считая, что отсутствие памяти прошлых жизней подрывает их учение. Блаватская полагает, что душа при каждом воплощении получает новое тело, новый мозг и новую память. Перевоплощающееся Я сохраняет лишь суть опыта последней земной жизни, выраженную в духовно-нравственных качествах человека. Соответственно, физическая память о прошлых жизнях отсутствует («Ключ к теософии», гл. «О перевоплощении или повторных рождениях»). Ее ученица Безант отвечает несколько по-другому: даже относительно нашей настоящей жизни мы забываем гораздо больше, чем помним. Многие люди не могут вспомнить, как они научились читать; но тот факт, что они умеют читать, доказывает, что учение происходило. Различные случаи из детства и юности стираются из нашей памяти, а между тем они оставили следы на нашем характере, и т.д. Тем не менее, воспоминания о прошлых жизнях могут всплывать в памяти (обычно это случается у маленьких детей и людей, находящихся на высокой ступени развития своего Я). Известно множество случаев, когда люди начинали разговаривать на языке, который раньше не знали, сообщали о ранее

неизвестных им фактах истории, хорошо ориентировались в незнакомой местности и пр. Все эти на первый взгляд необъяснимые явления можно понять, приняв учение о реинкарнации.

– Наконец, по мнению теософов, реинкарнация является самым распространенным учением (индуизм, буддизм). Считается, что идею перевоплощения признавали Пифагор, Эмпедокл, Платон, Вергилий и Овидий. В позднейшее время это же учение, по мнению А.Безант, было близко немецким философам, среди которых Гёте, Фихте, Шеллинг и Лессинг. Теософы считают, что идеи перевоплощения души придерживались многие представители раннего христианства (в частности, Ориген). Теософы также находят следы учения о реинкарнации в Библии, применяя при толковании Священного Писания метод так называемого универсального символизма. Например, фразы: «Ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить.» (Матф.7:2). «Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет» (Гал. 6:7) считаются указанием на неумолимость закона кармы.

Приведенные в пользу идеи реинкарнации аргументы содержат попытку решить многие проблемы земной жизни человека, объяснить несоответствие нравственных достоинств людей их судьбе, устраняют кажущуюся несправедливость в распределении условий жизни людей. Следует заметить, что доводы теософов во многом отталкиваются от идей, разработанных в рамках христианской традиции (концепция божественной справедливости, теодицея), и теософия в большей мере оказывается генетически связанной, прежде всего, с христианской культурой.

Литература

1. Безант А. Братство религий. Рига, Виеста. 1992
2. Безант А. Загадки жизни, и как теософия отвечает на них. Москва, Интерграф Сервис. 1994
3. Блаватская Е. П. Ключ к теософии. Москва, Эксмо. 2005
4. Блаватская Е. П. Смерть и бессмертие. Москва, Сфера. 1998
5. Блаватская Е. П. Тайная доктрина: Синтез науки, религии и философии. Т.2, Смоленск. 1993

Формула О. Розенштока–Хюсси: «Отвечаю, хотя и должен буду измениться»

Немчинова Анна Леонидовна

старший преподаватель

Астраханский государственный технический университет

dnem@yandex.ru

Ойген Розеншток–Хюсси – немецко–американский христианский мыслитель, философ, историк, принадлежащий к духовной традиции диалогического принципа. Исходное понятие философии О. Розенштока–Хюсси – язык. Язык может быть, с одной стороны, индексальным, а с другой, – символическим. Символичность языка выражается в его способности указывать на отсутствующее в непосредственном опыте говорящего явление. Первый тип языка свойствен людям и животным, второй – только людям. Существует также смешанный тип, включающий особенности первого и второго типа. Второй тип языка – социален и нормативен, третий – неформален (1, С. 91). Язык обеспечивает целостность человеческого опыта, а, следовательно, и целостность каждого индивида, и каждой культуры, целостность и материальную (институциональную и телесную), и духовную. Язык – не просто коммуникативное средство, передающее готовую информацию от одного человека другому, он – способ изменять мир этих двоих. Язык есть «ответ на определенную необходимость» (2), поэтому он оказывается основой исторической преемственности. Язык обеспечивает связь настоящего с прошлым и будущим. Диалог культур разворачивается, прежде всего, во времени и подчиняется структуре смены вопросов и ответов. Аналогичную концепцию истории сформулировал А.Тойнби в своем «Постижении истории» (3). «Язык помещает нас

в историю, в будущее» (4, С. 154). Исторические эпохи должны различаться по языковому критерию. «Так же, как в геологии говорят о делювии и триасовом периоде, мы наверняка можем прийти к тому, чтобы говорить об эпохах *santos firmus*, отделения друг от друга устной и письменной речи, поэзии и прозы, прозы и логики» (5).

Таких эпох – пять. Каждая последующая эпоха – ответ на вопрос предыдущей эпохи. Фундаментальный вопрос – вопрос о спасении человеческой личности. Первая эпоха – эпоха человеческого рода, когда язык выражается в культе предков и создает социальный порядок в форме их речи. Этот язык открывает нам прошлое, он превращает спасение в отрицание смерти. Но она утверждает себя. Вторая эпоха – эпоха территориальных царств, когда возникает циклическое время, собирающее себя без ущерба. Этот язык открывает нам настоящее во всей его полноте и неизменчивости. Он есть язык природы, выражающийся в хтонических культах смерти и возрождения; он превращает спасение в неразличение жизни и смерти. Но они различаются. Третья эпоха – эпоха ветхозаветного откровения. Ее язык открывает нам будущее и выражается в культе смерти за грех; он превращает спасение в переживание смерти. Но спасение живет необходимостью прекратить эти муки. Четвертая эпоха – эпоха греческой и новоевропейской науки. Эта эпоха открывает нам вечность, она вообще заставляет забыть о времени. Ее язык выражается в абстрактных логических схемах, он превращает спасение в забвение смерти. Но смерть напоминает о себе. Наконец, пятая эпоха – эпоха христианства. Ее язык открывает человеку личное бессмертие. Он выражается в искупительной жертве во имя спасения человеческой личности; он превращает спасение в признание и преодоление смерти. Спасение личности есть и целостное спасение каждой культуры, всего человечества, в том числе его прошлых и будущих поколений. «В каждую эпоху после Христа все новые части тварного мира обретают свой дом в делящемся единстве» (6). Таков, в общих чертах, грандиозный план диалогической и теологической истории человеческой культуры, который О. Розеншток–Хюсси разработал и в деталях.

Таким образом, вся история в концепции Розенштока–Хюсси предстает в качестве истории спасения, и ее цель открывается как творение единого человеческого рода. Революции в этом контексте становятся неизбежными и кардинальными изменениями, формирующими новый человеческий тип. Однако в настоящее время, считает Розеншток–Хюсси, эпоха революций завершается. В этом смысле революции – независимо от моральных оценок – это продолжение творения. Они являются продуктом христианской культуры, несмотря на провалы и откаты назад неизменно продвигающейся к единству. Но возможны и выпадения из христианского летоисчисления: таковым для Розенштока–Хюсси был нацизм.

В настоящее время, считает Розеншток–Хюсси, мы переходим в постхристианскую эпоху, поскольку уже почти нет людей, которые никогда не слышали о Кресте. Постхристианский образ жизни состоит в том, чтобы, живя в соответствии с полнотой собственной истины, быть в состоянии признать истины других людей и даже жить в соответствии с ними. О. Розеншток–Хюсси выражает это в формуле «Отвечаю, хотя и должен буду измениться», которая приходит на смену декартовскому принципу «мыслю, следовательно существую» и девизу Ансельма Кентерберийского «Верую, чтобы понимать».

Литература

1. Розеншток–Хюсси О. Язык рода человеческого. – М.– СПб.: Университетская книга, 2000. – 608 с.
2. Там же, С.107.
3. Тойнби А. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – 732 с.
4. Розеншток–Хюсси О. Язык рода человеческого. – М.– СПб.: Университетская книга, 2000. – 608 с.
5. Там же, С.157.
6. Там же, С.500.

К вопросу о понятии церковного инакомыслия
Никифоров Андрей Владимирович

Аспирант
МГУ имени М.В. Ломоносова,
философский факультет
religstudies@gmail.com

Рассмотрение вопроса о церковном инакомыслии требует, прежде всего, раскрытия самого понятия. Церковное инакомыслие, входящее в более широкую сферу свободомыслия по отношению к религии, есть совокупность различных идей и суждений, рождавшихся внутри «церковных стен» и принадлежавших священнослужителям, не согласным по тем или иным вопросам с официальной церковной позицией. Подобные мнения, как правило, не находили отклика в среде духовенства и в околоцерковном сообществе и зачастую вызывали с их стороны активное противодействие.

Основываясь на примерах инакомыслия в Русской Православной Церкви во второй половине XIX века, можно выделить ряд признаков, способствующих лучшему пониманию рассматриваемого нами явления:

–позитивное отношение к светской культуре (идея воцерковления культуры архимандрита Феодора (Бухарева) и последующая выработка новых подходов в православном богословии к пониманию церкви в 60–х годах XIX века под лозунгом «сближения православия с действительной жизнью»);

–применение исторических методов в богословии и библеистике (новые подходы к догматике, представленные трудами А.Л. Катанского и епископа Сильвестра (Малеванского));

–восприятие и использование достижений западной исследовательской, философской и религиозноведческой мысли, включение ее в круг обсуждаемых богословием проблем;

–идея необходимости связи религии и науки;

–вольность в трактовке Священного Писания, отход от традиционно–догматических интерпретаций («Исследования Апокалипсиса» Бухарева с его попыткой связать апокалипсические образы с конкретными историческими событиями, в том числе с событиями XIX века);

–критика положения простого духовенства («Описание сельского духовенства» священника Иоанна Белюстина);

–обличение монашества и церковной иерархии;

–взаимный интерес церковных мыслителей и революционных демократов (статья Бухарева о Чернышевском; «Разбор книги» «Описание сельского духовенства» анонимного автора из среды революционных демократов);

–терпимое отношение к инаковерующим

Церковное инакомыслие, рожденное социальными проблемами и богословским «застоем», отражает тенденции в развитии церкви и общества и позволяет лучше понять происходившие процессы. Революционному началу XX века непосредственно предшествовало инакомыслие второй половины XIX века, в котором, в том числе, следует искать причины последовавших изменений.

Литература

1. Valliere, Paul. Modern Russian theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox theology in a new key. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000.
2. Архимандрит Феодор – Бухарев Александр Матвеевич (1824–1871) – богослов, публицист, критик. М.: Столица, 1991.
3. Архимандрит Феодор (А.М.Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб, 1997.
4. Православие: Pro et contra: Осмысление роли Православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви. СПб., 2001.
5. Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М.: «Русская панорама», 2003.

6. Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XX веков. СПб.: Изд-во С.–Петерб. Ун-та, 2006.

Традиция мифического замещения: дерево – нога.

Осинцев Алексей Владиславович

методист

Институт развития регионального образования, Екатеринбург

alexosv@yandex.ru

О том, что образы божественного мифического оружия и космогонического древа имеют, помимо прочего, фаллический аспект довольно известно. В какой-то мере можно говорить теперь и о тесной связи, существующей между самими этими образами. Однако смысл странного ряда дерево–оружие–«нога»–фаллос остается не проясненным.

В Ригведе космогоническое деяние Индры в наиболее распространенном варианте совершается при помощи оружия – ваджры. Однако, помимо этого, о подвиге Индры сообщается: «Настигнув же (их), о повелитель давящих камней, головы колдунов разможи *перевязанной (?) ногой, мощно перевязанной (?) ногой*» (РВ VII, 23, 2.). Данное словоупотребление осталось непонятным для исследователей вед. Тем не менее, в Ригведе есть некоторое косвенное указание: ваджра описывается в том числе, как нечто, перевязанное коровьим ремнем (РВ I, 121, 9.). К тому же, «ногой» здесь совершается то, что совершается с помощью ваджры. Смысл этого замещения может быть прояснен при обращении к другим мифологическим традициям. В хурритском мифе, о борьбе Кумарби с Ану сообщается что Кумарби откусил Ану колено, в результате чего зачал от Ану богов. (Примечательно, что в индийской традиции Индра с «перевязанной ногой», подобно Ану с «коленом», так же был оскоплен, правда, за соблазнение жены одного из ведийских поэтов, а не в ходе борьбы богов.) В ветхозаветной традиции, так же сообщается о борьбе патриарха Иакова с Богом и преломлении бедра, в результате чего от Иакова пошли «колена Израилевы». Подобное замещение фиксируется, по крайней мере, в изобразительной традиции Шумера и Аккада. Имеются в виду изображения рогатого быконового героя то с подчеркнутыми гениталиями, то с неким отростком, отходящим от колена. В китайской мифологии также есть нечто подобное: в мифе о чудесном рождении правителя Чжоу – Хоуцзи, Цзян Юань (будущая мать Хоуцзи Ци), наступив на след великана, зачала своего великого сына. В греческой мифологии есть сюжет о рождении Диониса из бедра Зевса. В финском мифе творения говорится о колене Вяйнямёйнена, торчавшем из воды, на которое птица снесла яйцо, при этом яйцо раскололось и из его половин получились небо и земля. В мордовской мифологии бог Чи–паз, по сотворении вселенной, спавший сначала под деревом, за тем на древе, раздавил яйцо (снесенное птицей на древе), *распрямив заболевший сустав правой ноги*. О мордовском Пурьгине–пазе известно, что он родился хромым на правую ногу и потому спотыкается о тучи, в результате чего гремит гром. Но так же известно, что гром гремит, когда Пурьгине–паз «играет», т.е. вступает в брачную связь со своей женой. Еще интереснее то, что в обско–угорской мифологии существует связь ноги с деторождением не только в отношении мужских божеств, но и женских. И если в случае с изготовлением стрелы (раскалывающей камень) из голени бабки Мир–сусне–хума его можно выводить опосредованно, то в мифе о появлении человека первый мужчина Мось рождается из колена старухи (при чем в виде камня, что удивительно, но и важно, в свете вышесказанного).

Связь эвфемистической «ноги» с образом древа в наиболее явной форме проявляется в представлениях о произрастании древа из антропоморфного тела. Можно выделить пять вариантов такого произрастания: из головы, из пупа, из бедра, из рассеченных грудной клетки или брюшной полости человеческой жертвы, из плеча или руки героя. При чем варианты произрастания из головы и бедра являются сторонами одного и того же: Странный живой шест с человеческой кожей, поднявшийся над головой творца бандикутов как будто имеет фаллическую символику. А если мы обратимся к обрядной традиции южноамериканских бороро, мы обнаружим у них еще более явную связь фаллического

символа и головы: посвящаемый в течение целой ночи должен носить листья растения, из которых будет изготовлен чехол на пенис, на голове.

Если смысловой ряд, к которому принадлежит рассматриваемый эвфемизм, может быть прояснен, то происхождение его весьма туманно. Версия банального вымысла не позволяет дать сколько-нибудь убедительный ответ на вопрос, почему одно и то же замещение встречается столь широко. Более того, этот эвфемизм, как будто, является составной частью мифов о древе, горе и подвиге змеборца. Воспроизводство не только основных образов, но и черт, подчас кажущихся странными и случайными, требует иного объяснения: возможно, ответ следует искать в природе человека, в коллективном бессознательном.

Литература.

1. Аполлодор Мифологическая библиотека. – М., 2004.
2. Гарни О.Р. Хетты. Разрушители Вавилона. – М., 2002. – С. 234.
3. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. – М., СПб., 1999.
4. Петрухин В.Я. Мифы финно-угорв / В.Я. Петрухин. – М., 2003.

Пророчества о Мессии в Книге «Псалтырь».

Пантелеева Анна Владимировна.

аспирант

Философский факультет Московского Государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Наиболее часто из всех канонических книг упоминание о мессии встречается в книгах Пророков, однако, в нашем исследовании мы бы хотели рассмотреть, каким образом мессианская идея представлена в текстах псалмов. Во многом, книги Пророков дополняют и развивают сведения о Мессии, содержащиеся в псалмах. Тем не менее, существуют некоторые отличия.

Прежде чем говорить, об этих отличиях, следует сказать что в псалмах, как и в книгах Пророков встречаются упоминания о мессии, как о:

- Царе
- Сыне Человеческом
- Сыне Божьем
- Священнике.

Возвращаясь непосредственно к самим псалмам, мы бы хотели обратить внимание на то, что согласно мнению П. Юнгера, в 21, 68 и 71 псалмах речь идет о двух разных личностях мессии: о Мессии– Царе и о Страдающем Мессии. Однако сам исследователь считает, что в свете новозаветных толкований и пророчеств, данные псалмы можно рассматривать как относящиеся к одному Мессии.

Высказанное П. Юнгером предположение об упоминании двух личностей Мессии, встречающемся в Книге «Псалтырь» вполне закономерно, так как в рамках изучения представлений о Мессии содержащихся в неканонических текстах существует несколько концепций, обосновывающих наличие в среде иудеев того времени представлений о двух или даже трех Мессиях. Представление о двух Мессиях встречается и у Пророков. В частности у пророка Захарии.

Достаточно распространено мнение о том, что Мессия будет из рода Давида. Основания этой традиции приписывать происхождение Мессии дому Давида можно найти в пророчестве Исаии: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произойдет от корня его» или в благословении Иакова: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и ему покорность народов». В связи с этим интересно отметить замечания некоторых исследователей о том, что в псалмах утверждения о происхождении Мессии из рода Давида нет. Действительно, в 88 псалме, к примеру, мы можем найти

обещание Давиду навек утвердить семя его и род в род устроить престол его, однако, это обещание не предполагает, что на этом престоле будет царствовать Мессия. В тех псалмах, которые традиционно считаются «чисто мессианскими», это 2, 15, 21, 44, 68, 109 псалмы, о происхождении Мессии из рода Давида также ничего не говорится. В данном случае, если мы рассматриваем Мессию, как эсхатологическую фигуру, то из 88 псалма не следует, что эсхатологический Мессия будет принадлежать к роду Давида. Однако, следует помнить, что эсхатологические черты Мессия приобретает позднее, и в случае с 88 псалмом мы можем предполагать, что на момент создания псалма, автор вполне может говорить правление «род в род» помазанников (машиахов) из рода Давида.

Уподобление Мессии Мелхиседеку также встречается только в псалмах, нигде в Книге Пророков такого сравнения нет, хотя указания на священнический характер правления Мессии пророки ссылаются.

Кроме того, нигде в Библии не встречается больше изречение о благословении всех племен и народов земных в Мессии–Царе.

Для псалмов не характерно достаточно популярное представление о Мессии как о пророке.

Возникновение легенды о Горном старце: анализ источников

Панфёров Сергей Александрович

студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

panferov@gmail.com

Введение

Возникновение Легенды о Горном старце в Европе связано с появлением Латино–Иерусалимского королевства. Многие исследователи влияния мусульманства на Западе упоминают эту легенду в своих работах. Чаще всего она используется в том виде, как прозвучала в изложении Марко Поло в 1298 г [1, с. 70–72]. Данной редакции предшествует длительный процесс сбора европейцами информации об ассасинах. Исламоведы не посвящали специальных работ вопросу возникновения и развития этой легенды. В данном исследовании рассмотрено появление в европейской литературе упоминаний ассасинов, а также выделены те детали, которые показывают отношение самих хронистов к религиозным аспектам и политическому влиянию ордена. В качестве источника средневековых текстов использованы труды Ф. Дафтари, Дж. Хаузинского, С.И. Лучицкой, Н. Горелова, а также исследования М.Дж.С. Ходжсона.

По результатам этой работы можно проследить изменение отношения европейцев к ассасинам с XII до середины XIII в и возникновение такого явления как «ассасинофобия». Все вышеперечисленное показывает актуальность и практическую значимость исследования.

Результаты

Ряд исследователей относит самое раннее упоминание ордена ассасинов на Западе к «Иерусалимской истории» Альберта Аахенского (середина XII в) [4, с. 165].

Первое описание ордена содержится в хронике Бурхардта из Страсбурга (1175). При описании автор отмечает политическую направленность совершаемых ассасинами заказных убийств, а также их религиозную окраску: вручение послушнику золотого ножа, которым тот должен совершить убийство для попадания в рай [2, с. 236–247]. Он не даёт собственных религиозных и этических оценок деятельности ордена; для него, судя по характеру изложения, это просто необычное проявление восточной жизни.

Гийом Тирский в «Истории деяний в заморских землях» (1183–84) упоминает ассасинов в связи с убийством Раймунда II, графа Триполи [6, с. 34–35, 230–316]. Гийом, в отличие от Бурхардта подчёркивает своё негативное отношение к ордену. До тех пор, пока в сферу интересов ассасинов не попадала Европа, европейцы могли относиться к ним нейтрально, но теперь автор не может равнодушно говорить об орденской деятельности в свете убийства европейского правителя–католика. Кроме того, это не просто личная оценка хрониста. Гийом,

как архиепископ г. Тира называет обычаи ассасинов «ненавистными Богу», а значит высказывает мнение Церкви.

Дальнейшее развитие легенды носит, прежде всего, политический характер. Многие убийства влиятельных людей, совершённые при невыясненных обстоятельствах, приписываются ассасинам. Широкое распространение подобные обвинения получили после расправы с маркизом Конрадом Монфератским (1191).

В 1212 г Вильбрандт Ольденбургский составляет свой итинерарий, в котором говорится, что у Горного Старца «в обычае убивать наших правителей ножами» [2, с. 281]. Автор, используя обобщающую конструкцию, признаёт способность ассасинов убить любого европейского правителя, признавая, за ними подобное могущество. Вильбрандт говорит о существовании у Горного Старца «рая, который он себе воздвиг». «Воздвигнутый» рай в противовес Эдему в мировоззрении католика должен был указывать на «дьявольские козни» правителя ассасинов, хотя открыто пока хронист не говорит об этом.

Архиепископ Акры Яков де Витри в трактате о «Восточной, или Иерусалимской, истории» (1217) даёт развёрнутое описание страны ассасинов [2, с. 282–285]. Автор называет всех мусульман «нечистивыми» и при этом отличает ассасинов от остальных мусульман лишь большей строгостью в следовании своим религиозным ритуалам. В одном фрагменте он прямо называет учение Магомета «сетями дьявола». Так Горный Старец выступает как наиболее истовый исполнитель «дьявольских замыслов».

Винсент из Бове в «Историческом зеркале» (1254) рассказывает о Детском Крестовом походе (1212). Непосредственным виновником этого события он называет Горного Старца [2, с. 381–382]. Здесь нет религиозных отсылок к потусторонним силам, однако само предположение, что Старец может на расстоянии свыше тысячи километров организовать европейских детей в религиозный поход, говорит о приписывании ему хронистом сверхъестественных способностей.

Ранние сведения об ассасинах были скорее информационного характера, хотя и содержали мотивацию убийства божественным повелением и обещанием райской награды. Упоминание «золотого ножа» даёт возможность говорить о наличии или приписывании христианами рассказчиками фетишистских и магических аспектов в христианском и мусульманском сознании того времени. Со временем, различные сведения об орденах с их религиозными оценками преобразуются в целостную легенду о связанном с злыми сверхъестественными силами правителе, который по воле этих сил или своему изволению, в виду религиозных убеждений и политических интересов, решает вопросы жизни и смерти всех государей мира. Последующая трансляция легенды воспроизводит вероисповедные и мифологические составляющие, но переносит акцент на политику.

Литература

1. Книга Марко Поло. Пер. старофр. текста И.П. Минаева; ред. и вступ. ст. И.П. Магидовича. М., 1956 – 227 с.
2. Горелов Н. Царствие небесное: Легенды крестоносцев XII–XIV веков – СПб.: Издательский дом «Азбука–классика», 2006 – 448 с.
3. Дафтари Ф. Краткая история исма'илизма: Традиции мусульманской общины / Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой, Л.Н. Додхудоевой. – М.: ООО «Издательство АСТ»: «Ладомир», 2004. – 273 с.
4. Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века: Сб. статей: Пер. с англ. М.: Ладомир, 2006. – 319 с.
5. Ходжсон М.Дж.С. Орден ассасинов. Пер. с англ. Иванов С.В. / М.: Вече, Евразия, 2006. – 464 с.
6. Лучицкая С.И., Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов –СПб.: Алетейя, 2001. – 412 с.
7. Hauzinski Jerzy. Muzulmanska sekta asasynow w europejskim pismiennictwie wiekow srednich / Poznan: Wyd-wo nauk. Univ.im.Adama Mickiewicza w Poznaniu, 1978. – 185 с.

Реконструкция образа человека, занимающегося практикой самосовершенствования “Фалуньгун” в России

Пелюх Елена Ивановна

аспирант

Амурский государственный университет, Благовещенск

elena160@rambler.ru

Первые собрания “Фалуньгун” (Фалунь Дафа) в России начали проводиться в Санкт–Петербурге с 1997 года, в 1998 году движение заявило о себе в Москве. Россияне узнали об этой практике от группы китайских последователей «учителя» Ли Хунчжи, которые приехали в Санкт–Петербург и стали распространять учение и демонстрировать комплекс упражнений.

Выявление основных причин привлекательности движения и изучение образа практикующего "Фалуньгун" имеет не только научную, но и общественную значимость. Развитие процессов глобализации и сети Интернет с продолжающейся секуляризацией религиозности создает необходимые предпосылки для широкого распространения новых религиозных движений. “Фалуньгун” – мало изученное и непредсказуемое объединение, из–за чего часто попадает в разряд сект или деструктивных культов в сознании обывателя. Изучение его вероучения и практики необходимо для адекватного понимания этого религиозного течения, причин возникновения, распространения и дальнейших перспектив существования в России.

При реконструкции образа человека, занимающегося практикой “Фалуньгун” мы обратились к исследованию религиозного сознания россиян, являющихся последователями движения. Изучение религиозного сознания является обязательной составляющей при исследовании образа религиозного человека.

Одна из трудностей, возникающая при рассмотрении религиозного сознания российских членов движения "Фалуньгун" – это выявление причин, обуславливающих появление религиозности. Отсутствие связи с этнической группой и ярко выраженной теологией, а также отсутствие института церкви усложняет реконструкцию религиозного сознания.

В нашем исследовании мы будем придерживаться точки зрения И.Н. Яблокова, в соответствии с которой религиозному сознанию присущи: религиозная вера, чувственная наглядность, созданные воображением образы, соединение адекватной действительности содержания с иллюзиями, символичность, аллегоричность, диалогичность, сильная эмоциональная насыщенность и функционирование посредством языка религии.

Одним из главных признаков, определяющих религиозное сознание, является религиозная вера. В исследуемом движении религиозная вера – это вера в непререкаемый авторитет «учителя» Ли Хунчжи и в истинность текстов, которые он написал. При упоминании его имени или видя его самого, практикующие переживают особые религиозные чувства (благоговение, чувство греховности, чувство собственного несовершенства), одновременно они наделяют его сверхъестественными способностями.

Модель ценностных ориентаций, выработанная движением “Фалуньгун”, способствует формированию понимания межэтнической интеграции, улучшает личностные качества индивида, а также оказывает содействие к достижению общечеловеческих ценностей (таких как, свобода, человеческое достоинство, справедливость). Однако некоторые аспекты вероучения и действия, совершаемые практикующими, являются камнем преткновения в установлении международного сотрудничества, и может рассматриваться как потенциальный источник возникновения конфликтов.

Несмотря на приобщение к практике "Фалуньгун", большинство адептов живет жизнью обычного среднестатистического россиянина и руководствуются сформировавшейся системой ценностей, т.е. не наблюдается отчуждения и изолированности от социокультурной действительности. Но, осознавая свою избранность через принадлежность к Фалунь Дафа, они испытывают духовный подъем. Приверженность к старым традициям сосуществует с формирующимся новым взглядом на жизнь, на мир и на новое, более целостное ощущение

собственной значимости. Таким образом, осмысление каждого события и действия происходит через призму нового религиозного знания, что не может не влиять на дальнейшие поступки человека. Изменяется переживание внешнего мира и самопознание индивида, о чем писал еще У. Джемс.

Приобщение к религиозной системе меняет стиль жизни верующего, способствует формированию новой шкалы приоритетов. У человека появляется ощущение, что обычный мир зиждется на чем-то более глубоком.

У практикующих "Фалуныгун" сложился особый язык религии. Апеллирование терминами, понятными только избранному кругу лиц, сплачивает группу. С научной точки зрения, книги Ли Хунчжи, переведенные на русский язык не выдерживают никакой критики. Текст не систематизирован, зачастую отсутствует смысловая зависимость не только абзацев, но и предложений. Однако для человека, занимающегося практикой Фалунь Дафа – это книга священна. Данная религиозная установка не позволяет верующим усомниться в истинности слов и текста, содержащегося в литературе движения.

Таким образом, информация, получаемая из окружающего мира, либо соответствует религиозным установкам в сознании адепта, либо нет. Сведения, не совпадающие с точкой зрения практикующих "Фалуныгун" отвергаются или просто не замечаются.

Последователь "Фалуныгун" чувствует себя свободной личностью, так как исполнение Закона зависит исключительно от него самого. Любое отклонение от норм, принятых в Фалунь Дафа ведет к самоунижению и к обострению чувства неуверенности. Адепт осознает свою вину, и не может этого не признавать. В свою очередь, данное обстоятельство делает человека раздражительным и нервным.

Непонимание внешнего мира, гонения в Китае, проблема с ФМС в России привели к тому, что в психологию людей, практикующих "Фалуныгун", накрепко вошли сострадание, солидарность, ответственность, взаимная поддержка, выручка и ненасилие.

Таким образом, под воздействием религии, у практикующих "Фалуныгун" сформировался определенный тип религиозного сознания, который влияет на их мирозерцание, принципы взаимоотношений, поведение и деятельность и формирует особый, отличный от среднестатистического россиянина образ человека.

Литература

1. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб, 1993.
2. Основы религиоведения: Учебник / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 2000. – С. 63–68.
3. Фалунь Дафа в России [Офиц. сайт]. <http://www.pureinsight.ru>.
4. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989.

Жертвы и жертвоприношения в Древнем Израиле

иеромонах Ириней

(Пиковский Иван Витальевич)

студент

Московская православная духовная академия, Сергиев Посад

E-mail: irenaeus@mail.ru

Жертвоприношения были преимущественной формой богослужений в Израиле с древнейших времен до разрушения Второго Храма (70г. н.э.). Это был способ для израильтян выразить свое почтение к Богу. В других странах древнего Ближнего Востока жертвоприношения также были господствующими в религиозном культе, однако при схожести некоторых внешних форм были принципиальные отличия в смысле и видах жертв.

Библейское слово «жертва», «жертвоприношение» в самом общем значении соответствует еврейскому *qorbān* («предложение», Лев.1:2). Жертва сожжения – *‘ōlā*, мирная – *šelem*, жертва за грех – *hattā't*, повинности – *’āšām*. Другие подвиды жертв, их специальное назначение обозначались и другими терминами, которые вещественно обозначали любовь израильтян к

Богу, зависимость от Него, благодарность, подчинение и желание продолжать получать от Него благословения. Для этого в специально отведенное место, где стоял жертвенник (скиния, храм), приносились начатки произведенного с земли, жертвенные животные или щедрые дары Богу.

Отличительной особенностью израильских жертв было принесение последних исключительно ҮНҰН. Они чисты от магических значений – не дают сверх сил, не оказывают влияния на природу, не используются для прорицаний. Порядок принесения жертв дан от Всевышнего и в Его воле – услышать приносителей или нет. Сам акт заклания животного – не богослужение для Бога, Божество Израиля не «поедает» жертв (Пс. 50:8–13), в жертвоприношении – плоть и кровь становятся средством к очищению человека. А потому запрещено «ходить» к иным богам (Исх. 20:5), поклоняться духам предков (Втор. 26:14), вне закона были человеческие жертвоприношения.

Что касается последних некоторые исследователи (Carpenter E.E., 1988) находят в Библии примеры принесения в жертву людей, обуславливая это влиянием на религиозную жизнь Израиля окружающих народов.

Действительно, данные археологии сообщают о принесении человеческих жертв в финикийском Карфагене (специальный Тофет), ханаанском Хацоре. Встречались случаи подобных жертв в Месопотамии и Египте (ритуальное убийство слуг), в Сиро–Палестинском регионе (во время национальных кризисов), в регионах Средиземноморского бассейна (Сардинии, Сицилии и т.д.).

Некоторые из израильтян «проводили детей через огонь» (Лев.18:21, 20:25, Втор.12:31) воздавая служение богу Молоху. Однако последнее было вне Моисеева Закона (Лев.18:21), более того, если соотечественники сами не истребляли такого жертвоприносителя, Господь наказывал и нечестивца и окружающий народ. Из Библии известны и другие примеры человеческих жертв. Так, Иеффай выходя на войну с Амаликитянами поклялся «что выйдет из ворот дома моего навстречу мне, будет Господу, и вознесу сие на всеожжение» (Суд.11:29–40), и выполнил данный обет. Также и Ахиил Вефилянин построил Иерихон: «на первенце своем Авираме он положил основание его и на младшем своем [сыне] Сегубе поставил ворота его» (3Цар.16:32). Но и эти случаи находят негативный отклик: неразумная клятва (Суд. 21:25) и проклятие восстановителю Иерихона (Ис. Нав. 6:26). Через много столетий спустя пророки Иеремия и Иезекииль осуждали продолжающееся «проведение детей через огонь» (Иер. 7:31, Иез. 16:20), утверждая что таковые греховные действия прямо противоречат культу поклонения ҮНҰН.

Таким образом, если человеческие жертвоприношения и встречались и древнем Израиле, то это было – незаконное, противоречащее иудейской религии действие. И не культ окружающих народов влиял на религиозную жизнь израильтян, а напротив, мерзости окружающих народов могли ввести в грех избранный народ, исказить религиозный образ жизни однажды обозначенный Моисею у горы Синай, идеал исполнения которого выразил значительно позже пророк Михей: «С чем предстать мне пред Господом, преклониться пред Богом небесным? Предстать ли пред Ним со всеожжениями, с тельцами однолетними? ... О, человек! сказано тебе, что – добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим» (Мих. 6:6–8). При этом ни Михей ни другие пророки не отвергают культ жертвоприношений как таковой, но подчеркивают необходимость нравственной жизни приносителей, чтобы жертва была Богу в «приятное благоухание».

Литература

1. Библия: переводы RST, BYS, WTT, NRS.
2. Троицкий И.Г. (1913). Библейская археология. СПб.: Синодальная типография.
3. Мифология древнего мира / Пер. с англ. Дьяконова И.М. М.: Наука, 1977.
4. Biblical archeology today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archeology. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985.

5. Carpenter E.E. (1988). Sacrifices and offerings in the OT // The International Standard Bible Encyclopedia, Vol. 4(4), p. 260–272.
6. Carpenter E.E. (1988). Sacrifice, human // The International Standard Bible Encyclopedia, Vol. 4(4), p. 258–260.

Десакрализация религиозных понятий и образов в эпоху Возрождения как феномен свободомыслия.

Пылаева Маргарита Дмитриевна
МГУ имени М.В. Ломоносова

Общеизвестно, что свободомыслие в отношении религии исторически проявлялось в таких, например, формах, как скептицизм, индифферентизм, антиклерикализм, религиозный нигилизм, светский гуманизм, атеизм. Эти формы достаточно серьезно исследованы в отечественной религиоведческой и культурологической литературе. Однако диапазон свободомыслия может быть расширен за счет тех явлений культуры, которые выступают в религиозной форме. Речь идет о трансформации смысла религиозных понятий, сюжетов и образов, переводимых в сферу светской культуры путем десакрализации, секуляризации последних.

Отметим, что рассмотрение этой проблемы на конкретном историческом материале поможет разобраться в некоторых явлениях духовной жизни современного общества, которые, будучи пронизанными религиозной терминологией, системой образов, по существу, не являются религиозными, а представляют собой некий род свободомыслия в отношении религии, ибо эти образы, понятия и т.д. утратили свой первоначальный сакральный смысл. Это может проявляться в литературе, изобразительном искусстве, социальных и политических учениях. Выявление элементов свободомыслия в кажущихся на первый взгляд религиозными продуктах творчества даст возможность уловить тенденции развития современной культуры. Явление десакрализации, секуляризации религиозных символов как выражение свободомыслия присуще духовной культуре издавна, – еще в древней Греции ранние философы низводили олимпийских богов до уровня стихий, а в эпоху средневековья оно ярко проявилось в сочинениях вагантов типа «Всепеньейшей литургии». Однако, особенно заметное место заняла десакрализация в свободомыслии европейского Возрождения XV–XVI вв. При этом процесс десакрализации религиозной культуры был тесно связан с распространением и развитием других форм свободомыслия – с антиклерикализмом, скептицизмом, религиозным индифферентизмом, а также с развитием естественнонаучных знаний.

В эпоху Возрождения меняется, прежде всего, отношение к Библии как единственному авторитету в деле познания действительности. Обращаются в этом деле уже не к ней, а непосредственно к познанию природы. Гуманист Джан Джовиано Понтано в трактате «Государь» пишет герцогу Калабрийскому: «Не соглашайся с теми, кто бранит науки, считая их достойными презрения... Да есть ли что-нибудь более необходимое, чем знание множества вещей, которое дают нам изучение природы и ее тайн, сказания о прошлом и описания деяний славных мужей?»(1).

Десакрализация религиозной морали проявлялась в изменении смысла некоторых традиционных этических понятий. Например, понимание свободы как возможности выбора индивидом пути к Богу или дьяволу сменилось ее пониманием как возможности жить по законам разума. Свобода возводится в ранг высшей этической категории, неразрывно связанной с разумом, со служением обществу и государству. «Высшей основой свободы является равенство граждан»(2). Меняется и смысл понятия истинного блага, – оно усматривается в наслаждении красотой природы и человеческого тела, звуками, ароматами, любовью и т.д., а не в страдании на земле и блаженстве за гробом. (3)

В изобразительном искусстве Возрождения библейские сюжеты нередко приобретают мирское звучание, выражая гражданские идеалы (например, скульптуры «Давид» Микеланджело и Донателло), веру в творческую мощь человека. Одной из целей мастеров

эпохи Возрождения была передача естественной красоты человеческого тела. Кроме того, живописцы и скульпторы старались выявить тончайшие оттенки психологии изображаемых библейских персонажей, отражая внутренний духовный мир человека своей эпохи.(4)

В сочинениях мыслителей Возрождения десакрализируются также понятие Бога, образы Иисуса Христа, апостолов и христианских святых. Так, понятие Бога размывается, утрачивая сакральный смысл, в натуралистическом пантеизме (например, в философии Джордано Бруно, который, кстати, в «Тайне Пегаса» десакрализирует и образ Христа). В трактате Понтано «Харон» античные персонажи Минос и Харон рассуждают об Иисусе Христе как простом смертном. Распятие же Христа – явление того же порядка, что и умерщвление Сократа(5). Весьма примечательно в плане секуляризации библейских персонажей сочинение Антонио Галатео «Отшельник». Прежде всего, Библия в процессе ознакомления с сочинением Галатео перестает восприниматься как священная книга, но служит поводом для описания различных забавных ситуаций. Апостол Петр характеризуется здесь как «слабоумный старик», который «безобразно вертит членами; речь его вульгарна: «Пошел отсюда, плут... Да я тебе ключами все кости переломаяю». Он же просит апостола Павла, чтобы тот пинками, хитростью или угрозами выжил отшельника из райских мест (6). Отшельник, в свою очередь предъявляет претензии к Павлу, Аврааму, а ангелам говорит: «Вас я считаю не в своем уме». Десакрализация библейских образов в сочинениях подобного рода является весьма и весьма вольнодумной формой критики христианства.

Таким образом, секуляризация религиозных образов и понятий содействовала более интенсивному развитию свободомыслия, а, следовательно, духовной жизни общества. В процессе дальнейшего развития духовной культуры десакрализация как метод критики религии стала утрачивать свою роль в связи с распространением более последовательных форм свободомыслия. Однако, феномен десакрализации заслуживает внимания религиоведов.

Литература

1. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М.,1989. Стр.294.
2. Аламанно Ринуччини. Диалог о свободе. // Там же
3. См. Лоренцо Валла. О наслаждении, или истинном благе. М.,
4. См. С.М.Стам. Корифеи Возрождения. Саратов,1991. Т.1,2.
5. Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М.,1963.
6. Там же, стр.310, 314.

Наследие Э. Дюркгейма и В. Тернера в современных исследованиях ритуала.

Сафронов Роман Олегович

Соискатель

МГУ имени М.В. Ломоносова

safrom@mail.ru

Изучение ритуала является одной из магистральных тем для современного западного религиоведения. Исследователи пытаются выяснить, в чем состоит сущность ритуала, каковы его функции и последствия его «работы», используя систему взглядов Э. Дюркгейма, а также находят параллели в работах социолога и современных исследователей ритуала. Мы покажем, как именно теория Э. Дюркгейма используется в современных исследованиях ритуала и состояний общественного подъема (effervescence). Исследователи признают, что теории современных исследователей: В. Тернера, Э. Гидденса продолжают начатую еще Э. Дюркгеймом проблематику, несмотря на пренебрежение к теории социолога в середине 20 века (1).

Существующая связь между творчеством Э. Дюркгейма и В. Тернера особенно ярко просматривается на примере понимания, с одной стороны, ритуала и периодов коллективного

подъема Э. Дюркгеймом и, с другой стороны, ритуала, социальных процессов и концепции коммунитас (communitas) В. Тернером (2).

Как в работах Э. Дюркгейма, так и В. Тернера можно найти идею, что ритуал составляет основу религии и общества. Еще одна сходная черта теорий исследователей связана с позиционированием фундаментальных дихотомий. Они не только рассматривали общество как процесс, в который вовлечено множество индивидов со своим личным опытом и диаметрально противоположными стремлениями, но также видели человека дихотомичным.

Э. Дюркгейм считал, что в человеке находится две сущности. Его концепцию homo duplex можно рассматривать в терминах души и тела (как расширенную трактовку понятий «сакральное» и «профанное»), эгоистической склонности и морального действия, индивидуального и социального (3). Я индивида определяется через ощущения, чувственные склонности, эгоистические побуждения. Социальное Я характеризуется отсутствием интереса и привязанности к личному (4).

Соглашаясь с Э. Дюркгеймом, В. Тернер считал нужды индивидов и цели общества оппозиционными друг другу: «Люди должны стать на сторону глубоко укоренившихся моральных императивов и ограничений часто против их собственных предпочтений. Этот выбор направляется долгом»(5). Э. Дюркгейм и В. Тернер оба считали, что индивидуальные и социальные побуждения и цели конфликтуют друг с другом. Оба исследователя считали, что одна из функций ритуала, хотя и не единственная, – это делать обязательное желаемым, другими словами, побуждать членов общества соответствовать нормам, ценностям и моральному поведению, воплощенным в основных символах данного общества.

Т. Олавсон находит фундаментальные аналогии между концепциями коллективного подъема и коммунитас(6). Во–первых, оба термина весьма неточно определены их создателями, а существующие определения весьма идеологичны и в каком–то смысле метафизичны. Время от времени концепции имеют общие черты с понятиями моральной силы, интенсивными эмоциональными волнами и коллективным экстазом. Во–вторых, и коллективный подъем и коммунитас – это социальные реалии в работах авторов, а не эпифеномены. В–третьих, основополагающей черта обеих концепций – это их социальная сущность, они получили развитие при исследовании ритуала авторами (7), и оба приписывали им уравнивающие, трансгрессивные свойства. В–четвертых, оба феномена связываются с глубокими эмоциональными переживаниями. Кроме того, и Э. Дюркгейм, и В. Тернер связывали механизм, посредством которого связаны эмоции и естественные биологические функции, с высшими познавательными процессами, такими как формирование норм, ценностей и другого культурного содержания, а также биполярных символов. В–пятых, оба автора считали, что концепции существуют вне нормальных условий существования социальной группы, а также разрешают тип поведения, неприемлемый в нормальных условиях. Более того, обе концепции считаются изменчивыми и сиюминутными, поскольку существуют только в моменты проведения ритуалов. В–шестых, В. Тернер и Э. Дюркгейм говорили о созидательной сущности этих феноменов. Они считали их и средствами обновления мифологического и морального характера общества, и средствами создания новых идей, ценностей, норм, мифов. В–седьмых, оба автора говорили о двойственном характере этих феноменов, которые могут быть и созидательными, и разрушительными.

Наконец, Э. Дюркгейм и В. Тернер признавали, что социальная структура, хотя и является необходимой для физического выживания общества, все же в своей сущности является чуждой индивидам. Опыт переживания коллективного подъема или коммунитас является фундаментальной необходимостью для человека, чтобы уравновесить это отчуждение. Общество существует только в диалектическом противоречии между феноменами коллективного подъема и коммунитас и социальной структурой, а достижение гармонии между ними являлось основной целью существования общества в истории и представляет модель развития и упадка религиозных групп.

Дело в том, что концепции авторов эквивалентны не только с функциональной точки зрения. Как было указано Э. Дюркгейм и В. Тернер говорили о двойственно природе человека. С одной

стороны, для функционирования общества и обеспечения материальных нужд должны существовать специализация и разделение труда. В развитых обществах это разделение весьма широко и сложно, ни одно общество не может ни функционировать ни даже существовать без социальной структуры. В ходе такого структурирования и специализации ролей и задач получается, что нужды общества часто противопоставляются нуждам индивида. Чтобы служить нуждам общества, которые также могут оказаться и нуждами индивидов, люди должны быть ограничены в следовании эгоистичным желаниям и побуждениям. Такое прочтение Э. Дюркгейма и В. Тернера принимается всеми.

Однако, оба исследователя поняли, что социальная структура и те ограничения, которые она налагает на индивидов, по сути своей им чужды. Несмотря на то, что такой взгляд на работы исследователей не является общепринятым, но он ставит их в один ряд с такими мыслителями, как К. Маркс, М. Хайдеггер, А. Грамши.

Таким образом, можно говорить, что, несмотря на общеизвестные интерпретации Э. Дюркгейм и В. Тернер в своих работах говорят о процессуальных моделях ритуала и общества. Принимая проблему социального порядка, оба исследователя говорили, что проблема социального гораздо шире, чем просто вопрос порядка. Кроме того, они считали, что общество основывается на символизме, и рассматривали символы как своеобразные закрепители, хранилища и передатчики опыта, получаемого индивидом во время периодов общественного подъема, будущим поколениям. Исследователи также рассматривали социальную структуру с точки зрения отчуждения от индивида и разработали модели, в которых происходит смешение человечности, равенства и созидания в форме периодов общественного подъема. Общество не может существовать без диалектической связи социальной структуры и феномена коллективного подъема. Кроме того, оба ученых считали, что определенные классы ритуала оказывают восстанавливающее действие на общество посредством феномена коллективного подъема (8).

Литература

1. См., например: *Olaveson T. Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology. – 2001. – № 26. – P. 89–124.*, *Shilling C., Mellor P. Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // The British Journal of Sociology. – 1998. – № 49–2. – P. 193–209.*
2. *Olaveson T. Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology. – 2001. – № 26. – P. 90.*
3. *Lukes S. Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study. – Stanford: Stanford University Press, 1973, P. 432–434.*, *Mellor P. Sacred Contagion and Social Vitality: Collective Effervescence in Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse // Durkheimian Studies. – 1998. – № 4. – P. 92–95*; *Pickering W.S.F. Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. – London: Routledge and Kegan Paul, 1984. – P. 78–79.*, *Shilling C., Mellor P. Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action // The British Journal of Sociology. – 1998. – № 49–2. – P. 195–197.*, *Wallwork E. Durkheim's Early Sociology of Religion // Sociological Analysis. – 1985. – № 46. – P. 201–218.*
4. *Durkheim E. Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales // Scientia. – 1914. – № 15. – P. 206–221.*
5. *Turner V. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. – Ithaca: Cornell University Press, 1974. – P. 35.*, См также *Turner V. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. – Ithaca: Cornell University Press, 1967. – P. 37.*, *Turner V. From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play. – New York: Performing Arts Journal, 1982. – P. 18.*, *Turner V. Blazing the Trail: Way Marks in the Exploration of Symbols. – Tucson: The University of Arizona Press, 1992. – P. 156.*
6. *Olaveson T. Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology. – 2001. – № 26. – P. 106–108.*
7. Хотя, как утверждает В. С. Ф. Пикеринг, [*Pickering W.S.F. Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. – London: Routledge and Kegan Paul, 1984. – P. 382*], Э. Дюркгейм мог заимствовать концепцию «подъема» в работе М. Мосса и А. Бушо [*Mauss M., Beuchat H. Essai Sur Les*

Variations Saisonnières Des Sociétés Eskimos: Étude De Morphologie Sociale // L'Année sociologique. – 1906. – № IX. – P. 39–132.]

8. *Ramp W.* Effervescence, Differentiation and Representation in the Elementary Forms // On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. Ed. by *Allen N.J., Pickering W.S.F., Miller W.* – London: Routledge, 1998. – P. 141.

Православие как фактор экономического развития современной России

Свистухина Анастасия Сергеевна

аспирант кафедры социальной философии и этнологии

Ставропольский государственный университет, Ставрополь

kudrina29@mail.ru

В современной России идет поиск эффективного пути экономического развития, социально-экономического и духовного возрождения и обосновывающей его идеологической доктрины. Особенно значимо это в свете недавних выступлений президента России В. В. Путина о необходимости создания конкурентоспособной страны.

Определенное влияние на развитие хозяйственной культуры оказывают религии. Этот факт подробно исследован М. Вебером. Согласно его методологическим принципам любое социальное действие человека имеет осознанный рациональный мотив. Глубинной основой такой мотивации является мировоззрение и вопрос о смысле жизни, решение которого определяется религиозной верой. Религия создает универсум ценностей и высших смыслов, в соответствии с которыми происходит рационализация повседневной, мирской жизни верующего человека, что предполагает упорядочение повседневной деятельности на основании норм религиозного образа жизни. Так, религиозная мотивация предпринимательства состоит не в высшем санкционировании стремления к обогащению, а в этической регламентации хозяйственной деятельности, ее регулировании в соответствии с представлениями о добре и зле, о праведном образе жизни.

Попробуем оценить потенциал православия как фактора экономического поведения россиян. При этом будем рассматривать православие как своеобразную социокультурную матрицу страны, делая поправку на наличие как представителей других конфессий, так и неверующих. В исследованиях преобладает точка зрения «о неспособности православия решать рыночные задачи, поскольку оно исходит из принципов государственности, патриотизма, коллективизма («соборности»), которые отнюдь не стимулируют индивидуализм и стремление к богатству» (Элбакян Е.С., Медведко С.В., С.104). Но существует и противоположная точка зрения о том, что православие не препятствует, а способствует экономическому развитию страны (Холмогоров Е., Мау В., Ситников А. и др.). М. Вебер обнаруживает в социально-этическом учении протестантизма духовные предпосылки генезиса капиталистического предпринимательства. Для определения роли православия в экономическом развитии современной России необходимо выявить в его социальном учении специфические черты экономической этики.

В православной этике любая мирская деятельность оценивается по ее духовному и нравственному содержанию. Человек должен в первую очередь руководствоваться высшими религиозными мотивами, служить душеспасительным, а не меркантильным целям. Практическая полезность хозяйственных усилий, самые добрые побуждения не имеют значения, если они совершаются без ориентации на внутреннюю духовную работу, не руководствуются любовью к Богу и к ближнему. Любой полезный труд может с православной точки зрения быть как благом, так злом, в зависимости от того, «какая именно мотивация лежит в его основе, во имя чего и с какими внутренними побуждениями сердца он совершается» (Коваль Т.Б., С.60).

Представители РПЦ среди причин медленного экономического развития современной России называют безнравственность, безответственность, нечестность, жажду личного обогащения в трудовых отношениях, неследование принципам православной хозяйственной этики.

Современная Россия проходит путь системных трансформаций. Политические, социально-экономические изменения приводят и к культурным подвижкам. Учитывая, что исторически культуры динамичны, доминирующие в обществе ценности, убеждения и верования меняются, сохраняя при этом элементы преемственности, а господствующая в обществе культура может сильно отличаться от той, какой она была одно-два поколения назад. РПЦ не остается в стороне от этого и активно включается в процесс адаптации православного учения к изменяющимся российским условиям. Начата выработка более четкой социальной доктрины посредством создания «Основ социальной концепции РПЦ», «Свода нравственных правил и принципов в хозяйствовании» и др. В этих документах предпринимательство и обогащение сами по себе не отрицаются, но предъявляются повышенные требования к их мотивам и формам: они не должны наносить вред другим людям, не подрывать нравственность общества, не склонять к греху и т.д. То есть собственность и богатство рассматриваются с точки зрения праведности/неправедности их возникновения и использования.

Православие утверждает приоритет духовных ценностей в жизни людей, но в то же время не игнорирует ценностей материальных, ибо предполагает ответственное участие человека в усовершенствовании окружающего мира. Социальная ответственность и предпринимательская активность как способ созидания материальных благ для самого трудящегося и для народа, инициативность в принятии решений сегодня поддерживаются РПЦ. В «Своде нравственных правил и принципов в хозяйствовании» церковью предложены основные нравственные принципы и правила хозяйственной деятельности, которыми могут руководствоваться частные предприниматели, профсоюзы, наемные работники и государственные предприятия. РПЦ выступила, таким образом, с инициативой широкого общественного диалога по вопросу о целях и принципах экономического развития страны.

Итак, влияние православных ценностей на экономическое развитие современной России является актуальной проблемой. Перед российским государством и обществом стоит задача создания трудовой этики, способной помочь окончательному переходу к рыночным отношениям. Созидательную роль в этом может сыграть православие и деятельность РПЦ. Выявление современной экономической этики православия, и рассмотрение процессов ее адаптации к современным условиям, благодаря деятельности РПЦ, убеждает нас в том, что православные ценности становятся органичной основой для модернизации России. РПЦ адекватно реагирует на вызовы современности и посредством своей «обновленной» хозяйственной этики воспитывает у верующего населения России такие экономические идеалы, как эффективная и справедливая экономика, свободная и ответственная личность предпринимателя, защита слабых и обездоленных, уважение к власти, честный труд. Усвоение этих идеалов россиянами поможет построению гражданского общества, конкурентоспособной экономики и в итоге – конкурентоспособного государства.

Литература

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808с.
2. Коваль Т.Б. Православная этика и труд // Мир России. 1994. № 2. С. 54 – 96.
3. Основы социальной концепции Русской православной церкви // О социальной концепции русского православия (Под. ред. Мчедлова М. П.). М.: Республика, 2002. 399 с.
4. Элбакян Е.С., Медведко С.В. Влияние религиозных ценностей на экономические предпочтения верующих россиян // Социс. 2001. № 8. С. 103 –111.
5. www.ubrus.org (Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Оценка современных экономических реалий)
6. www.vtms.ru (Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании)
7. www.npe.ru (Холмогоров Е. Православная этика и дух «социального капитализма»)

Явление т.н. «городских апокрифов» на примере текста "Стояние Зои"

Сергеева Елена Владимировна

аспирант

*МГУ имени М.В. Ломоносова
lendail@yandex.ru*

В своей работе «Старообрядческая рукописная книга» С.А. Белобродов (1) указывает на широкое распространение в 1950–1960-е гг. новой апокрифической традиции, т.н. «городских апокрифов», среди которых он упоминает "Письма Адины", "Список от 12 болезней" и "Стояние Зои–девицы в Куйбышеве в 1956 г.". Автор также отмечает широкое бытование этих текстов за пределами старообрядческих общин, в т.ч. среди приверженцев Русской православной церкви (РПЦ). Остановимся подробнее на тексте «Стояние Зои».

Тест «Стояния Зои» был зафиксирован нами в ходе фольклорно–этнографических исследований в Селивановском районе Владимирской области в октябре 2007 г (Собиратели: Юдкина А.Б., Соколова А.Д., Сергеева Е.В.. Информант – Моисеева Елена (1923 г.р.), д. Митрофаново Селивановского р-на Владимирской обл.). Причем хранительницей текста оказалась представительница старообрядческой традиции. Информантка Е. Моисеева отметила, что текст был привезен свекровью–старообрядкой из поездки в Москву. Сам 14–ти страничный рукописный список представляет собой описание и интерпретацию событий 1956 г. в г. Куйбышеве. Данный текст открывает предисловие: «Пути Господни неисповедимы и милость его безмерна... Хотя обрати многих от пути нечестия к вере истинной попусти Господь девице некоей кошунственно снять икону святителя и чудотворца Николая и с ней плясать. Да познают вси кару Господню и великое милосердие его. Бездна грехов призывает бездну милосердия Божия и сила благодати приизобилует тамо идеже умножися грех, яко благ яко во век милость его». Далее следуют цитаты из кн. пророка Даниила 3:14, 3:87.

Сама история – рассказ о некоей девице Зое, которая в рождественский пост танцевала с иконой Николая Чудотворца и окаменела. Только спустя 4 месяца, когда ей явился сам Св. Николай, окаменение прошло. Текст изобилует апокалиптическими пророчествами, в частности, иеромонах Серфим говорит: «теперь надо ждать знамений в великий день, если же оно последует, не далеко конец мира». Сама Зоя вскрикивает: «Страшно, страшно, весь мир горит, во грехах погибает. Кресты наденьте. Молитесь. В крестах ходите. Молитесь. Вокруг шатается земля, как пьяный и качается, как колыбель и беззаконие ее тяготеет на ней». Имеющийся у нас список содержит описание толп людей, обратившихся к вере так, что «не хватало крестов в церквях» и завершается молитвой «Святыи Боже, святыи крепкий...»

Текст возник в среде верующих, принадлежащих к РПЦ. В 50-е гг. появились многочисленные самиздатовские публикации текста «Стояния Зои». Причем в некоторых списках в заключении значится следующая фраза: «Если же кто прочтает эти чудеса и не поверит, тот согрешит. Составлено и записано рукой очевидца». Это чрезвычайно характерная для заговорных и апокрифических текстов черта. Вспомним хотя бы текст «Сна Богородицы», содержащий указания на те беды, которые могут случиться с пренебрегающими текстом людьми.

История Зои до сих пор вызывает многочисленные споры. В Самарской епархии в 2004 г. была создана специальная комиссия, призванная собрать материальные свидетельства "чуда стояния Зои" и увековечить память об этом событии (Портал «Религия и СМИ» <http://www.religare.ru/print12357.htm>). В свет вышла целая книга о «Стоянии Зои» (2), написанная руководителем информационного агентства «Благовест» Антоном Жоголевым. В старообрядческой среде эту историю хотя и относят к событиям жизни «патриаршей церкви», но признают чрезвычайно поучительной. Так, в старообрядческой газете «Меч духовный» №10 (3), о. Федор Бехчанов указывает на чудо «стояния Зои» как пример милосердия святителя Николы. Многочисленные примеры подобных чудес мы встречаем также в старообрядческом сборнике «Урало–Сибирский патерик». Это вполне объясняет появление текста в старообрядческой семье Моисеевых.

Оставаясь в стороне от попыток доказать или опровергнуть подлинность событий, описанных в тексте «Стояние Зои», следует отметить чрезвычайную его популярность. Это связано, прежде всего, с самим сюжетом произведения – весьма занимательным и назидательным. В то же время, повествование строится в соответствии с фольклорными канонами. Выше сказано о родстве с заговорным текстом. Наличие Св. Николая, как действующего лица и ссылки на Библейский текст сближает текст с поздними вариантами апокрифов. В тексте присутствует призыв обращения к вере, подкрепленный примером чуда, свершившегося по «Божьей воле». Это обстоятельство способствовало тому, что изначально возникший в народной среде текст оказался в поле пристального внимания РПЦ и даже стал предметом изучения для церковных исследователей. Таким образом, «Стояние Зои» является новым примером плодотворного фольклорного творчества русского народа.

Литература

1. Белобродов С.А. Старообрядческая рукописная книга // История культуры старообрядчества. Ур ГУ. 1998–2002 г. Доступно на сайте [Уральского гос. университета им.Горького](http://heritage.eunnet.net/oldbelief/main/ch2/index.htm) <http://heritage.eunnet.net/oldbelief/main/ch2/index.htm>
2. Стояние Зои. (Чудо святителя Николая). – Рязань.: Зерна, 2005. – 152
3. Ф. Бехчанов Духовные беседы / Меч духовный № 10 (2003 г.). С.3. Доступно на сайте Страроверческого общества имени И.Н. Заволоко <http://www.starover-pomorec.lv/pdf/10.pdf>
4. Урало–сибирский патерик // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 122–140.

Религиозные культы доминиканских монастырей Волыни в XVII–XVIII в. в духовной жизни местного населения

Синкевич Наталия Александровна

аспирантка

Люблинский Католический университет, Люблин, Польша

sink2002@rambler.ru

Введение

Существование на территории нынешних Украины и Белоруссии католических монашеских орденов, специфика их деятельности на данной территории и взаимоотношения между католическими монахами и местным населением являются не исследованными на сегодня проблемами. В то же время важность их решения для современной исторической и религиоведческой науки очевидна. Ведь духовная жизнь отдельных монашеских общин является одним из самых сложных и в то же время – самых интересных направлений историко–религиозных исследований. Именно молитва и различные формы Богопочитания составляли основной смысл жизни монаха, и именно они привлекали к монастырю внимание окружающего общества. Католические монастыри столетиями существовали на украинских и белорусских землях, произвели сильное влияние на повседневную и духовную жизнь населения. Взаимовлияние и симбиоз католических и православных религиозных традиций в пределах одного социо–культурного пространства являются важным вопросом при изучении современных межконфессиональных и межэтнических взаимоотношений, а также – при исследовании специфики религиозного мировоззрения и формирования религиозных практик.

Сегодняшнее исследование посвящено изучению религиозных культов, которые сложились и распространились на Волыни в XVII–XVIII вв. представителями доминиканского ордена.

Выбор этой тематики обусловлен тем, что доминиканский орден был одной из самых влиятельных организаций Католической Церкви, которые действовали на территории Волыни, и оставил важный след в истории духовной культуры региона. Выбор хронологических и географических рамок исследования продиктован объективным фактором наличия значительного количества исторических источников и относительной стабильностью социальной жизни Волыни указанного периода.

Методы

Специфику духовной жизни волынских доминиканских монастырей и ее влияние на окружающую социосреду мы рассматривали с помощью анализа информации о религиозных культах, которые распространялись доминиканцами в указанный хронологический период. Информация о культах собиралась по нескольким параметрам: 1) посвящение храмов; 2) посвящения алтарей и часовен; 3) наличие в храмах определенных чудотворных икон; 4) проведение специальных, посвященных конкретному культу, религиозных обрядов и практик; 5) выбор монахами определенных имен после пострига в монастырь; 6) анализ литературных произведений, что возникали в монастырях в связи с тем, или иным культом. Кроме того, анализированные религиозные культы были распределены на несколько тематических групп: 1) христологический и тринитарный; 2) мариологический; 3) культы святых орденской традиции; 4) культы, нетипичные для орденской традиции. Основываясь на информации о наличии и специфике распространения того или иного религиозного культа в католической и православной традиции, мы сделали попытку соотнести эти данные с собранным материалом и проанализировать влияние обеих доктрин на формирование местных религиозных традиций.

Результаты

В результате исследования были сделаны следующие выводы. Точкой соприкосновения доминиканской и местной духовной традиции на Волыни был, прежде всего, мариологический культ. Его популяризация наиболее полно нашла свое отображение в почитание практически в каждом волынском монастыре чудотворной иконы Богородицы. Примечательно, что большинство из этих икон имело восточнохристианские происхождение или образцы. Важность популяризации мариологического культа для волынского населения зафиксирована в исторических документах эпохи. Кроме того, в доминиканских конвентах Волыни активно почитались такие святые как Николай, Иоанн Предтеча и архангел Михаил. Образы этих святых были традиционно популярны на Руси еще в домонгольское время. В литературе уже была выдвинута гипотеза о целеустремленном использовании этих культов доминиканскими монахами, которые с конца XIII ст. активно действовали на Руси. В рассматриваемый хронологический период почитание на Волыни этих святых зафиксировано с помощью анализа храмовых посвящений церковью восточнохристианской традиции. Особо важными есть результаты анализа написанного в начале XVII в. жития луцкого монаха–доминиканца – Карла Франка, где подчеркнута особое внимание святого к святым Иоанну Предтече и Онуфрию. Последний особенно активно почитался на Руси в этот и более ранний периоде. Таким образом, можем констатировать особое внимание католических доминиканских монахов к религиозным культам восточнохристианского населения Волыни в XVII–XVIII ст. Вместе с тем, наблюдаем и обратный процесс – глубокое укоренение культов святых западной традиции в духовной жизни местного населения. Особенно ярко эта тенденция проявилась на примере культа святого Антония Падуанского, иконы которого продолжали почитаться в храмах Волыни даже после их перехода к православным священнослужителям. Таким образом, существование на территории Волыни восточно– и западнохристианской традиций привело к взаимному проникновению религиозных культов обеих традиций, что, безусловно, благоприятствовало сближению духовной жизни католических монастырей и местного населения, а также – возникновению локальных религиозных традиций.

Литература

1. Александров А.В. (2004) Киевские чудеса святителя Николая в ближайшем агиографическом контексте // Правило веры и образ кротости: Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии. М.: Издательство православного свято-тихоновского богословского института, 2004. С. 222–234.
2. Девятсотлетие православия на Волыни: 992–1892. (1892) Житомир, 1892. Ч. 1.
3. Никитенко Н.Н. (2005) Образ св. Анахорета Онуфрия Великого в иконографической программе Софии Киевской // Сугдейский сборник. Киев–Судак: «Академперіодика», 2005. Вып. 2. С. 276–284.
4. Щавелева Н.И. (1984) Киевская миссия польских доминиканцев // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования 1984 г. / АН СССР. Ин-т всеобщей истории СССР. М.: Наука, 1984. С. 139–151.
5. Górski K. (1980) Studia i materiały z dziejów duchowości. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1980. S. 171–178.
6. Trajdos T. (1997) Kościół dominikanów lwowskich w średniowieczu jako ośrodek kultowy // Nasza Przeszłość: Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce. Kraków, 1997. № 87. S. 39–72.

«Народное православие»: проблемное поле и изучение.

Соколова Анна Дмитриевна

аспирантка

Институт Этнологии и Антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

annadsokolova@gmail.com

Изучение народных традиций в религии, наверное, одна из наиболее интересных тем в религиоведении. Вместе с тем, эта проблематика и одна из самых сложных. Исследователь, обращаясь к тому, как преломляется религия (например, христианство) в среде простого народа, в отличие от того, кто изучает саму эту религию (например, в русле философии или истории религии), должен хорошо ориентироваться не только в вероучении, культе, священных текстах и трудах основных авторитетов этой религии, но и, что гораздо важнее, в многочисленных народных представлениях, обрядах, обрядовом фольклоре, а также текстах, которые порой далеки от канонических, но имеют широкое хождение в народе и обладают несомненным религиозным авторитетом. Таким образом, исследователь должен работать в пограничном поле между религиоведением, фольклористикой и этнографией, поскольку предмет подобного рода исследований будет религиоведческим, а методы будут заимствованы из фольклористики или этнографии. Однако, вопреки сложностям, результат подобного исследования может быть крайне важным для истории религии.

Одной из наиболее интересных и перспективных областей для отечественного религиоведения является изучение так называемого "Народного Православия". К сожалению эта тема является мало вовлеченной в религиоведческие исследования. Определению проблемного поля и методов исследования данной области посвящена эта работа. Само это понятие является интуитивно понятным, но на деле включает в себя довольно много разнородных элементов. В целом по своему содержанию современное "Народное Православие" является продолжением "Двоеверия" древней Руси. В отечественной исторической и религиоведческой науке феномен "двоеверия" был хорошо изучен. Однако, сложилась традиция рассматривать этот феномен только применительно к древней Руси. В то же время, многие дохристианские обряды и представления продолжали жить и сохранились вплоть до настоящего времени. Эти представления вступив в синтез с

христианством, образовали то, что сегодня может быть названо "Народным Православием". При этом этот синтез является чрезвычайно органичным и его дохристианские элементы не воспринимаются носителями данной традиции как нечто отличное от православия. Надо отметить также, что этот синтез нельзя воспринимать механически. Это не простое соединение славянского язычества с каноническим православием. Две традиции оказались переплетены настолько тесно, что порой в том или ином обряде или представлении сложно отделить христианское от языческого. Кроме того, следует подчеркнуть, что наличие комплекса подобных неканонических представлений не препятствовало появлению серьезной традиции христианского благочестия в народе. Таким образом, исследование "Народного Православия" является очень важным для реконструкции дохристианских представлений восточных славян.

Идеи христианского социализма в работе Ф.Ламенне "Слова верующего".

Терехова Анастасия Владимировна

студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

lyotchik88@mail.ru

Фелисите Роббер Ламенне (1782–1854)–французский публицист и философ, аббат, родоначальник христианского социализма. В разное время он менял свои взгляды: в молодости увлекался идеями энциклопедистов 18в., затем стал монархистом и правоверным католиком, позже порвал с католицизмом и начал обличать его в своих писаниях. Подобно своему современнику православному богослову А. М. Бухареву, Ламенне мечтал о преобразовании культуры и прогресса. "Будущее и свобода"–девиз основанного им журнала "Будущность" ("L'avenir"). В 1834 г. Он пишет работу "Слова верующего" ("Parole d'un croyant"), которая являлась ответом на энциклику папы Григория XVI "Mirari vos"(1832), осуждавшей либеральные взгляды Ламенне.

"Слова верующего" играют важную роль в понимании общественного настроения 19в. Идеи, изложенные в этой работе простым библейским языком, имели колоссальный успех, как и сама книга, которая выдержала более ста изданий. В ней Ламенне отстаивал свободу совести и критиковал существующий в европейских странах политический строй, противоречащий христианским принципам. "Слова верующего" были как бы новым откровением для массы. Работа остаётся актуальной и по сей день как историческое свидетельство о проблемах и взглядах европейского общества 19в.

Введение к своей работе Ламенне начинает с обращения к народу, за который болеет душой: "Вы живёте в трудные времена, но эти времена пройдут... Христос, распятый за вас, обещал освободить вас. «В притчеобразном характере мыслитель излагает причину зла в мире: в древние времена люди жили счастливо и были как братья, в современном мире же мире человек относится к брату как к врагу. Наиболее преуспевшие в своей ненависти люди стали вельможами, князьями или царями. Ламенне завещает народу веру в Бога, считая, что царство Сатаны уже наступило:"Не говорите:"Вот это–один народ, а я–другой народ. Ибо все народы на земле имели одного прародителя, это был Адам, и имеют на небе одного Отца, это Бог." Проповедуя равенство людей на основе Евангелия, Ламенне обращается к образу Христа, словами которого призывает к терпению, состраданию и любви: "Закон Бога–закон любви, а любовь не стремится возвыситься над другими, но приносит себя в жертву для других."

Соединяя идеи утопического социализма с Евангелием и догматами церкви, Ламенне пишет с надеждой на светлое будущее своего народа: "Вот почему вы, кто страдает, мужайтесь, укрепите сердце, ибо завтра будет днём испытания, днём, когда каждый должен будет с радостью отдать свою жизнь за братьев своих; и день, который последует, будет днём освобождения". По мнению Ламенне, причиной человеческой бедности являются страсти людей. К приобретению богатств жизни может привести только неуёмный труд, а освободить от страдания, томления, голода, жажды и уничтожить грех в сердце–вера во

Христа. С жаром проповедника Ламенне восклицает: "Кто любит себя больше, чем брата своего, тот недостойн Христа, умершего за братьев своих. Если вы отдали ваши богатства, отдайте ещё вашу жизнь, и любовь вам возвратит всё." Таким образом, по мнению мыслителя, вера в Бога необходима для счастливой жизни народа, рабство может перерасти в свободу только с помощью веры. Только она в грядущей битве Добра и Зла способна спасти мир. Будучи глубоко верующим человеком, Ламенне вкладывает в уста молодого воина свою собственную мысль: "Я иду сражаться за то, чтобы все имели одного Бога на небе и одну отчизну на земле."

Идеи Ламенне о возможности предотвращения социальных конфликтов и улучшения общественного строя путём христианской любви и нравственного самосовершенствования оказали большое влияние на западных и русских мыслителей, многие из которых подвергали критике идеи Ламенне. Так, К. Маркс и Ф. Энгельс считали его одним из увлекающихся "католицизмом политических фантазёров."

П.Я. Чаадаев в 40-х годах 19 в. приходит к выводу о неспособности религии претворить в жизнь социалистические идеалы. Он стремится объяснить русскую историю с точки зрения географических, экономических и социальных факторов и с этих позиций критикует Ламенне. Русская православная церковь поначалу крайне негативно относилась к христианскому социализму Ламенне. Но к периоду первой русской революции 1905 г. появляются статьи, в которых предлагается использовать труды Ламенне в борьбе против революционно настроенных масс. Высоко ценил ум и горячее сердце мыслителя Л.Н. Толстой, с глубоким интересом обращались к воззрениям Ламенне петрашевцы.

"Слова верующего" "последнего отца церкви", как называл Ламенне папа Лев П, были осуждены специальной энцикликой от 15 июля 1934г, в результате чего мыслитель вынужден был отказаться от сана.

Таким образом, идеи Ламенне, оказали большое влияние на развитие христианского социализма. Так же стали популярными в Западной Европе после Второй Мировой войны в начале мощного христианско-демократического движения.

Литература

1. Ламенне Ф.Р. Слова верующего. М., 1906.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4.
3. Никитина Ф.Г. // Философские науки. М., 1978. № 7.
4. Религиоведение. Словарь. М., 2006.
5. Сперанский В.Н. Ламенне как политический мыслитель. П., 1922.
6. Шейнман Ш.М. Христианский социализм. М., 1969.
7. Шкуринов П. С. Пётр Яковлевич Чаадаев. Жизнь, деятельность, мировоззрение. М., 1960.

Религиозные представления в свете когнитивных исследований религии

Тибичи-Демитров Валерий Ильич

Студент

МГУ имени М.В. Ломоносова,

философский факультет

demitrov@rambler.ru

Наличие двух основополагающих проблем теоретического религиоведения – универсальность религии и очевидный параллелизм ряда религиозных явлений подтверждает их принципиальную неразрешимость в рамках традиционной парадигмы, где они были центральными на всём протяжении существования науки о религии. Когнитивное религиоведение – сравнительно новая программа междисциплинарных исследований – исходит из ряда наиболее общих положений (метатеоретических принципов), получивших признание в мировом научном сообществе.

Первое положение гласит, что, в противоположность интерпретации религиозных явлений в локализованном историко–культурном контексте назрела необходимость создания объяснительных теорий.

Второе положение говорит о чисто историческом и научно необоснованном происхождении термина «религия» как исключительно синтетической категории, покрывающей широкий диапазон явлений. Её следует разбить на основополагающие части для специального научного исследования, чтобы впоследствии изучить их возможные взаимоотношения.

Третье положение вытекает из предыдущего: обращение категории религии в образующие её части, в противоположность герменевтической (феноменологической) методологии, есть условие для того, чтобы религиозные явления были изучены методами, используемыми для исследования нерелигиозных явлений. В изучении религиозных представлений мы должны понять то, что характеризует представления вообще – хранение, передача, производство и систематизация. Следует исходить из того, что религиозные явления обусловлены теми же познавательными механизмами, что и другие типы явлений человеческой культуры.

Четвёртое положение утверждает направленность научного интереса когнитивных исследований в сторону обнаружения причинных механизмов или процессов, лежащих в основе видимых проявлений религиозных явлений. Для того, чтобы избежать превращения результатов кросскультурных и компаративных исследований в ничего не говорящий нам список наблюдаемых явлений, их классификации должны быть построены на объяснительных теориях, основывающихся на знании причинных процессов. Это может способствовать решению проблемы универсальности (что некоторые широко распространённые явления не зафиксированы всюду). Только основной механизм явлений – универсален, а появление определённого явления в определённое место и время зависит от сопутствующих факторов. Религиозные феномены, поделённые на различные категории, могут быть рассмотрены как продукты нескольких механизмов. Таким образом, явления, ранее группированные по внешнему подобию, зачастую бывают произведены различными механизмами.

Пятое положение характеризует религию как обращённую к определённым типам поведения и идей, и оттого изучение познавательных процессов – необходимое (если не достаточное) условие в исследовании религии.

Необходимо объяснить, как религиозные представления отличаются от других типов представлений и как это различие может затронуть память и передачу. Французский антрополог Дэн Спербер разработал подход к изучению отличительных особенностей передачи идей. В них следует различить индивидуальные и общественные представления в акте коммуникации. Первые представляют собой состояния сознания субъекта, вовлечённого в акт коммуникации, вторые же – внешне доступная её часть. Д. Спербер заключил, что между ними не может быть установлено никакое детерминированное отношение, отсюда значение сообщения не может быть выведено из общественного представления. Таким образом, успешный акт коммуникации использует представления, несущие в себе изначальную способность вызывать определённые выводы в познавательной системе субъекта.

В труде антрополога Паскаля Бойера «Естественность религиозных идей» (1994) доказывается, что религиозные представления являют собой особый случай представлений, объединяющих явные минимально противоинтуитивные аспекты, имеющие мнемоническое преимущество, с неявными интуитивными аспектами. Различие между первыми и вторыми основано на гипотезе о том, что познавательные механизмы человеческой психики проблемно–ориентированы, т.е. предназначены для обработки определённых типов информации. Наше неявное понимание мира разделено на множество онтологических областей. Для религиозных представлений или идей характерно нарушение проблемно–ориентированных интуитивных выводов или перенос ограниченного числа выводов из другой онтологической области. Тем не менее, они сохраняют большое количество интуитивных свойств. Таким образом, эта теория объясняет очевидный параллелизм ряда

религиозных понятий в различных культурных традициях, прошедших своеобразный «естественный отбор». Но даже при том, что минимально противоинтуитивные понятия являются познавательно оптимальными для распространения, всё же приобретение новых религиозных понятий требует значительного количества интеллектуальных усилий и высокого уровня побуждения.

Основывающийся на полевых исследованиях в Папуа – Новой Гвинее и теориях человеческой памяти, британский антрополог Харви Уайтхаус разработал теорию двух форм религиозности, отражающую два положения аттрактора в культурной передаче. «Доктринальная форма религиозности» – сложные религиозные представления передаются через процесс непрерывного ритуального повторения, что позволяет им стать частью семантической памяти (деконтекстуализованного и схематизированного знания). Эта форма религиозности имеет следующие особенности: распространена в письменных культурах или под их влиянием, зависит от частого повторения и квалифицированных священнослужителей, имеет развитое религиозное лидерство и обращение в веру, запрещаются индивидуальные интерпретации учения и наличествует сложный культ. «Образная форма религиозности» в большей степени эксплуатирует эпизодическую память (более контекстно-зависимую и эмоционально направленную). Распространена преимущественно в небольших социальных группах с сильным единством, основанном на разделённом личном опыте. Теория двух форм религиозности объясняет, как возможна передача познавательно неоптимальных религиозных представлений.

Таким образом, анализ ключевых концепций показал, что не существует никакого специального поля религиозной информации, что субъект реагирует на любую информацию, если она захватывает его внимание исключительно благодаря запоминаемости или необычности. Религиозные представления детерминированы своим смысловым содержанием, облегчающим приобретение и передачу, и эволюцией человеческого сознания.

Литература

1. *Lawson, E. Thomas.* Towards a cognitive science of religion//Numen, 2000. – Vol. 47, №3. – P. 219 – 349.
2. *Martin, Luther H.* The cognitive science of religion//Method & Theory in the Study of Religion, 2004. – Vol. 16, №3. – P. 201 – 204.
3. *Sorensen, Jesper.* Religion in mind: A review article of the cognitive science of religion//Numen, 2005. – Vol. 52, №4. – P. 417 – 524.
4. *Sorensen, Jesper.* Religion, Evolution, and an Immunology of Cultural Systems// Evolution and Cognition. – Vol. 10, №1.

Представления о человеке в мифологии алтайского шаманизма

Тимофеев Дмитрий Геннадьевич

студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

timofeev23@gmail.com

С конца 20–го века на территории Сибири актуализируется утверждение национального самосознания, что находит выражение в возрождении древних автохтонных верований. В Бурятии, Хакасии, Якутии, Алтайском крае шаманистские группы вовлекают в круг своего влияния значительное число населения. В большинстве эти группы представляют собой неошаманистские образования, использующие терминологический аппарат и мифологию традиционного шаманизма. Однако, наряду с возрастающим интересом к шаманизму, в

настоящее время можно говорить и об упадке алтайского шаманизма в его традиционной исторической форме. Современные шаманистские течения наследуют и культивируют в основном внешнюю форму шаманских практик, оставляя вне поля своего внимания основополагающие представления шаманизма о мире и человеке. Таким образом, происходит эрозия традиционного алтайского шаманизма, который исторически нес функцию формирования и сохранения культуры алтайских народов, обеспечивал ее целостность. Учитывая устно–визуальный характер алтайского шаманизма, отсутствие в нем письменного изложения своих основ и положений, канонических правил, заповедей, запретов, текстов молений, в настоящее время представляется особенно актуальным изучение его теоретических основ, научная фиксация его представлений о человеке.

Представления о человеке, богах и строении мира, нашли отражение в алтайской мифологии и ритуальной практике, главными действующими лицами которой являются шаман и человек, к нему обращающийся. Для выявления представлений о человеке, нами были проанализированы мифы и сказания народов Саяно–Алтая, а также работы современных исследователей алтайского шаманизма. Было проведено сопоставление основных представлений алтайского шаманизма с концептуализацией традиционного шаманизма в религиоведении с целью выработки релевантного определения шаманизма. Также проведено сопоставление алтайского шаманизма с тибетским шаманизмом бон и его теоретическими моделями, что позволило выявить антропологическую специфику шаманизма на Алтае.

В ряду исследованных нами предпосылок, формирующих особенности алтайских шаманистических представлений о человеке, следует выделить две основополагающие – полидемонистско–политеистическое мировоззрение, базирующееся на олицетворении окружающей природы и ее стихийных, космических сил, и дуалистическую концепцию мировосприятия. Так, огонь может стать божеством От–ана, а может – приспособлением для приготовления пищи; в роднике может проявиться живительная сила хозяина вод Су–ээзи, но он может быть просто одним из источников питьевой воды, сам Алтай представляется одновременно и как нагромождение гор с протекающей на них жизнью, и как великое божество Алтай–ээзи. Подчеркнутая дуалистичность алтайского шаманизма получает яркое выражение и в разделении собственно религиозной веры алтайцев, называемой ими *јанг* (белая вера) и собственно шаманизма – кара *јанг* (черная вера), и в противопоставлении двух главных божеств алтайского шаманского пантеона – создателя человека, верховного небесного божества Ульгена и – подателя шаманского учения, как способа связи человека с сопровождающими его повсюду духами, божества подземного мира Эрлика. Таким образом, алтайский шаманизм, при сохранении общей для шаманизма трехчастной структуры мира, формирует свою доминирующую антропологическую концепцию, носящую дуалистический характер – веру в двойника человека. Для определения двойника алтайцы используют несколько терминов, которые двояко трактуются исследователями. Двойник предстает либо как единая субстанция, эволюционирующая в процессе развития человека, либо как совокупность нескольких «душ», выполняющих разные функции. Алтайцы называют двойника живого человека – *јула* а двойника, вышедшего из тела умершего – *сюне*. Представления об индивидуальном двойнике отражают веру алтайских шаманистов в своеобразный круговорот существования человека. Жизнь человека начинается в небесной сфере Вселенной, где она еще не имеет антропоморфной формы. Отсюда она посылается божеством на землю в виде «зародыша» *кут*, с падающей звездой или солнечным лучом. Зародыши падают через дымовое отверстие юрты в очаг, который олицетворяет собой Ось мира. Шаман ловит «кут» в чашку с молоком и дает выпить женщине. Так наступает утробный период земной жизни человека и возникает связь с женским небесным божеством Умай. По мере социализации, связи ребенка с Умай прерываются, но растет и взрослеет двойник, заменяющий человеку Умай и сопровождающий его на протяжении всей его жизни. Утрата двойника влечет за собой болезнь и смерть человека. Так, если человек в чем–то

провинился, то хозяин горы или тайги может поймать его двойника и оставить его у себя. Случаи невозвращения двойника происходят довольно часто. Вернуть двойника может лишь шаман. Обыкновенный человек может видеть двойников только во сне. Шаманы и ясновидцы (коспокчи) видят их воочию. Двойники шаманов обладают специфическими особенностями. Так после смерти обычных людей их двойник возвращается к божеству, пославшему его зародыш, или переселяется в страну умерших. Двойник кама остается на земле, обитая в горах или тайге он становится впоследствии духом–помощником следующего шамана.

Таким образом, в алтайском шаманизме человек, рассматривается как некий феномен, равнозначный вселенной, ибо человек есть ее неотъемлемая часть. Судьба отдельного человека, его жизнь, здоровье, материальное благополучие зависят лишь от воли духов и божеств. Непочтительное отношение к духам карается здесь же, на земле, а не после смерти. Любое несчастье рассматривается как наказание. В связи с этим, шаманисты с большим трудом поддаются социализации – государство понимается как второстепенное и искусственное образование. Духи же находятся «по ту сторону добра и зла».

Литература

1. Гумилёв Л. Н., Кузнецов Б. И. Бон (Древняя тибетская религия) // Доклады ВГО. Вып. 15: Этнография. – Л., 1970.
2. Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет (История религии бон) // www.PHILOSOPHY.ru/library/asiatica/buddhica/bon_kuzn.html
3. Маадай–Кара. Алтайский героический эпос. – Горно–Алтайск: Ак Чечек, 1995
4. Потанов Л. П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991.
5. Потанин Г. Н. Очерки о Северо–Западной Монголии / издание 2–е. – Горно–Алтайск: Ак Чечек, 2005. – 1026 с.
6. Рейнольдс Джон Комментарии к Боннской Книге Мертвых Пер. с англ. Лиляны Никоголсян 2002 // <http://bonpo.al.ru>
7. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Азбука–классика, 2007
8. Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей. – Москва: Наука, 2005
9. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2002.
10. Encyclopedia of Religion, Second Edition. – Thomson Gale 2005 Encyclopedia of religion / Lindsay Jones, editor in chief. USA, e–book. Anthropology, ethnology, and religion; Bon, Homo religiosus, Human body, Shamanism: Neoshamanism, North American Shamanism, Siberian and Inner Asian Shamanism, Soul.
11. Tibetan Literature. Studies in Genre. Essays in Honor of Geshe Lhundup Sopa. Edited by José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson. Snow Lion. Ithaca. New York // THDL Digital Text License; Reproduced with permission from Snow Lion Publications

Реализация эзотерической установки сознания в мистике и магии.

Титомир Евгений Геннадиевич

Аспирант

Философский факультет, Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, г.

Киев, Украина

titan.kiev@gmail.com

Эзотерическая установка сознания определяется нами как специфическая установка сознания (наравне с естественной и феноменологической), конституирующая возможность интендирования предметов иного онтологического порядка (сфера Сакрального). На основе выявления данной установки определяется семантические границы эзотерики, понимаемой в качестве определённого аналитического конструкта, призванного объединить конкретные

культурно–исторические феномены, отличающиеся наличием вышеуказанной установки сознания. В широком смысле в рамках эзотерики мы можем вычленить два направления: магия и мистика. В рамках каждого из этих направлений эзотерическая установка сознания реализуется по–своему.

Во–первых, необходимо отметить тот факт, что Сакральное в "чистом" виде не может быть объектом интенционального акта – оно является, своего рода, математическим нулём, трансцендентальным ядром, о котором мы можем сказать, что оно есть, однако не можем ничего знать ни о том, *что* оно есть, ни – *как* оно есть. Иными словами, объектом генеральной интенции, характерной как для религии, так и для эзотерики (что позволяет на уровне феноменологического определения зафиксировать их тождество) является, скорее, сфера Сакрального, включающая в себя его проявления ("иерофании" – термин М.Элиаде). Этой характеристике вполне соответствует магия, ориентирующаяся на понимание Сакрального в качестве источника силы и, таким образом, работающая с "кратофаниями", т.е. проявлениями Сакрального как силы. В этом контексте следует отметить, что магия, с феноменологической точки зрения ближе к религии, чем мистика. Последняя, в свою очередь, является весьма специфическим вариантом реализации эзотерической установки сознания в силу того, объектом своим она конституирует Сакральное как таковое, т.е. то, что объектом служить в принципе не может в силу своей трансцендентальной природы. Иными словами, мистик стремится интендировать то, что не может быть интендируемым. Получается, что в мистике сам акт интендирования сферы Сакрального (а точнее, непосредственно Сакрального как такового) конечной своей целью имеет преодоление интенциональной природы сознания, что достигается вследствие снятия субъект–объектной дихотомии в онтологическом (да и в гносеологическом) срезе. Следовательно, эзотерическая установка сознания, сформулированная нами в качестве определяющей характеристики мистики и магии как видов эзотерики, при достижении мистиком конечной цели (т.е. непосредственное переживание Сакрального) нивелируется вследствие перехода сознания индивида на качественно новый уровень (который, к слову сказать, в магии не наблюдается). Таким образом, если мы примем во внимание трактовку сущности религии в стиле Августина (как **вос**–становление связи человека с Богом, а в нашем случае – с Сакральным), то можем наблюдать следующую картину. Религия, как и мистика, стремится интендировать Сакральное в его чистом виде. Однако в силу интенциональной природы сознания, требующей наличие объекта, и трансцендентальной природы Сакрального, вследствие чего объектом оно быть не может, интендирование возможно лишь на уровне "сферы Сакрального", т.е. его проявлений. Эта позиция характерна как раз для магии. При этом и религия, и мистика предполагают преодоление индивидом интенциональной природы сознания и переход на иной уровень бытия, закладывая, таким образом, метафизическое основание для собственного исчезновения. В первую очередь, это справедливо в отношении религии, т.к. она только предполагает подобную смену, тогда как мистика являет собой активную практику. Магия подобной трансформации не предполагает, о чём свидетельствует, кроме всего прочего, характерная для неё активно–императивная стратегия взаимодействия со сферой Сакрального в отличие от пассивно подчинённой в мистике.

Во–вторых, и мистика, и магия предполагают, на начальном этапе, разграничение действительности на два модуса – сакральный и профанный. Эзотерическая установка сознания в обоих случаях предполагает вынесение за скобки мира профанного и перенесение акцента на сферу Сакрального. Таким образом, выстраивается определённая аксиологическая шкала, где на первом месте оказывается именно сфера Сакрального. Однако окончательная расстановка приоритетов в мистике и магии и в этом контексте расходится. Мистик определяет для себя Сакральное и в качестве объекта взаимодействия, и в качестве цели этого взаимодействия. Таким образом, мистик минимизирует связь с миром феноменальным и стремится реализовать онтологическую смену, о которой говорилось выше.

Маг поступает несколько иначе. Сфера Сакрального является для него, строго говоря, только объектом взаимодействия, а точнее, объектом подчинения. Целью же продолжает оставаться

профанный мир и стремление влиять на него посредством управления агентами сферы Сакрального. Соответственно, если мистик, сохраняя определённые связи с профанным, стремится к Сакральному, маг, наоборот, всецело ориентирован на профанный мир, действуя в нём посредством сферы Сакрального, понимая её как источник силы.

Подводя итог, необходимо отметить то, что эзотерическая установка сознания реализуется в аспектах отношения к Сакральному в "чистом" виде и сфере Сакрального, а также к миру феноменальному (профанному); магия и мистика как виды эзотерики служат примером различных вариантов реализации этих аспектов.

Данное исследование имело своей целью проанализировать основные аспекты реализации эзотерической установки сознания в мистике и магии.

Отражение парадигмальных проблем египтологии в религиозных кеметических реконструкциях

Тюрин Артём Игоревич

студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

undalkeor@gmail.com

Почти с самого начала возникновения интереса европейского общества к Древнему Египту, представление о нём характеризуется необычайной двойственностью. Она выражается не только в параллельном существовании египтологических концепций с множеством мистических теорий. По мере возрастания объёма фактических археологических данных и расшифрованных текстов увеличивается пропасть между личными точками зрения египтологов и тем, что они пишут в своих научных трудах. В то же время ряд учёных допускают в своих публикациях противоречащие устоявшимся в науке взглядам реконструкции. Поскольку в основе исторической реконструкции часто лежит не только факт, но и домысел, упомянутая разница во взглядах существует между мировоззрением исследователя и парадигмой египтологии как науки. При этом можно выделить три области, в которых подобные разногласия возникают наиболее часто.

Первую можно обозначить как проблему происхождения и своеобразия древнеегипетской культуры. Её непохожесть на соседние культуры, развивавшиеся в схожих климатических условиях, породила множество теорий о зарождении этой культуры за пределами Египта от Передней Азии до Атлантиды. Методологические трудности в подходе к решению этой проблемы характерны и для отечественной египтологии. В частности, с.н.с. ЦЕИ РАН Т.А. Шеркова в своей книге, посвящённой памятникам додинастического Египта, пишет, что для наиболее адекватного решения проблемы происхождения неолитических культур Египта важна именно совокупность, казалось бы, взаимоисключающих концепций, построенных в общем на одних и тех же источниках, многочисленных, но исключительно отрывочных, по-разному интерпретированных в достаточно обширной литературе.

Вторая проблемная область во многом вытекает из первой. Древнеегипетская религиозная традиция сама содержит историю происхождения своей культуры. Как известно, согласно этой традиции египетская культура была принесена в золотой век царствия *нетеру*, известный как *Зен Тени*. Затем она развивалась в эпоху правителей, именуемых последователями Гора (*Шемсу Херу*), а на эпоху династических правителей приходится лишь её закат. Античные историки подтверждают эти представления. Геродот в своей «Истории» писал, что со времён правления последнего полубога в Египте до его собственного времени прошло 17 000 лет. «Айгюптиака» Манефона Севеннитского сообщает, что династия полубогов правила в общем счёте 24 836 лет. Наконец, греческий историк Диодор Сицилийский писал в своей «Исторической библиотеке», что по расчетам египетских жрецов, время от правления Солнца до прихода Александра из Азии составляет около 23 000 лет. Однако это принято считать проявлением мифологического мышления.

Третья проблема выражается в природе мифа. Та небольшая история, которая обозначается сегодня именно как древнеегипетский миф, является синтетическим продуктом, получаемым

путём экспликации и компиляции отрывков древних текстов иного жанра, зачастую неизвестного назначения, авторства, неизвестной возможной степени аллегоричности. Но именно миф считается одной из основ древнего религиозного сознания.

Принципиально иную модель рассмотрения древнеегипетской культуры первым предложил эльзасский математик, философ и востоковед Рене Аор Шваллер де Любич (1887 – 1961). Его взгляды сводятся к рассмотрению египетского наследия как символического, а не мифологического. Основной постулат: «Символ – это знак, который нужно научиться читать, а символический ряд – это форма письменности, законы которой нужно постигнуть». Идеи этого специалиста нашли своё развитие и легли в основу особого ряда духовных течений.

Направление религиозно–философской деятельности, связанной с реконструкцией религии Древнего Египта, базирующееся на данных египтологических исследований, получило в западной традиции название *kemetic reconstructionism*. Можно сказать, что эксплицитно это направление существует с 1970–х годов и связано с основанием централизованных организаций в США, прежде всего, таких как «*Temple Harakhte*» писателя и египтолога Розмари Кларк, а также «*Kemetic Orthodoxy*» бывшей викканки Тамары Сиуды.

Разница между учениями кеметического реконструкционизма и традиционными представлениями египтологии проявляется почти во всём – от трактовки понятия *нетер* до аллегорической и символической трактовки древних текстов. В частности, Розмари Кларк, будучи специалистом по теориям Шваллер де Любича, а также ученицей и последовательницей взглядов протеже сэра Эрнста Уоллиса Баджа знаменитой Дороти Иди, известной под именем Омм Сети Абидосская, считает нетеру священной символикой космологической системы Древнего Египта. Кларк напоминает, что слово *нетер* означает «власть» или «силу» в абстрактном смысле. С её точки зрения, этот термин действительно относится к «высшим существам» или «богам» в нашем понимании, но не как к сущностям, отделенным от человеческой жизни и возвышенным над ней. Для египтян *нетеру* пронизывали человеческую жизнь и природу, поэтому, применительно к нашему опыту восприятия, они являются «священными» или «божественными», измерениями людей, мест и вещей. Их святость связывает все вещи воедино. Таким образом, *нетер* является не источником силы или власти, но её выражением. В реконструированной версии египетской космологии считается, что *нетеру* возникли из первичной субстанции, называемой *паут* или *паути* т.е. «множество *паут*». Этот первичный материал является полностью сознательным и до некоторой степени содержится в физическом мире и человеческих существах. В священной литературе посвящённый, в буквальном или переносном смысле освободившийся от уз физического бытия, становится «членом *паут*».

Эта многоаспектная трактовка является не только следствием символического толкования древних египетских текстов, но и их сочетания с воззрениями *Corpus Hermeticum*, частично относимого в данном случае к египетской мистической традиции. Вообще греческие источники, как и греческая периодизация истории Древнего Египта не подвергается в этих реконструкциях сомнению.

Немалое внимание уделяется также египетской астрологии и элементам храмовой архитектуры, указывающим на особые области, предназначенные для практического применения священной традиции. Множество подобных элементов было обнаружено и соответствующим образом проинтерпретировано ещё де Любичем. На сегодняшний день такие реконструкции актуальны не только для последователей кеметизма, но и для многих желающих найти альтернативные ответы на вопросы, которые перед египтологией ставит всемирная история.

Литература

1. Шеркова Т.А. Рождение Ока Хора: Египет на пути к раннему государству. – М.: Праксис, 2004. – 376 с. – (Historia rerum).

2. Липинская Я., Марциняк М. Мифология Древнего Египта. – М.: Искусство, 1983. – 223 с., ил.
3. Томсинов В.А. Краткая история египтологии. М.: Издательство «Зерцало»: Издательский дом «Вече», 2004. – 320 с.
4. Кларк Р. Священные традиции Древнего Египта. – М.: ФАИР–ПРЕСС, 2002. – 448 с.: ил.
5. Clark, Rosemary. The sacred magic of ancient Egypt: the spiritual practice restored. – Llewellyn Publications, 2003
6. <http://en.wikipedia.org/wiki/Kemetism>

Особенности протестантских организаций харизматического толка в Кузбассе⁷²

Хорошилов Александр Владимирович⁷³

аспирант

Кемеровский государственный университет, Кемерово

В Кемеровской области действует порядка 40 религиозных организаций, которые объединены в союз Церквей Христиан Веры Евангельской. В их числе протестантские организации харизматического толка. Церкви ХВЕ поддерживают отношения и с другими протестантскими организациями, такими как Адвентисты Седьмого Дня и Евангельские Христиане Баптисты.

Пятидесятники, как и другие евангельские христиане (баптисты, меннониты, методисты) признают верховный авторитет всего Писания, отличаясь от остальных еще более буквальным следованием Библии. Понимание Писания как слова Божьего, а не человеческого, характерно и для харизматов.

Святой Дух рассматривается как Личность, равная Отцу и Сыну, а не безликая энергия – это важный вероучительный тезис для всех пятидесятников. Четко Троичные отношения описал Принс: «Отец облакает Сына Своей властью, силой и славой. Сын, в свою очередь, назначает Духа Святого как Своего Представителя для того, чтобы открывать и истолковывать Церкви все то, что Он принял от Отца». Божественное водительство Духом (Церкви и отдельного человека) подчеркивают харизматы; за крайнюю субъективность в этом их критикуют классические пятидесятники.

Переживание личных отношений с Богом часто предполагает повышенную эмоциональность, доходящую до экзальтации в момент глоссолалии; это выражается не только в общих молитвах во время богослужения, но и в личных. Кроме того, практикуется коллективное песнопение, в котором так же присутствуют элементы глоссолалии. По словам молодых людей, состоящих в харизматической организации не первый год, их Церковь отличается от остальных Церквей ХВЕ характером музыки, исполняемой во время службы в качестве аккомпанемента молитвенных песен.

Зачастую проповедь строится на толковании 7–10 библейских цитат, которые произвольно вырываются из контекста и рассматриваются на популярных примерах. В связи с «погруженностью в жизнь» протестантизму свойственен четкий рационализм. Даже экстаз в экспрессивных протестантских группах, по замечанию М. Вебера, «ни в коей мере не препятствует рационализации жизненного поведения». В пятидесятничестве же, как и во всей позднепротестантской традиции, о духовных вещах говорится вполне рациональным языком. Например, под силами человека подразумевается успешность в мирских делах: мудрость и кредитоспособность.

И последнее, что следует отметить: неохаризматические лидеры с течением времени часто меняют свою позицию по многим вопросам. Например, У. Экман, будучи радикальный

⁷² Тезисы доклада основаны на материалах исследований, проведенных в рамках гранта РФФИ Общественно-политический феномен новых религиозных объединений радикальной ориентации в России и Кузбассе № 07-06-96006-р_урал_а

⁷³ Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Красикову В.И. за помощь в подготовке тезисов.

протестантом, покаялся в своем прежнем пренебрежительном отношении к тем, кто поклоняется святыням и почитает Богоматерь.

Литература

1. Вебер М. (1990) Избранные произведения. М.: Прогресс.
2. Кантеров И.Я. (2006) Новые религиозные движения в России. М.: МГУ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА.
3. Куропаткина О. (2006) Харизматы–пятидесятники: «сектанты» или «христиане»? <http://sova-center.ru> – информационно аналитический центр «СОВА».
4. Кюзн А. (2005) Эсхатология евангельских христиан // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. М.
5. Принс Д. (1992) Основы учения Христава М.

Религиозное и неомифологическое мировоззрения: тенденции в СМИ.

Хуснутдинова Гузель Ленаровна

студент

Казанский Государственный Университет имени Ульянова–Ленина, Казань
van-loki@mail.ru

В условиях современного информационного общества СМИ играют главную роль в формировании мировоззренческих позиций населения. Наряду с событиями политики, экономики, шоу–бизнеса, СМИ освещают и религиозную тематику во всех ее сферах – религиозные праздники, события в жизни религиозных организаций, приезд и выступления религиозных деятелей в РФ, на центральных каналах существуют образовательные религиозные передачи. За последние несколько лет традиционные для РФ религии стали активнее озвучивать в светских СМИ свое мнение по тем или иным проблемам. Подобная тенденция в первую очередь касается Православия, доминирующей по численности приверженцев в РФ религии. Столь активная позиция РПЦ, особенно в образовательной и культурных сферах государства вызывает в свою очередь целый спектр реакций – от одобрения, до неприятия и страха (прежде всего, опасений сращения государства и Церкви). Одновременно с крепнущим влиянием РПЦ на общественное сознание, изменением и увеличением контактов церковных служащих со светскими изданиями, увеличения христианских передач на наиболее массовом и популярном для современной России масс–медиа – телевидении, не происходит. Напротив, ряд негосударственных, «развлекательных» телеканалов за последние несколько лет в несколько раз увеличили количество передач оккультного характера – посвященных мистике, паранормальным наукам, целительству и экстрасенсорике. Подобную же картину можно видеть в светских печатных изданиях и Интернет–ресурсах.

Мы предполагаем, что можно выделить несколько факторов, создающих подобную расстановку сил в СМИ:

1) Социально– психологический фактор.

Один из основных законов СМИ – это необходимость привлечения как можно больше зрителей/читателей, создание рейтинга. И не редко это достигается путем попытки удивить, шокировать, испугать скандальными новостями и яркими заголовками. Большинство СМИ создает особый спрос на такие кластеры как «власть», и «деньги», «секс», «кровь». И так как РПЦ редко подает информационный повод на подобные темы, а религиозная тематика начиная с 90–е годов и до сих пор остается актуальной, этот вакуум восполняют передачи и статьи посвященных мистике и оккультизму;

2) Историко–политический фактор.

Постсоветская Россия была оторвана от собственных культурных и религиозных традиций, так как долгое время существовала в религиозном вакууме. С падением железного занавеса, в России возникла активная пропаганда новых религиозных учений, в том числе и методом СМИ. И так как опыт иностранных миссионеров в рекламе собственной организации был куда богаче, а методы куда изобретательнее, чем у любой традиционной для России

конфессии, НРД (нетрадиционные религиозные движения) сумели отвоевать достаточно большую аудиторию. Какого либо ценза на выступления религиозных организаций в эфире не было, широкой популярностью пользовались выступления протестантских проповедников. Россия того периода представляла собой огромный, и самое главное не освоенный еще рынок духовных услуг. Большая часть населения была религиозно неграмотна, и на фоне острой аномии всех слоев общества в 90-е годы, нетрадиционные религиозные движения, с тем или иным успехом воспользовались существующим положением.

Но уже к началу нового века тенденции религиозной политики стали коренным образом меняться. Эйфория от обретения свободы слова и совести спала уже к концу 90-х, когда стало ясно, что открывшимися возможностями могут воспользоваться в идеологических или коммерческих целях движения изоляционистского, сепаратистского и экстремистского характера. Возникла необходимость создания концепции государственной религиозной политики, продиктованная нуждами национальной безопасности. Если раньше федеральный Закон "О свободе совести и о религиозных объединениях" (1997) трактовался достаточно широко, то уже к 2003 году стала видна необходимость уточнения ряда аспектов. Так, наряду с обеспечением равных права граждан на реализацию свободы совести и вероисповедания, в стратегию государства по отношению к религии стало подчеркиваться и необходимость защиты традиционных для России ценностей, духовно-нравственного и культурного наследия народов России, исторических религиозных традиций. Для нетрадиционных религиозных организаций это означает ужесточение контроля над их деятельностью и перекрытие доступа к государственным каналам, светским печатным изданиям – т.е. к наиболее доступным и популярным для большинства населения масс-медиа. И в тоже время, РПЦ, оставаясь ортодоксальной и ретроградной в своем большинстве, с трудом контактирует со СМИ, затрудняясь с выбором своей политики поведения. В итоге, скованная законодательством и собственной политикой, РПЦ, пользующаяся поддержкой властных структур, оказывает влияние лишь на государственные телеканалы (ОРТ, РТР). Такие каналы, как ТНТ, РенТВ, ТВЗ, не пропагандируя НРД, и тем самым не претупая законодательства, активно используют для создания собственного рейтинга передачи оккультного характера, которые пользуются популярностью у наиболее широкой целевой аудитории – это чаще всего женщины от 20 до 50 лет, со средним достатком. Они являются наиболее активными потребителями рынка духовных услуг – покупка религиозной и духовной литературы, часто эзотерической, посещение «колдунов», «магов» и «целителей». Точно так же, в светских печатных изданиях, наравне со статьями о православных праздниках и традициях, печатают астрологические прогнозы, фэн-шуй, и предсказания. Не верно было бы считать что оккультные статьи – это прерогатива лишь «желтых изданий», они возникают и в печатных СМИ, пользующиеся некоторым уважением и статусом.

Таким образом, мы видим борьбу за влияние над аудиторией на поле СМИ между «официальным» мышлением и мышлением «мистическим». И здесь научное мировоззрение и религия (будь то Православие или Ислам) выступают на одной стороне – они стремятся к «расколдовыванию» мира, к изгнанию из природы духов. Мистическому сознанию, напротив, свойственно видеть в «профаном» мире не столько сакральное, сколько неведомые, оккультные силы, которые влияют на нашу жизнь, и на которых можем повлиять мы – с помощью ритуальных, магических действий. Это практически – мифологическое мировоззрение, которое по развитию стоит намного ниже научного и религиозного, и традиционно причисляется к сознанию первобытному. В современной России происходит некоторый регресс – поворот в сторону мистического, точнее неомифологического мышления, и нашей задачей является определить – почему так происходит? Является ли интерес к оккультизму в СМИ лишь отражением мировоззренческого упадка в обществе или вызывает его? Как бы то ни было, на сегодняшний день подобное мышление является наиболее популярным для значительной части населения – оно более простое и понятное, чем научное, и в отличие от религиозного, не требует выполнять сложные предписания и не

откладывает вознаграждение за поступки на загробную жизнь, а обещает счастье «здесь и сейчас».

Литература

1. Балагушкин Е.Г. (1999) Нетрадиционные религии в современной России. М.: В авторской редакции.
2. Лосев А.Ф. (1994) Миф – Число – Сущность/ Сост. А.А.Тахо–Годи. М.: Мысль.
3. Дмитриев О. В., Фокин М. С. (2002) Сектантство: уголовно–правовые аспекты: Учебное пособие. Омск: Омск. гос. ун–т.
4. Бергман П., Лукман Т. (1995) Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания – М.: "Медиум".

Самодийские и поморские культовые памятники: к проблеме модели сакральной топографии

Шундалов Игорь Юрьевич

Научный сотрудник, НИИ Культурного и природного наследия, Санкт–Петербург

Регионы Крайнего Европейского севера вызывают интерес как своеобразный «полигон» для испытания этнологических теорий. Во–первых, это мощная контактная зона, в которой сосуществует несколько народов с исторически разным типом хозяйствования. Во–вторых, это регион с суровым климатом, в котором традиционная культура пришлого населения неизбежно менялась, подстраиваясь к местным условиям.

Наиболее яркие и очевидные изменения претерпевала материальная культура. Однако изменения затрагивали не только модель экономического функционирования. Считается, что духовная культура традиционного населения крайне ригористична и крайне медленно усваивает новые черты (тренды). На наш взгляд, эта система обладает определенной динамикой и в конкретно–региональных условиях имеет несколько модулей, связанных с разными уровнями традиционного мировоззрения. На примере сравнения культовых локусов самодийского (саамы и ненцы) и поморского населения мы покажем сосуществование двух мировоззренческих комплексов, которые можно условно назвать экстерриториальным и инкорпорирующим.

Сакральные объекты в культуре саамов и ненцев включают сейды (саам.), круглые жертвенные площадки (саам.), сопки, горы (саам., ненец.), каменистые мысы (наволоки) на море, реках, озерах, в особенности, при водопадах и порогах (саам., ненец.), дороги кочевков (ненец.), лабиринты (саам.), петроглифы на валунах (саам.).

Все эти сооружения связаны с формой господствующего рельефа в разных частях поморских районов (низменная тундра, возвышенности сопочного типа, сильно пересеченная местность с ущельями, и проч.), выделяется группа рукотворных памятников (в основном, в районе расселения саамов), однако, вероятно, что изначально почитаемый объект имел природное происхождение. Подобный сакральный комплекс до недавних пор функционировал на о. Вайгач (совр. Ненецкий АО). Он состоял из нескольких священных гор, на которых находились жертвенные площадки и пещеры для приношений оленьих рогов; подобные же объекты на возвышенностях зафиксированы и на территориях, где располагались саамские поселения. Священная гора находилась в отдалении от стойбищ, а иногда на значительном расстоянии от них, в труднодоступном месте. Это обстоятельство дает повод говорить об особом (экстерриториальном) статусе святынь самодийцев.

Места почитания у поморов тесно связаны с христианской символикой, которая выступает одновременно и как «средство», усиливающее благотворное действие объекта и как апотропей. Хотя изначально сакральный объект в некоторых случаях трудноопределим, можно сказать, что поморы наделяли особыми свойствами некоторые источники, могилы, ручьи. Основными формами ритуального поведения на этих объектах являются:

1. Омовение и забор воды, которая наделялась целительными свойствами (с молитвой или, что чаще, без нее), бросание «серебряных» денег в источник;
2. Избегание (в случае «нечистых» мест).

Все сакральные объекты находятся в **некотором отдалении** от населенных пунктов, хотя постоянно посещаются жителями во время местных праздников. Церкви в поморских селах являлись основным элементом христианской (православной) сакральной топографии: система церковных праздников консолидировала население и структурировала статусную иерархию деревень микрорегиона.

В научных работах, так или иначе посвященных сакральной топографии русских (Т.Б. Щепанская, В.В. Виноградов, Е.В. Платонов), предлагаются две концептуальных модели описания этой системы:

1. «функционалистская», описывающая систему паломничества к разным церквям и акцентирующая внимание на «схеме действия» локуса в традиционном сознании («кризисная сеть» Т.Б. Щепанской);

2. «структуралистская», которая большее внимание уделяет структуре организации местнотимых святынь и вводящая универсальные схемы сакральной сети: концентрический или линейный типы (Е.В. Платонов, В.В. Виноградов).

Функционалистская и структуралистская модели очевидным образом дополняют друг друга и, как правило, выносят объекты с условно «языческими» чертами «на периферию», «на границу» (освоенного, освященного) христианского мира, вытесняя их из линейной или концентрической схемы. Пересекающиеся концентрические/линейные сети действительно являются характерной чертой христианской (православной) модели сакральных локусов, инкорпорирующей жителей нескольких деревень, волости, уезда, губернии и проч. Эта модель связана в основном с локусами церковей–часовен, но в целом не учитывает особенности «языческих» комплексов.

На примере Поморья мы видим две организационных модели сакральных объектов: инкорпорирующую, связанную с христианскими (поморскими) святынями и экстерриториальную, ориентированную на древние языческие (самодийские) локусы. По–видимому, с вытеснением аборигенного населения, некоторые элементы экстерриториальной системы были включены в инкорпорирующую модель, чем можно объяснить удаление локусов с христианской символикой от мест поселений.

1. Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) //Русский Север: К проблеме локальных групп. — СПб., 1995. — С. 110–176.
2. Виноградов В.В. Почитаемые места: Конец XX века //Христианство в регионах мира: Сб. ст. – СПб., 2002. – С.230–240.
3. Платонов Е. В. Сакральная организация деревенской округи //Вестник молодых ученых. – 2003. – № 4. – (Ист. науки, №2).
4. Платонов Е. В. Сакральная топография деревень в нижнем течении р. Шелонь (исследования в округе бывших Илеменского, Ретенского и Скнятинского погостов) //Антропологический форум. – 2007. – №7. – С.231–280.

Понятие «жизненное пространство» Лэрри И. Шайнера

Юдкина Анна Борисовна

студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

anyudkina@yandex.ru

Лэрри И. Шайнер, опираясь на концепцию сакрального пространства Мирча Элиаде, усматривает недостатки применения дихотомии сакрального и профанного ко всему многообразию человеческого пространственного и темпорального опыта. По его мнению, типичная поляризация пространства на сакральное и профанное ведет к непониманию реального характера человеческой пространственности. Чтобы разрешить эту проблему,

ученый вводит понятие «жизненное пространство», предполагая, что такое пространство включает как гомогенность профанного пространства, так и откровенность сакрального пространства. В своей работе Шайнер суммирует концепцию сакрального и профанного пространства Элиаде, описывает структуру «жизненного пространства», рассматривает понятия сакрального и профанного пространства, проанализировав человеческую пространственность.

Поляризуя сакральное и профанное, Мирча Элиаде описывает контрастные пространственные опыты *homo religiosus* и современного, мирского человека в терминах бинарных оппозиций: гомогенность–гетерогенность, количественность–качественность, хаос–космос, относительность–абсолютность. Профанное пространство гомогенное и нейтральное, без структуры и консистенции, аморфное.

В интерпретации Элиаде главными характеристиками сакрального пространства являются (1) разрыв в гомогенности и аморфности прежде индифферентного пространства, (2) эти разрывы задают пространственную ориентацию как символ Центра, (3) Центр является *axis mundi*, разрыв, который создает сообщение между космическими уровнями, (4) при совмещении горизонтальной точки соответствия и вертикальной оси коммуникации основывается мир, (5) такое основание рассматривается как повторение первоначального акта творения богами.

Перейдем к характеристике «жизненного пространства». В качестве окружающей среды или территории «жизненное пространство» известно в первую очередь через наше движение в нем. Изучение глубины этой известности показывают, что одно восприятие не может дать нам три измерения. Только перемещаясь между зданиями или городскими скверами, мы приходим к объемности, трехмерности пространства.

В «жизненном пространстве» расстояние всегда играет роль своего рода отношения, нашего отношения к другому человеку или месту. Расстояние возникает из характера нашей телесной ориентации в окружающей среде и должна быть понята в терминах специфических интенций приближения или отдаления от чего–то. Когда мы устанавливаем или подсчитываем расстояния в нашем обычном опыте, мы говорим "время пути", "пешее расстояние". Направление в «жизненном пространстве» относится не только к целенаправленной вовлеченности в мир вещей, но территорию, стремящуюся к упорядочению в терминах превалирующих направлений. Не только окружающая территория может иметь свой центр или центры политической, экономической или духовной сферы, но и такие рудиментарные индикаторы, как пространственные оппозиции верх–низ, право–лево, которые также символичны. Таким образом, это места неабстрактного нахождения, это центры человеческой активности. «Жизненное пространство» негетерогенно и неконинуально. Оно связано с человеческими целями и значениями; его ориентации и места переплетены символическими ассоциациями.

Если мы сопоставим характеристики сакрального пространства, выделенные Мирча Элиаде, с характеристиками «жизненного пространства», то параллели будут очевидны. Основная отличительная черта сакрального пространства от профанного совпадает с главной характеристикой жизненного пространства, а именно гетерогенность. Никто не может охарактеризовать мир современного человека как лишенный структуры или консистенции, аморфный. Также нельзя утверждать, что у "профанного" человека отсутствует превалирующая ориентация в пространстве. Действительно, можно говорить о тенденции к поиску центров смысла и ориентации, но эти центры более специализированы, например, политические, финансовые, культурные "столицы". Хотя эти "центры" имеют узкофункциональное значение, пространственный ландшафт не является хаосом. «Жизненное пространство» – это мир, оно изначально, как среда, окружающая человека. Безусловно, Элиаде признает, что современный человек обладает некоторыми ориентациями и испытывает особые чувства к некоторым местам. Но он трактует их как явные пережитки гетерогенности, "свойственные исключительно религиозному опыту пространства".

Остаются две характеристики сакрального пространства в формулировке Элиаде, которые слабо отражены в современном жизненном пространстве. Одна из них – понятие разрыва, посредством которого открывается общение между космическими уровнями, другая – идея о том, что акт основания является повторением божественного акта установления. Оба этих важных аспекта сакрального пространства гарантируют абсолютный характер центра и референции к иному миру.

По мнению Лэрри И. Шайнера, то, что кто-то не воспринимает больше храм или столицу как абсолютный центр или как парадигмально связанными с трансцендентным миром, не означает, что не существует мест, где испытывается трепет, где мы чувствуем себя обязанными снять свою обувь. Не означает это и то, что нет центров, которые воплощают в своем названии и пространственном порядке воспоминания о "других" человеческих мирах, которые теперь ушли в память прошлого. Без сомнения в настоящий момент присутствуют тенденции к дезориентации и преувеличению человеческого пространственного опыта. Однако неприемлемо противопоставлять сакральное пространство *homo religiosus* и предположительно профанизованную и дезориентированную пространственность современного человека и отвергать духовное содержание современной пространственности как только следа или пережитка.

Лэрри И. Шайнер считает, что дихотомия сакрального и профанного не подходит для характеристики пространственности. Он ссылается на Вернана, который говорил о новом пространственном опыте, отвечающему потребностям "мира города, этот собственно человеческий мир, где жители обдумывают и решают для себя". Начав с дихотомии, мы придем к парадоксам. Напротив, если мы начнем с понятия человеческой пространственности, «жизненного пространства» с его фундаментально гетерогенной, ориентированной и наполненной смыслом организацией, мы сможем адекватно исследовать полярные явления, для которых понятия сакрального и профанного пространства были развиты, без искажения феноменов, находящихся между этими крайностями.

Таким образом, полемизируя с Мирча Элиаде, Лэрри И. Шайнер доказывает ограниченность применения дихотомии сакрального и профанного как интерпретативного метода. В качестве решения этой проблемы он предлагает использование в исследовании опыта человеческой пространственности понятие «жизненное пространство», которое включает в себя характеристики как сакрального, так и профанного пространства, тем самым, преодолевая ограниченность поляризации, предложенной Мирча Элиаде.

Литература

Shiner L.E. Sacred Space, Profane Space, Human Space // Journal of the American Academy of Religion, Vol. 40, №4 (1972), pp. 425–436.

Фундаментальный опыт человеческого существования как исток и вершина религиозной жизни

Юрганов Александр Александрович

студент

Кубанский государственный университет, Краснодар

dddddd1984@mail.ru

Фундаментальный опыт человеческого существования есть «опыт Ничтожения», осознаваемый в чувстве безотчетного Страх, благодаря которому проявляется ранее скрытая выдвинутость человеческого бытия в Ничто. Человеческое бытие в мире раскрывает себя тем самым как экзистенция (*Da-sein*). Его существование проходит теперь под знаком Отчужденности – вырванной пред-положенности существу (Страх) и самому себе (Отчаяние). Поэтому исходной экзистенциальной потребностью человека становится преодоление конечности своего существования и желание обрести целостный способ бытия. Определенность же той или иной формы удовлетворения этой потребности порождает такие сферы человеческого духа, как философия, искусство, религия.

Говоря о религии в самом ее существовании, следует задаться вопросом о самой религиозной форме сознания, т.е. о религиозности как таковой.

На наш взгляд, сущностной определенностью подлинно религиозной формы сознания и самого религиозного образа жизни является та особенность, что оно ставит своей конечной целью кардинальную трансформацию способа человеческого существования, посредством которого становится возможным полное преодоление его конечности. Логика же этой трансформации (в религии осуществляемой посредством особого рода методов и приемов, которые составляют т.н. «религиозную практику») диктуется определенностью исходного способа бытия (человеческой) экзистенции. И если такое изменение актуализирует ее раскрытие, то оно идет по пути углубления изначального опыта человеческого существования. Оно становится осознанным экзистированием, пре-вос-хождением конечности человеческого «я» посредством заострения последней. Упрочнение своего существования в Ничто и принятие его как единственного способа быть (в мире) и располагает, а точнее переводит человеческое «я» в точку собственной «уничтоженности» и тем самым производит обращение «опыта Ничто» (Страха) – в «опыт Бытия» и Освобождение от Страха и «Болезни к смерти»/3, с.251/:

Поэтому в предельных своих проявлениях опыт этот, по нашему мнению, приобретает форму высшего религиозного переживания : «Просветление», «Обоженье», «экстаз» и т.д. И независимо от религиозной традиции сам опыт в конечной точке остается одним и тем же (см.: Ромен Ролан «Жизнь Рамакришны» /7, с.627/. А если учесть тот факт, что сам мистицизм «обыкновенно отрицательно относится как к вероучению своей религии, так и вообще ко всей внешней религиозности» /4, с. 13/, являясь при этом сердцем, сущностью религиозного образа жизни, то единство конечного религиозного опыта любой из религий обеспечивается не внутривероучительной догматикой, (которая как раз во всех религиях различна), а исходно ведущим мистика опытом его человеческого существования.

Однако принципиальной важностью здесь обладает не то, что общность исходного опыта обеспечивает единство конечной цели (тем самым, раскрывая ее общечеловеческую значимость), но то, что результат есть возвращение к истоку, т.е. «опыт начала» и «опыт конца» есть один и тот же опыт.

Следовательно, фундаментальный опыт человеческого существования проявляется тройным образом:

во-первых, он формирует определенность самой экзистенциальной потребности человека; во-вторых, является средством, методом и путем по ее реализации и удовлетворения; и, в-третьих, этот же опыт есть истинный способ существования человека, т.е. результат, удовлетворяющий им же сформированную первичную экзистенциальную потребность.

Поэтому то, что действительно изменяется в процессе так называемой «религиозной трансформации», так это положенность «я» относительно «Прозвещения бытия», способ его («я») самоотнесения к Бытию. Если бы трансформировалось и определенность Бытия в каждой из форм его сознания, то подобные изменения были бы вообще невозможны.

Вывод: таким образом, фундаментальный опыт человеческого существования предоставляет природу самого человека в качестве критерия религиозной содержательности той или иной формы религиозной жизни. Этот исходный опыт Ничто сделал возможным нахождение человека в точке выбора между «бегством» от Ничто и Его «приятием». Этой же в дихотомии выбора, на наш взгляд, объясняется и четкая различность внутри религии форм самой религиозности: «Одной стороной мистицизм уходит...в самую сердцевину религии, а с другой обнаруживает тенденцию встать в оппозиционное отношение к ней, образовать «религию» в религии» /4, с. 14/.

И данный вывод, по нашему мнению, становится возможным в случае понимания «опыта Ничто» и «опыта Бытия» (Обоженья), как в существе своем одного и того же опыта человеческого существования, как истока и вершины религиозной жизни.

Литература

- 1.Большов О. Ф. Философия экзистенциализма: философия существования. СПб., 1999
- 2.Буддизм: четыре благородные истины. М., 2001
- 3.Кьеркегор С. Страх и трепет, М., 1993
- 4.Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев, 2003
- 5.Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993
- 6.Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2002
- 7.Философия йоги. М.,2002
- 8.Чогьям Трунгпа Преодоление духовного материализма. Киев, 1993

Взаимоотношение магии и религии в работах Дж. Леуба и С. А. Токарева Ягияев Илья Игоревич

студент

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

darmoln@mail.ru

Проблема *взаимоотношений магии и религии* является одной из важных методологических проблем религиоведения. Каждый исследователь в зависимости от своей методологической установки либо максимально сближает магию или религию, либо наоборот, разводит их. Ситуация усугубляется *отсутствием однозначных, принимаемых всеми исследователями определений этих явлений.*

Целью настоящего исследования является сравнение взглядов на вышеуказанную проблему советского этнографа Сергея Александровича Токарева (1899–1985) и американского психолога религии Джеймса Генри Леуба (James Henry Leuba) ([1868–1946](#)). Хотя исследуемые авторы *придерживались различных методологических установок и делали диаметрально противоположные выводы, в их аргументации заметен любопытный параллелизм.*

Дж. Леуба раскрывает свое понимание магии в работе «Психологические истоки и природа религии» («The Psychological Origin and the Nature of Religion»). На страницах работы он предлагает психологический подход, утверждая, что религия и магия представляют собой *типы поведения, а не «абстрактные идеи».* Надо заметить, что Дж. Леуба не дает определений магии и религии. Типы поведения, выделяемые Дж. Леуба, являются предпосылкой для разграничения им магии, религии и науки, поэтому мы остановимся на описании этих типов. Они представляются исследователем *различными способами взаимодействия с внешними по отношению к человеку силами; человек устанавливает подобные отношения с целью удовлетворения потребностей.* Поведению, похожему на человеческое, согласно Дж. Леуба можно обучить и животных, заведомо не имеющих «абстрактных идей». Дж. Леуба различает три типа поведения:

1. *Механическое поведение* – это «практическое, не теоретическое признание некоторой постоянной количественной связи между причиной и следствием» (Дж. Леуба) [3, р. 12]. Такой тип поведения является практическим взаимодействием с объективными *безличными* законами природы; по мнению Дж. Леуба, критиковавшего Дж. Фрезера, именно механическое поведение, а не магия, является предшественником науки.
2. *Поведение убеждения (принуждения)* (в оригинале – coercitive behaviour), или магия по своей сути подобна механическому поведению, однако она устанавливает *неправильные закономерности*, предпочитая точному наблюдению самообман, простую *ассоциацию идей.* Принципиальным различием этих типов поведения является установление количественных связей в механическом поведении и отсутствие подобного в магии. И то, и другое поведение, согласно Дж. Леуба, устанавливает отношения с чем-то *безличным*, а, в отличие от теории Дж. Фрезера, развивается параллельно и одновременно.
3. *Антропатическое поведение, включающее религию*, является установлением связей с чем-то *личностным.* Это не обязательно религия, это также, отношения между людьми: антропатическое поведение «становится религией, когда обращается к богам» [3, р. 75]. В

вопросе происхождения *идеи богов* Дж. Леуба солидаризируется с Г. Спенсером и Э. Тайлором, ссылаясь на работу последнего «Первобытная культура».

Согласно Дж. Леуба, человечество прошло через *дорелигиозную эпоху*, когда властвовали механическое поведение и магия. С развитием общества магия постепенно теряет официальное признание, сохраняясь в форме *предрассудков*, проникающих в развитые религии. Дж. Леуба пишет: «Так называемые “религиозные” практики на самом деле могут быть магическими. Крест, четки, мощи и другие принадлежности религии владеют, по мнению многих христиан, силой принудительного типа [в оригинале – power of the coercitive type – И. Я.]...» [3, р. 13–14]. Исследователь отмечает, что *хотя магия и религия имеют различную природу и происхождение, они в достижении подобных целей могут вступать во взаимодействие* – этим и объясняется *магический характер множества ритуалов, называемых религиозными*.

Как видим, *магия и религия для Дж. Леуба – субстанциально разные феномены, имеющие различные психологические (по сути поведенческие) основания*, и в любом действии или представлении можно выделить магическую или религиозную природу. «Религия» на *практическом уровне для Дж. Леуба часто есть чистая магия*.

С. Токарев считает, что разграничение магии и религии западными исследователями представляет собой попытку «обелить» религию, освободив ее от суеверий. Он утверждает: «Магия – одна из существенных, органических частей всякой религии, от самых ранних до самых поздних ее этапов» [2, с. 404]. Советский исследователь видит в магии не только раннюю форму религии; это одна из сущностных сторон религии, присутствующая в таких религиях, как христианство, буддизм, ислам. «Можно сказать больше: самая важная для массы верующих, самая притягательная сторона той же христианской религии (как, вероятно, и всякой другой) заключается прежде всего именно в магическом значении ее обрядов» (С. Токарев) [2, с. 405].

По нашему мнению, причиной различных заключений исследуемых авторов при одинаковых посылках является разное понимание ими природы религии и магии. Для С. Токарева религия – это вера в *сверхъестественное*, жестко детерминированная бессилием человека перед силами природы и общества; а магия – «различные суеверные человеческие действия, которые имеют целью влиять *сверхъестественным* [курсив мой – И. Я.] образом на тот или иной материальный предмет или явление» [2, с. 404]. С. Токарев как марксист видит в магии *представления о сверхъестественном*, а явления, подразумевающие наличие сверхъестественного, относятся к религии. Дж. Леуба в отличие от С. Токарева не пользуется категорией сверхъестественного, понимая *магию как поведение, субстанциально отличное от религии; как поведение, устанавливающее отношения (правда, «неправильные») с безличными силами, окружающими человека*.

Как видим, и Дж. Леуба, и С. Токарев практически однозначно относят ряд явлений, традиционно понимаемых как религиозные, к сфере магического, их аргументация своих позиций имеет типологическое сходство. В то же время Дж. Леуба разграничивает магию и религию, а С. Токарев понимает магию как часть религии. Это связано с различными методологическими установками исследователей.

Литература

1. Токарев С. А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.: ил.
2. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Токарев С. А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – с. 404 – 506.
3. Leuba J. H. The Psychological Origin and the Nature of Religion / London. Archibald Constable & CO Ltd., 1909. – 95 p.

Круглый стол «Богословие и философия в контексте гуманитарного знания»

О восприятии Священного Предания в христианских конфессиях

Арбузова Ирина Николаевна, студент

Вопросы, связанные с Преданием Церкви занимают значительное место в теологических исследованиях. Так, дискуссии о соотношении Св. Предания и Св. Писания в истории христианского богословия не прекращались никогда. Существующие подходы к данной проблеме условно делятся на три группы (православный взгляд, католический и протестантский).

1. Св. Предание, будучи древнее и объемнее Св. Писания, содержит в себе всю полноту Божественного откровения, поэтому Св. Писание является частью Св. Предания, или, точнее, одной из форм его выражения.

2. Св. Писание и Св. Предание представляют собой два самостоятельных богодухновенных и авторитетных способа сохранения и распространения Божественного откровения, по сути являясь параллельными, но различными источниками вероучения.

3. Св. Писание, будучи богодухновенным по природе своей, содержит в себе все, необходимое для веры и благочестия. Таким образом, Писание является единственным источником откровения, толкование Библии должно осуществляться собственными силами, без привлечения церковного Предания.

Предание (лат. *Traditium*; гр. *paradosis*)— это общая форма сохранения и распространения Церковью своего учения. Или другая формулировка — сохранения и распространения Божественного Откровения. В Новом Завете и в понимании ранних отцов Церкви Священное Предание — это непрерывная цепь передач богооткровенной истины от одного человека другому, или от одного поколения людей к другому, причем начальное звено этой цепи находится в Боге. Это очень важный момент, именно этим Священное Предание и отличается от других традиций, например, культурных. Также православные богословы постоянно оговаривают, что от Св. Предания следует отличать различные церковные предания, касающиеся местных обычаев в литургической практике, древние и позднейшие агиографические записи местных устных сказаний, которые в разной степени могут соответствовать или не соответствовать Св. Преданию Вселенской Церкви.

Следует отметить, что само понятие Предания эволюционировало на протяжении истории Церкви (Православной в том числе). Если же обратиться к истории западного христианства , то можно заметить, что понимание Предания и отношение к нему формулировалось в ходе межконфессиональной полемики. Имеется ввиду принцип “*sola Scriptura*”, провозглашенный протестантами и опровергнутый РКЦ на Тридентском Соборе.

В православном богословии тема Св. Предания также поднималась неоднократно. Но почти до середины XX столетия в Православии, несмотря на постоянную критику католического понимания природы Предания, все же преобладал "латинский" взгляд на соотношение Писания и Предания. Например, преподобный. Макарий во "Введении в православное богословие" (XIX в.) говорит о Св. Предании как о другом равночестном Божественном источнике христианской веры при Священном Писании. В труде о. Сергия Булгакова "Православие" вопрос соотношения Предания и Писания окончательно также не решен. Непоследовательность в понимании соотношения между Писанием и Преданием прослеживается и у многих современных православных авторов (См., напр. “Церковь и модернизм” дьякона Андрея Михайлова, “В чем опасность библейских обществ” Михаила Кригера). Таким образом, православная трактовка Предания не смогла до конца «очиститься» от католического влияния.

Впрочем, католический взгляд следует изучить внимательнее. Догматическая конституция Второго Ватиканского Собора “*Dei verbum*” провозгласила, что Писание и Предание являются двумя различными способами передачи Откровения, но «тесно связаны и взаимно сообщаются друг с другом: ведь оба они, проистекая из одного и того же Божественного источника, некоторым образом сливаются воедино и устремляются к одной и той же цели». Современный иезуитский теолог Дж. О’Коллинз заявляет: «Размышляя о

соотношении Священного Писания и Священного Предания, нужно избегать опасности их противопоставления» [3:76].

Проведя анализ учения православия, католичества и протестантизма о Св. Предании, можно прийти к выводу, что только последние выработали точную и конкретную формулировку своего отношения к Преданию, полностью от него отказавшись. Целиком ли верно данное утверждение? Понятно, что в корне противопоставления Предания и Писания лежат разные представления о Церкви. Но Лютер никогда не намеревался полностью отказаться от Предания и сам он никогда не пользовался "одним только" Писанием. Правда он действительно попытался применить Писание для того, чтобы избавиться от той части римского предания, которая подверглась порче. К сожалению, его риторика оказалась сильнее его практики, и более радикальные реформаторы довели идею "только одного Писания" до её логического конца.

Все же, продолжающиеся в течение столетий конфессиональные споры по вопросам подхода Церкви к Св. Преданию можно назвать необходимыми, так как в ходе данной полемики богословами вырабатываются более точные формулировки, происходит более глубокое осмысление проблем Св. Предания, Св. Писания, Откровения и ряда других.

Литература

1. Катехизис Католической Церкви. – Духовная Библиотека, 2001.
2. Документы II Ватиканского Собора. – М., 1998.
3. Дж. О'Коллинз. Фундаментальная теология. СПб., 1993.
4. Иерей Олег Давыденков. Введение в догматическое богословие. М., 1998.
5. Джон Уайтфорд. Одно Писание? // [<http://reveal.ru/contentid-168.html>]
6. Прот. Сергей Булгаков. Церковь как Предание. Б.м., б.г.
7. [<http://www.seminary.ru>]

Христианство и научный детерминизм

Солодов Николай, студент

*Московская Православная Духовная Академия
nsolodov@gmail.com*

Детерминизм не является новым учением. Основные положения и противоречия детерминистических теорий проявились уже у атомистов. Уже Эпикур ощущал необходимость выбора между «враждебной человеку наукой» и «антинаучным религиозным сознанием»: «Наша воля автономна и независима, и ей мы должны воздать хвалу или ее хулить. Таким образом, чтобы сохранить нашу свободу, было бы лучше придерживаться веры в богов, нежели быть рабами рока физиков: первые дают нам надежду завоевать благоволение божеств с помощью обещаний и жертвоприношений, рок же, наоборот, приносит с собой неизбежную необходимость» (цит. по [1], стр. 17).

Особую актуальность обсуждение детерминистических концепций приобрело в XX веке из-за исключительной роли науки в формировании общественного мировоззрения. Согласно аксиоме «научного мировоззрения» существует только то, что научно познаваемо, все остальное, что не обнаруживается с помощью экспериментального метода и не имеет материальной структуры, объявляется несуществующим или, во всяком случае, несущественным.

Сегодня позиции классического детерминизма значительно ослабли – едва ли кто-то решится серьезно отстаивать лапласовскую формулировку вычислимости будущего (хотя и по сей день механистический детерминизм и материализм оказывают удивительно большое влияние на массовое сознание). Против нее говорит и развитие современных физических теорий. Тем не менее, проблем с согласованием научной картины мира с христианским учением о свободе воли не убавилось. Дело в том, что несмотря на видимость «научной объективности» - в качестве аргументов фигурируют результаты экспериментов и решения дифференциальных уравнений – в основании позиций спорящих лежат, в конечном счете, их собственные «априорные» мировоззренческие установки.

Выделим следующие основные виды детерминизма.

1. Детерминизм в широком смысле. Настоящее определяет будущее. «Настоящее» может пониматься достаточно широко – кроме физического мира это понятие может включать и, например, волю личностей.

2. Христианский детерминизм (предопределение). Для Бога не существует неопределенности будущего.

3. Детерминизм в узком смысле. Состояние физического мира (данные о скоростях и положениях всех элементарных частиц) в настоящем определяет его состояние в будущем.

4. Сциентизм. Научное познание безгранично, в том смысле, что возможно полное научное описание мира в математических терминах. В том числе и описание его временного развития.

Неприемлемыми для христианства и собственно несущими свою религиозную нагрузку являются вторые два вида детерминизма.

Что означало бы отрицание детерминизма в наиболее общей формулировке? Если будущее не определяется настоящим, то оно случайно, то есть и не определяется физической действительностью, и не зависит ни от чьей воли. Допущение «чистой случайности», то есть неких событий, не зависящих вообще ни от кого, не только противоречит христианской традиции миропонимания, но и не помогает понять свободу воли индивидуума. Действительно, если часть наших действий спонтанны, то причем здесь свобода выбора и личная ответственность? За случайные действия и решения никто не отвечает.

Отрицание детерминизма в формулировке 2 приведет к совсем уж странным следствиям. В виду часто возникающих недоумений по поводу учения о предопределении сделаем небольшое отвлечение на эту тему.

Предопределение. Основная сложность при обсуждении этого вопроса терминологическая. Противоречие обычно формулируется приблизительно так: «Если Богу уже известно будущее, то есть известно, кто спасется, а кто нет, то наша жизнь и наша свободная воля – не более чем иллюзия. Решай, не решай — ответ уже есть». Ошибка этого рассуждения в некорректном использовании понятия «время» и термина «существовать». Богу известно будущее, как и настоящее, и прошлое, никакой неопределенности в них нет. Но неправильно говорить, что будущее *уже* известно. Тем самым мы помещаем Бога во временные рамки, представляем Его как своего современника, которому каким-то образом известно будущее. Бог же не во времени. Для него мир существует как целое с началом и концом. (Так рассуждать не очень правильно, поскольку не пристало говорить от лица Бога, но слишком уж часто люди повторяют эти ошибки.)

Важно отметить разницу: для Бога будущее уже существует, а для нас — нет. То есть очень важная информация скрыта в слове «существует». Мы привыкли понимать его в абсолютном смысле: если что-то существует, то существует и все. На самом же деле существовать вещь может по-разному в зависимости от того, для кого она существует.

Итак, мир у Бога - с началом и концом, как некий предмет. Время есть структура мира, как хребет у рыбы задает всей рыбе направление, так и время задает структуру миру. Свобода же человека и реализуется во времени. Свобода человека – участие в творении мира. Для человека творение мира еще не закончено.

Кризис детерминизма. Расцвет механистического мировоззрения, а с ним и классического детерминизма приходится на первую половину XIX века и связан с очевидным прогрессом описательной физики. Казалось, что совсем скоро будет установлена полная и окончательная картина мира. Электричество, магнетизм и некоторые споры об оптике, были последними островками неопределенного.

Однако уже к середине XX века неспособность науки на составление всеобъемлющего описания действительности и временной эволюции (предсказания будущего) физического мира стала очевидной.

Кроме общепhilosophических соображений, формулировка которых была возможна и до XX века, были открыты и внутренние, естественнонаучные принципы, налагающие некоторые ограничения на научное познание.

Принцип неопределенности. Обычно говорят о принципе неопределенности Гейзенберга: $\Delta x \cdot \Delta v > \hbar$, где \hbar – постоянная Планка – весьма малая величина, нельзя *одновременно* измерить и положение частицы и ее скорость весьма точно. По-другому это можно сформулировать так: полная картина мира не существует.

Какое значение это имеет для разговора про детерминизм? Любая задача предсказания будущего имеет такую структуру: начальные условия, какой-то механизм вычисления результатов и результаты. Принцип же неопределенности означает, что в начальных условиях всегда присутствует некоторая неточность. То есть и в результатах предсказания всегда будет некоторая неточность.

Настоящее не определяет будущее в том смысле, что настоящее в той детальности, чтобы определять будущее, принципиально не доступно познанию.

Впрочем, в принципе неопределенности речь идет об исчезающе малых величинах. Если, имея представление о физическом мире с точностью до \hbar , мы сможем сделать прогноз также с точностью до \hbar , то такой неточности все равно никто не заметит и полученный прогноз можно было бы считать вполне удовлетворительным. Но дело, оказывается, еще хуже.

Экспоненциальный рост неточности. Во многих процессах рост неточности происходит именно экспоненциально. Связанная с этим математическая и физическая теория стала активно разрабатываться в 1970-80 годы. Классическим примером экспоненциальной зависимости от начальных условий являются метеорологические процессы.

Иллюстрация: представим себе, что на одно мгновение приостанавливается гравитационное действие на молекулы воздуха, находящиеся в атмосфере Земли, со стороны одного электрона, находящегося где-то на границе известной вселенной (10^{10} световых лет). Через секунду это событие уже может изменить порядок соударения молекул воздуха. Через минуту начнутся изменения в воздушных потоках (порядка миллиметра). Через день могут измениться формы облаков. Через две недели изменения могут носить уже глобальный характер (образование циклонов). ([2], стр. 75-76).

Сложность вычислений. Выше мы замечали, что задача предсказания будущего состоит из трех стадий: установление начальных условий, проведения вычислений и применения ответа. На второй стадии также имеется немало сложностей. Известно, что даже задача движения трех тел (три тела свободно двигаются под действием взаимного притяжения) столь сложна, что не допускает общего решения. Для некоторых других более содержательных задач даже приближенное моделирование требует такого объема вычислений, который теоретически не может быть проведен. Для значительных задач для проведения вычислений могут оказаться принципиально недостаточными возможности всего нашего мира.

Не пытаясь делать точных утверждений, сформулируем на правах гипотезы следующее утверждение по образцу теоремы Гёделя. Если система не совсем тривиальна (а если она включает и своего потенциального предсказателя, то она совсем не тривиальна), то ее возможностей недостаточно для вычисления своего будущего.

Принципиальная хаотичность. Критика детерминизма ведется и еще по одному направлению. Поведение электрона, как оно понимается в квантовой механике, принципиально вероятно. Например, осмысленно говорить не о положении электрона, а об облаке вероятности положения электрона. Это значит, что нет смысла говорить о нахождении электрона в той или иной точке, а лишь о вероятности нахождения электрона в разных точках пространства.

Итак, для нас поведение элементарных частиц всегда остается вероятностным, случайным. Многие люди, в том числе Эйнштейн, считали эту случайность принципиальной. То есть, что у поведения элементарных частиц принципиально нет причины.

Апология детерминизма. Подведем некоторые итоги критики детерминизма. Аргументы 1-3 были направлены по существу против 3 и 4 формулировок детерминизма. Они достаточно ясно показывают ограниченность классического научного метода, его невсеохватность. Мечты сциентистов оказались неосуществимы.

Несколько по-другому ставит акценты четвертый аргумент. Его сторонники выступают за новую науку, в которой хаос (случай) займет полноправное место.

Строго говоря, привлечение случайности (вероятности) означает нашу неспособность (из-за отсутствия необходимых ресурсов, или же принципиальную) исследовать объект. То есть привлечение случая означает фактически границу науки.

Однако если мы говорим о случайности не в смысле нашего незнания, а о принципиальной случайности, то это суждение носит уже не столько научный, сколько мировоззренческий характер.

«...Вероятно, справедливо утверждение, что именно в связи с дарвинизмом в науке началось некорректное использование «случайного»... Почему апелляция к «случаю» для объяснения эволюции по существу более научна, чем апелляция к Божественной воле? Не является ли случай ни чем иным, как нерелигиозным заменителем Божественного определения, как телеономия (наука о цели) является благовидным заменителем теологии?» (Рене Том).

То есть случайность, понимаемая как принцип устройства материи, делает материю самоактивной, способной к саморазвитию. Случай становится неким безликим агностическим божеством, которое эволюционным путем делает из материи человека, определяет человеческую волю и будущее мира.

Выводы. Как мне кажется на сегодняшний день, умеренный детерминизм, признающий науку в ее естественных границах отнюдь не входит в противоречие с христианством и, в частности, с убеждением в ответственной свободе человеческой воли. Как мы видели, физическая реальность (как мы ее познаем) не может определять наших решений в будущем. Невозможно также и точное предсказание путем вычислений. То же, что наш выбор и наши свободные действия проявятся в физическом мире, или то, что наш свободный выбор не разрывает временное изменение реальности, а непрерывно продолжает, представляется вполне естественным и логичным.

И еще один главный мета-вывод. Нам важно не обличить или ниспровергнуть один подход и утвердить другой, а указать рамки, в которых возможно свободное развитие научной мысли не выходящий за пределы науки.

Литература

1. Пригожин И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. Ижевск, 2000.
2. Рюель Д. Случайность и хаос. Ижевск, 2001
3. Сокулер З.А. Спор о детерминизме во французской философской литературе // Вопросы философии. 1993. №2. С. 140–149.

ПРИНЦИПЫ МЕЖХРИСТИАНСКОГО СОТРУДНИЧЕСТВА (НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПЕРВОГО ЛАУРЕАТА НОБЕЛЕВСКОЙ ПРЕМИИ МИРА ДЖ. Р. МОТТА)

Хегай Ольга Сергеевна, студент, бакалавр богословия

Свято-Филаретовский Православно-Христианский институт, Москва

ol_ko@inbox.ru

Введение. Джон Р. Мотт (1865-1955) – один из наиболее влиятельных религиозных деятелей XX века, руководитель и основатель целого ряда крупнейших международных христианских организаций (У.М.С.А. (генеральный секретарь в течение более 20 лет), Студенческое Добровольческое Движение зарубежных миссий, Всемирная Федерация Студентов-Христиан (генеральный секретарь), Всемирный Миссионерский Совет (председатель), Всемирный Совет Церквей (почетный президент)). Его личность представляет интерес по нескольким причинам: во-первых, в его деятельности отразилась связь между христианской миссией и единством Церкви; во-вторых, в основанных им организациях Мотту удалось добиться эффективного сотрудничества представителей не только разных богословских школ и деноминаций (иногда конфликтующих) внутри протестантизма, но и разных конфессий; наконец, для российского исследователя Мотт привлекателен своим живым интересом к Русскому Православию: он общался с епископом Североамериканским Тихоном, будущим патриархом Московским и всея Руси; встречался со свт. Николаем Японским; оказывал поддержку деятелям русской эмиграции: Николаю Бердяеву, Русскому Студенческому Христианскому Движению. Анализ тех принципов, которые легли в основу деятельности Джона Мотта, важен для выявления возможностей межхристианского диалога и сотрудничества в современном мире.

Принципы устройства христианских организаций. Отметим основные этапы деятельности Мотта: в первые годы после окончания обучения в Корнелле его работа состояла в устройении христианских ассоциаций в университетах по всей Америке и объединении их в более крупные союзы, формирующие, в свою очередь, национальную организацию. Одновременно он призывал студентов посвятить свою жизнь христианской миссии. В 1895-97 гг. в своем первом кругосветном путешествии Мотт осуществил аналогичную работу в десятках других стран, объединив созданные

ассоциации во Всемирную Федерацию Студентов-Христиан, существующую до сих пор. Миссионерское движение нашло свое главное выражение во Всемирной Миссионерской конференции в Эдинбурге в 1910 г., проведением которой также руководил Мотт, а после Первой Мировой войны – в формировании Всемирного Миссионерского Совета, вошедшего впоследствии одной из основных составных частей во Всемирный Совет Церквей (все – при непосредственном участии Мотта).

Основные особенности, характеризующие основанные Моттом организации и позволившие им эффективно действовать, можно условно поделить на две группы: богословские и организационные.

Богословские основания:

1. *Эсхатологизм.* Напряженное ожидание Второго Пришествия и сознание необходимости подготавливать его исправлением своей жизни и проповедью Евангелия по всему миру (Мф 28:19 «Итак, идите научите все народы...»). Отсюда знаменитый лозунг, связываемый с именем Мотта – «Евангелизация мира в одном поколении» (противоречивые толкования). Это позволило объединить наиболее горячие и деятельные христианские силы.
2. *Вселенский масштаб (кафоличность).* Вытекает из первого и тесно связано со спецификой времени: начало XX в. открыло множество новых возможностей в преодолении расстояний.
3. *Единство Церкви.* Мотт осознавал тот урон, который наносят христианской Церкви существующие в ней разделения, и искал их преодоления на всех уровнях, начиная от межличностного, и до межконфессионального. Это проявлялось в принципиальном отказе от сектантской позиции (т.е. «присвоении себе» всей полноты Истины) и в умении видеть и ценить дары, данные другим церквям, оказывать им бескорыстную помощь. Открытость к диалогу и сотрудничеству.
4. *Социальная роль христианства.* Мотт, с одной стороны высоко ценил возможность церкви повлиять на справедливое устройство жизни общества, с другой стороны подчеркивал, что не в этом основная задача христианства (т.к. христиане «взыскуют Града Небесного»).

Организационные принципы:

1. *Опора на мирянскую инициативу,* в особенности на студенчество, как наиболее активное звено в общественной и церковной жизни, которому принадлежит наибольшая ответственность за будущее общества.
2. *Создание христианской среды,* не только в студенческих организациях, но и на уровне приходов, необходимое для интенсивной духовной жизни христиан. Важность молитвы и совместного изучения Священного Писания.
3. *Тщательная подготовка к личному служению каждого.* Особенно проявилось в миссионерских организациях (периодика, методика работы с малыми группами и т.д.).

Выводы. *Все перечисленные принципы не противоречат богословию Православной Церкви и представляются актуальными и применимыми к современным реалиям церковной жизни, однако важно отличать сами принципы от той формы, в которой их осуществлял Джон Мотт, т.к. форма во многом диктовалась особенностями времени.*

Литература

1. Аверинцев С.С. Христианство в XXв. // «София-Логос. Словарь», Киев, 2001.

2. Анастасиос (Яннулатос), архиеп. Всемирное видение провозвестия Евангелия. Самокритичный восточно-православный взгляд на проблему. // Доклад на Международной научно-практической конференции "Велика жатва, а работников мало": миссия в Восточной Европе в православном контексте", Москва, 2007 (не опубликован).
3. Бош Дэвид Преобразования миссионерства, СПб, 1997.
4. Дневники Николая Японского М., 2001.
5. Зеньковский В., прот. Русское студенческое христианское движение: История, деятельность, задачи. // Вестник РСХД. - 1949. - N 7-8, 9-10.
6. Такер Рут (Руфь), От Иерусалима до края земли. Grand Rapids, Michigan, 1983; пер. с англ. СПб., 1998.
7. Hopkins, Charles Howard, J.R.Mott. 1865-1955. A biography, 1979.
8. Mott, John R., The Morning Watch, YMCA, 1906.
9. Mott, John R., Strategic Points in the World's Conquest, 1897.
10. Neill, Stephen A History of Christian Missions. Penguin Books, 1990.

Секция «Мировая и российская политика»

Силовое вмешательство вооруженных сил в политику в ближневосточных государствах

*Бабакишвили Валентина Тенгизовна, аспирант
МГУ имени М.В. Ломоносова
e-mail: vallydol@gmail.com*

Армия как государственный институт имеет ряд принципиальных отличий от других инструментов политической власти. Она имеет весьма устойчивый, консервативный характер, сформировавшийся определенный порядок и в то же время представляет собой наиболее приемлемую форму жизнедеятельности военнослужащих. В силу этих обстоятельств даже в условиях достаточно динамичного политического процесса в обществе она может долго сохранять свою целостность и четкость действий. Именно это обуславливает часто особую роль армии в политической жизни общества, её активное применение в интересах как восстановления или продления существования отживших политических систем, так и уничтожения старых и утверждения новых форм организации политической жизни в обществе.

Социальная роль армии выражается, прежде всего, в функциях, которые можно определить как совокупность системообразующих отношений между армией и обществом, обеспечивающих целостность общества.

Как важный институт государства в странах Ближнего Востока армия служит материальным орудием в руках правящей элиты в целях утверждения в обществе выгодных тем или иным социальным силам порядков. Даже если по ряду причин исторического развития какой-либо страны армия получает известную автономию, она, в итоге, объективно содействует и оказывать влияние на выбор той или иной модели социально-экономического развития в соответствии с интересами определенного класса (или классов). В подавляющем большинстве казусы военных переворотов и других акций силового вмешательства армии в политику являлись прямым следствием обострения социально-экономических и политических противоречий в обществе в целом. При этом роль армии является далеко не однозначной. Так, в ряде случаев приход к власти военных может инициировать проведение глубоких социально-экономических преобразований в обществе, в других становится тормозом на пути развития страны. Внутриполитическая роль армии в различных развивающихся государствах неодинакова и определяется в первую очередь характером политического режима в той или иной стране. Организация вооруженных сил, их эволюция тесно

связаны с глубокими изменениями в общественной жизни, сдвигами в политической структуре общества, рождением новых социальных сил.

Силовое вмешательство армии в политику и вовлеченность военных в гражданскую деятельность обусловлено многоукладностью ближневосточных обществ и переходным характером их развития.

Исследование проблемы взаимоотношений военных с властью в процессе управления государством может способствовать пониманию специфики политических систем ближневосточных государств, основных путей и перспектив их эволюции. Сегодня отечественное и зарубежное научное и экспертное сообщество пока не выработало единой точки зрения по вопросу о формах взаимоотношений военных с гражданскими органами государства и способах влияния армии на политику в государствах Ближнего Востока. В большинстве стран Ближнего Востока, переживающих сегодня переходный этап своего развития от авторитаризма к демократии, на практике допускается активное участие армии в процессах общественной жизни вплоть до прихода военных к политической власти, что связано с неразвитостью демократических институтов в арабо–мусульманских государствах Ближнего Востока, практически полным отсутствием в них подлинно гражданского общества. В этой связи речь идет не столько о гражданском контроле над армией, сколько о контроле со стороны политической власти, в состав которой, наряду с гражданскими политиками, входят также представители военных кругов.

Приход к власти военных во многих развивающихся странах после достижения политической независимости традиционно носил далеко не однозначный характер. В одних странах вооруженные силы выступили инициатором глубоких социально–экономических преобразований, в других – военное правление послужило целям подавления любых демократических реорганизаций и прервало мирное и эволюционное формирование общественной жизни. Наряду с этими моделями военного вмешательства политическая жизнь целого ряда стран Востока продемонстрировала и другие переходные модели, отражавшие некоторый шаткий баланс в рядах самой армии, что на практике приводило к быстрым и внешне неожиданным видоизменениям политической ориентации вооруженных сил и контролируемого ими правительства. Но какие бы своеобразные формы ни принимало вмешательство вооруженных сил в политику, в его основе всегда лежал глубокий кризис социально–экономических и политических структур этих стран, обострившийся по мере роста внутривластных противоречий и возрастающей глубины самого этого кризиса.

В условиях незавершенной социально–политической структуры и экономической многоукладности в арабских странах армия зачастую являлась единственной силой (к тому же вооруженной), которая способна организовать национально–освободительное движение, а затем и возглавить молодое государство.

Сегодня в социальном сознании большинства стран Ближнего Востока вооруженные силы рассматриваются как главный гарант суверенитета и безопасности государства. При этом внутривластная роль армии в различных ближневосточных государствах многообразна и определяется характером политического режима в той или иной стране.

В большинстве стран Ближнего и Среднего Востока социально–экономические реформы подточили основы авторитаризма и сделали маловероятным установление прямого правления военных, неразвитость демократических институтов и слабость правового государства в них предопределяют тот факт, что многие ближневосточные армии служат не только гарантом единства и целостности этих государств, но и представляются в качестве апологета национально–государственной идеологии.

Консервативная политика России в регулировании этнополитических конфликтов и противоречий конца XX – начала XXI вв.

Байкалова Ольга Сергеевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

Сегодня консерватизм представляет собой нечто иное, нежели полвека или столетие назад. Трудно выявить идейно–теоретическую основу консерватизма, его специфические принципы, процесс формирования и развития консервативных ценностей. Консерватизм как явление сложно поддается систематизации и классификации. Проблема состоит в том, что политические аспекты консерватизма сложно отличить от мировоззренческих. Консерватизм имеет в основе не политический импульс, а, по меткому замечанию Курта Ленка, специфическое понимание мира [1:50].

Любая политика государства направленная на сохранение и поддержание традиционных государственных устоев и ценностей (либерально – демократических, авторитарных и.т.д) будет консервативна по своей сути. Какова роль консервативного видения мира в этнонациональной политике Российской Федерации?

После распада СССР выбор этнополитической стратегии, как при Б.Н. Ельцине, а в последствие и при В.В.Путине не был случаен. Он был направлен на необходимое сохранение территориальной целостности государства. Единственным способом удержать множество этнических групп под влиянием одного центра, была политика неограниченных уступок. Этот проект нарушал баланс интересов этнических общностей, однако гарантировал сохранение целостности государства, что являлось первостепенной задачей. Как показывают исследования: с ростом национального самосознания у этнических меньшинств усиливаются автономистские требования, а у этнического большинства – требования сохранения целостности страны [2:54]. В середине 90–х когда либеральные ценности показывают свою несостоятельность, а результаты «парада суверенитетов» становятся очевидными для большинства населения, в обществе наиболее ярко проявляют себя этнические фобии и национальные амбиции. С одной стороны это упреки в сторону власти за «имперское оккупационное прошлое малых народов», с другой – недовольство политикой центра в поддержке «региональных баронов». В это же время происходит частичная идеологизация советского времени и усиление идеи «особого пути России». Начинает нарастать влияние традиционализма.

Как показывает опыт СССР, фактор централизации сдерживает межнациональные территориальные конфликты [3:124]. Восстановление некоторых традиционных ценностей в советское время, было обусловлено сходством нового строя с прежним имперским: высокая роль государства, иерархичная организация общества, относительная небольшая роль рынка. Единство советского народа обуславливалось наличием общего врага в лице капитализма, позже фашистской Германии и Америки. Когда общий враг исчез, недовольство и межэтническая напряженность, сдерживаемая во времена СССР, начали проявляться по отношению друг к другу. Это привело к межэтнической лихорадке конца 90–х.

Среди возможных перспектив развития российской государственности в этнополитическом аспекте заслуживает национально – консервативный проект перехода от многонационального государства как непрочного и противоречивого образования к государству национальному на базе существующих этнополитических реалий. Национально – консервативный проект предлагает снятие «многонациональности» как проблемы путем реорганизации идеи «выведения этноса из политики» с одновременным разнесением полномочий с уровня субъектов Федерации на более высокий уровень: федеральные округа [4:79–80]. Эта политика предполагает налаживание диалога между центром и регионами и отводит сфере ведения этнических региональных элит проблемы культурно– социального развития, оставляя за собой право принятия политических решений.

На современном этапе развития российской государственности важно закрепить в обществе осознание охранительной функции данного курса и понимание невозможности сепаратного выхода из состава государства.

Литература

1. Lenk K. Deutscher Konservatismus. Frankfurt, 1989. S.50;
2. Паин Э.А. Между империей и нацией, М., 2003, С.54;
3. Зорин В.Ю. От национальной политики к этнокультурной // Журнал социологии и социальной антропологии. Том VI. М., 2003, С.124;
4. Белоус В.И., Шмелев А.П. Этнополитический фактор в становлении российской государственности // Вестник нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского. Серия история. Н.Новгород, 2003. С.79–80.

Информационный фактор стабильности политического режима

Балахнин Илья Александрович, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

zerirel@yandex.ru

На современном этапе истории государства и господствующие политические режимы подвергаются воздействию процессов глобализации и информатизации. Два этих процесса приводят основных акторов политического процесса к осознанию необходимости эффективной стратегии в области информационной политики.

Подобные изменения на всех уровнях политического процесса формируют новое измерение стабильности политических режимов – информационное.

Необходимо понимать, что феномен информационного измерения стабильности режима не исчерпывается лишь проблемами взаимодействия акторов политического процесса через средства массовой информации. Сюда же включаются вопросы, связанные с социализацией личности, едиными стандартами образования, проблемами взаимодействия в условиях поликонфессионального государства и так далее.

Информационное измерение стабильности политических режимов зависит от целого ряда факторов, связанных с внутренней и внешней политикой государства.

Во-первых, это способность политического режима артикулировать и транслировать в массы некоторую идеологию, систему ценностей и оценок, приемлемых для режима. Успешная стратегия в данной области должна включать не столько методы манипулирования и иные меры, связанные с массовой коммуникацией, сколько проработку эффективных способов артикулирования, выявления потребностей общества.

Во-вторых, это способность режима противостоять тенденциям сепаратизма в информационном пространстве страны. Развитие новых технологий передачи данных существенно усложняет данную задачу, однако эффективными методами работы в данном направлении являются лицензирование частот, применение усилий по маргинализации сепаратистских средств коммуникации и, прежде всего, работа в области систематизации и ужесточения тех отраслей права, предметом регулирования которых выступают СМИ и образование.

В-третьих, это способность государства противодействовать внешнему влиянию в информационной сфере. Данная проблема представляется сейчас наиболее актуальной и очень тесно увязанной с вопросами национальной безопасности государства. Это связано с тем, что ряд государств (прежде всего, США, страны Европы и Япония) обладают фактической монополией на производство информации и на каналы ее распространения. Это не только позволяет им навязывать большинству стран со слабо развитыми стратегиями информационного противодействия свои системы оценки событий и свои воззрения, не только производить пресловутый демократический транзит, но и, в случае возникновения проблем, проводить «молниеносные войны», как называл их М. Кастельс.

В-четвертых, это возможности политического режима по проникновению в информационное пространство конкурентов, оказания на них соответствующего воздействия с целью реализации национальных интересов. Сюда включается комплекс мер в сфере как

маркетинговой, мягкой (PR, лоббизм, реклама), так и немаркетинговой, предельно жесткой (пропаганда, агитация, информационная война) коммуникации.

Наконец, пятым фактором, который является по своей сути качественно иным, служит коэффициент, отражающий величину политического напряжения общества.

Несомненным является тот факт, что информационная стабильность политического режима возможна лишь при проведении комплекса мероприятий по каждому из означенных направлений. Вместе с тем, очевидно и то, что в каждом конкретном случае каждый из данных факторов обладает большим или меньшим удельным весом в общей стабильности режима. Этот феномен можно объяснить, исходя из различий в политических и информационных культурах государств.

Подобная модель обладает прогностическим потенциалом, позволяет отслеживать колебания информационной стабильности и, как следствие, проводить информационную политику коррекционного характера.

Литература

1. Bell D. The cultural contradictions of capitalism. Heinemann, 1976.
2. Castells M. The information age: economy, society and culture. Oxford: Blackwell, 1998.
3. Habermas J. Communication and the evolution of society. Heinemann, 1979.
4. Lasswell H. D. Democracy through public opinion. Menasha, 1941.
5. Porat M.U. Communication policy in an Information society. Robinson, 1978.
6. Вершинин М.С. Политическая коммуникация в информационном обществе. СПбю, 2001.
7. Грешневиков А. Информационная война. М., 1999.
8. Доктрина информационной безопасности России. М., 2002.
9. Лазарсфельд П. Выбор народа. 1944.
10. Макнайр Б. Власть, выгода, коррупция и ложь. Pro et contra, 2000.
11. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М., 2004.

«Диаспора», «разделенный народ» – к вопросу о содержании категорий

Бараиш Раиса Эдуардовна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

ras189@yandex.ru

По ряду признаков явление «разделенных народов» схоже с феноменом «диаспоры». По замечанию Вячеслава Попкова, категория «диаспора» на сегодняшний день употребляется для объяснения всевозможных процессов этнического размежевания (Попков, 2003).

Одна из причин состоит в том, что, как и термин «разделенные народы», термин «диаспора» никогда не был ценностно–нейтральным.

Для диаспоры характерно осознание себя частью народа, проживающего в ином государстве, наличие собственной стратегии взаимоотношений с государством проживания и исторической родиной (или ее символом): формирование институтов и организаций, деятельность которых направлена на сохранение и развитие этнической идентичности (Полоскова, 1998).

Появление разделенных народов обусловлено не пересечением людьми границ своих этнических ареалов. Из–за изменившихся границ исторически проживающие на определенных территориях люди, оказались гражданами иноэтнического государства. Если под диаспорой понимаются группы, проживающие на заметном отдаленных от исторической родины, то ареал расселения разделенных народ граничит с территориями «национальной Родины» или «родственных» этнических групп.

Формирование диаспор происходит постепенно, вследствие перемещения людей через границы, в то время, как разделенные народы возникают по причине движения самих границ.

Если диаспоры формируются в результате многолетней «консолидации» мигрантов, то разделенные народы складываются мгновенно, в результате политических изменений, происходящих, как правило, не только без участия и инициативы, но часто вопреки воле и желанию людей, через ареал расселения которых проходит новая граница. Для диаспоры характерен скорее рост ее численного состава, в то время, как представители разделенного народа, напротив, в ситуации близкой к дискриминации стремятся покинуть «агрессивную среду». Поскольку формирование диаспоры происходит в результате осознанного пересечения границ представителями определенной этнической общности, то, естественно, никаких ирредентистских притязания у них не возникает. Представители же «разделенных народов», не будучи активными участниками инициативных групп и организаций, с большим энтузиазмом воспринимают идею восстановления «исторической справедливости».

Представители диаспор нередко сохраняют гражданство страны-исхода, в то время, как представители разделенных народов, оказавшихся в иноэтническом окружении, автоматически становятся гражданами другого государства и приобретение гражданства «государства-родины» становится затруднительным. Или напротив, представители расселенных народов оказываются в качестве неграждан, оставаясь на территориях своего исторического расселения.

Члены диаспоры или их предки были вынуждены покинуть страну (регион) своего первоначального проживания и не компактно (как правило, относительно большими частями) переселиться в другие места. Представители разделенного народа являются автохтонными жителями территории своего расселения (или проживают на территории протяжении жизни не одного поколения).

Нередко народ и территория его исторического проживания оказывается в прямом смысле разделенной между несколькими государствами, и как следствие, возникает следующая проблема – по какую сторону от границы «основная территория проживания»? Если в «центр тяготения» русских, проживающих после распада СССР на приграничных с Россией территориях, очевиден, то вопрос с осетинами, лезгинами, эвенками (около половины которых проживает в Китае) гораздо сложнее. Если у диаспор существует четкое представления о «государстве исхода» (Полоскова, 1999), то представители разделенного народа стремятся «влииться» в состав «Родины» или восстановить целостность своего государства в его исторических границах.

Члены диаспоры считают страну исхода своим родным и идеальным домом; тем местом, в которое они или их потомки в конечном итоге вернутся, когда условия будут подходящими. Для представителей разделенного народа продолжает быть актуальной проблемы «возвращения» за ними государства-старшего брата или восстановление исторической справедливости – свержение «оккупационного» режима.

Отношение к стране исхода реализуется через миф «страна исхода – страна поселения – диаспора». Как правило, отношение к стране поселения нейтрально. Представители разделенного народа отношения с этнически близким государством выстраивают в дискурсе обоюдного противодействия дискриминации со стороны государства, в состав которого входит территория, населенная представителями разделенного народа.

Основная часть общин диаспоры — сугубо городские: города всегда более космополитичны и терпимы, чем сельская местность, иммигранты чувствуют там себя в большей безопасности. Важным фактором, препятствующим расселению иммигрантов в деревне, является их конкуренция с коренным населением за землю и другие ресурсы. Никакой закономерности в системе расселения представителей разделенного народа не наблюдается. Поскольку заложником государственной политики оказывается народ, проживающий на земле своих предков, ареал его расселения в новом государстве может быть совершенно произвольным.

Общим как для представителей диаспоры, так и разделенного народа является ощущение своей чужеродности в принимающей стране. Члены диаспоры (представители разделенного народа) полагают, что они не являются и не могут быть полностью приняты обществом этой страны и, следовательно, чувствуют себя отчужденно и изолировано.

Иными словами, «жизненная, политическая, культурная проблематика разделенных народов иная, чем у диаспоры» (Суровцев, 1997). Можно говорить и о том, что, если перед представителями различных диаспор, осевших в некотором государстве (например, итальянцы, поляки, армяне, мексиканцы, русские в США), возникают примерно схожие проблемы, то каждый из прецедентов разделения народов по своим причинам и последствиям оказывался уникальным, и, соответственно, задача типологизации можно охватить общими формулами.

Литература

1. Попков В. (2003) Феномен этнических диаспор. М., ИС РАН, С. 11.
2. Полоскова Т. (1998) Российская диаспора в странах СНГ и Балтии: Учебное пособие//ДА МИД РФ. М., С.13–14.
3. Суровцев Ю. (1997) Реальные драмы и политиканские мифы // «Дружба Народов», №4
4. Safran W. (1999) *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return.* Diaspora V. 1, №1, P. 83

Холодная война как феномен международных отношений XX – начала XXI вв.

Бирюков Алексей Владимирович, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

I-ti1@yandex.ru

Холодная война явилась одним из наиболее значимых явлений мировой политики и международных отношений второй половины XX в. Представляя собой совокупность не связанных с применением прямого вооруженного насилия средств, методов, способов и т.д. осуществления двумя великими державами – СССР и США – своей деятельности на международной арене, она во многом способствовала как обострению находившихся в латентной фазе, так и возникновению новых межгосударственных конфликтов с использованием регулярных воинских частей и формирований. В качестве примера этих конфликтов могут быть названы: Корейская война (1950–1953 гг.), война во Вьетнаме (начало 1960-х – 1975 гг.), карибский кризис 1962 г., Египетско–израильский конфликт (1967–1970 гг.), военные действия советских войск в Афганистане (1979–1989 гг.). Начавшаяся со знаменитой речи У. Черчилля, произнесенной в Фултоне 14 марта 1946 г., и, как принято считать, закончившаяся с падением Берлинской стены и развалом Советского Союза, холодная война по–прежнему привлекает внимание ученых – политологов, историков, специалистов в области международных отношений и т.д., – представляющих различные страны мира, широкий спектр разнообразных научных парадигм, теоретико–методологических подходов, идеологических концепций и доктрин.

Будучи весьма сложным и противоречивым феноменом, холодная война требует столь же многоаспектного и разноуровневого изучения, опирающегося на комплексные исследовательские подходы. Прежде всего, представляется целесообразным отказ от сложившихся в отечественной и зарубежной науке в 1990–е гг. односторонних концепций, согласно которым холодная война рассматривается исключительно в рамках противостояния двух мировых систем во главе с СССР и США в конкретный исторический период после Второй мировой войны. Мы считаем, что данное явление хотя и зародилось в рассматриваемый период, вместе с тем, отнюдь не завершилось с распадом Советского Союза. Само по себе противостояние двух цивилизационных, геополитических полюсов, один из которых олицетворяют США, а другой – современная, постепенно преодолевающая негативные последствия радикальных реформ последнего десятилетия XX в., не только не

окончилось, но и, как показывают последние события (в частности, ситуация вокруг Косово, односторонний выход США из договора по ПРО, участившиеся дипломатические скандалы и т.п.), разворачивается с новой силой.

Есть все основания предполагать, что конфликтогенный потенциал современных международных отношений будет усиливаться. При этом все более значимую роль в нем будут играть информационно–политические факторы. Другими словами, речь следует вести об информационно–политическом противоборстве России и Запада, которое будет обостряться по мере усиления России, и обостряться явно не по инициативе нашей страны. Данное информационно–политическое противоборство при прочих равных условиях можно считать новой версией холодной войны, которая будет, с одной стороны, нести в себе многие сущностные черты своего оригинала второй половины XX в., с другой стороны, демонстрировать принципиально иные механизмы осуществления, связанные с новейшими достижениями информационного общества, передовыми технологиями в области связей с общественностью, политической коммуникативистики, имеджмейкинга, а также диверсификацией и дифференциацией целевых аудиторий внутри страны и за ее пределами, значительным усложнением содержания подаваемого материала при одновременном усилении фрагментации при его подаче.

Смена исторических форм терроризма как протеста

Бочарова Ксения Николаевна, аспирантка

МГУ имени М.В. Ломоносова

bocharova_ksenia@mail.ru

В конце XX – начале XXI столетия «терроризм» претерпел существенные изменения. Это позволяет говорить о новом понятии как отдельной категории «современном терроризме». В настоящее время терроризм превратился в оружие, направленное против всего человечества не взирая на пол, возраст и социальную принадлежность. В условиях глобализации мирового сообщества и развития информационных технологий терроризм приобрел массовый характер, перерос рамки национальных границ и превратился в угрозу для всего человечества.

Несмотря на то, что терроризм как глобальная угроза современному обществу сформировался сравнительно недавно. Само по себе это явление имеет глубокие исторические корни.

В годы Великой французской революции впервые появилось слово «террор» – страх, от которого в дальнейшем произошло английское слово «терроризм». Однако «террор в то время был возведен в ряд исторически необходимой и даже оправдываемой высокими задачами революции меры, призванной содействовать изменению общества и стать залогом становления демократии в эпоху социальных потрясений». ⁷⁴ На смену идеям французской революции пришли так называемые антимонархические движения. Одним из основоположников которых стал Карло Пизакане. С ним связана теория, которую принято называть «пропаганда действием». Суть его теории заключалась в том, что насилие может быть оправдано во имя революции. При этом оно выступает как способ познания и морали. «Первой организацией, применившей теория Пизакане, стала «Народная воля». Она была основана в 1878 году и представляла собой небольшую группу русских конституционалистов, бросивших вызов царизму. Для «Народной воли» апатия и отчуждение русского народа не оставляло иного пути, как обратиться к смелым и зрелищным актам насилия, призванным привлечь внимание к вышеозначенной группе и ее целям. Однако пропаганда действием для народовольцев, прежде всего означала,

⁷⁴ Возжеников А. В. Международный терроризм: борьба за геополитическое господство: Монография. – М.: Изд-во РАГС, 2005. С. 89.

избирательное уничтожение отдельных лиц, которые, по их мнению, являлись воплощением автократического и тиранического режима».⁷⁵

Следовательно, терроризм может изменять форму проявления, исходя из причин, которыми руководствуют сторонники террористического метода. А каждая последующая форма, перенимая предыдущий опыт, трансформируясь под конкретные условия и задачи. Также терроризм, как правило, является отражением изменений в обществе и мирового устройства в целом.

Так, с зарождением националистических идей, их представители быстро взяли для реализации своих целей террористические методы борьбы. «В 80–90 годах XIX столетия армянское военизированное националистическое движение в Турции использовало террористические методы и приемы в отношении Османского господства. Целью армянского движения было одновременное нанесение удара по деспотическому чуждому режиму путем неоднократных атак на колониальное правительство и службы охраны, с целью получить поддержку местного населения».⁷⁶

Таким образом, терроризм приобрел националистическую окраску, расширил границы своего применения. Процесс отчуждения вышел за рамки государства и нации. Основной идеей и мотивацией к действию становится ликвидация всего чуждого и насильственно по отношению к национальной общине.

«В 30–х годах XX столетия значение термина терроризм снова изменилось. Теперь он использовался для обозначения массовых репрессий, проводимых тоталитарными государствами и правителями–диктаторами и направленных против народа. Таким образом, термин вновь приобрел свое прежнее значение, а именно злоупотребление государственной властью, и стал применяться исключительно по отношению к авторитарным государствам, таким как фашистская Италия, нацистская Германия и Россия в эпоху сталинизма» [4:21–25].

В середине XX века терроризм снова приобрел революционную направленность. «В борьбе за национальную независимость и самоопределение, в моду входит политически корректное понятие «борец за свободу». Терроризм теперь охватывал националистские и этнические сепаратистские группы, вышедшие за рамки колониальных неокониальных стран, а также радикальные и идеологически мотивированные организации».⁷⁷

Следовательно, террористическая деятельность находит свое применение всегда в конфликтной зоне и выступает как превращенная форма протеста. Терроризм тесно связан с человеческим фактором, а значит и с обществом в целом, а также процессами, происходящими внутри него. Можно предположить, что это некий организм, который развивается, расширяет масштаб своей деятельности и постоянно совершенствуется с помощью современных технологий. Все это осложняет не только организацию антитеррористических операций и мер противодействия, но и разработку четких критериев для определения этого явления. На современном этапе проблема определения терроризма приобретает особую значимость и остается одной из наиболее важных теоретических и практических проблем.

Литература

1. Антонян Ю.М. Терроризм. М., 1998.
2. Возжеников А. В. Международный терроризм: борьба за геополитическое господство: Монография. – М.: Изд-во РАГС, 2005.
3. Салимов К. Современные проблемы терроризма. – М.: Щит, 2000.
4. Хоффман Б. Терроризм: взгляд изнутри. М., 2003.

⁷⁵ Хоффман Б. Терроризм: взгляд изнутри. М., 2003. С. 13-17.

⁷⁶ Хоффман Б. Терроризм: взгляд изнутри. М., 2003. С. 17.

Послания Президента США Конгрессу и послания Президента России Федеральному Собранию как механизм определения национальных интересов. Сравнительный анализ⁷⁸

Ваганов Иван Егорович

студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

E-mail: ivan_vaganov@mail.ru

Взаимодействие исполнительной и законодательной власти в разных странах институционально по-разному оформлено. Схожим у России и США в институциональном оформлении такого взаимодействия является практика посланий президента. В обеих странах послания играют важнейшую идеологическую и программную роль.

Задачей работы ставилось найти общее и отличия в российских и американских посланиях, а также проследить изменения в структуре и форме посланий В. В. Путина, которые произошли за последние 8 лет. Ниже в виде тезисов приведены результаты сравнительного анализа. Будет показано, что традиция посланий Президента России раздваивается в сторону американского варианта. Тезисы представляют собой сильно сокращённый материал большого исследования, проводившегося осенью 2007 года.

Различия между посланиями Федеральному Собранию и Конгрессу

Послания Конгрессу составляются в виде речи, а не сухого документа. Они имеют целью донести до общества тот курс, который проводит президент. Поэтому в посланиях присутствуют фразы, рассчитанные на чувственное восприятие. Например: “world faces unprecedented dangers, freedom is at risk”, “if they do not act, America will”.

В американских посланиях присутствует больше идеологических аспектов, чем в российских посланиях. Речи В. В. Путина – это “отчёт” о деятельности президента.

Речь американского президента обращена ко всей нации, а российского – в первую очередь к Федеральному Собранию. Это объясняет структурные отличия.

Есть и другие отличия. Например, послание президента США в отличие от российского послания привязано к утверждению бюджета. Кроме того, в обращениях В. В. Путина присутствует отчёт о результатах работы, чего нет в речах президента США.

Эволюция Посланий Федеральному собранию

В 2000ом году роль посланий президента была полностью пересмотрена. Они стали в среднем в 4 раза меньше, стали зачитываться президентом, транслироваться по телевизору. Документ начинает всё больше играть идеологическую роль, обращён уже в первую очередь к гражданам. Документ становится по содержанию всеобъемлющим. Поэтому с 2003го года обращения президента прекращают давать названия. Традиции и содержание официальной церемонии, связанной с “докладом” президента России, ещё не оформились. Мы предполагаем, что изменения будут происходить дальше. Главная задача посланий будет окончательно переформулирована: послание – не программа президента для внутреннего пользования, которой должны руководствоваться чиновники, а способ донести до общества представление исполнительной власти о происходящих политических процессах. Данное предположение подтверждается изменениями, которые претерпели послания, описанными выше и другими. Если это верно, то содержание церемонии и традиции, связанные с посланиями, будут меняться в этом ключе: в посланиях будет преобладать идеологическая составляющая, изменится формат речи.

Безусловно, в существующих посланиях тоже сформулировано видение политических процессов федеральной исполнительной властью. Но все эти идеи должны быть поданы в таком виде, чтобы это легко усваивалось большинством граждан.

⁷⁸ Тезисы доклада основаны на материале работы, проведенной в рамках гранта Фонда кадрового резерва “Государственный клуб” (грант № 027). Автор выражает признательность доценту, к.п.н. Федакину А. В. за помощь в подготовке тезисов

Можно предположить, что в будущем особую роль приобретут первые речи избранных президентов, послания будут меньше отличаться друг от друга (послания–программы президента Путина отличаются между собой сильнее, чем идеологические послания президента Буша, выдержанные в едином ключе). Перемены в церемонии обращения президента к Федеральному Собранию происходят в русле общей эволюции российских политических технологий в сторону западного варианта.

Особенности посланий Конгрессу США

Народное единство, к которому апеллирует Дж. Буш, очень велико. Это ценный властный ресурс, который поддерживается на должном уровне речами президента. “We will answer every danger and every enemy that threatens the American people”, “we seek peace, we strive for peace, and sometimes peace must be defended” – эти фразы на эмоциональном уровне вызывают у гражданина чувство солидарности с президентом. В посланиях В. Путина о единстве нации говорится не на эмоциональном уровне.

Во всех посланиях Дж. Буша он говорит только от своего имени – “я направил”, “я сделал”. В посланиях В. В. Путина это не прослеживается в столь явном виде. По этому поводу В. Ю. Сурков сказал: “в США прямо культ института президента. Главу государства там часто называют самым могущественным человеком на планете”. В США в посланиях часто прибегают к религиозным чувствам людей, в то время как в посланиях В. Путина слова “Бог” и “Господь” ни разу не упоминаются.

Из-за исторического опыта первой половины 20ого века в современной России в образованной части населения существует настороженное внимание к идеологиям, декларирующим существование “врагов народа”. В истории США нет периодов, аналогичных с периодами руководства страной В. И. Лениным и И. В. Сталиным. Это объясняет то, что в американском обществе не так сильно развит иммунитет к идеологии, утверждающей существование “врагов”, окруживших государство. Поэтому в послании Конгрессу возможны фразы, которые неприемлемы в посланиях Федеральному Собранию, так как они были бы болезненно восприняты определенной частью российского общества. Например: “our Nation is at war, our economy is in recession”, “world faces unprecedented dangers, freedom is at risk”. В посланиях конгрессу 2002–2007ого годов 15 раз упоминается слово “evil”.

То же самое касается темы мобилизации всего общества. О необходимости мобилизации, лояльности и общественного согласия в американских посланиях говорится очень откровенно: “much is asked of us”, “we must have the will to face difficult challenges and determined enemies, and the wisdom to face them together”. В посланиях В. Путина тема форсирования, напряжения всех сил выдержана в менее ярких красках.

Большую роль в государственной пропаганде играет идея миссии США. Это отражается в американских посланиях: “America acts in this cause with friends and allies at our side, yet we understand our *special calling*”, “we will lead freedom's advance”. В посланиях В. Путина этого нет, но о необходимости миссии у страны уже сейчас говорит В. Ю. Сурков: “идеализму свойственно желание обращать в свою веру, мессианство. Третий Рим и Третий интернационал были мессианскими концепциями. Без сомнения, мессианство нам сейчас ни к чему, но миссия российской нации требует уточнения”.

Литература

1. Послания Федеральному Собранию В. В. Путина.
2. Послания Конгрессу Дж. Буша младшего
3. Послания Б. Н. Ельцина Федеральному Собранию.
4. Лекции В. Ю. Суркова.
5. В. Ю. Сурков “Национализация будущего”.

Сущностные черты и характеристики таможенной политики современного государства

Даштамиров Олег Шакирович, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

mrp@philos.msu.ru

Понимаемая как совокупность стратегических и тактических мероприятий административно–управленческого характера, осуществляемых специально уполномоченными органами и направленными на выявление, согласование и реализацию различных внутри– и внешнеполитических интересов общества и государства посредством таможенного дела, таможенная политика характеризуется такими сущностными чертами, как системность, целенаправленность, ориентированность на административно–управленческие механизмы, национальная обусловленность.

Системность государственной таможенной политики предполагает реализацию органично взаимосвязанных, находящихся в структурной соподчиненности и осуществляемых в соответствии с общими целями и задачами мероприятий административно–управленческого характера. Системность государственной таможенной политики делает необходимым задействование в ходе ее осуществления функциональных механизмов координации (согласуют различные, в том числе не совпадающие мероприятия, в единой целостной структуре) и субординации (способствуют вычленению приоритетных направлений таможенной политики).

Кроме того, таможенная политика тесно связана с другими направлениями деятельности государства, вписана в контекст его текущего внутри– и внешнеполитического курса. Ее эффективная реализация невозможна без координации, согласованности с усилиями государства в области экономики, социальной сферы, законности и правопорядка и т.д.

Целенаправленность государственной таможенной политики предполагает ее ориентированность на достижение конкретных результатов в целом ряде сфер (экономической, социальной, политической и т.п.) того или иного государства. При разработке концепции государственной таможенной политики ее стратегические цели и основополагающие задачи необходимо определять, исходя из комплексного государства и общества как объектов управления. Умение осознать и четко выражать цели своей деятельности отличает профессионализм государственных служащих, представителей органов власти и управления от политического дилетантизма и авантюризма.

Иначе говоря, наличие целей задает осуществляющим тот или иной политический курс государства органам власти и управления своеобразную систему координат, критериев, с одной стороны, должного, а с другой – допустимого как в теории, так и на практике.

Ориентированность государственной таможенной политики на административно–управленческие механизмы предполагает использование в ходе ее осуществления таких приемов управления, как принятие решений, организация, регулирование, контроль, надзор, учет и т.п. В процессе управления выделяются следующие основные фазы: анализ и прогноз; выявление управленческих целей, методов и средств их решения; определение факторов, влияющих на принятие решений; разработка конкретного курса действий, организационно–массовое и идеологическое обеспечение реализации управленческих решений и т.п.

В целом выработка государственными органами власти и управления эффективных административно–управленческих приемов и процедур в сфере таможенного дела возможна при учете комплексного характера структуры механизма управления, включающего управляемую систему (объект управления), управляющую систему (субъект управления), контур обратной связи между субъектом и объектом управления (принципы, комплекс рычагов, методов, средств, приемов управления; система нормативов деятельности управляющей системы, необходимых для взаимодействия между управляющей и

управляемой системами), а также непосредственно управленческий процесс (его стадии, функции, оценку эффективности и др.).

Национальная обусловленность государственной таможенной политики предполагает в процессе ее формирования и осуществления максимальный учет интересов общества и государства. Они обусловлены набором различных факторов, ключевыми из которых являются: географическое положение, обеспеченность ресурсами, количественный и качественный состав населения, уровень экономического развития и т.п.

Стратегический политический курс государства складывается в ходе длительного исторического процесса, характер протекания которого обладает своей спецификой для каждой конкретной нации и во многом определяется ее материальной и духовной культурой, ценностными ориентирами, традициями, памятью о героическом прошлом, идеологическими установками и т.д.

Другими словами, государственная таможенная политика должна быть неразрывно связана с основными параметрами экономического, социального и научно-технического развития конкретного национального сообщества, а также соответствовать внутренним и внешним реалиям, в которых оно находится, т.е. органично вписываться в контекст ситуации различного уровня.

В целом, государственная таможенная политика призвана защищать национальные интересы, определяемые в том числе исходя из особенностей социально-экономической структуры страны. Таможенная политика является инструментом сохранения и укрепления единого политического, экономического, правового и социокультурного пространства страны.

Биологическая безопасность: инновация в сфере концепций государственной безопасности, зарубежный опыт

Дудова Татьяна Николаевна⁷⁹, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

sfreedom@rambler.ru

Разработка и реализация концепции биобезопасности в рамках программы обеспечения государственной безопасности чрезвычайно актуальна, так как современное общество характеризуется наличием промышленной индустрии, неравномерностью экономических и социально-политических процессов, размахом террористической угрозы, нарастанием глобальных проблем и другими опасностями.

В области биологической безопасности нет общепринятого международного глоссария терминов, что вносит недопонимание между специалистами в процессе разработки теоретической базы и реализации практических решений на международном и национальных уровнях. Необходимость упорядочить терминологию связана с тем, что в последнее время действия нашей страны в области обеспечения государственной безопасности связаны с интернациональным сотрудничеством, в том числе проводятся исследования по проблемам биобезопасности.

1. Различие терминов “Biosafety” и “Biosecurity” в зарубежной научной литературе.

Употребление термина Biosafety⁸⁰:

Понятие “биологически опасный агент”, характеристики биологически опасных агентов. Разработка 4 уровней биобезопасности (на уровне biosafety) в университете Миссисипи. Прикладной характер проблем и исследований уровня Biosafety. Понятия “бактериологической безопасности”.

Употребление термина Biosecurity⁸¹

⁷⁹ Автор выражает признательность кандидату философских наук, доценту Брызгалиной Е.В. за помощь в подготовке тезисов

⁸⁰ Согласно данным Biological Safety Manual, 2007, University of Mississippi

Многоплановость термина “biological security”. Конвенция о биологическом разнообразии⁸². Biosecurity как фундаментальный комплекс, охватывающий политическую, экономическую, социальную сферы жизни общества.

2. Термин “биобезопасность” в отечественной традиции

Смысл терминов, входящих в состав понятия: “безопасность”, определение “биологического”. Сочетание “биологическая безопасность”.

3. Концептуальные уровни биологической безопасности. Онтология проблемы биобезопасности.

Биологическая безопасность как многоуровневая концепция в политологии может быть представлена на трех взаимосвязанных уровнях:

- В глобальном аспекте – человечества
- В политическом аспекте – страны
- В психологическом аспекте – личности

Инновации в разработке и реализации концепции биологической безопасности позволяют выработать четкую и обоснованную политическую линию в области обеспечения биобезопасности как одной из ключевых составляющих модели национальной государственной безопасности.

Литература

1. Biological Safety Manual, 2007, University of Mississippi
2. Безопасность Евразии (энциклопедический словарь–ежегодник). Москва, 2003
3. «Биотехнология, Биобезопасность, Биоэтика», Ермишин А.П., Подписских В.Е., Воронкова Е.В., Анощенко Б.Ю., Зарьков В.М., Минск, «Тэхналогія», 2005
4. Biological Safety Manual, 2007, University of Pennsylvania
5. Laboratory Biosafety Manual, Third edition, World Health Organization, Geneva 2004
6. Biorisk Management, Laboratory Biosecurity Guidance, September 2006
7. «Биологическая безопасность и национальные интересы России» Брызгалина Е.В. // ж. «Общество», № 6, 2002 год

Специальные службы как современная «корпорация власти»

Кабанов Алексей Алексеевич, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

3337223@mail.ru

Место, которое занимают спецслужбы в современном государственном устройстве, роль которую они играют в политическом процессе – все это историческая необходимость. Географическое положение, необъятность просторов, политическая культура, традиции и склад политического сознания способствовали формированию той политической системы, в которой спецслужбы заняли ведущую роль. Для России на протяжении всей ее истории четко организованная система спецслужб помогала развиваться, отстаивать свои национальные интересы, сохранять боеспособность. Само наличие такой системы позволило Российскому государству занять ведущие позиции в мире. Таким образом, создание Национального антитеррористического комитета, объединившего все силовые структуры во главе с директором ФСБ, подтвердило значимость спецслужб для государственной власти.

Сильные спецслужбы могут обеспечить и уже обеспечивают ту стабильность, которая необходима для развития экономики и укрепления имиджа нашей страны на международной арене. Они способствуют сужению спектра угроз национальной и политической безопасности, нейтрализуют внутренние и внешние вызовы поступательному развитию

⁸¹ Согласно данным Biorisk management Laboratory biosecurity guidance September 2006

⁸² Конвенция о биологическом разнообразии открыта для подписания 5 июня 1992 на Конференции ООН в Рио-де-Жанейро (встреча “Планета Земля”), вступила в силу 29 декабря 1993 года.

общества и государства, увеличивая тем самым потенциал и вес последних на международной арене.

Однако это отнюдь не снимает всей остроты проблемы определения роли спецслужб в сфере политики. Ведь неотъемлемой чертой всех без исключения спецслужб является преобладание в их деятельности закрытой, теневой составляющей, которая, будучи легализованной со стороны государства и легитимизированной со стороны подавляющей части общества, нередко становится средством не столько эффективного осуществления возложенных на органы государственными и общественными институтами задач, сколько прикрытием для реализации узкокорпоративных и корыстных интересов.

С социально–политической точки зрения, в одних случаях специальные службы способствуют усилению конфликтов между обществом и правящими элитами, когда последние руками прежде всего спецслужб проводят жесткую политику в отношении неугодных и инакомыслящих, прибегают к массовым репрессиям, манипулируют общественным сознанием и т.д. В других же случаях спецслужбы, наоборот, способствуют сглаживанию общественно–политической напряженности, нейтрализуя антиобщественные и антигосударственные элементы внутри страны и за ее пределами, а тем самым создавая условия для ее безопасного существования и развития.

В недавнем прошлом⁸³ в газете «Коммерсант» была опубликована статья–обращение Черкесова Виктора Васильевича – директора Федеральной службы Российской Федерации по контролю за оборотом наркотиков. Данная публикация раскрывает все степень вовлеченности отечественных спецслужб в политический процесс современной России.

Автор статьи даже вводит новый термин для обозначения процессов происходящих в современной российской политике: «... «чекизм» может быть принят к рассмотрению. Рыхлое, неоднородное, внутренне противоречивое и далеко не однозначное сообщество людей, выбравших в советскую эпоху в качестве профессии защиту государственной безопасности, оказалось в социальном плане наиболее консолидированным».

Черкесов В.В. также дает прогноз возможного развития специальных служб в рамках обеспечения государственной безопасности, однако не отрицая при этом возможность участия спецслужб в политическом процессе государства, встраивая «корпорацию чекистов» в политическую систему современной России: «...сценарий состоит в том, чтобы достроить корпорацию и обеспечить с ее помощью долговременную стабильность и постепенный выход из глубокой социокультурной депрессии.»

Возможно, в современных условиях, в сложившейся политической системе спецслужбы должны быть контролирующим органом. В нашей стране до сих пор не сложился институт общественного контроля, политические партии неустойчивы, финансово–зависимые, не имеющие четкой идеологической платформы организации.

Общество не готово к исключительно демократическим институтам контроля, спецслужбы могут стать той связующей нитью между тоталитарным прошлым и демократическим будущим

В заключительной части публикации автор предостерегает спецслужбы от «зацикливания» на себе и отказа от неких норм и правил: «Сегодня наша корпорация важна не сама по себе. Она должна выстоять и выдержать нагрузки переходного периода. Затем она может превратиться в локомотив и вывести общество в новое качество»

Растущее влияние специальных служб автоматически делает их серьезной политической силой, которая не только весьма эффективно взаимодействует с государственными и общественными институтами, но и активно формирует собственную корпоративную политику наравне с другими акторами политического процесса, втягивая, благодаря своим подчас уникальным возможностям, последние в различные формы зависимости – технологическую, информационную, финансовую, политическую, психологическую и т.п. – от них.

⁸³ Газета «Коммерсант» 9 октября 2007 №184

Не секрет, что политическая борьба, имеющая тенденцию к обострению на различных этапах развертывания политического процесса, таит в себе большую опасность для общества. Она, являясь важным механизмом отбора лучших политиков, партий, идей, программ решения назревших проблем, при отсутствии определенных правил или органов контроля может перерасти в социальный кризис, способный разрушить государство.

Сильные специальные службы необходимы России для нормального существования, многие особенности нашего государства требуют наличие данных служб. История развития России за последние 500 лет неопровержимо доказывает этот факт. Современное положение спецслужб в политической системе России не навязано «сверху». Характер государственной службы неразрывно связан с общей политической культурой общества и типом государственности, сложившейся в России. Расширяясь, Российское государство неизбежно увеличивало протяженность коммуникаций, а также вступало в отношения с различными этническими и религиозными группами, что обусловило сложный этнический и религиозный профиль страны. Зачастую это международное взаимодействие носило характер военных столкновений. Согласование различных интересов не могло протекать иначе как в форме сильного централизованного государства, способного использовать жесткие социальные технологии по отношению к своему населению, и обуславливало необходимость постоянной мобилизации для отражения внешней угрозы. Личная свобода в этих условиях не могла быть реализована в том понимании, как это случилось в государствах Западной Европы. Личность в традиционном российском обществе реализовывалась только через принадлежность к какой-либо корпорации, общине и достаточно жестко закреплялась в той или иной социальной общности, подконтрольной государству. Государство замещало цивилизационные основы регуляции, не получившие в России системного формирования. Система спецслужб была заменой и носителем нормативного и иерархического порядка, объединявшего разнородный конгломерат социальных, конфессиональных и культурных образований. Таким образом, сохранить целостность государства и обеспечить эффективное его функционирование представлялось возможным, во многом лишь благодаря формированию сильных спецслужб.

Проект «губернизации» России В.В. Жириновского

Кочетков Егор Евгеньевич, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

egor_kochetkov@mail.ru

В. Жириновский, в настоящее время относится к числу наиболее влиятельных российских политиков, настаивающих на преимуществах унитарного государства. Позиция Жириновского зачастую сильно упрощается до идеи модернизации российской модели федеративных отношений путем перехода к единому для всей страны принципу административно-территориального районирования. Но в данной версии доктрины «губернизации»⁸⁴ России речь не идет о модернизации федеративного устройства страны. Напротив, губернии в данном случае трактуются как административные единицы единого унитарного государства. Жириновский, считает, что указом президента следует закрыть все автономные республики, национально-территориальные образования и немедленно восстановить губернии во главе с губернаторами, забыв про федерацию как кошмарный сон. Губернии должны создаваться по территориальному, а не этническому признаку – например, не Татарская, а Казанская губерния. Лидер ЛДПР предлагает отменить декларации о суверенитете республик, поскольку неделимый государственный суверенитет может принадлежать лишь России, объединить мелкие субъекты федерации в более крупные территориальные образования. Оптимально создание 50 областей, образованных по территориальному принципу и не имеющих своих конституций, титульных наций, языков

⁸⁴ См.: Жириновский В.В. Нам нужны губернии одного Российского государства. М., 1995.

общения. Все эти меры помогут России выжить в условиях давления на отечественную экономику со стороны глобализирующегося мирового рынка. По мнению Жириновского, без сильного Центра Россия будет разорвана между мировыми субъектами международной региональной интеграции, и регионы ее разных частей будут обслуживать интересы стран Евросоюза вместе с США и Северо-Восточной Азии.

Литература

1. Жириновский В.В. Идеологические основы Либерально-демократической партии России. М., 1995.
2. Жириновский В.В. Нам нужны губернии одного Российского государства. М., 1995.
3. Жириновский В.В. Политическая классика. М., 2002

Особенности исследования диаспоры как субъекта политического процесса

Лобанов Максим Андреевич, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

mrp@philos.msu.ru

Под диаспорой (греч. «рассеяние») традиционно понимается часть народа (этническая общность), живущая вне страны своего происхождения, за пределами своей исторической родины. Изначально диаспорой называлась общность граждан древнегреческих городов-государств, мигрировавших на вновь завоеванные территории с целью колонизации и ассимиляции последних. Подобные методы расширения жизненного пространства были характерны для некоторых древних семитских народов (финикийцы, евреи), а также для греков и римлян. Все они, в разные времена имея небольшие по площади государства, колонизировали огромные пространства Древнего мира, создавая великие империи прошлого.

В современном значении термин «диаспора» стал использоваться со второй половины XX столетия. В тот период проблемы диаспоры получили широкое освещение в зарубежной, прежде всего, американской историографии, что было обусловлено рядом причин. Процессы «этнического возрождения», протекающие в США с начала 1960-х годов, обусловили рост культурного, политического и экономического влияния национальных групп в этой стране и предопределили восприятие данного явления как социально-политического феномена, оказывающего влияние как на локальном, так и на международном уровнях. Традиционно проблемы национальных меньшинств изучались в американской историографии с точки зрения процессов перемещения этнических групп из одного места в другое. В центре внимания исследователей оказывались процессы социальной адаптации и аккультурации.

До 1980-х годов термин «диаспора» применялся, как правило, в отношении еврейской, палестинской и отчасти армянской группы. К концу 1990-х понятие «диаспора» получило широкое распространение. Данный термин стал настолько популярным, что к началу 1990-х практически любую группу, имевшую историю миграции и сформированное сообщество, уже относили к диаспоре.

Сегодня понятие «диаспора» широко используется в политологии, антропологии, социологии, психологии, религиоведении, истории и даже литературе. В наши дни оно характеризует устойчивую совокупность людей единого этнического или национального происхождения, живущих за пределами своей исторической родины и имеющих социальные институты для поддержания и развития своей общности.

Вместе с тем, несмотря на все увеличивающийся объем эмпирических данных и количественных исследований о положении национальных групп в инонациональной среде, само представление о диаспоре как объекте политологического анализа не становится яснее. Многообразие используемых подходов часто оправдывается сложностью и

разносторонностью темы, отдельные фрагменты которой получают расширенное толкование и подчас вольную трактовку на страницах научной и публицистической периодики. Положения о том, что такое диаспора, сформулированные применительно к диаспорам классическим или историческим (к которым традиционно относят еврейскую, армянскую и т.д.), требуют нового осмысления в условиях глобализации и создания единого экономического и хозяйственного пространства. Тем более, что границ и водоразделов в жизни современного общества, стереотипов и национальных предрассудков в его сознании не становится меньше.

В целом, вопрос о том, какие модели считать «правильными», соответствующими термину «диаспора», остается открытым. Многие исследователи ритуально обращаются к еврейской диаспоре, хватаясь за нее, как за спасательный круг, поскольку еврейское рассеяние считается своего рода идеальным случаем диаспоры. Большинство вышеупомянутых этнических групп вне родины относят (с определенными допущениями) к так называемым «классическим» диаспорам на основании их существенного отличия от «новых», или «современных» рассеяний. В то же время, опираясь как раз на «еврейский» случай, можно найти достаточно много черт в этих «классических» диаспорах, которые, с точки зрения ряда авторов, не дают основания их так называть. Таким образом, еврейская диаспора становится если ли не единственным критерием, то, по крайней, мере, «отправной точкой», по которой принято проверять все остальные народы рассеяния на предмет их соответствия термину «диаспора».

Ключевые объекты лоббизма на уровне регионов России (на примере субъектов Федерации Центрального федерального округа)

Махортов Евгений Александрович⁸⁵, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

махор@bk.ru

В настоящее время существует большое количество работ, посвященных исследованию субъектно–объектных отношений в лоббизме⁸⁶, в т.ч. с описанием конкретных «точек доступа» для лоббистов. Вместе с тем подобный анализ не проводился на уровне субъектов РФ. Для восполнения этого «пробела» группой во главе с автором было проведено исследование технологий лоббизма в Центральном федеральном округе (ЦФО)⁸⁷, в ходе которого были выявлены и основные «точки доступа».

«Точку доступа» можно определить как отдельный элемент объекта лоббизма, который может являться первичным структурным подразделением органа государственной власти, конкретным чиновником, депутатом и др. Повышение привлекательности исполнительной власти в качестве основного объекта воздействия лоббистов определяется усилением роли чиновничьего аппарата и, в ряде регионов, конкретно губернаторов. Таким образом, расширение полномочий структурных элементов исполнительной власти способствует увеличению «точек доступа» в этой ветви власти.

Исследуя конкретные «точки доступа» для лоббистов, мы пришли к выводу, что выбор объекта воздействия определяется целями групп давления и кругом вопросов, которые относятся к компетенции того или иного органа власти. Среди органов исполнительной

⁸⁵ Автор выражает признательность к.п.н. А.С. Семченкову за помощь в подготовке тезисов.

⁸⁶ Толстых П.А. Практика лоббизма в Государственной Думе Федерального Собрания Российской Федерации. М. 2006; Берлин А.Д., Григор Г.Э. Корпоративный лоббизм: Теория и практика. М. 2005; Автономов А.С. Азбука лоббирования. М. 2004; Воротников В.П., Анохин М.Г. Лоббизм в контексте современной политической деятельности. М. 2006 и др.

⁸⁷ Исследование было проведено по гранту Фонда подготовки кадрового резерва «Государственный клуб» № 021.

власти в субъектах РФ наибольший интерес для лоббистов представляют региональные энергетические комиссии (РЭК), в сферу деятельности которых входят следующие вопросы:

- Регулирование цен (тарифов) на электрическую и тепловую энергию;
- Установление платы за технологическое присоединение к распределительным электрическим сетям;
- Определение метода регулирования тарифов и регулирует тарифы на товары и услуги организаций коммунального комплекса;
- Установление размера провозной платы за перевозку пассажиров автомобильным и городским электрическим пассажирским транспортом общего пользования в городском и пригородном сообщении, тарифа за перевозку пассажиров и багажа автомобильным пассажирским транспортом в междугородном сообщении, тарифа на перевозку пассажиров и багажа железнодорожным транспортом в пригородном сообщении.

Бурное развитие строительного комплекса предопределило появление мощного строительного лобби, которое все активней начинает отстаивать свои интересы. Это способствует усилению подразделений, отвечающих за выдачу лицензий на застройку земельных участков. Обычно они входят в состав департаментов строительного комплекса (название разнится в зависимости от региона).

Традиционно высока роль органов управления, проводящих приватизационные конкурсы, отвечающие за государственный заказ и осуществляющие контрольно-счетные функции.

Вместе с тем у лоббистов сохраняется интерес к законодательной власти, в том числе связанный с развитием партийного строительства. Членство в партии является значимым фактором при продвижении своих интересов. При этом наиболее выгодным является членство в «Единой России». Впрочем, есть и другие примеры, когда партийный билет Партии Жизни, Справедливой России и КПРФ приносил не меньше дивидендов. Например, крупный бизнесмен, если он неоднократно проигрывал на выборах в областное законодательное собрание по одномандатному округу, мог возглавить региональное отделение одной из этих партий и практически гарантированно получить депутатский мандат. В любом случае членство в той или иной партии зависит от ее позиций в регионе.

В то же время, отсутствие партийного билета не мешает решать значимые задачи для представителей бизнеса и, подчас, оборачивается преимуществом. Так, в Рязани по инициативе бизнесменов была создана организация «За честные выборы», к декларации о честных выборах присоединились существующие в регионе партии. В последствии благодаря этим усилиям был разработан и принят закон «Об отзыве депутатов». Рязанский регион стал восьмым в России, в котором появился такой закон. Таким образом, под конкретные цели можно объединить и вывести на акции гораздо больше людей, чем взаимодействуя с партиями.

Обращение к органам исполнительной власти позволяет быстро решить конкретный вопрос индивидуального характера, в то время как обращение к законодательной власти дает возможность отстаивать общие интересы в долгосрочной перспективе. Стоит так же отметить, что большинство законодательных инициатив на деле исходит от исполнительной власти.

Ключевыми «точками доступа» в региональных законодательных собраниях являются руководители фракций, которые способны решить судьбу законопроектов. Их роль возрастает, если партия получила в парламенте квалифицированное большинство. Также многое зависит от сотрудников аппарата регионального законодательного собрания. Они могут влиять на различные технические и процедурные детали, скорость внесения и прохождения законопроекта и т.д. Основную роль здесь играют управления секретариатом и организационные управления законодательного собрания.

Эффективной «точкой доступа» в регионах являются аппараты полпредов Президента РФ и федеральных инспекторов. Являясь, по сути, структурными наблюдательными подразделениями Администрации Президента, они способны оказывать прямое воздействие на региональных чиновников, включая губернатора. Таким образом, лоббист, установивший

стабильные отношения с представителями Президента в регионах, заручается серьезной поддержкой при продвижении своих интересов.

Выбор, на какую власть оказывать давление – на законодательную или исполнительную – зависит от уровня власти. На федеральном уровне наибольший эффект приносит взаимодействие с исполнительной ветвью, на региональном – законодательной, что отчасти верно, как было показано выше.

Таким образом, проведенный нами анализ показывает, что ключевые «точки доступа» для лоббирования интересов на региональном уровне сосредоточены в органах исполнительной власти.

Литература

1. Толстых П.А. Практика лоббизма в Государственной Думе Федерального Собрания Российской Федерации. М. 2006.
2. Берлин А.Д., Григор Г.Э. Корпоративный лоббизм: Теория и практика. М. 2005.
3. Автономов А.С. Азбука лоббирования. М. 2004.
4. Воротников В.П., Анохин М.Г. Лоббизм в контексте современной политической деятельности. М. 2006.

Политика и лоббизм

Мищенко Алексей Васильевич, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

alex_mis@mail.ru

В России в настоящее время финансово–промышленные группы – едва ли не единственные полноценные субъекты лоббирования. Всегда и везде, даже в странах с богатыми традициями лоббизма, доли лоббистской деятельности – по преимуществу экономические. Это, как правило, налоговые льготы или борьба за кусок «бюджетного пирога». Так что в большинстве случаев (хотя не во всех) групповой интерес обнаруживается как экономический интерес.

Лоббизм является инструментом воздействия «групп давления» на традиционные институты власти в политическом процессе. Группы давления выступают той силой, которая обладает осознанным специфическим интересом и с целью его удовлетворения, стремится овладеть средствами государственного подчинения или оказывать влияние на деятельность тех, кто владеет властными ресурсами.

Явление лоббирования необходимо рассматривать в зависимости от степени демократичности, открытости политической системы. С другой стороны, типичные способы взаимоотношений групп давления с органами власти способны влиять на определенные тенденции в развитии национальной государственности.

Политическую сущность лоббизма можно выразить в нескольких направлениях:

– Прежде всего лоббистские группы выступают и качестве посредников между гражданами и государством, что проявляется, прежде всего, в сфере обмена информацией.

– В ходе принятия закона в парламенте или при интерпретации законодательного акта правительственными чиновниками в ходе его непосредственной реализации важную роль играют знания экспертов. Но непосредственное пропущенное через экономический интерес знание самих граждан, сконцентрированное в лоббистских структурах, иногда оказывается более важным, как с точки зрения формальной точности, так и с точки зрения легитимности принимаемых решений. Это в очередной раз подтверждает то, что группы экономического давления добиваются выгод для себя, но в свою очередь, обеспечивают благоприятные условия восприятия обществом и конкретными группами населения принимаемых и предпринимаемых государством законов и административных акций.

– Лоббизм организует выражение плюрализма общественных интересов в политическом конфликте, поскольку каждый человек, группа людей, объединенные в

организации и союзы, занятые конкретной деятельностью, имеют свои специфические интересы в области мелких, средних и крупных финансов и стремятся отстаивать эти интересы доступными им средствами. В ходе данного процесса, интересы различных групп, действуя в ограниченном поле, начинают сталкиваться между собой. В связи с этим группа давления вырабатывает способы и механизмы сопоставления общественных и частных интересов, определяет их приоритет.

Процесс лоббирования всегда осуществляет небольшая группа людей, но результаты их деятельности имеют большие последствия и затрагивают иногда большие слои населения. Например, введение ОСАГО и пенсионная реформа.

Обществу легальный лоббизм выгоден также и потому, что сопоставление групповых интересов, возможностей и последствий разного рода действий, осуществленное в рамках демократической процедуры и выраженное в политических решениях, образует сложную систему противовесов в политическом конфликте.

Таким образом, через практику легализованного лоббизма получают выражение общественные интересы в общенациональном или местном масштабе, которые в ином случае, остались бы не выраженными.

Лоббизм в его легальных формах, как бы дополняет конституционную систему демократического представительства, позволяя участвовать в принятии и реализации политических решений тем группам, которые не имеют другой возможности влиять на микро- и макроэкономическую политику государства.

Технологии лоббирования позволяют представителям отечественных субъектов финансового капитала в некоторых случаях не только создавать препятствия государственной монополистической стратегии, но и участвовать в возрождении национальной экономики. Общественные организации стремятся осуществлять какую-либо стратегическую политику, оперативно реагируя на сигналы своих членов об обострении. В этой связи, органам власти, ответственным за принятие экономических и финансовых решений, а также разрабатывающим программы стратегического развития, дабы не столкнуться с дефицитом структурированных интересов, которые могли бы быть заложены в основу экономической стратегии, важно иметь, непрекращающуюся обратную связь с группами давления. В этом случае государство бы обрело достаточно сильного субъекта, на которого можно опереться, например, реализуя антикризисные программы.

Политическая традиция в важнейших политико-идеологических документах постсоветского периода

Мушнин Сергей Владимирович, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

msvmsu@gmail.com

Традиция – неотъемлемая характеристика любой общественной системы, ее социальной организации, функционирования во всех областях общественной жизни, в том числе политической. Она формирует менталитет общества, что определяет то или иное восприятие этим обществом политики, наряду с другими феноменами общественного развития, является важным фактором выработки и принятия политических решений, предопределяют характерные способы и средства достижения политических целей, представляют собой инструмент организации политической жизни. В данной работе мы будем исходить из того, что политическая традиция – это одна из составляющих традиции в целом как системы различных ценностей, присущих культурным общностям на протяжении длительного периода времени.

Изучение политических традиций России на сегодняшний день является актуальной проблемой, так как в конце XX века страна пережила кардинальное изменение политического строя и общественного сознания, сопровождающееся повсеместным заимствованием иностранного политического опыта и идей, что в конечном итоге привело к

кризису в политической, экономической, социальной и других сферах жизни общества и показало неэффективность созданной модели государственного управления. Начало XXI века стало для России временем поиска нового пути политического развития, сопровождающимся обращением к прошлому страны и переосмыслением наследия более чем тысячелетней истории: «Убежден, общество лишь тогда способно ставить и решать масштабные национальные задачи, когда у него есть общая система нравственных ориентиров, когда в стране хранят уважение к родному языку, к самобытной культуре и к самобытным культурным ценностям, к памяти своих предков, к каждой странице нашей отечественной истории»⁸⁸.

Однако в современной политической науке в России проблема политических традиций является недостаточно разработанной по целому ряду причин. Во-первых, отечественная политология еще находится в стадии становления. В советской же науке, опиравшейся на марксистко-ленинскую методологию, данной тематике должного внимания не уделялось, так как она не укладывалась в твердое представление о материалистическом понимании истории. Во-вторых сегодня – очень молодое государство, политическая жизнь которого еще не успела дать богатого материала для изучения.

Целью данной работы является выявление основных политических традиций в постсоветской России, а также анализ их влияния на современный политический процесс в стране.

Объектом исследования является современный политический процесс в России с начала 90 гг. XX века по настоящее время, а если говорить точнее, выражение его основных тенденций в официальных и неофициальных программных документах исполнительной власти. Предметом изучения можно считать проявление политических традиций в данных источниках.

Источниками изучения стали ежегодные послания Президента России Федеральному Собранию РФ в 1994–2007 годах и статья заместителя главы Администрации Президента РФ Владислава Суркова «Национализация будущего», так как их можно считать основными документами, отражающими осмысление высшей государственной властью тенденций современного и будущего развития России.

Для достижения цели исследования используются общенаучные, а также специальные методы, в частности традиционный метода анализа документов, основанный на смысловой интерпретации источников и включающий в себя четкое различение фактов, изложенных в документе и осмыслении этих фактов, анализ контекста документа, внутренний содержательный анализ документа⁸⁹.

Когда мы говорим о политической традиции в посланиях Президента, речь идет о ее проявлении в действиях власти. Официальные документы не могут быть оторваны от реальной политической жизни, они являются ее адекватным отражением.

Исходя из содержания и стилистики посланий 1994–2007 годов, можно условно разделить это время на два периода, характеризующихся различным пониманием властью роли политических традиций в развитии государства. Данные периоды относятся ко времени нахождения у власти президентов Б.Н. Ельцина и В.В. Путина.

Послания Б.Н. Ельцина посвящены в основном анализу конкретных реформ и обоснованию пользы для России выбранной западной демократической модели политического устройства государства. Однако уже в 1999 г. наблюдается уход от либеральной риторики и осознание ошибок и недочетов состоявшихся реформ в связи с экономическим кризисом 1998 г. и общими проблемами 1990–х гг., которые оцениваются спустя несколько лет.

Послания Президента В.В. Путина представляют собой логическое продолжение посланий Президента Б.Н. Ельцина, но в них можно найти серьезное изменение в отношении

⁸⁸ Послание Президента РФ Владимира Путина Федеральному Собранию РФ от 26 апреля 2007 года // www.president.kremlin.ru

⁸⁹ Ахременко А.С. Политический анализ и прогнозирование. М., 2006. С. 183-186.

к политической традиции. Политика нового президента становится все более национальной, меньше внимания уделяется ценностям других стран. О все возрастающем значении традиции для власти говорит и тот факт, что намного чаще в выступлениях стали употребляться выражения видных российских философов, писателей, политических деятелей прошлого. В.В. Путин огромное внимание уделяет усилению государства, а это – важнейшая отечественная политическая традиция.

Одним из методов воздействия на общественное сознание является построение теорий, оправдывающих существование действующей власти. Сегодня примером такой концепции может служить статья Владислава Суркова «Национализация будущего». Данная работа дает определение демократии как понятия национального с присущими каждой стране специфическими чертами. Эта работа основана на определенном, иногда довольно субъективном, понимании российской истории и носит явно пропагандистский характер. В рамках нашего исследования данная статья актуальна, как один из важнейших документов обосновывающих преимущество современной власти, а также концептуализирующий и легитимизирующий основные тенденции развития политического процесса в современной России.

Литература

1. Конституция Российской Федерации. М., 2001.
2. Ежегодные послания Президента РФ Федеральному Собранию. Новосибирск, 2006.
3. Послание Президента РФ Владимира Путина Федеральному Собранию РФ от 26 апреля 2007 года // www.president.kremlin.ru
4. Сурков В. Национализация будущего // www.expert.ru
5. Ахременко А.С. Политический анализ и прогнозирование. М., 2006.
6. Данилова Л.В. Традиция как специфический способ социального наследования // Советская этнография. М., 1981, № 3.

Основные принципы анализа законопроектов при исследовании лоббизма в законодательных органах власти.

Семилетов Антон Александрович, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

zoraim@yandex.ru

Необходимость исследования законопроектов определяется тем обстоятельством, что они выступают в качестве важнейшего источника информации при изучении процессов лоббирования групповых интересов в органах законодательной власти Российской Федерации. Вокруг процесса принятия законопроекта строится лоббистская кампания, разворачивается аргументация сторон. Исследование законопроектов позволяет выявить предмет лоббизма и косвенным образом мотивы принятия нормативно–правового акта.

При анализе законопроекта необходимо учитывать его особенности в качестве нормативно–правового акта, однако, с определенными поправками. Во–первых, текст законопроекта должен иметь установленную структуру и не вступать в противоречие с вышестоящими нормативно–правовыми актами. В действительности данные условия выполняются не всегда, чаще всего по причине некомпетентности авторов законопроектов. Во–вторых, процесс принятия имеет установленную форму. Таким образом, при анализе необходимо четко представлять весь порядок формальных процедур принятия законопроекта. В то же время должна учитываться специфика анализа с точки зрения лоббистской деятельности. Другими словами, необходимо принимать во внимание неинституциональные факторы, неизбежно сопровождающие процесс лоббирования.

В процессе анализе законопроекта мы выделяем два этапа. Это анализ содержания законопроекта и анализ политического контекста его принятия. Данное деление носит отчасти условный характер и производится для большего упорядочения процесса анализа.

На первом этапе рассматривается непосредственно текст законопроекта и выявляется его предмет. В ходе исследования аналитикам приходится сталкиваться как с полноценными законопроектами, регулирующими отдельную отрасль, так и с поправками, вносящими изменения в уже существующие законы. Очевидно, что в обоих случаях мы должны выяснить, какие существенные изменения произойдут в экономической, социальной и политической практике в случае принятия данного нормативно–правового акта. Нормы, обуславливающие данные изменения, и являются предметом законопроекта. Причем в первом случае предмет будет комплексным, включающим в себя несколько подпунктов. Далее осуществляется выявление субъектов, заинтересованных в принятии законопроекта, и их лоббистского интереса. Как и ранее, анализ основывается на выявлении последствий принятия данного законопроекта, но только более глубоком и последовательном. Важнейшей задачей на данном этапе является выявление прямого экономического или косвенного интереса субъектов. Прямой экономический интерес чаще всего имеет место при бюджетном лоббировании, когда в финансово–экономическом обосновании к законопроекту указывается требуемая сумма отчислений из бюджета. Косвенный интерес напрямую не связан с экономическими выгодами. Он может, например, проявляться в уменьшении судебных или административных издержек. Выгоды, которые несёт принятие законопроекта, могут касаться как отрасли в целом, так и отдельных компаний.

На втором этапе анализируется не только сам текст законопроекта, но и политический контекст его принятия. Главной задачей на данном этапе, на наш взгляд, является оценка вероятности принятия законопроекта. Эта оценка должна основываться на учёте нескольких факторов: расстановки политических сил, совместимости законопроекта с федеральным законодательством, общественного мнения о законопроекте.

Учёт фактора расстановки политических сил при принятии законопроекта. Другими словами мы должны выяснить, какие экономические и политические субъекты выступают «за» или «против» принятия законопроекта, а также степень влияния этих субъектов на вероятность принятия данного нормативно–правового акта.

Учёт совместимости принимаемого законопроекта с федеральным законодательством основывается на особенности, о которой мы говорили в самом начале – отсутствие противоречий с вышестоящими нормативно–правовыми актами. При несоответствии законопроекта существующему законодательству он не сможет пройти проверку в Правовом управлении Государственной Думы Российской Федерации.

Что же касается учёта общественного мнения о законопроекте, то данный фактор в современной России чаще всего оказывается незначительным. Однако в отдельных случаях на него необходимо делать поправку. В частности, когда принимаемый законопроект затрагивает интересы широких слоёв общественности: в социальной сфере, охране окружающей среды, в области обеспечения прав граждан.

Таким образом, нами предлагаются определённые принципы анализа законопроекта в процессе исследования лоббизма в законодательных органах власти. В первую очередь, анализ производится с учётом всех факторов, как формальных, так и неформальных. Также необходимо чётко понимать все последствия, которые может повлечь за собой принятие законопроекта. Дальнейшие исследования в данном направлении и разработка более глубокой методики исследования поможет решить ряд проблем как гносеологического, так и практического характера. В частности, это будет способствовать повышению эффективности законодательной деятельности за счёт сокращения транзакционных издержек и повышения компетентности людей, принимающих участие в законотворческой деятельности. Также, мы думаем, что это будет способствовать отходу от отрицательного понимания термина «лоббизм» в сторону отождествления его с понятием «согласование интересов».

Пути предупреждения конфликтной этнополитической мобилизации в российских республиках

Семченков Андрей Сергеевич, к.п.н., доцент

Предупреждение конфликтной этнополитической мобилизации социальных групп в российских республиках является актуальной для политической практики современной России задачей, что определяется возможностью политической дестабилизации нашей страны по сценарию произошедших в Грузии, Киргизии и Украине государственных переворотов в виде «цветных» революций. В данном контексте представляется необходимым рассмотреть определение, факторы конфликтной этнополитической мобилизации населения российских республик и предложить меры ее предупреждения в интересах обеспечения политической стабильности РФ.

Конфликтная этнополитическая мобилизация представляет собой деятельность этнических контрэлит, движений и их актива, направленную на формирование массовой поддержки своим политическим требованиям со стороны этнических групп или граждан страны с использованием в том числе и насильственных средств оказания давления на существующую государственную власть. В большинстве случаев этнополитическая мобилизация принимает «наступательные», конфликтные формы. Исключение составляет вариант «охранительной» мобилизации, когда этническая общность стремится защитить свои ценности и статус в политическом пространстве, не ставя себе цель захвата власти или применения насилия.

Исследователи выделяют семь основных факторов, активизирующих и поддерживающих процесс этнополитической мобилизации. К ним относятся:

- структура политических возможностей этнических движений (наличие внутренних ресурсов и подходящих внешних условий для выступления);
- ролевая дифференциация внутри движений;
- этническая идеология (она обеспечивает групповую солидарность, а также нужную этническим элитам интерпретацию фактов политической жизни и отношений с оппонентами в ходе этнополитического столкновения);
- особенности политической организации этносов и этнических групп;
- декларируемые этническими движениями цели своей деятельности;
- тип и количество мобилизуемых движением ресурсов (численность и размещение членов этнической группы по территории страны или в ареале конфликта, финансовые возможности, организационные коммуникативные навыки, степень сплоченности группы);
- избираемые его руководством политические стратегии и тактики.

Предпосылками этнополитической мобилизации и ее конфликтной разновидности выступают: наличие сильного чувства коллективной, групповой массовой депривации, четко воспринимаемой угрозы существующему положению, интересам и ценностям этнической группы или этноса в целом; вызываемые депривацией, ощущением угрозы или коллективным недовольством негативные стимулы в поведении этнических групп; политический расчет этнических элит, опирающийся на позитивные стимулы, которые мотивируют элиты пойти на определенный риск в открывающейся ситуации конфликта, чтобы получить большую долю политической власти, повысить безопасность этноса, его статусные позиции или доступ к материальным благам. Необходимо также учитывать и мотивы рядовых участников столкновения, которые могут руководствоваться как чувством социальной солидарности, индивидуальной моральной ответственности перед своей этнической общностью, так и расчетом на выгоды и личное вознаграждение в результате присоединения к национальному движению (Ачкасов, 1998; Esman, 1990; Esman, 1994).

Анализ факторов конфликтной этнополитической мобилизации в различных российских республиках показывает, что наиболее сложная ситуация с решением данной проблемы складывается в регионах Северного Кавказа и в Туве. В них в свое время произошел или до сих пор продолжается отток русского населения, которое уже превратилось в этническое меньшинство, проживающие там народы находятся в состоянии

социально–экономического неблагополучия. Этнические и региональные элиты данных субъектов Федерации претендуют не только на контроль над природными ресурсами и производственными активами, вообще экономической сферой, но и на определенный внутренний суверенитет, противодействуя вмешательству федерального Центра в жизнь республик.

Кроме того, для российских регионов Кавказа характерно наличие радикальных исламистских сил, организованных в джамааты и претендующих на захват власти как на территориях, где существует их устойчивая поддержка со стороны местного населения, так и на всем юге России. Исламизм, его движения и идеология, ввиду образовавшегося после распада СССР вакуума в духовной сфере жизни северокавказских народов, пользуется большим доверием, нежели местное духовенство, рассматривающееся как агент влияния республиканских органов государственной власти.

Сохраняются практически нерешенными этнотерриториальные, этнополитические, этнокультурные и экономические противоречия между различными группами и нациями. Они также способны выступить в роли одного из факторов, побуждающих местное население к недовольству проводимой Центром политикой.

В этих обстоятельствах и условиях Центр достаточно сильно ограничен в возможностях своего действенного вмешательства в дела данных регионов с целью предупреждения внутригосударственных конфликтов, как сепаратистских, так и гражданских. Удержать население и элиты республик от конфликтной этнополитической мобилизации или политической мобилизации на религиозной основе, на наш взгляд, может лишь поддержание межклановой конкуренции и борьбы за власть в республиках, совместная с региональными и этническими элитами деятельность Центра, направленная на дезорганизацию радикальных исламских движений и подрыв к ним доверия со стороны местного населения. Одновременно, при невозможности в современной демографической ситуации заселения территории Северного Кавказа мигрантами из других субъектов Федерации, необходимо распространение политического, экономического и культурного влияния Центра на жизнь кавказских народов.

Литература

1. Ачкасов В.А. (1998) Этнополитическая мобилизация: структура ресурсов и процесс развертывания // Вестник Московского университета. Сер. 12. Политические науки. № 4.
2. Esman M. (1990) Political and psychological factors in ethnic conflict // Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies. Lexington, M.A.
3. Esman M. (1994) Ethnic Politics. Ithaca, N.Y.

Феномен столичных мегаполисов
Снегирев Андрей Викторович, студент
МГУ имени М.В. Ломоносова
asnegirew@yahoo.com

Столица–мегаполис всегда являлась достаточно сложным культурным, экономическим и политическим явлением. Название любой столицы обязательно ассоциируется со страной: Лондон – Англия, Париж – Франция, Москва – Россия, Вашингтон – США.

В конце XX столетия резкое ускорение темпов глобализации ознаменовало переход в развитии столиц–мегаполисов на качественно иной уровень. Совершенно по–новому стали выглядеть привычные явления и процессы, возникать новые. Безусловно, каждый город, а тем более столичный мегаполис обладает своими собственными проблемами, которые к тому же могут меняться в процессе развития. Вместе с тем, всем им без исключения присущи и общие проблемы, количество которых неизмеримо растет с каждым годом.

В столицах всегда начинались общенациональные реформы и преобразования, как успешные, так и катастрофические.

При этом всегда существовала проблема соотношения столиц–мегаполисов с остальной страной, с государством в целом. Это явление характеризовалось взаимоотношениями с государственными органами власти, а так же в формирование имиджа столицы в глазах населения. Последняя категория всегда подвижна и изменчива, а в последнее время все чаще становится объектом манипулирования во внутривнутриполитической борьбе.

Во–первых, в процессе разрастания городов–мегаполисов их интересы неизбежно выплескиваются за пределы формально установленных границ города. Касается это в первую очередь непосредственного окружения. Вокруг мегаполиса формируется скопления тесно взаимосвязанных с ним поселений, значительная часть жителей которых непосредственно работает в столицах. В совокупности они образуют городские агломерации. Нынешняя московская агломерация, например, включает значительную часть Московской области, а по линиям некоторых железных дорог выходит даже далеко за ее пределы. Поэтому многие проблемы Москвы (транспортную и жилищную, например) невозможно сколько–нибудь эффективно решить без учета фактора прилегающих территорий.

Во–вторых, как правило, характерной чертой столиц–мегаполисов является их большая, нежели чем у остальных частей страны, открытость во внешний мир. Именно здесь более интенсивно идут процессы культурного взаимодействия.

Столицы–мегаполисы всегда отличались от прочих регионов страны более сложной структурой населения, в том числе и с точки зрения его национального состава. Так, перед Первой мировой войной в Петербурге одних только немцев насчитывалось более 100 тыс. чел., а знаменитая Немецкая слобода в Москве появилась там задолго до Петра I.

Такое объяснимое, в какой–то степени даже закономерное явление стало приобретать качественно иные масштабы в наши дни. Мегаполисы превратились в центры притяжения мощных миграционных волн, наполнение которых (этническое, конфессиональное, языковое и проч.) повсеместно все менее соответствует традиционно сложившимся общенациональным параметрам, да и многие проблемы возникают из–за отсутствия четкой миграционной политики.

Доля мигрантов в населении большинства столиц–мегаполисов очень быстро растет, становясь (в том числе, за счет различий в показателях рождаемости) еще большей в молодых возрастных группах. Стоит отметить, что в России огромное различие доходов в крупном городе и отдаленном селе заставляет людей покидать свои дома только по причине невозможности достойно жить там. Не так давно В.В. Путин на встрече с журналистами признал, что такая проблема есть и над ней надо работать.

Появившиеся национально–этнические общины (арабы в Париже, турки в Берлине, выходцы с Индостанского полуострова и островов Вест–Индии в Лондоне и т.д.) привлекают все новые и новые пополнения (в том числе и за счет нелегальных иммигрантов) и обеспечивают им первоначальную поддержку. Происходит консолидация общин с последующей этнотрансформацией в специфические общности, в новые и слабо растворимые в окружающей среде национальные меньшинства.

Наращение проблем, связанных с резкими изменениями национально–этнической структуры европейских столиц–мегаполисов уже привело к хроническому кризису на социальном и политическом уровнях. Поэтому для Москвы, как впрочем, и для Петербурга, столь важен опыт западных столиц в этой области (как негативный, так и позитивный).

Сказанное в равной мере относится и ко многим другим проблемам столиц–мегаполисов, причем не только в Европе.

Влияние идеологических факторов на результаты выборов в Государственную Думу Федерального Собрания РФ пятого созыва

Стативка Антон Константинович, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

a.k.stativka@gmail.com

Итоги прошедших 2 декабря 2007 года выборов депутатов Государственной Думы Федерального Собрания РФ продемонстрировали широкую поддержку в обществе партии «Единая Россия», по сути, не имевшей четкой предвыборной программы. Помимо высокого процента голосов, набранного «ЕР» по итогам выборов, заметным событием стал провал партии «Яблоко» и Союза правых сил, не прошедших в Государственную Думу, что позволило многим говорить о неприятии либеральной идеологии в российском обществе. Два данных факта ставят вопрос о факторах идеологического характера, повлиявших на исход голосования.

Исходя из традиционного понимания идеологии как совокупности идей и взглядов, отражающих в теоретической, более или менее систематизированной форме отношение людей друг к другу и служащих закреплению или изменению, развитию общественных отношений, можно говорить о том, что, фактически, ни одна из существующих в России на сегодняшний момент партий не имеет четкой идеологической базы. Если рассматривать идеологическую составляющую программ «Яблока» и СПС, можно найти в них ряд положений, довольно плохо соотносящихся с ценностями классического либерализма. Прежде всего это касается проблемы социального обеспечения, ранее у СПС не затрагивавшейся. «Яблоко», в свою очередь, построило предвыборную кампанию в основном на лозунгах, демонстрирующих жесткую оппозицию современному политическому курсу. В силу этого, говорить о провале либеральной идеологии в России не приходится. К тому же, представители современной российской властной элиты зачастую используют либеральную риторику в своих заявлениях, касающихся актуальных социально-экономических и политических проблем.

Если отдельно коснуться вопросов демократии в предвыборных программах политических партий, можно отметить довольно интересную деталь. Необходимость развития политической системы современной России в демократических рамках и приверженность демократическим ценностям подчеркивают всего 3 партии – «Единая Россия», «Яблоко» и СПС. Безусловно, остальные партии на данном основании причислить к антидемократическим не представляется правильным, поскольку в их программах, например, в программе КПРФ, говорится о власти народа, которая традиционно понимается именно как демократическая. Что же касается программных заявлений «ЕР», «Яблока» и СПС, то эти партии резко расходятся в оценках демократичности современной российской политической системы. Так, резкая критическая позиция последних двух, помимо предвыборных программ, ярко отразилась в комментариях относительно итогов выборов.

Еще одним значительным аргументом в пользу сохранения либерального крыла в партийно-идеологическом спектре современной России служат данные социологических опросов. Так, 32% российских граждан хотели бы видеть Россию государством, подобным странам Запада, с демократическим устройством и рыночной экономикой (данные "Левада-центра", январь 2008 года). В данном случае представляется правильным говорить скорее о провале предвыборных кампаний «Яблока» и СПС и недостаточной идеологической акцентированности их программ.

Что же касается идеологических элементов в программе «Единой России», то стоит отметить их фактическое отсутствие. Позиционирование в предвыборной кампании в качестве партии, поддерживаемой президентом Владимиром Путиным, имеющим высокий рейтинг популярности, явилось, по сути, ключевым фактором победы на выборах в Государственную Думу.

Вместе с тем, было бы неправильным говорить о полной внеидеологичности кампании «ЕР». В этой связи стоит отметить программное выступление Владимира Путина на Московском форуме своих сторонников. Безусловно, данную речь нельзя охарактеризовать как некую презентацию идеологической платформы, однако нельзя не отметить, что она несет в себе ряд идеологем.

В целом можно сказать, что, несмотря на то, что предвыборные программы политических партий, принявших участие в выборах в Государственную Думу, не несут в себе идеологической целостности, в них четко прослеживается наличие различных идеологем,

зачастую находящихся в противоречии и воспринимаемых по отдельности. В данных условиях большое значение приобретают каналы передачи данных идеологом в массовое сознание, а также авторитетность их источника. В силу этих двух условий, именно идеологическое доминирование Владимира Путина в политической сфере жизни современного российского общества во многом обеспечило высокие результаты «Единой России» на думских выборах.

Литература

1. Гуторов В.А. Современная российская идеология как система и политическая реальность (Методологические аспекты) // Полис. 2001, № 3. С. 72–82;
2. Щербаков А.Е. Место мифа в политической идеологии // Полис. 2003, № 4. С. 175–180;
3. Чадаев А.В. Путин. Его идеология. М., 2006;
4. Официальный сайт Центральной избирательной комиссии (www.cikrf.ru);
5. Сайт АНО «Аналитический центр Юрия Левады» (www.levada.ru).

Безопасность национальных проектов – это свобода России

Ульянов Дмитрий Александрович, студент

Академия ФСБ России, Москва,

genealogy@bk.ru

Понятию «безопасности» не везет в российском гуманитарном дискурсе. С одной стороны, вроде бы достигнут консенсус относительно определения данного понятия, с другой стороны, дефиниция столь бедна, что определяет «безопасность» лишь негативно – как состояние, в котором не угрожает никакая «опасность».

Однако понятие «опасности» сформулировать сложнее. Если концептуализовать угрозу физическому существованию как отрицание сущности не трудно, то провести аналогичную операцию в отношении (индивидуального и коллективного) агента отнюдь не просто. Исходя из положений генетического структурализма, можно утверждать, что существенную опасность для агента представляет все то, что качественно модифицирует его практики, выводя их за рамки допустимого для агента изменения. Радикальное изменение практик может быть следствием качественной трансформации социальных условий этих практик. Следовательно, опасность для агента заключается в коренном изменении социальных условий его существования, а, как следствие, и его деятельности. Последнее определяет характер регуляции данной проблемы как правовой, поскольку согласно И.Г. Фихте, предметом права как раз являются условия его деятельности.

Самостоятельность действующего лица, понимаемая как спонтанность, самопроизвольность и самоопределяемость открывается в Новое Время Г.В. Лейбницем как основание свободы. И. Кант развивает понимание свободы как эффективного поведения, фактически зависящего от внутренних оснований и не зависящего от внешних условий. Воля рассматривается Кантом как обладающая автономией, то есть дающая себе самой закон своего действия. Свобода воли для Канта выступает синонимом автономии, и, напротив, гетерономная воля всегда несвободна.

Конечно, Кантова метафизика автономной воли не имеет прямого отношения к социальной действительности: в качестве элемента мира явлений человек подчиняется внешней необходимости, вовлечен во всеобщие причинно–следственные отношения. Однако А. Бадью постулирует этику, практически тождественную нравственности: этика есть принцип суждения о практиках, но в качестве социально признанной нормы она регламентирует их.

Обретая форму регулирующей нормы, этическая автономия проецируется в социальную действительность, тем самым образуя, согласно И. Фихте, часть правовой регуляции. Последняя в свою очередь выступает неотъемлемой составляющей правовой автономии, введенной в научный оборот Ю. Хабермасом. Она представляет собой, во–первых, приватную автономию, понимаемую как возможность реализации индивидуальным

агентом в границах закона свободных действий, направленных на его частные интересы. Во-вторых, правовая автономия может быть публичной — коллективно применяемой автономией отдельных действующих лиц, разрабатывающих законы, которым они повинуются как адресаты. При таком подходе суверенитет народа — это воплощение публичной автономии.

Правовую автономию как юридическую форму следует различать от опосредствуемого этой формой фактического содержания. Это содержание определяется тем, что каждый эмпирический индивид в определенной мере наделен внутренней динамикой и спонтанностью, обладает внутренними степенями свободы, способен к самостоятельности. Эта относительная социальная автономия агента объясняется тем, что каждый агент по-своему преломляет внешние детерминации и его действия, таким образом, определяются в известной степени внутренними основаниями. Подобное сочетание социальной обусловленности и спонтанности называется «этосом».

Говоря о социальном агенте, мы каждый раз имеем в виду свободное от гетерономии индивидуальное или коллективное действующее лицо. Публичная правовая автономия означает не только принцип самоопределения этоса народа, но и отказ от пассивного подчинения внешним социально-политическим силам, негативно-критическое отношение ко всему, что навязывается, согласно Шмиттовской дихотомии, «врагами». Последнее требует особо пристального внимания защищающих автономию институтов государства. Это связано с тем, что по Х. Хофмайстеру реальное понимание «врагов» и «друзей» возникает не в результате непосредственно политики, но войны, демонстрирующей бессилие политики. Поэтому полноценное обеспечение автономии может быть осуществлено только теми структурами, которые действуют в ситуациях слабости политики, защищая ее от полного провала, противостоя нарастающему интенсивности процессов ослабления, приводящего к тотальному бессилию, а вследствие этого — гетерономии.

В современных условиях публичная правовая автономия России, проявляется, в том числе, с помощью национальных проектов. Последние учреждаются в качестве связного и протяженного во времени ансамбля непрерывных социально-политических практик, производимых самостоятельным политическим агентом. Неправовое содержание правовой автономии как целостности национальных проектов представляет собой специфическую конфигурацию социальных условий, необходимых для осуществления этих практик. Безопасность национальных проектов есть совокупность практик, направленных на устойчивое воспроизводство российской публичной правовой автономии. Она обеспечивается постоянным непрерывным возобновлением процесса производства конфигурации социальных условий, необходимых для обеспечения российской негетерономности. Это означает, что безопасность национальных проектов формирует условия для социально-политического развития России исключительно за счет активности ее граждан, развития, опирающегося на внутренние силы российского общества. Таким образом, безопасность национальных проектов поддерживает общественный порядок, обеспечивающий благоприятные условия для наиболее полного раскрытия созидательных возможностей российских граждан, различных общностей и институтов.

Правовой формой безопасности нацпроекта является система защиты прав и интересов российских граждан, институтов гражданского общества и государства.

Литература

1. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб., Machina, 2006.
2. Бурдые П. Практический смысл: Пер. с франц. / Общ. ред. и послесл. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001.
3. Кант И. Критика практического разума: Пер. с нем. СПб.: «Наука», 2005.
4. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т.: Пер. с франц. Т. 4 / Редкол.: Б.Э. Быховский и др. Ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1989.

5. Фихте И.Г. Замкнутое торговое государство: Пер. с нем. // Фихте И.Г. Соч.: В 2-х т. Т. 2. / Сост. и примеч. В. Волжского. СПб.: Мифрил, 1993.
6. Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат / Пер. с нем. и послесл. О.А. Коваль. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2006.
7. Шмитт К. Понятие политического / Пер. с нем. А.Ф. Филиппова // «Вопросы социологии». 1992. №1. С. 35—67.
8. Habermas J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.

**Политика формирования позитивного образа государства
в зеркале современной политической науки**

Федякин Алексей Владимирович, к.п.н., доцент

МГУ имени М.В. Ломоносова

mrp@philos.msu.ru

Исследование проблемы формирования теоретико-методологических и концептуальных основ политики формирования позитивного образа государства побуждает обратиться к достаточно широкому спектру областей знания. Поскольку речь идет о формировании образа государства, то это, прежде всего, имиджелогия и теория связей с общественностью. Но работа в этих областях диктует необходимость опоры на результаты сравнительных политических исследований по той причине, что поиски оптимальных форм позиционирования государства внутри страны и на международной арене требуют рассмотрения и зарубежного опыта в данной области.

Кроме того, изучение формирования образа государства не может быть плодотворным без понимания отечественного опыта государственной внутри-, внешне- и военно-политической пропаганды и информирования, формирования благоприятного общественного мнения о России, его специфики, что обуславливает обращение и к политической истории отечества.

Невозможно, наконец, уйти от оценки результатов практической реализации политики формирования позитивного образа государства, особенно наиболее сложных из них, вследствие чего возникает необходимость в использовании такой отрасли политической науки, как исследования современного политического процесса в России.

Речь идет, таким образом, о достаточно многоплановом, комплексном междисциплинарном исследовании, основанном на имеющемся научном знании, но требующем соотнесения, а в некоторых случаях – уточнения категориального аппарата и логики каждой из дисциплин для их совместного применения.

Проблема формирования позитивного образа государства внутри страны и за рубежом может быть вполне справедливо охарактеризована как мало исследованная в отечественной политической науке и смежных с нею областях знания: теоретических основ применения информационных технологий, теоретических основ проведения информационных кампаний, информационной политики, связей с общественностью, политической рекламы, политической пропаганды и агитации, политической мифологии, других направлениях и дисциплинах.

Несмотря на значительную степень разработанности смежных проблем политики формирования комплексного образа страны и политического имиджа государства, институциональная и технологическая стороны данного процесса остаются мало исследованными в отечественной и зарубежной политической науке.

Модели политики формирования образа государства, конструируемые представителями имиджелогии, связей с общественностью, когнитивной психологии, ряда других научных направлений и дисциплин недостаточно учитывают специфику образов

государства, его восприятия национальной аудиторией и целевыми группами за рубежом, правительствами других государств, национальные различия в конструировании имиджей государств, их организационном и информационно–технологическом обеспечении. Другие подходы к формированию положительного образа государства слабо востребуют апробированный научный аппарат имиджелогии и политической коммуникативистики, что снижает методологический уровень и возможности операционализации исследований.

Территориально–политическое устройство Российской Федерации: направления оптимизации и факторы трансформации.

Шарапов Игорь Родионович, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

IgorSharapov2006@yandex.ru

Территориально–политическое устройство современной России – уникальная система вертикально–горизонтальных взаимоотношений всех субъектов федеративного государства, аналогов которой нет в мировой истории.

Формирование указанного устройства представляет собой крайне сложный процесс, охвативший почти двадцатилетний период: начиная с последних лет существования СССР и до последнего времени. При этом нельзя сказать, что процесс этот пришел к своему завершению, поскольку преобразования, начатые пять–шесть лет назад, не завершены до сих пор.

Однако, несмотря на всю сложность процесса территориального строительства в современной России, в самом общем смысле он представляет собой некое бинарное отношение, расположенное между двумя полярными сегментами, каждый из которых тоже носит своего рода процессуальный характер. Речь идет о процессах децентрализации и централизации, характерных для любого государства. В этом смысле, весь период становления нового территориально–политического устройства делится на две части: регионализация государства и создание крайне фрагментированного территориального образования и укрепление территориально–государственной структуры, включающее в себя ее централизацию и унификацию. Вместе с тем, децентрализаторский период характеризуется не только деструктивными процессами, но представляет собой временной отрезок, в рамках которого были заложены основы будущей централизации.

В общем и целом, модель территориально–политического устройства, формирование которой шло с конца 80–х годов прошлого века, вполне адекватна потребностям страны. Именно адекватна, поскольку оптимального устройства территории за эти годы достичь не удалось. Более того, это не входило в задачу реформ, имевших целью сохранение единства государства в условиях угрозы внутренней инициации территориального разложения. Поэтому необходимо четко разграничивать понятия «адекватное» и «оптимальное» территориально–политическое устройство государства. Первое подразумевает такую территориально–государственную структуру, которая отвечает тактическим интересам страны в конкретный период исторического времени. Она не может быть оптимальной, поскольку изначально включает в себя некий дисбаланс как в вертикальных отношениях типа центр–регионы, так и в горизонтальных связях регионов между собой. Адекватная модель может быть искусственно превращена в оптимальную, путем институционализации существующих властных отношений. Но формализация в данном случае не ведет к созданию реально действующей эффективной структуры. Оптимизация связана с ликвидацией недостатков адекватного устройства и ведет к достижению относительного согласования интересов, поскольку оптимизация – процесс и, в отличие от адекватной модели территориально–политического устройства, принципиального завершения не имеет.

Таким образом, в России был создан территориальный порядок, адекватный задаче, которая стояла перед руководством страны, – сохранение единства и целостности России.

Дальнейшее развитие этого порядка связано как раз с его оптимизацией на базе созданной структуры и достижением поставленных стратегических целей.

Различные концепции переустройства государственной территории России известны еще с начала XIX века. На протяжении целого столетия основные дискуссии об оптимизации велись в рамках отношения «унитарное государство–федерация». Россия оставалась унитарным государством, однако все активнее предлагались проекты федеративного переустройства ее территории, причем как оппозиционными силами, так и действующей властью. По этой причине направления оптимизации тогдашнего территориально–политического устройства определялись рядом факторов, основными из которых являются следующие: степень представительства региональных интересов, уровень компетенции Центра и регионов, степень автономии различных частей Империи.

Впоследствии унитарно–федеративный дискурс сменился монополией федеративного, поскольку поменялась форма государственного устройства России. В его рамках речь шла в первую очередь о сочетании четырех основных факторов, различное сочетание которых обуславливает возникновение нескольких моделей оптимизации: право сепарации субъектов Федерации, централизация Федерации или отсутствие таковой, симметричность или асимметричность Федерации, учет национального признака при формировании государственной территории.

Факторы трансформации современного территориально–политического устройства РФ в принципе повторяют те, которые были сформулированы в предыдущие периоды развития страны, поскольку федеративное устройство сохранилось. К тому же предлагаются проекты создания унитарного государства, а это реанимирует факторы оптимизации, сформулированные в период господства это типа государственного устройства. Вместе с тем, рассуждать об оптимизации российской территории, пользуясь только этими параметрами, стало невозможным в силу ряда изменений, произошедших в последние несколько лет. Несмотря на сохранение парадигмы взаимоотношений Центра и регионов, а также регионов между собой, появился ряд новых политических и околополитических субъектов, задающих новые факторы территориальной трансформации. Одними из таких субъектов являются крупные бизнес–группы, оформившиеся в последние десятилетие и с недавнего времени начавшие активно влиять на процессы оптимизации государственной территории. В частности, речь идет об укрупнении регионов, в котором крупные компании приняли самое активное участие. Достаточно взглянуть на список преобразованных регионов, чтобы понять, что объединение некоторых из них входило не только в планы государства и было связано с определенной стратегической линией, но и учитывало интересы крупного бизнеса, в первую очередь, в связи с их ресурсной базой и инвестиционной привлекательностью.

Таким образом, рассуждать о дальнейшей оптимизации территориально–политического устройства РФ в рамках только макротеоретических концепций, таких как федерализм и унитаризм, становится все сложнее. Это происходит благодаря появлению новых факторов трансформации, которые, если и не противоречат существующим параметрам, то серьезно их дополняют и корректируют.

Литература

1. Иванов В. Путин и регионы. Централизация России. М.: Издательство «Европа», 2006.
2. Конституция Российской Федерации. М., 2003.
3. Кузнецова О.В., Кузнецов А.В., Туровский Р.Ф., Четверикова А.С. Инвестиционные стратегии крупного бизнеса и экономика регионов. М.: Издательство ЛКИ, 2007.
4. Кузнецова О.В. Экономическое развитие регионов: теоретические и практические аспекты государственного регулирования. М.: Издательство ЛКИ, 2007.
5. Федерализм: теория и история развития. М., 2000.

Проблемы политико–правового регулирования Интернет–пространства

Ядрышников Евгений Викторович, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

psomeo@mail.ru

На сегодняшний день в России число пользователей, регулярно выходящих в Интернет, составляет около 35 миллионов человек, а всего в мире более 1 миллиарда пользователей.

Обсуждение проблем политико–правового регулирования сети Интернет идет постоянно как в СМИ, так и на различных научных форумах, посвященных деятельности Интернет в России и в мире.

Рассмотрением и анализом политико–правового регулирования сети Интернет занимаются многие авторы. Так, например, Е.Войниканис и М.Якушев в своей книге «Информация. Собственность. Интернет» дают критический анализ действующего российского законодательства в информационной сфере. В связи с тем, что использование Интернет–технологий позволяет производить обмен информацией в кратчайшее время и независимо от географических расстояний, «многие нормы и правила, регламентирующие ограничительный порядок использования той или иной информации, в условиях Интернета теряют смысл»¹.

В статье А. Анненкова «Интернет и его регулировщики»² затрагивается проблема политико–правового регулирования сети Интернет в России. В публикации отмечается, что заявления наших политиков о намерении «регулировать Интернет» продолжают пугать просвещенного обывателя. По мнению Анненкова, «наивное, опасное и безнадежное намерение влиять на развитие технологий может быть эффективно реализовано только одним способом — запретом».

С этой целью может быть заимствован как вариант далеко не положительный китайский и индийский опыт. Он состоит в государственной регистрации граждан, которым разрешен доступ к Интернету и блокировании на территории страны сайтов с нежелательным содержанием.

Рассмотрим китайскую, американскую и российскую модели регулирования Интернета.

Американская модель политико–правового регулирования Интернета подразумевает значительное внимание защите киберпространства, которое уделяют власти США, где существует Национальная стратегия по защите киберпространства. В США занимаются защитой киберпространства, но не ограничивают пользователей от сети Интернет.

Китайская модель политико–правового регулирования Интернета подразумевает жесткие регламентирующие условия. Согласно одному из последних исследований по политико–правовому регулированию сети Интернет, Китай — «самый строгий цензор Интернета»³, среди прочих стран. Китайские власти фильтруют все: форумы, письма, сайты. Удаляется весь контент, имеющий политическую окраску. Исследование, результаты которого были оглашены в апреле 2005 года, было проведено OpenNet Initiative⁴ (ONI). Сообщается, что «в глобальной слежке за интернет–деятельностью китайских граждан задействованы тысячи государственных служащих и добровольцев».

Российская модель политико–правового регулирования Интернета подразумевает достаточно свободный доступ граждан к Интернет–ресурсам. Однако некоторые государственные и бизнес–структуры пытаются ввести аспекты, регламентирующие деятельность Интернет–ресурсов.

Президент России В.В.Путин на прошедшей в ноябре 2005 года пресс–конференции в Гааге заверил, что ограничений Интернета в России не будет. По словам Президента, «в России очень активно и абсолютно свободно развивается Интернет, что представляет огромные проблемы и вопросы не только в нашей стране, но и в других. Но, несмотря на эти вопросы, в России не предпринимается никаких шагов по ограничению свободы Интернета».

Министр информационных технологий и связи РФ Леонид Рейман считает, что дальнейшее развитие Интернета будет возможно только при отсутствии контроля со стороны государства, а посещение сайтов с сомнительным содержанием должно оставаться на совести пользователей.

Одна из особенностей Интернета – это возможность не только хранить материалы максимально долгое количество времени, но и возможность редактировать или удалять их. Это могут делать администраторы сайтов, модераторы, владельцы доменных имен, провайдеры и компании, предоставляющие хостинг-услуги.

В последнее время публикуются материалы по вопросам установления контроля за преступной деятельностью в сети Интернет. Информационной защитой и преступлениями в Интернете в России занимается «Управление К» МВД РФ.

Также Интернет-регулированием занимаются службы безопасности, регистраторы доменов и Министерство информационных технологий и связи РФ.

Интернет-сообщество с пониманием относится к этим проблемам со стороны структур государственной власти. Однако в последнее время в органах власти стали появляться инициативы по жесткому регулированию сети Интернет, среди которых обязательное регистрация как средство массовой информации Интернет-ресурсов с посещаемостью более 1000 человек в день. Аналитики Интернет-отрасли уже резко отреагировали на эти заявления.

Вероятно, в ближайшем будущем в Государственной Думе будет создан подкомитет по Интернету, который будет заниматься правовыми нормами в Интернет. Они необходимы для законодательного регламентирования деятельности сети Интернет на территории России.

Немаловажное значение имеет и этический аспект сети Интернет. Интернет-сообщество должно знать и понимать этические нормы, действующие в сети.

Я имею в виду введение понятия «Инэтики» («Inethics») или «Интернет-этики», которое будет подразумевать под собой соблюдение пользователями Этического кодекса сети Интернет, целью которого является решение проблемы безнравственного поведения в сети Интернет, предложение пользователям новой, этической модели поведения в сети. Этот этический кодекс предназначен как для представителей профессионального Интернет-сообщества, так и для обычных пользователей и удовлетворяет интересы государств. С основными положениями Этического кодекса сети Интернет, предложенными мной, можно ознакомиться на сайте www.inethics.com.

Литература

1. Войниканис Е.А., Якушев М.В. «Информация. Собственность. Интернет: Традиция и новеллы в современном праве». М., 2004
2. Анненков А. «Интернет и его регулировщики». Журнал «Профиль». №9 (424) от 14.03.2005. с. 72.
3. Скудин А. «Китай контролирует Интернет лучше всех». [Webplanet.ru], 15.04.2005
4. «Internet Filtering in China in 2004–2005: A Country Study»[<http://www.opennetinitiative.net/studies/china/>]

Секция «Теоретическая политология»

Политическая реклама как средство воздействия на электоральный процесс

*Касаткина Дарья Александровна, студент
Волгоградский государственный университет
realdasha@pisem.net*

Уже почти два десятилетия Россия живет в политической системе с ценностями либеральной демократии. В ходе реформ постепенно все шире внедряются новые технологии

в политическую теорию и практику трансформирующегося общества. И одной из этих технологий можно считать политическую рекламу.

Почему же нам нужна политическая реклама? Прежде всего, потому что мы только лишь прикасаемся к условиям политической жизни в демократическом обществе. До этого было достаточно партийной пропаганды с ее известным и лукавым лозунгом «Да здравствует блок коммунистов и беспартийных» и по существу не предлагалось никакого выбора. Отсюда и «голосование», когда за такой «блок» «отдавали» голоса 99,9% избирателей. В условиях многопартийности (как реальной, так и мнимой), при обилии всевозможных кандидатов наше население в массе своей дезориентировано. Оно не знает, что скрывается за лозунгами, которые провозглашают представители более чем 200 политических и общественных организаций, «двигающих» своих кандидатов на политические посты. Какие задачи, какие цели преследуют эти «организованные» и неорганизованные (независимые) кандидаты? Как к ним относиться? Поддержать? Голосовать против? Принятие решения рядовым избирателем, который десятилетиями отчуждался от активного участия в политическом процессе, — дело довольно сложное. Здесь ему на помощь и должна прийти политическая реклама.

Реклама в политике представляет собой целенаправленную деятельность по распространению какой-либо информации и идей политического характера с целью их воздействия на сознание масс. Деятельность по внушению имиджевых характеристик, по корректировке отношения избирателей к политику и, в сущности, представляет собой воздействие на общественное сознание. То есть основная задача, которую решает реклама в политике, заключается в том, чтобы преопределить мотивацию поведения людей и соответствующим образом воздействовать на нее.

Политическая реклама не только оправдана — она крайне необходима в нашем обществе, только лишь адаптирующемся к условиям плюрализма. Многочисленность партий и схожесть их платформ дезориентирует избирателя. К тому же у нас мало кто читает программы разных партий. Реклама призвана упростить эти сложные политические концепции и программы, выхватив из них самое яркое, перевести скучные тексты на язык эмоций, на язык лозунгов, девизов, предвыборных слоганов, призывов, символов и впечатляющих зрительных образов. Можно вспомнить слова Густава Ле Бона о том, что «идеи не влияют на поведение, пока они не переведены на язык чувств».

Занимаясь рекламой в условиях российской политики, важно иметь в виду менталитет русского народа, степень его политической культуры только при учете этих фактов реклама может быть эффективной. Как уже говорилось, мало кто из избирателей уделяет пристальное внимание программам партий. Не секрет, что многие наши избиратели даже не помнят, а то и не знают названия партий, зато знают их лидеров и в разговоре заявляют: «Я — за Зюганова!», «Я — за Жириновского!». То есть можно утверждать, что личности, а не принципы двигают время. Да и крупнейшие специалисты по политической рекламе, такие как Жак Сегела, поддерживают это мнение: «Нужно рекламировать человека, а не партию. Идею, а не идеологию. Будущее, а не прошлое. Проект, а не программу». Это очень важно учитывать при создании политической рекламы.

На мой взгляд, политическая реклама в нашей стране страдает множеством недостатков:

1. она не учитывает изменение менталитета избирателей. От одной избирательной кампании к другой наши избиратели постепенно накапливают политический опыт. Это, конечно, в основном горький опыт — опыт разочарования в бывших кандидатах, за которых они голосовали и которые проигнорировали их интересы. Они уже не доверяют широковещательным обещаниям. Соответственно снижаются и возможности рекламы манипулировать политическим сознанием избирателей. На основе полученного опыта избиратели больше не склонны «голосовать сердцем», теперь нереально строить предвыборные кампании по принципу: это — «черное», а это — «белое». Нынче

предпочтения избирателей будут более осмысленными. И задача политической рекламы — максимально помочь избирателям.

2. мне кажется, что политическая реклама, построенная на критике существующей реальности, уже неплодотворна, она стала банальной. Реклама может быть эффективной, если в ней предлагается конкретное решение какой-либо насущной проблемы.

3. Компромат сегодня остается основным методом борьбы, с политическими конкурентами. «Грязная политика» цветет на благодатной финансовой почве. Деньги — решающий фактор, за деньги почти все готовы на все.

4. я полагаю, что первейшая задача политической рекламы — позиционировать то или иное политическое объединение в пестром политическом спектре. Она должна в лаконичной форме показать избирателю, чем данное политическое объединение отличается от других. У нас же акцентируется внимание в политической рекламе на «раскручивании» того или иного кандидата, его личных достоинств. Естественно, что в связи с персонификацией политики влияние лидера чрезвычайно важно. В своих пространственных выступлениях в прессе на телевидении политические деятели пытаются, хотя и не всегда внятно, обозначить отличия своих программ от программ других политических объединений. Сегодня важно прежде всего именно обозначить позицию лидера (и, следовательно, его партии) по самым наболевшим проблемам. Избирателя интересуют в первую очередь политические приоритеты тех или иных политических объединений. Раскрывая эти приоритеты, политическая реклама будет не просто средством манипулирования сознанием избирателей, но станет выполнять свой гражданский долг — помогать избирателю осознанно определяться в выборе кандидата.

Я считаю, что наша политическая реклама имеет все шансы на свое дальнейшее развитие и профессионализацию. В принципе об эффективности политической рекламы уместно говорить лишь при наличии добротного политического товара. Можно, конечно, обмануть с помощью недобросовестной рекламы, но ненадолго, и в результате — выбыть с рынка товаров.

Возникает уместный вопрос: нужна ли политическая реклама, если есть «добротный политический товар»? Ответ может быть только один: тем более нужна. Задача политической рекламы — довести до сведения избирателей, что такой товар есть и что от них зависит выбор их будущего.

Рассуждения о роли рекламы в политике хотелось бы закончить цитатой известного имиджмейкера Сергея Горина, который с долей присущего ему цинизма заявляет: «Если люди хотят, чтобы их обманули, просто грех не удовлетворить их желание. Если люди допускают, чтобы с ними так обращались, с ними и станут так обращаться. Мы все время будем выбирать тех, кто красиво говорит и может хорошо платить за работу на себя. Выборная технология даже в крае... — это десятки тысяч привлеченных людей. На этом фоне победа одного честного человека — сенсация; Победит тот, кого лучше "сделают"».

Литература

1. Имидж политика. Психологическое пособие для политиков. М., 1994
2. Гринберг Т. Э. Политическая реклама портрет лидера. М., 1995.
3. Почепцов Г.Г. Имидж & выборы. Киев, 1997
4. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1896
5. Гольман Н.А., Добробабенко Н.С. Практика рекламы. Новосибирск. 1991

Модели политической коммуникации в условиях дифференциации региональных политических режимов

Максимов Антон Михайлович, аспирант

*Поморский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Архангельск,
amm15nov@yandex.ru*

В данной работе автор в качестве центральной выдвигает проблему теоретического объяснения зависимости преобладающих в том или ином регионе моделей политической коммуникации от типологических черт региональных политических режимов в субъектах РФ.

В политологической науке концепт «политический режим» рассматривается с двух методологических позиций: политико–правовой, или институциональной и социологической [5, С. 11–14]. При всей важности формальных характеристик способов осуществления власти, на наш взгляд, невозможно понять природу региональных политических процессов без учета включенности политических структур в социально–экономическую систему, особенности которой определяют функциональную направленность тех или иных политических институтов. Особенно отчетливо влияние социальных и экономических факторов проявляется в случаях, когда наблюдается значительное расхождение реальной политической практики в различных регионах при формальной однотипности институционального дизайна, который в этом случае выступает в качестве «фасада», а не детерминанты политических процессов.

С учетом предпочтительности социологического подхода, под политическим режимом в данной работе будет пониматься совокупность определенных структур власти, которые функционируют в общих рамках политической системы общества и преследуют цели ее стабилизации, опираясь в этом на сложившиеся социальные интересы и используя специфические методы [5, С. 18].

Важно отметить, что понятие «политический режим» широко и с успехом применяется на макрополитическом уровне анализа. При переходе же на мезоуровень, применение теоретического понятия должно быть адаптировано к специфике объекта исследования. Такая адаптация затрагивает, прежде всего, типологию политических режимов: традиционное деление режимов на авторитарные и демократические не способно адекватно объяснить причины наблюдаемых различий в политической жизни регионов РФ. Следовательно, необходима особая типология политических режимов. Ее основу должен составить набор критериев, по которым можно охарактеризовать режим в любом российском регионе без исключения. С. В. Борисов выделяет четыре таких критерия: 1) происхождение правящей группы; 2) количество и субординация центров политического влияния; 3) состояние гражданского общества как инфраструктуры регионального политического процесса; 4) внешний статус региона [1, С. 101].

Зависимость между типом регионального политического режима и моделью политической коммуникации, доминирующей в регионе, можно понять, используя системный и структурно–функциональный подходы. Согласно М. Н. Грачеву, политическая коммуникация есть совокупность феноменов информационного взаимодействия в сфере политики, связанных с конкретно–исторической деятельностью политических акторов по поводу властно–управленческих отношений в обществе [2, С. 75]. Институциональные и организационно–технологические рамки политической коммуникации вместе с процессами ее протекания составляют особую подсистему внутри политической системы

Ведущие политические акторы используют определенные модели политической коммуникации в целях: 1) легитимации своей власти и проводимого политического курса; 2) мобилизации общественной поддержки для более успешной реализации иницилируемых ими мероприятий; 3) аккумуляцию и использование информационных ресурсов (главным образом, через СМИ) против конкурентов в борьбе за власть.

Для характеристики политической коммуникации в условиях типологически различных региональных политических режимов уместно использовать классификацию голландских исследователей Й. Бордвика и Б. ван Каама: 1) модель вещания – распространение информации из центра одновременно многим адресатам на периферии; 2) модель диалога – индивиды общаются непосредственно между собой, игнорируя центр или посредников и самостоятельно выбирая время, место и тему информационного обмена; 3) консультационная модель – индивид, находящийся на периферии коммуникационной линии,

запрашивает данные из центра; 4) регистрационная модель – центр запрашивает и получает информацию от периферийного источника [2, С. 127–130].

Так для режима, чертами которого являются формирование правящей группы из числа бывших номенклатурных функционеров, одного центра власти или наличия в регионе жесткой властной «вертикали», неразвитость институтов гражданского общества, характерна «модель вещания». В регионе, где правящую группу отличает разнородность происхождения, где имеется несколько конкурирующих между собой центров власти и где наблюдается относительно высокая гражданская активность, будет преобладать диалоговая модель политической коммуникации.

Разумеется, это примеры – лишь идеальные типы. Анализ реальных политических процессов в российских регионах позволяет говорить о многообразии региональных политических режимов, существовании переходных и промежуточных форм. Соответственно, в политической практике региональные акторы могут задействовать не одну, а несколько моделей политической коммуникации, их сочетание.

В настоящее время федеральные власти продолжают курс, направленный на принципиальное изменение взаимоотношений федерального центра и регионов, начало которому положили инициативы президента В. Путина. В отношении региональных политических режимов такая политика означает их унификацию и административное подчинение федеральному центру.

В случае успешной реализации планов федерального правительства региональные политические режимы будут с неизбежностью дублировать в основных чертах режим, существующий на федеральном уровне, определяемый некоторыми аналитиками как «управляемая демократия» [3, С. 86–87].

Наиболее вероятным сценарием эволюции большинства региональных политических режимов в этих условиях является формирование в них единого центра власти, проявляющего лояльность по отношению к федеральному центру и отличающегося информационной «закрытостью». Этот процесс сопровождается стремлением региональной власти взять под контроль местные СМИ. Следствием указанных процессов будет формирование региональной властью своих моделей политической коммуникации, сочетающих черты «модели вещания» и «регистрационной модели».

Литература

1. Борисов С. В. Актуальный политический режим в Нижегородской области: становление в 1990–е годы // Полис. 1999. №1. С. 98–115.
2. Грачев М. Н. Политическая коммуникация: теоретические концепции, модели, векторы развития. М.: «Прометей», 2004.
3. Информация, коммуникация, общество: тезисы докладов и выступлений Международной научной конференции 11–12 ноября 2003 г.
4. Россия регионов: трансформация политических режимов / общ. ред.: Гельман В., Рыженков С., Бри М. М.: «Весь Мир», 2000.
5. Цыганков А. П. Современные политические режимы: структура, типология, динамика. М., 1995.

Теория дискурс–анализа в исследовании политических конфликтов

Нуруллин Ринат Маратович, аспирант

Казанский государственный университет имени В.И. Ульянова–Ленина

messagetorinat@mail.ru

Появление в политической науке в XX в. «модных» кибернетических методов стимулировало создание коммуникативного подхода к политике, методы которого требовали раскрывать характерные черты политической сферы через изучение складывающихся в политическом пространстве способов общения людей. Увлечение исследователей лингвистическими аспектами политической жизни дало основание говорить о так

называемом «языковом повороте» в политических науках, которые вскоре обратились к дискурс–анализу как способу познания мира политики.

Трактовка понятия дискурса существенно менялась на протяжении десятилетий, а стремление исследователей продемонстрировать и «ввести в науку» собственные интерпретации данного феномена привело к существенному пополнению запаса определений дискурса. Как представляется, в зависимости от характера исследовательской парадигмы многообразие пониманий дискурса можно разбить на следующие группы: I – структуралистское (дискурс – определённое движение информации в рамках коммуникативной ситуации, которое осуществляется через диалоговое взаимодействие); II – поведенческо–интеракционное (дискурс – речевой раунд с двумя и более участниками, каждый из которых совершает ход, производя выбор какого–либо действия из множества альтернативных действий, влекущий за собой благоприятные/неблагоприятные для участников взаимодействия последствия); III – телеологическое (дискурс – реализация целевой установки участников взаимодействия, выражающейся в осознании намерений субъектов коммуникации); IV – объектно–реляционное (дискурс – вербальное взаимодействие, в результате которого происходит формирование определённого отношения к тем или иным событиям); V – идеологическое (дискурс – лингвосоциальные практики взаимоотношений акторов, координируемые идеологией).

Применение дискурс–анализа в исследовании политических конфликтов опирается на следующие ключевые положения: 1) парадигма конфликта, ставящая во главу угла идею внутренней противоречивости и конфликтности политической жизни; 2) идея о том, что политическое мышление, политическое действие и языковая форма находятся в тесном единстве; 3) утверждение, что дискурс – это уже конфликтная среда, своеобразное поле борьбы; 4) тезис, согласно которому конфликтная ситуация вызывает сужение и упрощение «поля сознания» говорящего и позволяет легче обнаружить намерения субъекта столкновения; 5) положение о том, что доминирование одного субъекта конфликта над другим проявляется вначале через язык и только затем – через соответствующее поведение; 6) постулат, согласно которому язык является интегральным элементом политического конфликта и частью происходящих событий.

Следует подчеркнуть, что установки в период конфликта могут непосредственным образом коррелировать с соответствующим пониманием конфликта. Во–первых, восприятие сторон столкновения носит характер субъективности. Например, сопротивление партизанских движений в период войны может быть интерпретировано двояко: как «борьба за свободу» и как «терроризм». Во–вторых, восприятию участников конфликта может быть присущ феномен «приписывающего искажения», суть которого в том, что любые поступки оппонента объясняются в речи сторон конфликта её «злым умыслом». Такое выражение, как «они закидывают нас оскорблениями, чтобы..., а мы вынуждены...» наиболее типично для данной ситуации. В–третьих, в ходе политического конфликта ярко проявляется феномен «гипертрофированности восприятия», когда субъекты конфликтного взаимодействия преувеличивают происходящие события и воспринимают любые действия противника как угрозу. Здесь, в частности, выражение «примем меры» может быть интерпретировано как «наложим запрет», слово «запрет» может быть воспринято как «давление», «давление» – как «война».

Рассматривая направленность высказываний субъектов конфликта и анализируя их действия, можно выделить следующие тенденции речевого поведения сторон в период нарастания напряжённости. Во–первых, практически всегда речь участников конфликта направлена на формирование базовой дихотомии «свой – чужой» и культивирование «образа врага». Тривиальная амбивалентность типа «друг – враг» вкупе с примитивным пропагандистским образом легче ассимилируются в систему стереотипов личности и группы. Во–вторых, участники конфликта пытаются привлечь на свою сторону как можно большее количество «союзников», следуя принципу «чем нас больше, тем мы сильнее». В–третьих, в ходе конфликта его участники интерпретируют одни и те же события настолько

различным образом, что их восприятия и оценки часто приобретают диаметрально противоположный характер с ярко выраженной отрицательной эмоциональной оценкой действий противоположной стороны (феномен «зеркальных образов»).

Таким образом, применение дискурс-анализа в исследовании политических конфликтов оправдано, но имеет свои сильные и слабые стороны. Изъяны кроются в отправных методологических посылах: 1) положение о том, что речевые действия сторон конфликта могут провоцировать реальные шаги субъектов противоречия, вряд ли является оправданным: часто стороны конфликта расходятся в своих словах и делах; 2) нельзя выводить мотивацию сторон конфликта только из речевого поведения участников, так как на мотивацию могут влиять и другие детерминанты (например, характер и интенсивность конфликта), 3) применение дискурс-анализа в исследовании политических конфликтов в основном базируется на конфликтной парадигме, но существуют и другие подходы к объяснению политических конфликтов (парадигма консенсуса, рационально-критический подход, социоцентристская парадигма).

В качестве положительных сторон можно выделить следующие моменты: 1) в применении с другими методами дискурс-анализ способствует верификации предложенных гипотез; 2) положение о том, что при продуцировании и понимании текста в психике человека формируется ментальная модель обсуждаемой ситуации, позволяет строить прогнозы будущего развития конфликта и определять вероятность его скорейшего разрешения; 3) выработанные в результате широкого применения дискурс-анализа модели поведения сторон в конфликте позволяют интерпретировать действия участников противоречия и толковать намерения субъектов конфликта.

Итак, дискурс-анализ как относительно новый подход к познанию окружающей действительности имеет достаточно широкую область применения и активно используется исследователями для изучения общества, политики, политических конфликтов.

Литература

1. Гаврилова М.В. Политический дискурс как объект лингвистического анализа // Политические исследования. – 2004. – №3. – С. 127 – 139.
2. Лебедева М.М. Политическое урегулирование конфликтов: Подходы, решения, технологии. – М.: Аспект-Пресс, 1997. – 272 с.
3. Политический дискурс: методы анализа тематической структуры и метафорики / А.Н.Баранов, О.В.Михайлова, Г.А.Саттаров, Е.А.Шипова. – М.: ИНДЕМ, 2004. – 94 с.
4. Политический процесс: основные аспекты и способы анализа / Под ред. Мелешкиной Е.Ю. – М.: ИНФРА-М, «Весь Мир», 2001. – 304 с.
5. Слово в действии. Интент-анализ политического дискурса / Под. ред. Т.Н. Ушаковой, Н.Д. Павловой. – СПб.: Алетейя, 2000. – 316 с.

Роль многосторонней дипломатии в современной мировой политике.

Сисенбаева Мария Атуковна, студентка

Волгоградский государственный университет, Волгоград

miss_banditas@mail.ru

Характерной особенностью современного мирового политического процесса является его переходное состояние. Главным образом, это выражается в непредсказуемой расстановке политических сил на мировой арене, в неоднозначной межгосударственной политике – политике «двойных» и даже «тройных» стандартов и др. В итоге это приводит к дисбалансу всей и без того шаткой системы международных отношений и значительно затрудняет формирование политической структуры мира.

Следует также отметить, что государственно-центристская модель мира международной политической жизни теряет своё значение. Это связано в первую очередь с усилением со второй половины XX века как экономического, так и политического влияния

негосударственных акторов на мировой арене. В связи с этим начало происходить исчезновение самостоятельного национального государства. (Цыганков П.А., 3).

Наконец, нужно отметить и то, что происходит усиление роли процессов глобализации, фрагментизации, дробления и объединения политических процессов, что не может ни отразиться на современном состоянии мировой политики и международных отношений. Это позволяет, в частности, обратить внимание на один важный аспект.

В настоящее время политическая структура мира перестраивается. Как она перестраивается и куда она перестраивается – конкретного ответа на такой вопрос ожидать не стоит, потому что его нет. Это отмечает и известный отечественный специалист в области мировой политики международных отношений М.М.Лебедева. В современном мире «нет больше тех классических международных отношений, которые были ранее» (Лебедева М.М.,1).

Такая ситуация неопределённости и неоднозначности создаёт почву для многочисленных исследований и прогнозов, отсутствие классической теоретической базы в области развития мирового политического процесса порождает огромное количество теорий, идей и концепций, которые могут в одинаково равной степени претендовать на право быть искомой, правильной и пр.

Таким образом, в настоящее время возрастает роль и приоритетным становится исследование некоторых отдельных элементов мировой политики, важнейшим из которых является современная дипломатия. Прежде всего, нужно отметить появление и развитие многосторонней дипломатии, которую проводят государства, как основные участники мировых политических отношений, а также ряд новых международных негосударственных акторов, активно набирающих обороты в своей глобальной деятельности по установлению эффективного сотрудничества в мире. В основе такой многосторонней дипломатии должна быть ориентация на дипломатический диалог.

Именно совместными усилиями всего мирового сообщества, именно путём, прежде всего, переговоров сегодня можно принять важные решения по устранению многих глобальных проблем (экологические, проблемы международной безопасности и др.). Соответственно, решение международных проблем объективно становится главной функцией современной дипломатии как важного элемента мировой политики.

Однако это не означает, что дипломатия в настоящее время лишается своих классических функций и форм деятельности, связанных с обеспечением национальных интересов, реализацией внешнеполитического курса и т.д. Они реализуются дипломатией с момента образования национальных государств, но сегодня, в силу усиления процессов глобализации, по сути, не противоречат, а, напротив, совпадают с необходимостью решения наиболее актуальных мировых проблем.

Важно отметить, что сказанное выше может показаться не более, чем «отпиской под копирку», т.е. не является новизной и чем-то оригинальным. Но цель данной работы в этом и не состояла. Необходимо пересмотреть все современные ориентиры, которые существуют в мировой политике, и найти наиболее эффективные средства по урегулированию международных конфликтов, по решению глобальных проблем человечества – это есть главная задача, которая стоит перед мировым сообществом на сегодняшний день. Такой ориентир и средство есть – это многосторонний дипломатический диалог, в котором накоплен огромный эвристический потенциал. Сила более не решает глобальных проблем, а сила слова способна остановить даже самую «молниеносную войну». Это первая часть аксиомы современного времени. Решить проблемы экологические, социальные, экономические и др. невозможно в одностороннем порядке – это вторая часть.

Таким образом, роль и значение многосторонней дипломатии в современной мировой политике ещё более возрастает, «серьёзно возрастает», – так справедливо отметил Президент России Владимир Путин (Путин В.В.,2). Он считает, что открытость, транспарентность и предсказуемость в политике безальтернативны, а применение силы должно быть действительно исключительной мерой.

Нельзя не согласиться с тем, что в настоящее время в мире происходит ничем и никем не сдерживаемое, гипертрофированное применение силы в международных отношениях, даже военной силы, в результате чего гибнут тысячи и тысячи мирных граждан, чего допускать нельзя. Безопасность и благосостояние всего человечества должны стать главенствующими принципами в деятельности всех акторов мирового политического процесса, и тем более эти принципы являются основополагающими для современной дипломатии, какой бы формы и какого бы типа она ни была.

Литература

1. Лебедева, М.М. Мировая политика как наука и практика//Выступление на семинаре заведующих кафедрами и ведущих преподавателей региональных университетов в России по образованию в области международных отношений, 20.02.2002.
2. Путин, В.В. Роль России в мировой политике//Выступление Президента России В.В.Путина на Мюнхенской конференции по вопросам безопасности, 10.02.2007
3. Цыганков, П.А. Мировая политика: содержание, динамика, основные тенденции//Общественные науки и современность. 1995, №5. С.131–142.

Особенности развития демократии в современной России: теоретический аспект проблемы

Сурядная Елена Викторовна, студентка

Волгоградский Государственный Университет, Волгоград

Klinshans@rambler.ru

В середине 1980–х годов советский политический режим подвергся серьезной трансформации под влиянием глобальной волны демократизации на Западе. Согласно классической периодизации демократических волн американского ученого С. Хантингтона, начало «третьей волны» датируется 1974 годом, когда в Португалии пала салазаровская диктатура⁹⁰. Затем эта волна распространилась на другие оставшиеся авторитарные режимы в Южной Европе – Испанию и Грецию – и далее на Латинскую Америку. К середине 1980–х она достигла страны Центральной и Восточной Азии, а в последствии охватила и страны Центральной и Восточной Европы, в том числе и СССР. В 1991 году перестройка, начатая первым президентом СССР М. С. Горбачевым, завершилась крушением советской системы и самого СССР и образованием 15 новых независимых государств, провозгласивших себя «новыми демократиями».

Политический режим новой России продолжил путь дальнейшей демократизации. В период 1992–1993 годов в стране в качестве основ формирования рыночной экономики произошла либерализация цен; была осуществлена приватизация. Политические и экономические реформы инициировались указами президента, полномочия которого значительно расширились с принятием новой Конституции РФ в 1993 году. Эти события были ключевыми в процессе демократизации в России и качественно обуславливающими специфику демократии в нашей стране.

К концу 1990–х годов российский политический режим приобрел определенные демократические черты, а с избранием в 2000 году президентом РФ В. В. Путина можно говорить о завершении процесса демократического перехода. Тем не менее, реформы во многих сферах общества продолжают, даже принципиально ускоряются, но рассматриваются уже как повседневная повестка дня. Однако реальное состояние российского варианта демократии остается во многом противоречивым. Многие исследователи указывают на негативные явления в формировании демократии в нашей стране. Так, российский исследователь Э. Баталов пишет: «Так или иначе, кризис демократии в России налицо. Он проявляется в скептическом отношении граждан к институту выборов; их недоверии к кандидатам, участвующим в борьбе за власть; в

⁹⁰ Хантингтон С. Третья волна демократии.// Теория и практика демократии. Избранные тексты. Перевод с англ. под ред-ей В. Л. Иноземцева, Б. Г. Капустина М. 2006г. С. 78-83.

невысоком уровне доверия граждан к избранным властям; в отсутствии эффективных рычагов контроля граждан над деятельностью избранных ими властей – местных, региональных и тем более, федеральных».⁹¹ Результатом демократического перехода стал также кризис демократического сознания. Действительно, опыт трансформации российской политической системы является одним из самых неудачных в рамках «третьей волны» демократизации.

Очевидно, что в процессе демократизации в нашей стране политическая элита не учитывала ряд социальных, экономических, культурных и других факторов, влияющих на успешность развития демократии. Необходимыми условиями социальной эффективности демократии являются обретение национального единства и соответствующей идентичности; достижение довольно высокого уровня экономического развития; массовое распространение культурных норм и ценностей, соответствующих демократической (гражданской) политической культуре; признания демократических принципов, как широкими слоями населения, так и политической элитой. В России к моменту демократической трансформации таких предпосылок не существовало.

Именно недооценка национальных, исторических, политических и культурных традиций стала, на наш взгляд, причиной противоречивого развития демократии в нашей стране. Наиболее ярко это проявляется в распространении авторитарных тенденций в российской модели демократии, являющихся следствием преобладания патерналистских представлений о роли государственных органов в жизни общества. Примерами таких тенденций могут служить: использование преимущественно административных методов управления страной; ужесточение силового давления на «старые элиты»; использование правоохранительных органов для управления социальным протестом; скептицизм российских граждан к институту выборов; низкий уровень их политического участия и другие. Это позволяет российской правящей элите принимать политические решения, реализующие лишь собственные интересы. В данных условиях институты гражданского общества не способны создать эффективную политическую оппозицию, что оказывает негативное влияние на развитие демократии в России.

Однако наряду с авторитарными тенденциями в российском политическом пространстве развиваются и некоторые основы демократического политического режима. Российский исследователь А. Ю. Зудин⁹² отмечает, что, несмотря на жесткость российской политической системы, кризис партий и сложившихся субкультур, продолжает сохраняться весь комплекс условий, необходимых для возрождения политического плюрализма. Таким образом, можно сделать вывод, что сочетание демократических и авторитарных элементов в российском политическом режиме – неотъемлемая его характеристика. Однако причинами сложившихся противоречий в российской модели демократии являются не только отсутствие социальных, политических, культурных и исторических предпосылок.

На наш взгляд, проблемы в функционировании демократических институтов в России являются следствием незаинтересованности политической элиты в развитии демократии в нашей стране. Ведь, как отмечает С. Хантингтон, экономическое развитие делает демократию возможной, а политическое руководство делает ее реальной. Чтобы демократия эффективно развивалась, политические элиты должны верить, что это наименее худшая форма правления для их обществ и для них самих. «Демократия, – пишет ученый, – распространится настолько, насколько те, кто пользуется властью во всем мире и в отдельных странах захотят ее распространить»⁹³.

Таким образом, рассматривая особенности российской демократии, можно сделать вывод, ее развитие происходит с преобладанием противоречивых, негативных тенденций.

⁹¹ Баталов Э. Глобальный кризис демократии?// Свободная мысль – XXI. 2005г. №2. С. 16-17.

⁹² Зудин А. Ю. Политический режим в России в преддверии новой трансформации.// Публичная политика в современной России. Субъекты и институты. Сборник статей. М. 2006г. С. 48.

⁹³ Хантингтон С. Третья волна демократии.// Теория и практика демократии. Избранные тексты. Перевод с англ. под ред-ей В. Л. Иноземцева, Б. Г. Капустина М. 2006г. С. 83.

Современный российский политический режим включает в себя как авторитарные, так и демократические характеристики. Причинами таких противоречий, на наш взгляд, являются: особенности российской политической культуры, не подходящей демократическому политическому режиму; отсутствие, на момент демократического перехода, необходимых экономических возможностей; политическая элита новой России не имела опыта принятия политических решений в рамках демократической системы. Также, необходимо отметить, что сегодня одной из главных причин противоречивого развития демократии в нашей стране является незаинтересованность российской политической элиты в успешном функционировании данного политического режима.

Проблема определения понятия «энергетическая сверхдержава» в современном мире.

Фомина Юлия Евгеньевна⁹⁴, студентка

МГУ имени М.В. Ломоносова

fominaue@mail.ru

Вторая половина XX века прошла под знаком противостояния двух сверхдержав. Советский Союз и Соединенные Штаты соперничали по многим важным показателям, не уступая друг другу. Однако в наше время сложилась иная ситуация. Несмотря на то, что сверхдержавы по-прежнему определяют ход мировой политики, глобальные процессы заставляют страны развиваться более динамично, делая мир многополюсным. Сегодня причины основных конфликтов кроются в желании обладать как можно большим количеством энергоресурсов, потому что именно они обеспечивают государствам доход и процветание.

Понятие «энергетическая сверхдержава» родилось сравнительно недавно. Сегодня многие исследователи используют это понятие, характеризуя развитие того или иного государства, но каждый понимает его по-своему. Концепция «энергетической сверхдержавы» не является завершенной. До сих пор не существует единого определения. Некоторые называют Фиону Хилл из Бруклинговского института США первой, кто заявил о российской энергетической сверхдержаве, как об империи, природные ресурсы которой обеспечат Москве доминирование на просторах постсоветской Евразии. В России первый об этом заговорил замглавы администрации президента РФ В.Сурков. По его словам, России, необходимо построение энергетической сверхдержавы, иначе она рискует превратиться в сырьевой придаток. Руководитель Фонда национальной энергетической безопасности Симонов К.В. считает, что под энергетической сверхдержавой понимается «крупнейший поставщик нефти и газа на мировой рынок, обладающий всеми современными способами добычи и доставки углеводородов, технологиями их переработки, способный поставлять их в значимых объемах на все основные мировые рынки и влиять на ценообразование на них, являющийся крупнейшим транзитным узлом для поставок углеводородов из других сопредельных регионов»⁹⁵.

Сегодня в число энергетических сверхдержав входят Россия, Иран и Саудовская Аравия. Это страны, обладающие крупнейшими энергетическими ресурсами. Россия находится на первом месте по запасам природного газа (30–35%), на втором месте по запасам угля, а также имеет 10–15% мировых запасов нефти. «Энергетическая сверхдержава» – это новая политическая стратегия развития России, провозглашенная президентом В.Путиным в конце 2005 года. Она подразумевает усиление топливно–энергетического комплекса в экономике страны, возвращение России статуса сверхдержавы на мировой арене, а также, повышение жизненного уровня граждан за счет нефтедолларов. Власть уже усилила контроль над энергетическими компаниями страны, ввела налоги, позволяющие государству извлекать максимальную выгоду из роста цен на нефть, и

⁹⁴ Автор выражает признательность к.п.н. К.В. Симонову за помощь в подготовке тезисов.

⁹⁵ Симонов К.В. Мифы и реальность // Сайт Экономика и ТЭК сегодня (http://www.rusoil.ru/opinions/o22.06.07_26.html).

стремится к усилению контроля над трубопроводами региона. Однако существует множество преград для осуществления этой концепции. Российские компании мало инвестируют в геологоразведку, западные компании отпугивает нестабильный инвестиционный климат в стране.

Саудовская Аравия находится на первом месте в мире по разведанным запасам нефти, а также, по ее добыче. Эта страна имеет возможность влиять на мировые цены нефти, занимая лидирующее положение в ОПЕК. Саудовская Аравия, бесспорно, является энергетической сверхдержавой, играющей значительную роль на мировой арене, так как она обладает не только нефтяными запасами, но и газовыми. Слабость Саудовской Аравии, как нефтяной сверхдержавы в том, что практически полностью экономика ориентирована на одну отрасль. Это угрожает кризисом, в случае падения цен. А также сильное влияние США в этом регионе демонстрирует несамостоятельность и зависимость государства.

Иран занимает второе место в мире по запасам нефти (11%) и газа (15%), а по добыче газа – четвертое (5%). Бюджет страны на 80% зависит от нефтяной отрасли. Как и Саудовская Аравия, Иран находится в сфере интересов США, которые пытаются контролировать нефтегазовые потоки, что осложняет проведение самостоятельной политики.

К числу развивающихся энергетических сверхдержав относятся еще несколько стран: Канада, Бразилия, Венесуэла. Канада является лидером по добычи урана, а также находится на втором месте по нефтяным запасам, но по добыче нефти только на седьмом. Премьер-министр Канады Стивен Харпер в 2006 году заявил о том, что построение энергетической сверхдержавы является приоритетным направлением правительства страны. Препятствием этому могут стать проблемы добычи нефти, залежи которой находятся в нефтяных (битумных, смоляных) песках. В связи с этим эксперты говорят о переоценке запасов.

Бразилия последнее время активно развивает биотопливный сектор, производит большое количество этанола, реализуя программу замены нефти и газа альтернативным видом топлива. Осуществление перехода на новый вид топлива затрудняет проблема обеспечения достаточным количеством сырья для изготовления биотоплива, а также его высокая цена. Вытеснение традиционных видов топлива, и строительство новых автозаправочных станций займет не один десяток лет.

Венесуэла обладает большими запасами нефти, но развитие топливно-энергетического сектора затрудняет налоговая политика государства по отношению к западным компаниям. Частые экспроприации и бунты ослабляют инвестиционную привлекательность государства. Нефтяные компании поняли, что их безопасность зависит не только от исполнения законов, но и от личного отношения к ним правительства и общества.

Несмотря на то, что у каждой из вышеперечисленных стран существует ряд проблем, связанный с добывающим, технологическим, транспортным или ценообразовательным блоком, эти государства могут называться энергетическими сверхдержавами в силу обладания крупнейшими запасами ресурсов. Не решив их, страны ставят под угрозу свой статус «энергетической сверхдержавы». С другой стороны, мы не можем утверждать, что США, Китай и ЕС ведут себя не как сверхдержавы. Они являются крупнейшими потребителями энергетических ресурсов в мире, что позволяет некоторым экспертам также относить их к «энергетическим сверхдержavam».

Проанализировав различные мнения по проблеме определения понятия «энергетической сверхдержавы», предложим следующую дефиницию, в которой энергетическая сверхдержава может быть определена как государство, обладающее крупнейшими запасами нефти и газа и являющееся одним из лидеров по их добыче, экспорту и геологоразведке, а так же минимально зависящее от политики стран-транзитеров ее энергоресурсов.

Литература

1. Симонов К.В. Энергетическая Сверхдержава. М. 2006.
2. Симонов К.В. Глобальная энергетическая война. М. 2007.
3. Лоран Э. Нефть: ложь, тайны, махинации. М. 2007.

4. Ергин Д. Добыча. Всемирная история борьбы за нефть, деньги и власть. М. 1999.
5. Тетельмин В. Нефть в семи проекциях. М. 2004.

**«Нерутинная политика» как поле исследования хронополитики:
методологический аспект проблемы**

Якубин Алексей Леонидович, аспирант

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Украина
randaltor@ukr.net

Политические изменения и трансформации часто становились предметом научного исследования. Что же касается их рассмотрения как примеров «нерутинной политики» в темпоральном контексте, методологических аспектов их изучения в такой перспективе, то об этом говорилось гораздо меньше, в то время как проблема эта в высшей степени интересна и актуальна, и она имеет особенно большое значение именно в наше время. Я имею в виду тот часто обращающий на себя внимание факт, что, несмотря на значительный объем информационных данных, накопленный исследованиями политических изменений, более-менее приемлемой неконъюнктурно ориентированной схемы для их генерализации, то есть, теоретико-методологической модели для их объяснения и понимания, так и не было создано.

Возможно, дело в том, что все попытки их объяснения так или иначе строились на основе «концептуального оснащения» *традиционной политической науки*, для которой превыше всего воображаемое «равновесие» политической системы с прямо таки маниакальным стремлением всех тех, кто использует (как представителей академического, так и политического истеблишмента) этот по-сути нормативный концепт к навязыванию всем остальным такого видения политической стабильности и порядка, где последние рассматриваются как «естественное» сохранение существующего режима «производства» власти, каким бы он ни был, для общества любой ценой. Политические изменения для такой версии политической науки – это *всегда* неожиданные и непредвиденные аномалии, которые только мешают и от которых нужно быстренько избавиться, редуцировав их (как всегда задним числом) всевозможными обращениями к «системным характеристикам» действий определенных личностей, культуры, структуры, власти и общественной пользы. Вот так и получается, что: «Мы знаем так много об условиях, но почти ничего – об изменениях» [4, x].

Очевидно, такая ситуация обостряется еще одной «ахиллесовой пятой» исследований: так однозначно и нерешенной классической дилеммы первичности/взаимодействия *структуры и актора*.

В данной работе мы, конечно, не можем дать полное решение этих проблем даже в самом сжатом виде. Но постараемся наметить некоторые необходимые штрихи в этом направлении, которые, с нашей точки зрения, непосредственно связаны с дальнейшим развитием методологии концепта «нерутинной политики» в контексте политической темпоральности, в теоретическом изучении которой задействована хронополитика.

Концепт «нерутинной политики» попал в фокус политических исследований относительно недавно (конец 90–х годов прошлого века) и его появление можно объяснить интенсивным развитием исследовательской программы «*политологии по спорам между сторонами*» («contentious politics»), которая ее авторами непосредственно связывалась с «нерутинными политическими процессами» – такими, которые «имеют больше эпизодических характеристик, чем постоянных; совершается во взаимодействиях между создателями требований и их оппонентами; имеют влияние или потенциально влияют на интересы, как минимум, некоторых из таких создателей требований; и вовлекают власть в этот процесс как посредника, свою цель или защитника прав» [1, 7].

Очевидно, такие исследования эпизодического, непостоянного (что несомненно ведет и к лучшему пониманию «постоянного») в политике, а также взаимодействия участников таких процессов с окружающей их «политической средой», требовали в том числе и более

пристального внимания к политической динамике, или еще шире – к *проблемам времени (как физического, так и политического)*, которое(ые) теперь выступало(и) не просто фоном для проводимых исследований, а своеобразным «временным эфиром» с собственной «внутренней логикой развития», «измерением, в котором идеи, суждения и институты развиваются» [3, 316].

Для того, чтобы полнее понять типичные методологические стратегии исследования политического изменения, как «нерутинной политики», рассмотрим в общих чертах один из наиболее популярных подходов этого направления, предложенный *Б. Кубисеком* (B. Kubicek) (2004) [2, 7]. Этот подход представляет собой объединение трех аналитических инструментальных блоков (*a three-toolset approach*): социальных, психологических и когнитивных наук, отсюда и его сокращенное название – *3TSA*.

Первый блок этого подхода имеет отношение к *социально-политической динамике*, которая охватывает широкие механизмы стабильности и изменения, включая внутри групповой уровень процессов, которые зависят от их общих характеристик. Второй, *отличия первого порядка (ordinary differences)* – исследует природу и эффекты разнородности среди членов одной группы в связи с тем, как они понимают условия, реагируют на события и взаимодействуют друг с другом. Третий блок, *отличия второго порядка (extraordinary differences)*, связан с отношениями и способностями, которые могут дать возможность индивидам влиять на условия, вопреки сложностям для направленной и эффективной деятельности созданными факторами и возможностями, описанных в первых двух блоках.

Фокус *отличий первого порядка* предназначен для дополнительного изучения «психологических законов» индивидуальной схожести, а *отличия второго порядка* связаны с исследованием склонностей и ограничений индивидов. Но ни тот, ни другой блок не смогут исполнять свою роль отдельно, как приставки к существующей политической науке. Каждый блок – *социально-политическая динамика, отличия первого порядка, отличия второго порядка* – способствуют развитию друг друга. Наше понимание политических изменений и других подобных процессов, как утверждает автор, в которых люди существуют, дают нам данные о том, что значат индивидуальные отличия и почему. Но такое понимание также проясняет нам, каким образом мы думаем о социально-политической динамике и индивидуальной схожести. Взаимодействие трех блоков, другими словами, подразумевает логику структуры *3TSA*.

Конечно, некоторые аспекты данного подхода могут показаться спорными и нуждающимися в дальнейшем развитии (в первую очередь, проверка его прогностического потенциала), но в целом его принятие может стать идейной основой для открытия новых горизонтов научного поиска, как на микро– так и мезоуровнях в развитии хронополитики, как актуальной исследовательской программы, не ориентированной исключительно на глобальные процессы.

Литература

1. Aminzade, R. R. et al., Ed. (2001). *Silence and voice in the study of contentious politics // Cambridge studies in contentious politics*. New York: Cambridge University Press.
2. Kubicek B. V. (2004). *Political Creativity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
3. North D. C. (1999) *In Anticipation of the Marriage of Political and Economic Theory // Competition and Cooperation: Conversation with Nobelists*. New York: Russell Sage Foundation.
4. Samuels, R. J. (2003) *Machiavelli's Children: Leaders and Their Legacies in Italy and Japan*. Ithaca: Cornell University Press.

Особенности массовой психологии. Массовое сознание.
Бахтуридзе Зейнаб Зелимхановна, к.п.н, доцент
Институт специальной педагогики и психологии, Санкт–Петербург
zeinabb1000@list.ru

Классическая политика игнорирует элементарные сведения о психологии масс, об особенностях массового политического сознания, а «всякая политика, основывающаяся только на интересах и разуме человека, особенно в массовом обществе, смотрит на факты сквозь розовые очки абстрактных экономических и социологических теорий, искажая эти факты» (С Московичи). И она не видит человека в полном объеме, она слепа к его эмоциям и памяти, к его желаниям и мифам. Свои собственные иллюзии она принимает за реальность. Созданная и управляемая научными моделями, такая ясная, логическая власть годится для кучки философов, ученых и государственных деятелей.

В цивилизованном обществе массы возрождают иррациональность, роль которой возрастает и укрепляется. Вытесненная из экономики наукой и техникой, иррациональность сосредотачивается на власти и становится ее стержнем. Любой, кто намеревается управлять людьми, должен был бы проникнуться идеей, что психология масс отворачивается от психологии индивидов. Классическая политика обрекает себя на бессилие, поскольку подходит к массе извне, как к простой сумме индивидов. Вслед за исследователями, мы приходим к следующему выводу: политика, определяемая экономическими и техническими реалиями, и отказывающаяся видеть реалии психологические, обманывается, так как именно последние очень важны и играют видную роль в политическом процессе. Поэтому, массы требуют новой политики, которая бы учитывала и особенности психологии масс (а также массового сознания), и способность к быстрой смене массовых настроений, которые стимулируют массовое политическое поведение, оказывая тем самым достаточно заметное влияние на политический процесс.

Политическая психология масс отражает коллективное представление людей о событиях и коллизиях в политической жизни общества. Политическая психология масс – несомненно, часть обыденного, сознания народа, и люди при участии их в тех или иных формах политической деятельности (волеизъявление на выборах и референдумах, участие в митингах и собраниях, публичное выражение своего мнения в средствах массовой информации и при социологических опросах и т. д.) неизбежно выражают свое политическое мышление, которое регулирует их мнения и поступки. При стабильной и спокойной жизни политическая психология масс находится в латентном состоянии, практически не играет заметной роли в их обыденной повседневной жизни. Но при крутых переломах истории она резко активизируется и выходит на первый план, нередко заслоняя другие сферы сознания. Люди начинают пересматривать свое отношение с окружающими их и на работе, и в семье, и в общении с друзьями именно под воздействием своих политических пристрастий. Бросается в глаза удивительная трансформация поведения людей и парадоксальность их мышления. При разумном, осмысленном, основанном на логике и здравом смысле подходе к производственным, бытовым, семейным проблемам многие из них отличаются фанатичным, неосмысленным, основанным не на фактах и аргументах, а на эмоциях отношением к политическим коллизиям, которыми переполнена наша новейшая история. Политические взгляды и действия масс часто не укладываются в рамки логики и заставляют нас верить в справедливость тезисов о примате веры над разумом и подсознания над сознанием. Это происходит, видимо потому, что политика для абсолютного большинства граждан – это неизвестная область с неведомыми правилами и традициями. Поэтому политическое сознание масс не может формироваться в практической деятельности людей и всегда будет существовать в виде коллективных представлений, в происхождении которых доминирующую роль играет не собственный опыт, а воздействие извне, воздействие идеологии. С психологической точки зрения политическое сознание масс представляет собой

такую форму мышления, которая резко отличается от доминирующего в современной культуре логического мышления. Разные исследователи называли это мышление по-разному – первобытное, мистическое, эмоциональное, подсознательное и т.д. Это мышление ориентировано не на объективную, а на мистическую или мифологическую причинно-следственную связь. Она не чувствительна к противоречиям. Образы и представления, формируемые таким мышлением, непосредственно слиты с эмоциями, чувствами и страстями, имена и понятия не поддаются объяснению, а воспринимаются как нечто мистическое и священное, внешний мир представляется не как сложный клубок несовпадающих и находящихся в неоднозначных отношениях явлений, событий и интересов, а в «черно-белом» восприятии без промежуточных оттенков. Формирование политической культуры масс – дело, как известно, идеологии. Если политическое сознание представляет собой мифологическое мышление, то идеология должна воздействовать на умы людей не с помощью разумных доводов, а посредством других средств – посредством мифов.

Проанализировав множество подходов и определений, можно сделать следующий вывод: масса – это особая «неклассическая», негрупповая социальная общность, имеющая свою особенную психологию (отличную от индивидуальной), которая выражается в формировании массового сознания и определенном поведении масс под влиянием тех или иных массовых настроений.

Исследования проявления массового сознания позволяют определить характер изменений в отношениях между устойчивыми и подвижными элементами структуры сознания и поведения масс в результате политизации общественной жизни. Это соотношение характеризуется все большей подвижностью; резкими, зачастую «маятниковыми» переменами, что позволяет говорить не об эмоциональном процессе, а о резких сдвигах в массовом сознании.

Массовое сознание по специфике достаточно устойчиво и не подготовлено к восприятию резких перемен внешнего и внутреннего бытия.

Современное массовое сознание, отягощенное наследием тоталитаризма, все еще поддается воздействию различных мифов. Мифологизация проявляется в ряде таких характеристик тоталитарного сознания, например, таких, как «вера в простоту мира». Носители подобного сознания не способны видеть мир в его сложном единстве положительных и отрицательных черт, тяготеют к однозначным оценкам, воспринимая любое социальное явление или событие с позиции либо всемерной поддержки, либо бескомпромиссного отрицания. Из установок этого сознания вырастает утопия «нового сознания» в виде представлений о свободном рыночном обществе, как немедленном и полном осуществлении потребительских интересов. Популизм идейных установок, рассчитанных не на разум и логику, а на эмоции, способствует их широкому проникновению в массовое сознание.

Литература

1. Белл Д. Конец идеологии. М., 1960.
2. Бехтерев В.М. Внушение и его роль в общественной жизни. СПб., 1908.
3. Блуммер Г. Коллективное поведение // в сб. Психология масс. Самара, 1998г.
4. Канетти Э. Масса и власть. М., 1997.
5. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1898.
6. Массовое сознание и массовые действия. М., 1994.
7. Михайловский Н.К. Полное собр. соч. СПб., 1907г. т.2.
8. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М., 1996.

Проблема формирования образа России в зарубежных СМИ

Иванова Надежда Сергеевна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

demian.niv@gmail.com

Одной из основных характеристик современного мирового сообщества является особый интерес к образу страны. Впервые понятие «образ государства» использовал К. Боулдинг в 1959г [1, с.216] для объяснения враждебности государств, доказав существование образов других государств в международной системе. Образ страны состоит из трех компонентов: пространственного образа, образа лидера страны и образа власти. Каждый из компонентов носит свой основополагающий характер и является изменяющейся в ходе развития международных отношений составляющей образа страны.

В процессе глобализации информация является основным ресурсом и главным инструментом формирования и влияния на поле политики. Изменились механизмы транслирования информационных потоков: с пропаганды и агитации к рекламе и лоббизму в СМИ.

Внешняя политика строится по принципу формирования положительного образа страны как для мирового сообщества, так и для граждан данного государства. Во многих случаях эти два образа (внешней и внутренней) кардинально не совпадают.

Современное российское государство вырабатывает коммуникационную стратегию по управлению образом государства на мировой арене, уделяя внимание основным зарубежным акторам общественно – политического пространства: государству, деловому сообществу, общественности. Формирование позиций в отношении зарубежных СМИ является ключевым направлением данной стратегии.

Россия, будучи преемницей СССР, получила в наследство и образ сильной державы, но в последствии, в период 90–х годов, произошло падение престижа и авторитета государства, в следствии проводимых экономических и политических реформ. В западных СМИ Российская Федерация в этот период освещалась как криминальное, коррупционное государство, негативно влияя на образ страны на мировой арене. Одновременно с этим происходила потеря позиций России в международной политической системе как равноправного члена мирового сообщества.

Период 2000 годов можно охарактеризовать как начало стремления руководства страны, властных сообществ к формированию образа России как страны, борющейся с международным терроризмом. Кроме того, прошел процесс ослабления негативного освещения Российской Федерации в зарубежных СМИ. Но, к сожалению, этот период сменился резкой критикой России в отходе от демократических принципов, отказа российской власти от соблюдения прав человека. Во многом зарубежные СМИ показывают реальное отношение мирового сообщества к Российской Федерации без прикрас дипломатии.

Позитивный образ России имеет большое значение для инвестиционной привлекательности российского рынка, так и для возможности экспортирования не только сырья, но и других товаров.

В следствии всего выше сказанного, можно сделать выводы: до последнего времени образ России в западных СМИ формировался хаотичными методами. Таким способом сформированный образ оказывал непосредственное влияние на восприятия международным сообществом Российской Федерации как актора в мировой политике. На данный момент, наметилась государственная коммуникационная стратегия по управлению образом государства в зарубежных СМИ.

Литература

1. Политическая психология: Хрестоматия/ Сост. Е.Б. Шестопап. – М.: Аспект Пресс, 2007.
2. Федякин А.В . Формирование позитивного образа государства как задача информационной политики России: история и современные реалии – М., Соц – полит. мысль, 2006.

Проблема справедливости в постиндустриальном обществе: основные подходы в западной политической мысли конца XX – начала XXI вв.

Екимова Стелла Игоревна, студентка

МГУ имени М.В. Ломоносова

stella_ekimova@mail.ru

На сегодняшний день подавляющее большинство исследователей придерживается той точки зрения, что к современной стадии социального развития применимо название «постиндустриальное общество». Существуют определенные различия в понимании характеристик данного типа общества, однако сам факт его наличия практически не вызывает сомнений. Большинство работ, анализирующих данный феномен, делает акцент на экономических и социальных характеристиках общества нового типа. Проблеме трансформации политических институтов уделяется значительно меньше внимания, вопрос же о политической справедливости в новых социальных условиях относится к числу наименее исследованных аспектов постиндустриализма.

Не вызывает дискуссий тезис о том, что справедливость является важнейшим социальным благом наряду с равенством, свободой, безопасностью, традицией, прогрессом и др. Как правило, справедливость (при некоторых различиях в трактовке ее природы) выступает в качестве необходимого элемента социального идеала и понимается как «основа стандарта распределения социальных благ» (Д.Белл). Реализация принципов справедливости в новых условиях относится к числу ведущих функций политической сферы общества.

Анализ работ западных политологов конца XX – начала XXI века позволяет сделать вывод о том, что в этот период сложились три основных точки зрения на проблему справедливости в постиндустриальном обществе.

Согласно первой, принципы справедливости и постиндустриальные институты являются актуально совместимыми. Данную позицию разделяют Д. Белл, Э.Гоффлер, М.Кастельс. В своих работах эти мыслители указывают на то, что постиндустриальное общество по своей сути является меритократическим – доступ в элиту в нем обеспечивается не за счет унаследованных преимуществ, а за счет личных достижений индивидов. В частности, М.Кастельс подчеркивает, что решающим условием для получения и удержания политической власти в новую эпоху является обладание не экономическим, а информационным капиталом (т.е. образованием и «конвертируемыми навыками», к числу которых относятся адаптивность, способность работать в команде, умение разрешать проблемы, готовность учиться всю жизнь и др.). Меритократический строй является справедливым – как отмечает Д.Белл, «меритократия состоит из людей, которые заслужили свой авторитет». Задача государства в данных условиях состоит в том, чтобы поддерживать сложившуюся политическую систему и фундаментальный принцип меритократии, предотвращать и минимизировать возможные опасности.

Вторая точка зрения заключается в том, что принципы справедливости и постиндустриальные институты являются потенциально совместимыми, хотя в реальности их соединение далеко не повсеместно. Данного мнения придерживаются Дж. Гэлбрейт, А.Этциони, А.Турен, Ф.Фукуяма. В рамках этого направления доминирует мысль о том, что задача политики – добиваться соответствия социального порядка принципам справедливости, оптимизировать политические институты и упрочивать их легитимность. Для этого предлагаются различные меры и практические рекомендации. Например, Дж. Гэлбрейт считает, что задача властной элиты в современном обществе – поддерживать оптимальное функционирование рыночной экономики. Для этого требуется продуманная государственная политика, сочетающая разумный уровень вмешательства государства в экономику с активной поддержкой малообеспеченных слоев населения. А.Этциони отмечает важность поддержания баланса между свободой и ответственностью, индивидуальными и коллективными ценностями. Забота о поддержании социального порядка, увязанного с

нравственными ценностями членов социума – важнейшая задача политической сферы справедливого общества.

Наконец, третья позиция признает принципиальную несовместимость справедливости и институтов постиндустриального общества. В таких условиях главной задачей политической сферы становится радикальное преобразование сложившегося порядка. Ярким представителем данной точки зрения является Ю.Хабермас. Его аргументация такова: постиндустриальное общество с его постоянно возрастающим количеством информации не обеспечивает гражданам обладания более широким спектром политических прав. Напротив, технологии, используемые официальными властями в целях управления общественным мнением, лишают демократию смысла. Граждане не выражают не свою позицию, а навязанную им извне. Это является нарушением принципа справедливости. Данная точка зрения нашла отражение в работе современных шведских ученых А. Барда и Я. Зодерквиста «Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма». В данной книге развивается мысль о том, что в информационном обществе является плюархичным по своей природе – оно представляет собой пирамиду из множества сетей, и в каждой сети действуют свои правила и законы. В сетевом обществе изменяются механизмы распределения власти и формируется новый правящий класс – нетократия. В него попадают люди, обладающие эксклюзивной информацией, которая обеспечивает доступ в привилегированные социальные сети. Индивидов, не обладающих необходимыми знаниями, ждет исключение из жизненно важных сетей, равноценное утрате социальной идентичности.

Широкий спектр мнений и позиций позволяет говорить об актуальности и значимости проблемы политической справедливости в постиндустриальном обществе, необходимости проведения дальнейших исследований и разработок данной темы в рамках политической науки.

Литература

1. Бард А., Зодерквист Я. *Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004.*
2. Белл Д. *Грядущее постиндустриальное общество.* М.: Academia, 1999.
3. Гэлбрейт Дж. *Новое индустриальное общество.* М.: АСТ, 2004.
4. Гэлбрейт Дж. *Справедливое общество. Гуманистический взгляд // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология.* М.: Academia, 1990.
5. В. Иноземцев. *Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы.* М.: Логос, 2000.
7. Кастельс М. *Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана.* — М.: ГУ ВШЭ, 2000. — 608 с.

Национальный интерес: модели взаимодействия государства и общества

(на историческом примере России)

Сорокопудова Ольга Евгеньевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

olga-srkpdv@mail.ru

Рассматривая идеологию любого государства, мы видим, что в самом общем смысле в ее основе должны лежать, прежде всего, интересы страны и ее народа. Поэтому принципиально важное значение приобретает возможный источник их артикуляции. Будут

ли положения идеологии выражением реальных потребностей общества и государства или ими станут навязанные абстрактные идеи, к которым должна будет «подгоняться» практика зависит от того, кто является их выразителем и проводником. Однако необходимо совершенно ясно понимать, что в этом случае возможно несколько вариантов выработки национальных интересов обществом и государством, а так же толкования самих приоритетов государственного развития. Рассмотрим две основные модели возможного взаимодействия общества и государства в этом направлении.

С одной стороны, это может быть позиция гражданского общества. Чаяния и надежды самого народа, его понимание целей, перспектив, путей развития государства, национальная идея, в том смысле, в каком она понимается индивидами, то, как она отражается «снизу». Важно понимать, как и через что эти интересы граждан выражаются. Существуют ли в государстве специальные институты гражданского общества или стоит искать общественную позицию лишь в произведениях литературы и искусства.

С другой стороны – то, что задается государством, то, как определяются приоритеты и цели на высшем уровне, так сказать, формулирование национального интереса «сверху», государственными структурами. В реальности это можно проследить через законы и действия официальной власти, правительства и главы государства.

Насколько две эти стороны совпадают, как полно отражаются интересы народа в государственной политике, чья позиция является определяющей для государственной идеологии. В этом как раз и заключается сложность и интерес исследования. Какие же имеются на практике возможности формирования национального интереса? В этом случае, опять-таки можно выделить две модели:

1. Идеальный вариант – в государстве с сильным, развитым обществом цели государственного и общественного развития определяются институтами гражданского общества, именно через них напрямую реализуются интересы населения всей страны в целом и в какой-то степени государство отходит на второй план, довольствуясь ролью «ночного сторожа».

2. В условиях незрелого и неразвитого гражданского общества государство обязано брать на себя основную роль в определении приоритетов и их реализации. Общество в состоянии фрустрации просто не готово и не может быть «локомотивом» в определении целей и задач, стоящих перед ним.

В этой связи перед Россией встает ряд проблем. В нашей истории роль государства всегда была гипертрофированно большой, однако говорить о полном отсутствии гражданской инициативы, на наш взгляд, нельзя. Возможно, на протяжении существования российского государства она и не выступала массово, но в любом случае, у нее имеется серьезный общественный потенциал (элементы гражданского общества были уже в Киевской Руси – вече, позднее – собрание старост, дума, Земские соборы и т.д.).

Поскольку процесс формирования национального интереса необычайно сложен, то для этого необходимо объединение усилий и государства и общества, чтобы был найден необходимый баланс мнений, целей, приоритетов. Однако в действительности такой вариант едва ли возможен. В большинстве случаев сильное государство принимает на себя практически все функции гражданского общества, естественно искажая их. На протяжении всей истории России для нас характерна именно такая модель взаимодействия государства и общества. Так как исторической формой правления была самодержавная монархия, то демократические традиции в нашем обществе не могли органично развиваться. В

деятельности любого нашего государственного деятеля – князя, царя, императора – наряду с реальными попытками учитывать современные ему реалии, проводить интересы своего народа и страны, было немало субъективности в их трактовке. Это отчасти объясняется общественной «верой в доброго царя», полным доверием «помазаннику Божьему» и восприятием своей власти как отеческой и своего народа как детей своих государем. Государственная идеология в нашей стране всегда соответствовала уровню развития общества, опираясь на те основания, которые были существенны и важны для всего народа в целом. В этом плане центральная власть хорошо понимала потребность общества в единой сплачивающей идее, ее имперские, общемирового масштаба устремления, ее религиозное содержание, ориентацию на развитие в соответствии с традициями.

Однако неразвитость гражданского общества, непонимание народом своей силы и интересов были причинами слабого непосредственного участия населения в формировании основной стратегии государства. Поэтому проблема развития масштабной народной инициативы, становления сильного общества, которое бы могло само определять приоритеты развития, до сих пор является одной из первоочередных задач, стоящих перед нашей страной.

Литература

1. Библиотека литературы Древней Руси, Т. 1–11. М., 1996–2000.
2. Государственная идеология и общенациональная идея. Сборник статей. М., 1997.
3. Томсинов В.А. История русской политической и правовой мысли. X–XVIII века. М., 2003.
4. Исаев И.А. Журнал Национальные интересы № 5, М., 2006.

Критика социальной инженерии в политической теории Майкла Оукшотта

Чамаева Наталья Александровна, аспирант

МГУ имени М.В. Ломоносова

tintary@yandex.ru

Подход британского политического мыслителя Майкла Оукшотта (1901–1990) к анализу роли свободы в политическом поведении противостоит таким парадигмам политической науки XX века, как бихевиорализм и структурный функционализм. С точки зрения Оукшотта, эти парадигмы унаследовали классическое инструментально–рационалистическое понимание политики, для которого характерна абсолютизация технической стороны человеческого поведения. Распространение технократического представления об управлении опирается на представление о человеке как о *tabula rasa* – «одномерном человеке», атоме–индивиде в ряду идентичных атомов, винтике социальной машины. Интерпретация социально–политической реальности через призму парадигм классического рационализма ведет к доминированию техник манипулирования и социальной инженерии.

Оукшоттианская критика социальной инженерии складывается из разоблачения идеологической политики и эволюционно–прогрессистского видения истории, а также из деконструкции представительной (процедурной) демократии. Вопреки распространенному в середине XX века мнению, представительная демократия вовсе не представляется Оукшотту оптимальным «по умолчанию» политическим строем. Критическое отношение к псевдодемократическому антииндивиду, или «человеку массы», сближает Оукшотта с классиками элитарного аристократизма, такими, как Штирнер, Ницше и Карлейль, а также с теоретиками Франкфуртской школы, с творчеством которых (особенно с книгой Герберта Маркузе «Одномерный человек») он был хорошо знаком.

В понимании Оукшотта, политическая деятельность в модели представительной демократии сведена к серии демонстративных действий на базе технического знания, то есть к социальной инженерии. Свобода слова становится здесь прикрытием для манипуляций «общественным мнением» (популярность этого понятия, по мнению мыслителя, уже свидетельствует об «омассовлении» человека). Такой режим власти опирается не на граждан, а на подданных, – одинаковых с точки зрения власти одномерных «атомов» социальной машины. Ими легко управлять при помощи изоощренных техник пропаганды, профессиональной демагогии и идеологической риторики о демократии, национальных интересах, либеральных, социалистических или любых других ценностях.

Демократические процедуры превращаются здесь в ритуальный способ легитимации режима. Лидер(ы) и стоящие за ним(и) группы интересов используют трюк чревоушателя: помещают собственные интересы в избирателя и формируют его выбор, присваивая себе право говорить от его имени и (якобы) в его интересах. Отсюда берет начало новое искусство – не управления, а угадывания наиболее выгодного предложения, которое получит наибольшую поддержку на выборах, причем так, чтобы казалось, будто инициатива исходит от «народа». В управляемом социальными инженерами обществе отсутствует возможность не участвовать в деле достижения всеобщих целей. Самоидентификация социальных групп, в том числе нации в целом, конструируется здесь на базе образа врага и является в этом смысле негативной идентичностью. В терминах Оукшотта, политика опирается здесь на логику спора и войны; война и коллективизм для мыслителя неразрывно связаны друг с другом. Таким образом, для проекта социальной инженерии, в понимании Оукшотта, характерны такие черты, как господство предпринимательской модели общественного устройства, технократический менеджмент политической жизни, догматизация интеллектуального пространства и редукция человеческой свободы, а в пределе – и самосознания человека.

Впрочем, следы свободы, столь ценной для Оукшотта, сохраняются и здесь, поскольку по–прежнему существует возможность выбирать, пусть и из искусственно ограниченного набора способов поведения. Однако со временем, не встречая сопротивления, репрессивная идеологическая власть социальных инженеров начинает все больше подавлять и неформальные каналы рассеивания неудовольствия, на которые опирается негласная легитимность любого строя. Развиваясь в сторону все большего сужения пространства человеческой свободы, система социальной инженерии сначала превращает человека в абстрактную единицу политической арифметики, сводя его свободу к серии предопределенных выборов в духе одномерного экономического рационализма. В конечном счете, это приводит к упразднению за ненадобностью и самого человека, как несущественной переменной уравнения социально–политической реальности.

Литература

1. Оукшотт М. Массы в представительной демократии // Антология мировой политической мысли в 5–ти тт. Т.2. М., 1997.
2. Оукшотт М. Рационализм в политике и другие статьи. М., 2002.
3. Чамаева Н.А. Консерватизм в политической философии Майкла Оукшотта // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24 – 28 мая 2005 г.): в 5 т. Т. 5. – М.: Современные тетради, 2005.
4. Чамаева Н.А. Консерватизм в политической философии Майкла Оукшотта // «Вестник Московского Университета» сер.12. (Политические науки), №5, 2005.
5. Чамаева Н.А. Спор о рациональности: Оукшотт versus Поппер // Гуманитарные науки: в поиске нового (Межвуз. сборник научных трудов). Вып. IV. Саранск, 2005.
6. Шамшурин В. Консерватизм и свобода. Краснодар, 2003.

Системное управление общественным мнением: современные технологии манипулирования и пропаганды

Анисимова Анна Владимировна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

anisimova.anna@gmail.com

Современное представление среднестатистического образованного западного человека об идеальном (или хотя бы близком к этому) государстве немислимо без понятия свободы: свободы как отсутствия ограничений и как возможности выбора. Сегодня в условиях широкого распространения демократических моделей политического устройства, предлагающих гражданам государства широкий спектр гражданских прав и свобод, политическое принуждение в любой форме (открытой или скрытой) и отсутствие активного избирательного права в какой-либо стране рассматривается международным сообществом как вопиющий факт, свидетельствующий о нецивилизованности общества и нелегитимности правящего режима (Ирак, Афганистан).

Однако можно ли говорить о существовании подлинной свободы в современном обществе? И совместима ли она со стабильным развитием государства? Ведь главной целевой функцией политической системы (как впрочем и любой системы) является самосохранение, которое в данном случае можно рассматривать как желание правящей элиты сохранить за собой политическую власть. В условиях демократии, предполагающей наличие всеобщего избирательного права, обеспечивается участие широкого круга лиц в процедуре формирования персонального состава органов государственной власти, актуальными для различных политических сил становятся проблемы воздействия на массовое сознание и управления общественным мнением, как способах получения, сохранения и реализации политической власти. Основными инструментами, позволяющими оказывать подобное влияние, становятся манипуляции и пропаганда как механизмы системного управления общественным мнением, служащие целям определенных политических сил.

При этом под манипуляцией и пропагандой мы будем понимать воздействия на индивида, группу, общество, задачей которого является формирование у объектов влияния мировоззрения, установок, мотивации и т.п. действовать или бездействовать в интересах инициатора (субъекта) влияния. Главное отличие манипуляции от пропаганды в том, что в первом случае воздействие обязательно осуществляется скрыто, то есть объект манипуляции не отдает себе отчета в том, что на него оказывается давление, во втором же случае ведется открыто. Тем не менее, заявленные и настоящие цели пропагандистов и манипуляторов могут в значительной мере не совпадать.

Целями нашей работы мы будем считать исследование места и роли политического манипулирования и политической пропаганды в современном политическом процессе, изучение технологий и методов воздействия на массовое сознание, а также построение комплексной модели, отражающей этапы и условия формирования общественного мнения и управления им.

Объектом здесь выступает информационное взаимодействие государства и общества. Предметом – технологии и методы открытого и скрытого информационного воздействия на общественное мнение.

Методами изучения данной проблемы являются системный анализ и моделирование. Системный анализ необходим для вычленения элементов информационного взаимодействия государства и общества, их связей и отношений друг с другом и оценки их влияния на состояние системы; изучения взаимодействия элементов друг с другом, а также системой в целом. Моделирование создает некую наглядную теоретическую конструкцию существующей действительности, позволяющую непосредственно изучить механизм функционирования технологий и методов системного управления общественным мнением.

Нужно отметить, что различные способы воздействия на массовое сознание существовали всегда (примером этого может служить существование различных политических мифов, создание которых есть один из методов манипуляции). Однако XX век, ставший временем невиданного доселе расцвета информационных технологий (телевидение, радио, Интернет), существенно облегчивших общественные коммуникации, и научных разработок в естественных и гуманитарных дисциплинах (биологии, психологии, социологии, политологии), можно считать совершенно иным этапом в развитии механизмов и методов манипулирования и пропаганды в силу их массовости и эффективности внушения. Поэтому сегодня изучение технологий воздействия на общественное мнение особенно актуально, так как последствия подобного влияния могут быть самыми плачевными (примером этого может послужить гитлеровская Германия, в которой были разработаны и применены на практике многие методы управления общественным сознанием).

Литература

1. Кара–Мурза С. Г. Власть манипуляции. – М.: Академический Проект, 2007.
2. Ожиганов Э. Н. Моделирование и анализ политических процессов. – М.: Изд–во РУДН, 2006.
3. Плотинский Ю. М. Модели социальных процессов. – М.: Логос, 2001.
4. Пугачев В. П. Управление свободой. – М.: КомКнига, 2005.

Модели отношений ФПГ (финансово–промышленных групп) с институтами власти Российской Федерации

Бариева Анастасия Ильдаровна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

[*abarieva@gmail.com*](mailto:abarieva@gmail.com)

По мере поступательного развития мировой экономики и мировой цивилизации роль финансово–промышленных групп как экономического и политического института неуклонно возрастает. Россия как одна из крупнейших стран современного мира не может оставаться вне этих процессов. Она не только их непрменный участник, но и, испытывая на себе их воздействие, одновременно сама влияет на них. Перечисленные аспекты побуждают обозначить модели отношений финансово–промышленных групп с институтами власти России.

На данный период времени существуют две основные модели этих отношений. Что касается первой из них, то это прежде всего обоюдная ориентация и ФПГ, и государства на институализацию взаимодействия и достижения взаимоприемлемых договоренностей, так называемая, свободно–рыночная модель. Это не отношения господства и подчинения, или «патрона» и «клиента», и не приватизация власти, а то что обычно, именуется согласованием интересов. И на президентском, и на правительственном уровне были созданы основы механизма согласования интересов финансово–промышленных групп и власти. Характерным примером такого согласования может служить тот факт, что члены Российского Союза Промышленников и Предпринимателей (РСПП) входят в создаваемые (и уже существующие) комиссии и комитеты экспертно–консультативного характера при правительстве и министерствах. Это можно рассматривать, как свидетельство серьезности намерений власти идти по этому пути. И, конечно, же не только власти, но и бизнеса.

Вторая, принципиально иная модель отношения ФПГ и институтов власти заключается в отсутствии специальных, «публичных» механизмов взаимодействия, более того они здесь чаще всего нежелательны как для той, так и для другой стороны. Так как в сознании российского общества закрепилась мысль: «корпорации ни в коем случае не должны строить «особые» отношения с государством, у финансово–промышленных групп нет какие–либо привилегии и они не имеют права влиять на политический процесс».⁹⁶

⁹⁶ Василенко А.Б. Пиар крупных российских корпораций. – М.: ГУ ВШЭ, 2001. С. 238.

Поэтому в этой модели взаимодействие ФПГ и госструктур носит неформальный, часто межличностный характер, а большая автономия реформируемых бизнес–структур и внедрение рыночных принципов, во многом определяющих их функционирование позволяет говорить о госкапиталистической модели отношений государства с бизнесом.

Естественно, что незавершенность процессов структурирования данных отношений обуславливает сугубо предварительный характер такого рода моделирования, а вектор дальнейших изменений нельзя назвать утвердившимся, заставляет воздержаться от окончательных суждений относительно той модели отношений, которая возобладает в ближайшем будущем России.

Литература

1. Бутова Т.В., Ерхов М.В. Власть и бизнес. М., 2007.
2. Василенко А.Б. Пиар крупных российских корпораций. – М.: ГУ ВШЭ, 2001.
3. Перегудов С.П. Крупная корпорация как субъект публичной политики. М., 2006.

Политические риски российского финансового рынка в связи с мировым финансовым кризисом

Дербeko Анастасия Юрьевна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

igchip@yandex.ru

Ещё в начале лета 2007 года ничто не предвещало масштабный финансовый кризис, катализатором которого послужили невыплаты по ипотечным кредитам в США. О рекордном дефиците бюджета и внешнем долге США, безусловно, знали давно, но все ведущие финансовые организации мира (Всемирный Банк, Международный Валютный Фонд) и главный кредитор США Китай, постоянно поддерживающий американскую валюту, предпочитали закрывать на это глаза, веря в то, что с американской экономикой, а, следовательно, и с другими экономиками ничего страшного случиться не может. Но сначала август месяц, а затем и осень подтвердили, что огромный кредит доверия, выданный американской экономике, находится под угрозой исчерпания, США грозит рецессия, которая отразится и на всём остальном мире.

В связи с разразившимся ипотечным кризисом в США, корпоративными скандалами в банковском секторе в США и Европе и последовавшим за всем этим кризисом ликвидности на фондовых рынках западных стран российский финансовый сектор пережил целый ряд негативных моментов (появление понижительных тенденций на фондовой бирже, повышение ставки рефинансирования ЦБ).

Таким образом, актуальность темы обусловлена следующими факторами: во–первых, финансовый рынок – эффективнейший инструмент привлечения инвестиций во все сектора экономики; во–вторых, развитость этого сектора свидетельствует о наличии доверия политическому и экономическому курсу государства, политической стабильности; в–третьих, в современном глобализированном мире проблемы отдельно взятого финансового рынка одной страны тут же становятся проблемами финансовых рынков и других стран.

В данной работе под политическим риском будем понимать возможность потерь российским финансовым рынком из–за действий, предпринятых мировыми финансовыми и банковскими организациями, а также правительственными структурами внутри нашей страны.

Цель исследования – выявить политические риски, которым может подвергнуться российский финансовый рынок в связи с мировым финансовым кризисом.

1. Системный анализ. Позволяет рассматривать финансовый рынок как систему, обладающую своими специфическими функциями и структурой, получающую из внешней среды информацию для дальнейшего развития. При этом внешняя среда будет являться основным источником политического риска для российского финансового рынка.

2. Институциональный анализ. Позволяет оценить качество управления государственными органами финансовым рынком.

Традиционно, главными внешними индикаторами, влияющими на состояние российского финансового рынка, являлись динамика цен на нефть и другие сырьевые ресурсы в целом. Но за последние полгода самым значимым индикатором, безусловно, стали макроэкономические данные США, ведь от них зависела и процентная ставка ФРС, которая является регулятором притока средств в нашу экономику, и будущее банковского сектора, и курс американской валюты. После рекордного списания долгов американскими и европейскими банками финансовый мир стал испытывать большие проблемы с ликвидностью, образовался дефицит средств для заёмщиков. Следовательно, внешнеполитические риски российской финансовой системы связаны с дефицитом свободных средств у зарубежных банков и других крупных финансовых игроков в области предоставления внешних займов.

Внутриполитические риски финансового рынка России в первую очередь связываются с возможностью (пусть сейчас её можно оценить как небольшую) смены политического курса, неразвитостью институциональной среды (высоким уровнем коррупции, слабостью законодательной базы и неэффективностью государственного управления).

Таким образом, специфичность политического риска российских финансовых рынков обусловлена конъюнктурностью восприятия инвесторами перспектив российского финансового рынка – вложение инвестиций не носит долгосрочный характер. Связан этот процесс как с глобальным мировым финансово–экономическим кризисом, так и с неспособностью российских властей предложить долгосрочную политико–экономическую стратегию. Следовательно, нынешняя внешняя конъюнктура вместе с традиционными для российского финансового рынка проблемами создаёт угрозу для дальнейшего развития российской финансовой системы.

Литература

1. Дамодаран А. Инвестиционная оценка: Инструменты и методы оценки любых активов. М.: Альпина Бизнес Букс, 2006г.
2. Дегтярёва О.И. Управление рисками в международном бизнесе: Учебн. пособие. М.: МГИМО–Университет МИД России, 2006г.
3. www.iet.ru (Институт экономики переходного периода Е.Гайдара)
4. www.vedomosti.ru (Газета «Ведомости»)
5. www.rbc.ru (Агентство «Росбизнесконсалтинг»)

Политическая пропаганда в современных демократических обществах

Яковлева Нэлли Ильинична, аспирантка

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Украина

eml2004@ukr.net

Для понимания феномена пропаганды в наше время не достаточно вернуться к старой теории, поскольку изменение социально–политических и экономических условий вызвало ряд трансформаций в функционировании пропаганды. В современном обществе она не исчезает, не теряет своих позиций, а переходит на новый этап развития, её не заменяют пиар, политическая реклама, агитация. Пропагандистские техники совершенствуются ежедневно, их механизм стаёт всё более сложным.

Наиболее распространёнными являются две точки зрения на дефиницию пропаганды. Во–первых, её можно рассматривать как влияние на установки людей по поводу спорных вопросов (при этом пропагандой не считается нейтральная информация), во–вторых, пропаганду можно интерпретировать как любые средства создания и передачи информации, то есть как коммуникативную технологию. Поэтому чаще всего в политической пропаганде

анализируют два среза – психологический и коммуникативный. Это свидетельствует о многогранности данного феномена.

В современном мире каждый день передаётся большое количество убеждающих сообщений, которые пытаются влиять на поведение гражданина не с помощью логических аргументов, а через манипуляцию символами и эмоциями. Это лишь одно из проявлений пропаганды. Интенсивность применения пропагандистских техник может зависеть от ряда факторов, главными среди которых являются политический режим и историческая ситуация. В наше время средства массовой коммуникации работают максимально быстро. С увеличением информационных потоков усиливается и пропаганда потому, что она помогает привлечь внимание граждан к определённой проблеме, используя при этом ряд приёмов. Человек, получая большое количество сообщений, которые абсолютно не связаны между собой, становится информированным про политические события, но слабо понимающим их суть, поскольку не каждый может отделить главное от второстепенного. Надо также учитывать, что лишь на первый взгляд информационный поток кажется хаотическим, на самом деле это один из пропагандистских приёмов.

Научно–технический прогресс даёт новые возможности. В условиях современной демократии пропаганда становится глобальной, благодаря быстрой передаче информации. Ежедневная срочность и сенсационность политических сообщений является одной из пропагандистских техник. Они не дают возможности рационально оценить происходящее. Динамика развития общества активизирует потребность граждан в информации, в связи с этим пропаганда приобретает универсальный характер. Все политические институты стараются использовать такого рода коммуникативные технологии.

Часто целью политической пропаганды является не информирование, а подталкивание масс к желаемой позиции или точке зрения. Короткие и яркие сообщения, которые быстро запоминаются, заполняют информационное пространство, не оставляя места аргументированным доказательствам. Но стратегической целью пропаганды является либо укрепление существующего порядка, либо изменение социально–политической реальности в желаемом направлении. Также пропаганда всегда имеет задачу, которая определяется коммуникаторами, и соответственно этому выбираются методы её достижения. Работа пропагандиста в демократическом обществе усложняется тем, что реципиент получает много информации, которая включает в себя разные точки зрения, и коммуникатору приходится выдумывать более изысканные способы привлечения внимания и убеждения в правильности именно пропагандируемой позиции. К тому же проинформированные граждане могут сформировать собственную точку зрения на происходящее, а пропаганда как вид деятельности не принимает альтернатив, поэтому создает «свою реальность». Максимальная эффективность пропаганды будет достигаться при приближении к позиции реципиентов, поэтому часто эта коммуникативная технология апеллирует к оценкам, которые разделяет большинство населения. Целевая аудитория политической пропаганды широкая – все граждане государства.

В демократическом обществе управление, прежде всего, предполагает влияние на общественное мнение. В этом процессе большую роль играют средства влияния и носители информации. Именно они становятся важным компонентом управления социально–политическими процессами потому, что общественное мнение действует как связь между властью и обществом. Государство всё ещё имеет наиболее выгодную позицию для проведения эффективных пропагандистских кампаний, поскольку эта технология наиболее успешна, если она планомерна и систематична, а также исходит из одного источника. Необходимо принять во внимание, фактор своевременности пропагандистских кампаний с целью реализации возможности внедрить желаемые интерпретации и проигнорировать – не желаемые. Но в условиях, когда каждый имеет доступ к массовой аудитории, возникает ряд неконтролируемых эффективных субъектов, которые распространяют свои взгляды и идеи. Надо учитывать то, что в демократическом обществе позиции неправительственных организаций являются сильными, влияние на граждан осуществляется сразу же из

нескольких источников. Информация приобретает качественно новую силу, поскольку интенсивность её воздействия существенно возрастает.

Когда существует свобода выражения любых взглядов, возникает проблема инфо-этики и ответственности за распространение информации. В политике некоторые сведения могут вызывать большой резонанс, а иногда и дестабилизацию общества. Сейчас второстепенное событие может растиражироваться СМИ или другими информационными акторами и стать главной новостью на определённый период. Такого рода манипуляции могут иметь не желаемые последствия для развития политического процесса страны. Пропагандисты работают над тем, чтобы снизить влияние негативной информации на реципиентов.

Современные демократии ликвидируют ряд барьеров между государствами, это значительно расширяет поле информационной деятельности, которая, по сути, ничем не ограничивается. Глобализация также содействует возникновению системы взаимосвязей между разными областями жизнедеятельности. Одна сфера не может быть изолирована от другой. Мир неограниченной коммуникации помогает внедрять идеи, нормы, взгляды в разных странах. Таким образом, усиливаются возможности внешнеполитической пропаганды, которая конструирует образ государства за его пределами.

После развала одной из двух пропагандистских систем: капиталистической и социалистической (или коммунистической), которые существовали в XX веке, происходит выход пропаганды за идеологические рамки. Это способствует разнообразию методов с практической стороны, а с теоретической – становлению единого концепта в понимании политической пропаганды.

Сегодня пропаганда проникает во все сферы жизнедеятельности человека, поэтому не замыкается на сфере функционирования каналов массовой коммуникации. Причиной такой тенденции является то, что любая информация приобретает политический характер. Политика как управленческая деятельность включает в себя всё разнообразие общественных отношений. Соответственно, современную демократию можно охарактеризовать как информационную, а пропаганду – как полицентрическую.

Секция «Связи с общественностью»

Роль средств массовой информации в построении имиджа руководителя.

Карапетьян Манэ Владимировна, студент

МГУ имени М.В. Ломоносова

mane.karapetyan@gmail.com

Сегодня уже никто не сомневается в значимости и необходимости построения целостного образа компании, который в последствии работал бы на ее позитивный имидж. Хотя, следует оговориться, что реже бывают случаи, когда для достижения поставленных целей, необходимо выстроить и негативный образ. Но, как в первом, так и во втором случае средства массовой информации являются очень важным инструментом построения необходимого имиджа. Даже можно сказать, ключевым.

Именно посредством СМИ руководства компаний доносят до широких масс свои позиции, делают заявления или общественно-значимые предложения. Именно через утренние газеты, модные журналы или с экранов телевизоров компании и фирмы посылают своим целевым аудиториям необходимые messages, которые в свою очередь, несомненно, составляют неотъемлемую часть общего имиджа компании.

Но еще, общий имидж всей организации на 30% (а иногда и больше) зависит от личного имиджа ее лидера, руководителя, его деловой репутации. Эту репутацию необходимо выстраивать долго и кропотливо, помня о том, что он хрупок и способен разбиться от любого неосторожного шага. Методы и приемы существуют разные: это и контекстные интервью с персоной, и публикация его биографии, и статьи о

благотворительности и общественно–значимых поступках, важных для социума. Существует много других способов с вовлечением масс–медиа.

Еще во второй половине XX века такие выдающиеся теоретики рекламы как Дэвид Огилви, Джек Траут и Эл Райс говорили о невероятной убеждающей силе СМИ и ее способность влиять на умы. Вместе с тем, этот вид передачи информации всегда являлся самым эффективным, когда речь идет о массовом потребителе.

Эта эффективность справедлива не только для рекламных кампаний, но и для PR и имиджелогии. В зависимости от целевой аудитории, к которой мы хотим обратиться, выбор падет либо на телевидение, либо на радио, либо на печатные издания.

У каждого из этих видов СМИ есть свои особенности: преимущества и недостатки, которые необходимо учитывать при выборе масс–медиа. Разные СМИ ориентированы не только на разную аудиторию, но и обладают разными возможностями. Например, об элитных спиртных напитках нецелесообразно рассказывать в газете “Ярмарка”, но целесообразно – в журнале “Вита” или “вкусных” телепрограммах (что, кстати, и делается). Элитный журнал и любая газета (которая является массовым изданием) ориентированы на разную публику, соответственно разнятся и методы подачи материала (полиграфия, тексты, иллюстрации). Разные СМИ необходимы для освещения светского раута с перечислением средств в благотворительный фонд и для сообщения о продаже товаров second hand для эконом–класса. Разные СМИ нужны для построения имиджа бизнес–руководителя и политика, артиста и топ–менеджера.

Следует также помнить, что СМИ – это одна из важнейших самостоятельных контактных аудиторий. Они выступают связующим звеном между заказчиком имиджа и его реципиентом. Именно СМИ выступают посредниками между заказчиком на PR–услуги и потребителем, являются тем важнейшим звеном, которое в конечном итоге оказывает влияние на общественное мнение. СМИ являются посредником между фирмой (Заказчиком) или персоной, строящей свой имидж, стремящейся к поддержанию своей репутации, и Потребителем. Фактически СМИ – исполнители определенного заказа, востребованного с двух сторон. Следовательно, СМИ определяют достижение конечной цели любого PR–заказа – они завоёвывают общественное мнение, делая его союзником фирмы или персоны.

Сейчас все чаще можно услышать о том, что СМИ – это четвертая власть. Власть влиятельная, капризная, со своим мнением. Эти утверждения отнюдь не беспочвенны, что и доказывает данное исследование, и описывает принципы работы с ней.

Секция «Политический менеджмент»

Перспективы использования новых интернет–технологий в избирательной кампании: российский и зарубежный опыт

Степанченко Владимир Анатольевич, аспирант

Институт социально–политических исследований РАН, Москва

vladimirstep@yandex.ru

Изучение проблем глобальных социальных изменений в связи с появлением новых информационных технологий развивается в рамках концепций общества знания и постиндустриализма. В российской социологической и политологической науке пока нет глобальных научных исследований предсказывающих социальные последствия появления глобальной сети.

Согласно последним данным исследования ФОМ, летом 2007 в России насчитывалось 26,8 миллионов пользователей Интернет в возрасте старше 18 лет. За пять лет аудитория Интернета в России выросла в три раза. С точки зрения выборов, каждый четвёртый гражданин страны, обладающей правом голоса, имеет доступ в интернет.

Исследователи отмечают, что в России формирование Интернета как политической арены произошло в 1999–2000 годах, когда к началу предвыборных гонок свои представительства в сети получили фактически все крупные политические партии и блоки и

уже те выборы показали, что Интернет стал достаточно серьёзным и действенным оружием в борьбе за власть.

В западной политической публицистике комментаторами и аналитиками в научный оборот был запущен термин Web 2.0. Технология Web 2.0 активно использовалась некоторыми политиками в период избирательной кампании по выборам депутатов в декабре 2007 года. Прежде всего, это агитация на файлообменных сайтах, в блогосфере, использование социальных сетей.

Западные политики используют более широкий арсенал новых интернет-технологий. Глобальная сеть становится не только средством информирования и агитации, но и способом сбора пожертвований, поиска волонтеров и организации предвыборных мероприятий.

Российские политики в отличие от своих зарубежных коллег еще не осознали преимущества использования новых интернет-технологий. Можно выделить несколько субъективных и объективных факторов, которые препятствуют этому процессу.

1. В России развитие Интернета происходит за счет крупных городов. Москва и Санкт-Петербург стали неким подобием «интернет-государств».

2. Избирательная кампания по выборам депутатов Государственной думы в 2007 году показал, что российский сегмент интернета продолжает оставаться «убийцей репутации».

3. Активному и эффективному использованию новых интернет-технологий мешает компьютерная неграмотность самих политиков. Наибольшую активность в интернете на выборах депутатов в 2007 году проявили молодые политики.

4. Следствием отсутствия спроса на качественную и эффективную предвыборную кампанию в сети является отсутствие рынка политических консультантов и аналитиков, которые такую кампанию могли бы провести.

Литература

1. Водолагин А.Л. Интернет-СМИ как арена политической борьбы // ОНС, 2002, №1, с. 50.
2. Кастельс М. Галактика Интернет. М., 2003.
3. 25 фактов про web 2.0 // [www.bg.ru/article/6016/]
4. Tim O'Reilly. What is Web 2.0 // [www.computerra.ru/think/234100/]
5. Опрос ФОМ «Интернет в России / Россия в Интернете». Вып. 20. Лето 2007 // [http://bd.fom.ru/report/map/projects/internet/internet0703/int0703]
6. How web 2.0 impacted the French presidential campaign and helped Sarkozy enter Elysees 1.0? // [www.deuxzero.com/2007/05/how_web_20_impacted_the_french.html]
7. The Web 2.0 Election: Does the Internet Matter in Election Politics // [www.readwriteweb.com/archives/web_20_election.php]
8. Web 2.0 vs. Election 2008: how candidates are using technology to communicate with voters // [www.talkibie.com/technology/web-20-vs-election-2008-how-candidates-are-using-technology-to-communicate-with-voters]