

**УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ**  
**ТАВРИЧЕСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО**  
**УНИВЕРСИТЕТА им. В. И. ВЕРНАДСКОГО**

Научный журнал

**Том 21 (60). № 1**  
*Философия. Социология.*

Симферополь, Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, 2008

Журнал основан в 1918 г.



**СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК**  
Ученых записок ТНУ им. В. И. Вернадского  
**«АНАХАРСИС»**



Симферополь  
2008

ISSN 1606-3715

Свидетельство о регистрации – серия КМ № 534  
от 23 ноября 1999 года

**Редакционная коллегия:**

**Багров Н. В.** - главный редактор  
**Бержанский В. Н.** - заместитель главного редактора  
**Ена В. Г.** - ответственный секретарь

**Редакционный совет серии «Философия. Социология»**

**Берестовская Д. С.**, доктор философских наук, профессор  
**Кальной И.И.**, доктор философских наук, профессор  
**Лазарев Ф. В.**, доктор философских наук, профессор, редактор отдела  
**Николко В. Н.**, доктор философских наук, профессор  
**Рыскельдиева Л.Т.**, доктор философских наук, профессор  
**Шоркин А. Д.**, доктор философских наук, профессор

**Отвественный за выпуск:**

Шоркин А.Д.

**Редакционная коллегия выпуска:**

Шоркин А.Д. (председатель)  
Кальной И.И.  
Коротченко Ю.М.  
Нефедев С.Н.  
Николко В.Н.  
Цветков А.П.  
Шевченко О.К.

**Макетирование:**

Кабачевская К.В.  
Микитинец О.И.  
Чудина Н.В.

**Художник-дизайнер:**

Арунтян А.

Выпуск печатается по решению Ученого совета философского факультета ТНУ им. В.И. Вернадского  
(протокол № 4 от 19.12.2007г.)

© **Таврический национальный университет, 2008 г.**

Подписано в печать \_\_\_\_\_.2008. Формат 70x100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
\_\_\_\_\_ усл. п. л. \_\_\_\_\_ уч.-изд. л. Тираж \_\_\_\_\_. Заказ № \_\_\_\_\_.  
Отпечатано в \_\_\_\_\_

**"Учение записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского"**

Науковий журнал. Серія "Філософія. Соціологія". Том 21(60). №1.  
Сімферополь, Таврійський національний університет ім. В. І. Вернадського, 2008  
Журнал заснований у 1918 р.  
Адреса редакції: \_\_\_\_\_

**СЕКЦИЯ I.**  
**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ТЕХНОГЕННОЙ**  
**ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 130.2**

**ПЕРСПЕКТИВЫ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В**  
**ПОСТИНДУСТРИАЛЬНУЮ ЭПОХУ.**

**Баранов В. Е.**

*Автор статьи выступает против подмены понятий личности и индивида в современной науке. Отдельный акцент ставится на развитие личности в условиях современного постиндустриального общества. Предполагается, что современное человечество стоит на пороге качественно новых преобразований в сфере общественных отношений, что в свою очередь приводит к формированию нового типа человека.*

***Ключевые слова:** личность, индивид, постсовременность.*

*Личностное бытие как личностность бытия.*

Самое трудное, как известно, видеть то, что лежит перед глазами, потому что «глаза» всегда вооружены той или иной «парадигмой» познания. *Личность* в силу этого часто воспринимается как нечто находящееся в человеке (где же ещё?) и обслуживающее его, этого единичного человека. Личность – это человеческий субъект, некая самосубъектность, или «самость» человека. Это некоторый «The Map for Himself» - самосознание, саморегуляция, самовыражение, самоутверждение. Личность и общество в этой парадигме внешни и недружественны, даже враждебны друг к другу: общество требует – личность подчиняется (либо не подчиняется), творит свое бытие, а вслед за ним и свою сущность (Ж.-П. Сартр). Стабильное общество добывается от личности жесткого ролевого исполнительства, развивающееся находит в личностном самотворчестве выгодные для себя новации (Р. Линтон, А. Г. Асмолов). В результате применения такой индивидуальной (и индивидуалистической) парадигмы понятие личности подменяется понятием индивида, и тогда то, что называется социологией личности, психологией личности (равно как педагогией, политологией личности), оказывается лишь социологией, психологией и т. д. *индивида*. Это проистекает из наличной эмпирии: сегодняшний мир не продуцирует массовой личности людей, и статистически выбираемые для изучения личности индивиды, действительно являются лишь ин-дивидами этого мира – неделимыми и однозначными его представителями.

А между тем, не в пример эмпиристско-позитивистской науке, феномен личности всегда осмыслялся духовно-практическими формами освоения действительности: искусством и религией. Чуткие барометры социальной атмосферы, художники во все века с большей озабоченностью, чем Диоген, ищут

Человека – и, разумеется, не своекорыстно-индивидуального, рыночно-успешного «сэлфактуалайзера», а возвышающегося над своей индивидуальностью и становящегося свободным и сознательным творцом своего бытия как бытия всеобщего. Смысл названия сборника рассказов Паризе «Человек – вещь» - человек не вещь. Смысл всего творчества А. Платонова – человек существо универсальное и потому свободное, то есть свободно ответственное за судьбы человечества. «Владеть человеком должно только высокое. Чем больше самозабвения, тем совершеннее человек».

Христианская религия на свой лад, в превращенных формах мистики и рекомендаций евхаристии и метаноии тоже отличает индивидуальное бытие человека как природно-телесное, низменное и греховное, от бытия личностного, системного и «соборного» (А. С. Хомяков), «симфонического» (Л. П. Карсавин), «богочеловеческого» (В. С. Соловьев). Человек рождается дважды: в первый раз как природно-телесный индивид, живущий любовью к себе и презирающий всё сверхиндивидуальное, и во второй раз как существо сверхиндивидуальное, любовно относящееся к целому, олицетворенному в божестве и доводящее эту любовь до презрения к самому себе – индивидуальному (А. Аврелий).

О личности вопрошает и передовая философия. Что есть человек и что есть образцовый, достигший полноты своего осуществления (своей энтелехии, по Аристотелю) человек? Такой полнотой человеческого бытия, безусловно, обладает личность. Homo sapiens – человек разумный, но разум – это не просто рациональность, или интеллект, или логика. Разум – категория не логическая, а антропологическая, или лучше – философская. Это нравственно и эстетически опосредствованный и обогащенный рассудок, это единство истины, добра и красоты. Это понимали уже древние (Лао Цзы, Гераклит, Аристотель).

Это понимал и Гегель, различавший три этапа в самоосуществлении в человеке мирового духа: 1. Этап «сознания», когда дух (то есть человек) существует еще лишь «в-себе» как абстрактное человеческое существование, еще не выделавшееся в индивидуальность, когда сознание лишь заменяет человеку инстинкт, когда он поглощен группой и не имеет собственной субъектности; 2. Этап «самосознания», когда человек живет «в-себе-и-для-себя», индивидуально и рассудочно, относясь к другим людям и ко всему миру как к средству, когда он своим массовым проявлением организует то, что называется «гражданским обществом», в котором «каждый для себя цель, всё остальное для него ничто» [1, с.228]; 3. Этап «разума», когда человек превосходит (трансцендирует) свою индивидуальность и идентифицирует себя со всеобщим. «Разум проявляет общий интерес к миру потому, что он есть достоверность того, что он наличествует в мире, или что наличность – разумна. Он ищет своё «иное», зная, что обладает в нем не чем иным, как самим собой; он ищет только свою бесконечность».

Это понимал К. Маркс, отличавший отчужденное, частичное состояние современного массового человека от его возможного, потенциального, подлинного «универсального и потому свободного» состояния, когда все его сущностные силы развиваются «безотносительно к какому бы то ни было заранее заданному масштабу». Но это у Маркса ещё гегелевское, собственное же в том, что Маркс

понял, что для осуществления этой сущности человека нужна специфическая – гуманистическая – организация общества, которая требует высочайшего уровня производительных сил и которая, собственно, и есть коммунизм как «завершенный гуманизм».

Поучительны и эвристичны размышления о личности нашего горестного соотечественника Л. П. Карсавина. Он отличал видимость человеческого бытия от его сущности. В индивидуальном человеческом бытии тайно присутствует вертикаль сверхиндивидуальности. Личность возникает не в индивидууме для нужд индивида и не в диалоговом общении индивидов, а только в иерархических взаимосубординациях личностей индивида, общества и бога как «симфонической личности» всего бытия. Бытие личности (человека) лепится бытием, существующим как личность. Личность – порождение всего бытия, а не одной только живой природы как средство выживания и даже не только общества, понятого как общежитие, выживание, простое его воспроизводство. Здесь наблюдается не классическая (декартовская) дуалистическая объект-субъектная схема: личность появляется в неммыслящем теле, чтобы воздействовать на внешний мир в интересах этого тела как части мира, а: личность появляется как интегральное свойство всего мира, включающего в себя и объективное (первичное), и субъективное (вторичное, идеальное, сознательное) для реализации потенций (возможностей) этого мира. Человеческая личность в этом смысле – это не просто энтелехия человеческого *тела*, личность становится энтелехией самого бытия, его осуществленной живой формой, его идеальным инобытием и самовыражением, его идеальным снятием, понятым как концентрация его, этого мира, идеальных, идеализированно-образцовых состояний. Первично мыслит и является перволичностью только субстанция в целом, по Спинозе. Таковы идеи Л. П. Карсавина о личности.

О личности размышлял Г. Маркузе, когда он представлял разум как несение человеком в себе логики мира как свободы суждений о мире и свободы действия в нем. «Не судите» – удел лишь «одномерного человека», позиция рассудочного мышления. Разумный человек универсален, он превышает любые наличные состояния мира, смотрит на них извне, свободно судит их и направляет их так, как требует его разум – то есть сама логика природы. Личность как носитель разума – точка роста самого бытия; иначе как через творческую мысль личности бытие совершенствоваться не может. Личность строит свои трансценденции не из ничто и не посредством феноменологического *эпохе*, не посредством вынесения реального мира за пределы своего внимания – это удел индивида, – а наоборот – из наполнения себя миром, идентификации себя с ним, преодоления индивидуальной свободы предикаций и «свободно», т.е. произвольно трансцендирующего воображения. Мир растет человеческой личностью, от произвола же индивида же он лишь консервируется и стагнирует.

*Личность как результат и фактор постсовременности*

Как возможна постсовременность? Как возможны постиндустриальное, постэкономическое, посттрудовое, постсоциальное и одновременно постчеловеческое, а если без эвфемизмов – как возможно постбуржуазное общество? Оно, несомненно, связано с историческим становлением личностного

(«универсального и потому свободного») состояния массового человека. То есть с преодолением, изживанием, избыванием массового отчужденно-индивидуального состояния людей современной эпохи. Мы еще не были людьми, не жили по-людски, и потому не представляем, как это может получиться у нас в будущем. Но логика, данная нам миром, наводит нас на мысль, что личностное состояние – это наше сущностное состояние, и оно не может не осуществиться, сбросив первоначальные превратные формы своего проявления.

Если первобытное общество (палеолит, неолит) осуществлялось на базе безличностного и доиндивидуального состояния людей, то цивилизация (классовое общество) породила индивидуальный интерес, индивидуализм и конкуренцию всех со всеми. Личные симпатии сменились вещными отношениями. Господствовавшие в человеческом общении группы, которые можно классифицировать как приятельские компании, сменились частнособственническими корпорациями. На первый план в общественной жизни выходит феномен отчуждения – господство над человеком им самим созданных структур и богатств. Никто уже не принадлежит самому себе, все – и «раб», и «господин» - теряют в себе человека и превращаются в вещные придатки вещей. Капитализм взвинчивает это отчуждение уже, казалось бы, сверх всякой меры. Однако принцип сохраняется, отчужденный мир не уходит с арены истории. По-видимому, человечество не исчерпало ещё всей меры очищающих его страданий. При нынешнем уровне развития производительных сил принцип индивидуальной жизни явно ещё не исчерпал себя, личность как массовое явление всё ещё не является жесткой общественной необходимостью, общество живет, справляясь со своими задачами, опираясь на индивидуальный уровень подавляющего большинства своих членов.

Но времена меняются на наших глазах. Революционно развиваются те самые производительные силы, которые лежат в основе всех остальных изменений в обществе. Эра человека – придатка машины, наемного работника, отчужденного от целей производства уходит в прошлое. Меняется структура общественного производства, в нем сокращается доля (по числу занятых) материального производства и преобладающей становится сфера обслуживания. В этой последней предмет труда – уже не мертвый материал природы, а живые люди, юридические и физические лица. Такая гуманитаризация приводит одновременно и к необходимости гуманизации отношений в общественном производстве и во всем обществе. Продукт труда сферы обслуживания чаще всего не «выбрасывается» в отчужденную стихию рынка, а непосредственно передается потребителю, который, несмотря на сохраняющиеся ценники и тарифы, все же склонен рассматривать полученный продукт скорее как потребительскую, а не как меновую стоимость. Закон стоимости здесь буксует, заменяется законом потребительной стоимости (В. Я. Ельмеев, М. В. Попов). Еще более наглядна эта закономерность в случаях затрат на ликвидацию последствий катастроф, на гуманитарную помощь, на решение экологических проблем. Здесь вложения вовсе не опосредствуются рынком, то есть законом стоимости. Здесь преимущественно производится потребительная стоимость. Но ведь закон потребительной стоимости как закон регуляции человеческих экономических отношений – это и есть собственно человеческий

закон, делающий отношения людей человеческими. Уменьшается доля ролевого исполнительства и опосредствованных, вещных отношений между людьми, увеличивается доля непосредственного присутствия человека в отношениях с себе подобными, а это и есть личностные отношения. Становятся всё более заметными свободная самоактуализация человека и личностные, субъект-субъектные отношения между людьми (А. Маслоу, В. Франкл). Заканчивается кажущаяся нам бесконечной эра опосредствованных (вещами, товарами, рынком) отношений между людьми, и на горизонте истории провидится эра человеческой – личностной – непосредственности.

Уходят в прошлое политический либерализм, свободная индивидуальная субъектность человека, индивидуалистическая конкурентная стихия политической жизни, «естественная и небезобразная» война всех против всех. Как минимум это заменяется неолиберализмом, осознанной необходимостью сотрудничества и солидарности всех со всеми. Экономический монетаризм заменяется кейнсианством. Все это еще пока что полумеры, но тенденция очевидна. Поэтому «классическое» гражданское общество», о котором в нашей стране говорят как о желанной цели, в мировом масштабе всё более очевидно снижает свою привлекательность. Сегодня уже всерьез востребовываются коллективистические, «коммунитарные» (Д. Белл) связи и отношения в обществе. «Человек умер»? Это еще как посмотреть на то, что такое человек. «Умирает» (отмирает, уходит в прошлое) человек индивидуальный, частичный, атомистичный, плюралистичный, индивидуалистичный и грядет человек универсальный, коммуитарный, всеобщий. Уходит в прошлое человек рассудочный и формируется человек собственно разумный. Кончается эра индивидуности и брезжит впереди *эра личности*. Современное человечество, по всей видимости, стоит на пороге очередной в своей истории колоссальной демографической революции, сравнимой с переходом от палеолита к неолиту или от неолита к цивилизации.

Некоторые исследователи склонны считать, что подобная эра уже наступила, все проблемы разрешены, и мы уже живем в постсовременном, постчеловеческом и т. д. мире. Эта иллюзия объективно является препятствием действительному движению. Это попытки увековечить сегодняшний мир как последнее слово человеческой истории. Последнего слова у истории никогда не будет, это признает теперь и сам Фукуяма [2]. История делается людьми, но предварительно она создает те качества людей, которые способны её творить. Нам нужно внимательно следить за тенденциями и запросами истории, которые сегодня преимущественно представляют собой запрос на массовую человеческую личность. Это только запрос, потребность социума. А удовлетворять ее должен сам человек, жаждущий быть личностью.

#### Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Философия права. // Немецкая классическая философия (Антология мысли). Т.1. Право и свобода. И. Кант, Г. Гегель. Ф. Шеллинг. – М.: "Эксмо - Пресс", 2000. С. 303 - 666.
2. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. – М: "Аст", 2004. – 480 с.

**Баранов В.Е. Перспективи особового буття людини в постіндустріальну епоху.**

*Автор статті виступає проти підміни понять особи і індивіда в сучасній науці. Окремий акцент ставиться на розвиток особи в умовах сучасного постіндустріального суспільства. Передбачається, що сучасне людство знаходиться на порозі якісно нових перетворень у сфері суспільних відносин, що у свою чергу приводить до формування нового типу людини.*

**Ключові слова:** особа, індивід, постсучасність.

**Baranov V.E. Prospects of personality bitiya of man in a postindustrialnuyu epoch.**

*The author of the article argues against substitution of notions of personality and individual in modern science. A separate accent is put on development of personality in the conditions of modern postindustrialnogo society. It is assumed, that modern humanity costs on a threshold high-quality new transformations in the field of public relations, that in same queue results in forming of a new type of man.*

**Keywords:** personality, individual, post-contemporaneity.

Поступило в редакцію 10.09.2007

**УДК 130.122**

## **ПОНЯТИЯ «ДУХ» И «ДУХОВНОСТЬ» В КОМПАРАТИВИСТСКИХ УЧЕНИЯХ**

**Горошко Ю.Н.**

*В статье анализируются компаративные стратегии изучения феномена духовности, а также роль и место компаративных исследований в процессе поиска нового смыслового наполнения таких традиционных понятий культуры как «дух» и «духовность».*

***Ключевые слова:** дух, духовность, духовная практика, компаративные исследования, интегральный подход.*

Двадцатый век стал веком системного кризиса западной цивилизации. Религия и мораль, традиционные носители такого человеческого качества как духовность, обесцениваются и перестают выполнять свои функции. Понятие «духовное» аккумулировало в себе не только представления о ценности и смысле человеческой жизни, но указанное понятие выступало также и одним из важнейших критериев того, что сейчас принято называть «качеством жизни». В последнее время поиски утраченного содержания «духовного» все чаще приобретают компаративистский характер. Исследователи-компаративисты находят аналогии (а, возможно, инварианты и гомологии) в западной и восточной концепциях духовности и, по возможности, пытаются осуществлять если не их синтез, то хотя бы обоснованную и плодотворную интеграцию.

В современной компаративистике можно выделить два направления. Первое связано с отрицанием науки и возвращением к «чистой» метафизике. Это поиск общих архаических метафизических корней традиционных Восточной и Западной культур, что, в условиях невозможности отказа от достижений научно-технической цивилизации, означает *аналитическое историко-культурологическое разделение парадигм Запада и Востока*.

Второе направление – компаративистские исследования, базирующиеся на реальных процессах *синтеза культурных парадигм*, вызванных к жизни развитием самой западной науки. На смену классической ньютоновой физике приходит теория относительности, а на смену дуализму – синергетика. Удивительно, но разработанная математиками и физиками теория синергетики, включающая в себя представления о целостности мира, нелинейности процессов его развития, множественности перспектив, вовсе не противоречит основополагающим принципам древних эзотерических учений. Таким образом, исходя из тенденций развития современной западной науки, а также символических потребностей и запросов западной цивилизации можно говорить не только о возможности, но даже о необходимости практической интеграции (на основе идейного синтеза) парадигмальных оснований человеческой жизнедеятельности содержащихся в культурных и философских традициях Востока и Запада. Одним из важных

направлений компаративистских исследований являются попытки модернизации понятий «дух» и «духовность», подвергшихся значительной девальвации в рамках западной цивилизации.

### 1. Дух

Следуя *метафизической компаративистике* Р.Генона можно выделить два аспекта духа «сущностный» и «субстанциальный». В сущностном аспекте дух проявляется как изначальный принцип, вершина бытия. В субстанциальном аспекте дух выступает как «элемент, образующий мир», который пронизывает всю Вселенную. Эти аспекты не противоречат друг другу, а, наоборот, выражают идею Единства бытия. Именно дух выражает «формулу Высшего Тожества», так как является первопричиной всего, пронизывает Вселенную, и все существа пребывают в нем [2, с.163].

Сравнивая термины западной философии, даосизма, индуизма, Р.Генон предостерегает от их отождествления, поскольку «на первый взгляд совпадающие термины могут применяться к совершенно различным уровням реальности» [2, с.79]. Таким образом, для компаративистики важно не сведение понятий различных духовных традиций друг к другу, не спекулятивное отождествление их содержаний, а поиск объединяющих их принципов. Р.Генон, отстаивая «чистую» метафизику, выступает против ее связей с наукой. Он утверждает, что «истинная метафизика» не может быть связана ни с психологией, ни с какой другой естественной наукой [2, с.111]. Очевидно, что такая позиция ведет к разделению и противопоставлению парадигм Запада и Востока.

Представители *интеграционного направления компаративистики*, наоборот, стремятся к научному обоснованию восточных концепций, с целью их использования в практике. Одним из основателей данного направления является К.-Г.Юнг. Анализируя понятие «дух» К.-Г.Юнг не ограничивается одной лишь метафизической трактовкой этого понятия. Более того, он стремится подыскать соответствующие психологические корреляты основным метафизическим категориям.

К.-Г.Юнг выделяет следующие проявления духа:

1. *Дух как персонифицированный аффект, т.е. автономный комплекс психики, который «отрывается от иерархии сознания».* Соответственно на уровне первобытного мышления духи представлялись как сверхъестественные существа, овладевающие человеком и лишаящие его контроля над собой [8, с.326].

2. *Дух как образ мыслей, как особая психическая «установка» перенимаемая индивидом от авторитетных лиц.* В данном случае человек также теряет контроль над собой и действует сообразно установкам [8, с.327].

3. *Личностные установки и идеалы, сформированные личностью на основе собственного жизненного опыта и размышлений.* По мнению К.-Г.Юнга это и есть ««дух» в самом высоком смысле слова» [8, с.328]. Дух в высшем проявлении также представляет автономный комплекс психики, сформированный «благодаря реакции души» (т. е. эмоциональному переживанию) и некой «бессознательной готовности лежащей по ту сторону сознательного произвола» [8, с.328].

Таким образом, К.-Г.Юнг связывает понятие «дух» с бессознательным, причем не только в негативном смысле – в виде психических комплексов, но придавая бессознательному аспекту духа позитивный смысл – как потенциалу самореализации и самосовершенствования. Более того, К.-Г.Юнг выдвигает гипотезу, что «Я-сознание» не является единственным, а «бессознательно подчиняется» «более высокому или широкому сознанию». «Энергия же духа» как раз «связана с процессами, которые лежат по ту сторону Я-сознания» [8, с.331]. Очевидно, идея Сверх-сознания возникла у К.-Г.Юнга под влиянием восточных учений, полагающих «Я-сознание» одним из низших уровней психической реальности. *Дух* в таком случае выступает как *движущая сила совершенствования, лестница к высшему уровню сознания*.

Свое представление о духе как вершине и основе самосовершенствования предлагает основатель «интегральной психологии» К.Уилбер. Если Р.Генон отстаивает позиции «чистой» метафизики, К.-Г.Юнг использует естественнонаучный (психологический) подход, то К.Уилбер предлагает некий синтез психологии и метафизики. Такой синтез осуществляется на основе разработанного К.Уилбером «интегрального подхода» к анализу широко понимаемого сознания. При этом все школы философии, психологии, антропологии и духовно-религиозные традиции Востока и Запада рассматриваются как взаимодополняющие [7, с.11].

Анализируя феномен духа, К.Уилбер обращает свое внимание на аспекты подобные тем, которые в свое время уже отмечались Р.Геноном.

1. *«Трансцендентная природа духа»*. На уровне макрокосма этот аспект проявляется как «вершина бытия», а на уровне микрокосма как «наивысшая ступень эволюционной лестницы», вершина самосовершенствования (что соответствует *сущностному аспекту духа* у Р.Генона).

2. *«Имманентная природа духа»*. Этот аспект К.Уилбер определяет как субстрат-носитель духовного. На уровне макрокосма этот аспект проявляется в *«безраздельном присутствии духа» во всех явленных вещах и событиях*, а на уровне микрокосма как движущая сила эволюции, совершенствования, трансценденции. Данный аспект аналогичен *субстанциальному аспекту духа* у Р.Генона

Центральным понятием метафизической традиции К.Уилбер называет «Великую Цепь Бытия». Она включает в себя следующие уровни: материя – тело – ум – душа – дух. С метафизическим понятием «Великой цепи бытия» соотносится интегральная концепция «спектра сознания», предложенная К.Уилбером. Дух выступает как высший уровень «спектра сознания» и как замыкающее звено в «Великой цепи бытия». В «Великой цепи бытия» дух можно представить как «Божество», «Абсолютный принцип», «великую Пустоту». В «спектре сознания» дух – это «Сверх-сознание», «Самость» [7].

## **2. Духовность**

Если на метафизическом уровне используют понятие духа как сущности, то относительно человека чаще применяется качественное понятие духовности. Как правило, это слово используется без точного определения, так как оно предполагает

массу противоречивых значений. На Западе чаще всего духовность полагается как «символ чего-то ценностно нагруженного» [3]. Д.Леонтьев предлагает различать два представления о духовности: «духовность как идеал и духовность как реальный феномен» [3]. Первое находится в сфере должного и далеко не всегда реализуется на уровне поступка. Такое понимание духовности характерно для Запада и имеет укоренение в христианской цивилизации. В настоящее время, когда традиционные ценности и мораль утрачивает былое значение, указанное представление о духовности перестает соответствовать действительности. Более адекватным для нашего времени является понимание духовности как реального феномена, основанном на понятии саморегуляции как «системы механизмов управления человеком собственным поведением» [3]. Что в полной мере созвучно восточным представлениям о духовности как основе порядка и самодисциплины.

Однако, понятие духовности не исчерпывается рациональным измерением, а имеет еще иррациональный мистический аспект. Данный аспект на Западе проявлялся как общение с персонифицированным (личностным) Богом. Выразителем данной религиозной традиции уходящей корнями в иудаизм в двадцатом веке выступает М.Бубер. Его также можно отнести к исследователям-компаративистам, осуществившим сравнительный анализ западной и иудейской традиций.

По мнению М.Бубера, *дух всегда возникает на границе, где встречаются два личностных начала «Я» и «Ты», т.е. в сфере отношения.* «Я» не самодостаточно и само по себе не является носителем духовности: «Дух не в Я, но между Я и Ты...Человек живет в духе, когда он может ответить своему Ты» [1, с. 37]. Более того само «Я» возникает лишь из отношения к Ты» [1, с. 232]. Очевидно, такой подход открывает не только и не столько религиозный аспект духовности, сколько аспект коммуникативный. В данном отношении Бог выступает не как изначальный принцип или идея, но как личность, вступающая в диалог, в непосредственное соприкосновение с человеком. М.Бубер настаивает на личностном атрибуте Бога, поскольку «взаимность может быть лишь между личностями», а *духовность в западном понимании немыслима без взаимности.*

Анализируя древнеиндийские, древнеперсидские, вавилонские, египетские молитвы, М.Бубер отмечает, что лишь в еврейских молитвах «человек непосредственным образом обращается к Богу». Однако, в этом отношении «Я» не занимает исключительного положения, поскольку еврей не стоит перед проблемой выбора «верить или не верить». Положение богоизбранного народа делает веру укорененной в традиции, необходимой и следовательно тривиальной. Поэтому неизбежно индивидуальное «Я» растворяется в родовом народном «Мы». В отличие от народа Израиля христиане представляют «союз одиночек». Требование христианской веры стало требованием отречения от своего народа [1].

М.Бубер отмечает, что оба образа веры в наше время испытывают глубокий кризис и предлагает преодоление этого кризиса путем взаимообогащения вышеназванных религиозных традиций. Обновление еврейской веры предполагается посредством возрождения личности, а христианской за счет возрождения народов [1, с. 339]. Здесь М.Бубер выступает как исследователь-

компаративист, использующий принцип дополнительности с целью плодотворного синтеза двух культур.

Кризис духовности на Западе связан с утратой веры в бога. Долгое время духовность отождествлялась с религиозностью. В двадцатом веке, когда религия теряет свое значение, понятие духовного начала все чаще связывают непосредственно со сферой культуры. Однако при этом *оказывается невозвратно утраченным мистический аспект духа*. По мнению К.Уилбера, *«вытеснение запредельного более ответственно за неудовлетворенность нашей цивилизации, чем вытеснение сексуальности и агрессии»* [6, с. 135]. Именно дефицитом «запредельного» К.Уилбер объясняет интерес Запада к восточным религиозно-философским учениям, эзотерическим практикам, измененным состояниям сознания, оккультизму, магии и т.д.

Мистический аспект духовности на Дальнем Востоке не предполагает личностного общения с божеством. Это связано не столько с безличностью божества, сколько с тем, что человеческая личность, ограниченная в себе, не представляет ценности, а «эго» полагается всего лишь иллюзией. Поэтому Запад, утратив веру в персонифицированного Бога, обращается к Дальнему Востоку, где мистический аспект духовности наполнен другим смыслом.

В разных восточных религиозно-философских учениях понимание духа и духовности сильно отличаются. Ближе всего к западной традиции конфуцианское понимание духа, поскольку конфуцианство не устраняет субъективности, скорее даже «требует сделать ее опорой для познания вещей» [4, с. 200]. Духовность в конфуцианстве, безусловно, моральна, что соответствует западным представлениям. Однако в противоположность последним конфуцианство исключает мистический и религиозный аспекты духа. Фактически данное учение не предполагает метафизического измерения духа. Дух отождествляется с порядком и законом, а духовность с моралью. Неудивительно, что конфуцианство не приобрело популярности на Западе. Очевидно, что оно не удовлетворяет потребности в «запредельном». Гораздо больший интерес для Запада представляют даосизм и буддизм.

В даосской традиции акцентируется субстанциальный аспект духа. Дух представляет энергию, которая пронизывает весь мир, «порождая мировую гармонию» [4, с. 202]. В даосизме нет противопоставления тела и духа. Духовность здесь неразрывно связана с телесностью, поэтому практики духовного совершенствования ставят конечной целью физическое бессмертие. В данном учении отсутствует понятие личности, «Я», нет и персонифицированного бога, поэтому мистический аспект духа, в отличие от Запада открывается не в межличностную коммуникацию, а во взаимодействие с природой, причем это взаимодействие предполагает не просто соприкосновение, а слияние. Таким образом, на первый взгляд натурфилософский материалистический характер даосской духовности, на самом деле является глубоко мистическим, так как предполагает достижение состояния единения с природой и Космосом.

Наиболее сложной для западного понимания является буддистская концепция духа. Дух в буддизме – абсолютная пустота, которая объединяет его

метафизический и субстанциальный аспекты. Духовность в буддистском понимании – осознание иллюзорности мира и всякого опыта, уничтожение своего эго, достижение пустотности сознания.

Собственное понимание духа сформировалось в Японии на основе национальной религии синтоизма (с последующим влиянием даосизма и буддизма). Дух в Японии отождествляется с волей, контролирующей поступки человека и ориентирующей всю его жизнь на достижение поставленной цели, а в конечном итоге преодолевающей эго и смерть. Культивирование духа в традиционной японской культуре оказалось связанным с традициями самурайства. Дух самурая – это дух воина, а главные духовные качества воина – честь и отсутствие страха перед смертью. Однако особенностью данной традиции является то, что от самурая требуется не просто бесстрашие или равнодушие к смерти, но стремление к ней. Высказывание Дзете, согласно которому «путь самурая - это смерть» наиболее точно выражает смысл духовности самурая [цит. по: 5, с. 228]. Очевидно, что дух и духовность данной традиции иррациональны в силу их ориентации на небытие. Интерес к самурайству на Западе обусловлен героическим характером традиции самоотверженных воинов. Однако, такую духовную практику сложно реализовать на Западе, поскольку она укоренена в японской ментальности и связана с синтоистской идеей богоизбранности японского народа.

Из обзора духовных практик Востока следует, что иррациональное измерение духовности не ограничивается мистическим аспектом. В более широком смысле *духовность может быть понята как способность к трансценденции – преодолению установок и стереотипов, чужих мнений, своих недостатков, человеческой ограниченности и эгоизма*. На более высоком уровне это *выход за пределы своего эго и сознательного «Я», своей культуры, преодоление смерти, времени и пространства*.

Таким образом, можно выделить *два вида духовных практик*. Первый – *связанный с реализацией рационального аспекта духовности* и второй – *реализующий иррациональный аспект*.

Интегральное видение предполагает объединение этих аспектов. К.Уилбер полагает, что возвращение духа, его самовоскрешение самореализация возможны на путях «объединения Востока и Запада, обыденного и созерцательного, ортодоксального и мистического», рационального и иррационального [7, с.85]. Таким образом, К.Уилбер не просто соотносит метафизические категории различных традиций и не старается объяснить эти категории языком современной психологии, а предлагает синтез парадигм Востока и Запада не только на уровне теории, но и на уровне духовной практики. Он предлагает одновременное использование достижений современной науки и практик древних эзотерических традиций. Вероятно, именно такое объединение усилий наиболее эффективно для реализации поиска утрачиваемого западной культурой смыслового содержания категорий «дух», «духовное».

На основе проведенного анализа можно сделать следующие выводы:

1. Духовный кризис западной цивилизации, разочарование в ее традиционных ценностях и идеалах стимулирует интерес к восточным религиозно-

философским учениям. Результатом этой «неудовлетворенности культурой» стало появление компаративистики, целью которой было соотнесение традиций Востока и Запада и попытка использования некоторых восточных идей в условиях Западной цивилизации.

2. Среди исследователей-компаративистов можно выделить два направления. Одно направление связано с поиском общих метафизических оснований восточных и западных духовных учений. Представители этого направления отказываются от современной науки и предлагают возвращение к «чистой» метафизике, что фактически разделяет парадигмы Запада и Востока. Так, Р.Генон отстаивает позиции «чистой» метафизики и ограничивается соотнесением метафизических категорий различных духовных традиций.

Другое направление предлагает синтез парадигм, соединение древнего и современного знания. К.-Г.Юнг выступает с позиции естественнонаучного подхода и находит метафизическим категориям психологическое объяснение. К.Уилбер предлагает своеобразный синтез психологии и метафизики. М.Бубер находит основания для взаимного обогащения религиозных традиций.

3. Установлен ряд корреляций в понимании метафизических аспектов духа представителями разных направлений:

1) сущностный (Р.Генон) или трансцендентный (К.Уилбер) аспект духа соответствуют юнгианскому понятию Сверх-сознания;

2) субстанциальный (Р.Генон) или имманентный (К.Уилбер) аспект духа соответствуют понятию бессознательного в учении К.-Г.Юнга.

Аспекты и уровни проявления духа рассматриваются как не противоречащие друг другу, а, наоборот, выражают метафизическую идею «Единства», тождественности всего сущего, что соответствует концепции целостности мира в научной теории систем и синергетической парадигме Запада, с представлением о единстве сознательного и бессознательного, индивидуального и надиндивидуального в психической жизни.

4. Дух существует не только как абстрактное метафизическое понятие, но имеет качественное проявление в человеке – духовность. Можно выделить два аспекта духовности - рациональный и иррациональный. Первый может быть реализован в форме морали, основанной на общественных отношениях и в форме нравственности и самодисциплины, связанных с индивидуальной позицией. Иррациональный аспект проявляется в мистике и более широко – в трансценденции. Интерес Запада к духовности Востока в большей степени связан с нехваткой именно иррационального аспекта.

5. Поскольку дух мыслится как полюс абсолютного совершенства, духовность требует практической реализации как постоянное стремление к совершенству. Этим обусловлена необходимость в духовных практиках. В соответствии с аспектами духовности духовные практики также можно разделить на рациональные и иррациональные. К рациональным относятся практики социального управления, воспитания, к иррациональным – религиозные и мистические практики (в т. ч. медитативные). Промежуточное положение между рациональными и иррациональными занимают психологические практики (психотехники). Именно

последний вид практик формируется в русле интегрального подхода на основе синтеза парадигм Востока и Запада. Свидетельством чего служит появление такого течения как «трансперсональная психология».

6. В исследовании духа и духовности существуют разные подходы. Р.Генон ограничивается метафизикой, К.-Г.Юнг психологией, М.Бубер религией, а К.Уилбер предлагает их синтез. Его интегральный подход объединяет древние учения и современную науку, парадигмы Востока и Запада, причем не только на уровне теории, но и применительно к духовной практике. Очевидно, именно последняя стратегия компаративистики является наиболее продуктивной в плане наполнения новым актуальным смысловым содержанием понятия «дух», что призвано воспрепятствовать деградации «духовного» как квинтэссенции культуры в условиях современной техногенной цивилизации.

### Список литературы

1. Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
2. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – СПб.: Азбука, 2000. – 320 с.
3. Леонтьев Д.А. Духовность, саморегуляция и ценности // Гуманитарные проблемы современной психологии (Известия Таганрогского государственного радиотехнического университета, 2005, №7). – С. 16-21. // <http://institut.smysl.ru>
4. Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. – М.: Наталис, 1997. – 367 с.
5. Мисима Ю. Хагакурэ Нюмон // Книга самурая. – СПб.: Евразия, 1999. – 320с.
6. Уилбер К. Никаких границ. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1998. – 176 с.
7. Уилбер К. Око духа: Интегральное видение для слегка свихнувшегося мира. – М.: Изд-во Института трансперсональной психологии, 2002. – 476 с.
8. Юнг К.-Г. Дух в человеке, искусстве и литературе. – Мн.: Харвест, 2003. – 384с.

#### ***Горошко Ю.Н. Понятия «дух» і «духовність» в компаративістських навчаннях.***

*У статті аналізуються компаративні стратегії вивчення феномену духовності, а також роль та місце компаративних досліджень у процесі пошуку нового сенсійного наповнення таких традиційних понять культури як «дух» та «духовність».*

**Ключові слова:** *дух, духовність, духовна практика, компаративні дослідження, інтегральний підхід.*

#### ***Goroshko Y.N. Notion is a «spirit» and «spirituality» in comparativistscih studies.***

*In the article the comparative strategies of studying the spirit phenomenon are analyzed and the role and place of the comparative investigations in a process of searching a new sense filling of such traditional ideas of culture as spirit and spirituality.*

**Keywords:** *spirit, spirituality, spiritual practice, comparative investigations, integral approach.*

Поступило в редакцию 15.10.2007

УДК 316

## СОЦИАЛЬНЫЙ ФОН АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ДВОЙСТВЕННОСТИ

Гусаченко В. В.

*Статья посвящена проблеме идентичности человека в условиях глобализации. Автор подвергает анализу феномен космополитизма, а также обращает внимание на проблему границ этнических культур в условиях глобального сообщества.*

**Ключевые слова:** социальная целостность, глобализация, космополитизм, этнос.

### I

М. Фуко говорил о «смерти человека» и часто бывал непонят. Виной тому, очевидно, неудачная мистификация, скрывающая, в общем-то, простую вещь. Речь шла о смерти *целостного* человеческого образа, ведущего происхождение от древнегреческой каллокагатии (истина-добро-красота) до джентльмена Нового времени, с его кодексом чести, и «нового человека» с моральным кодексом строителя коммунизма (интеллектуальная, моральная и физическая гармония). Такой человек, действительно, умер. А разве – нет? Что же касается его «возвращения» в отдалённом будущем, то Фуко о нём, понятно, не говорил.

В результате появляется человек «динамический» (Homo globalis): «номадическая сингулярность» (Ж. Делёз), «человек без свойств» (Р. Музиль), «тело без органов» (А. Арто), «множественное Я», «множество» (М. Хардт, А. Негри) и т.д., и т.п., - что обозначается формулировкой «кризис иденти(-чности)фикации».

Социологами давно зафиксирована индивидуализация социальных процессов. Но дело в том, как она понимается. Индивид также становится процессом («сингулярностью»), отчасти изменяя себя сам, отчасти меняясь под действием обстоятельств (последнее не только в негативном смысле, но и в спонтанно-позитивном). С этим связаны, мы сказали, кризис и патологии личностной идентификации, но с этим связано и творчество («сверх-человечность»), сущностно «открытое бездне».

Ведущие западные социологи зачастую считают обречёнными все основные социальные целостности: нации, государства, классы, историю (прогресс), субъект-рациональность, даже общество. Взамен – «космополитизм» (У. Бек), «мультикультурализация» (Т. Куликова), «сети», анархия и т.д. Действительно, социальные целостности перестают быть абсолютными, самодовлеющими, но не исчезают, а, скорее, редуцируются (деконструируются, подвергаются трансгрессии). В этом смысле точнее было бы говорить не о «смерти человека» (субъекта и т.д.), а о *полусмерти*.

### II

Классическая социальная целостность и классически целостный образ («лик») человека связаны между собой, как, соответственно, связаны и

дифференциация (модернизм) и де-дифференциация (постмодернизм) этой целостности и плюрализация образа человека («смерть человека» (М.Фуко)).

Периодизацию эволюции социальной целостности (и соответствующей ей эволюции системных взглядов) можно кратко осуществить следующим образом:

- 1) эпоха классицизма (XVI-XVII вв.);
- 2) эпоха Просвещения (XVIII-XIX вв.);
- 3) модернизм (конец XIX- нач. XX в.);
- 4) постмодернизм (II половина XX в. и до настоящего времени).

Эпохи классицизма и Просвещения характеризовались как тотально («органически») целостные. В эпоху модернизма происходит дифференциация социо-культурных сфер (экономической, политической, этической, правовой, эстетической, эротической) друг относительно друга и – самое главное – относительно «жизненного мира». Важнейшую роль начинает играть автономизировавшаяся эстетическая сфера.

В «эпоху» постмодернизма происходит де-дифференциация и взаимопроникновение социо-культурных сфер и повседневности. Именно это время лучше всего характеризуют слова М. Вебера, сказанные о модернизме: «множественность богов и демонов». Не случайно именно в послевоенные годы (50-е, 60-е гг. XX в.) происходят последние дискуссии по поводу необходимости целостности классического типа (Т. Адорно с К. Поппером, Ю. Хабермаса с Г. Альбертом, социология Т. Парсонса и т.д.).

Другими важными основами целостного образа человека выступали индустриальная технология, кодифицированная информация и преобладание товарного капитала над денежным (фазы Д – Т над фазой Т – Д'). Товарный капитал ««приводит в движение» [...] массу товаров, включая товаризованную рабочую силу и природные ресурсы» [1, с. 44]. «Он означает конкретность, негибкость и сужение или закрытие возможностей» [там же, с. 43].

Фоном (основами) «динамического» («глобального») человека являются финансовые рынки, сетевые структуры, слабонервновесные состояния, самоорганизующиеся процессы, диссипативные структуры и т.д.

«Номадическая сингулярность» связана с постиндустриальными – «высокими» – технологиями, свободной (несвязанной) информацией и преобладанием денежного капитала над товарным (фазы Т – Д' над фазой Д – Т). Денежный (финансовый) капитал ««освобождается» от своей товарной формы, и накопление осуществляется посредством финансовых сделок, как в сокращённой формуле у Маркса: Д – Д'» [там же, с. 44]. «Денежный капитал (Д) означает ликвидность, гибкость, свободу выбора» [там же, с. 43]. «Д' означает расширение ликвидности, гибкости и свободы выбора» [там же]. Резюмируя в целом, можно сказать, что фоном (основой) целостного человека выступал «первый» модерн, а «динамического» – «другой». Какой модерн: post-, поздний, другой, afterpost-, пост/недо- ...? Этот ряд *принципиально* не заканчивается. Его можно было начать и гораздо раньше того времени, к которому относятся данные термины и тогда можно было бы добавить: конвергентный, постиндустриальный, технетронный, информационный, информациональный... и, притом, как ни морщись, неизменно и

непрерывно капиталистический. Что представляют собой эти определения? Они совместимы или несовместимы, симультанны или сукцессивны? Это разные характеристики (“оси”) одного («развитого») общества, которому не даётся однозначное определение.

### III

Глобальная жизнь невозможна без локальной (отсюда термин «глокализация»). У. Бек однажды спросил одного датского бизнесмена, кем он себя считает: датчанином или европейцем? Бизнесмен, даже с некоторым удивлением, ответил, что конечно, «гражданином мира» -ведь он везде бывает, английский знает, как родной. Потом, однако, выяснилось, что в Дании он примкнул к гражданской инициативе, которая содействует ограничительной иммиграционной политике: «волна иммигрантов должна быть остановлена!» И «кончил за упокой»: «Нет, европейцем - об этом он, собственно, ещё не думал - он не является».

Главное же заключается в том, что есть люди, которые не могут вести мобильную «сетевую» жизнь. Они требуют социального признания, и, если не находят его, занимают «рабочие места» «теневой» сферы.

Очевидно поэтому Э. Гидденс говорит о возможности некоего постмодерна (!), основными чертами которого являются: 1) постдефицитная экономика, обусловленная скоординированным глобальным порядком, ликвидацией угрозы войны, созданием системы планетарной экологической службы и *социализированной экономической организацией* (подч. мной. – В.Г.); 2) политическое участие множества непрофессионалов в управлении обществом через различные социальные движения; 3) демилитаризация мира; 4) гуманизация технологии [цит. по: 2, с. 364].

Наконец, нельзя забывать, что Д – Территория – Деньги’ – это только одна логика власти. Есть и другая: Терр – Д – Терр’, которая в отличие от Запада, свойственна Востоку. В случае роста гегемонии Востока, она может послужить основой некоей новой целостности личности (это, разумеется, предположение).

Таким образом, человек, скорее всего, “Homo sapiens-demens” (Э. Морен) – и стабильный, и динамический – просто периодически та или другая сторона выходит на первый план, а оставшаяся составляет фон.

### IV

Процесс глобализации является объективной постмодернизацией всех областей жизни в глобальном масштабе. Иногда глобализационные отношения называют «космополитическими» (У. Бек). У национальных и космополитических отношений разные формулы жизни. Нации, в конечном счёте, могут строить отношения только по принципу «или-или»! Тезис об уникальной сущности или ценности собственной нации часто [не всегда! - В. Г.] служит оправданием для претензий на главенствующее положение среди прочих народов.

Нации могут существовать и по иному принципу, только... нации ли? Под иным принципом подразумевается принцип «утверждения утверждения» (Ж. Делёз) - вместо «отрицания отрицания» - то есть взаимного утверждения, или как называет его У. Бек, - *инклюзивного различия* (вместо эксклюзивного «или-или»). Грамматически новый принцип выражается с помощью союза «как...так и...» («и...,

и...») - sowohl... als auch... вместо entweder... oder... - и является основанием новых логики, онтологии, этики, политики и даже грамматики. А касается этот принцип, скорее, этноса и культуры, так как они, в отличие от нации, могут быть как моно-, так и полилокализованы.

Впервые в истории человека возникает возможность опыта глобальной цивилизации. Но особенность данной ситуации заключается в том, что «все и всяческие» границы прозрачны, подвижны, но они не отсутствуют, они есть. В глобальном горизонте опыта продолжают существовать различия культур и растёт независимость, в рамках единой глобальной цивилизации формируется огромная вариация противоречивых (gegensatzlicher) жизненных миров. Было бы большой ошибкой предполагать, что космополитическая идентичность заменит национальную. На самом деле транснациональное и космополитическое должны пониматься как интеграл редефиниции национального и локального. Это, однако, ничего не меняет в том, что территориальная теория идентичности является кровавым заблуждением, которое можно назвать и заблуждением тюремной идентичности.

Таким образом, «космополитический взгляд» радикально отличается от коммунистических перспектив человечества, в рамках которых не исключалось формирование человечества путём постепенного слияния наций в результате добровольных межнациональных браков. Более того, космополитический вариант не исключает и серьёзно варьирующийся жизненный уровень между народами и индивидами. К примеру, жизнь небольшого северного народа может фактически не измениться ни в чём, кроме приобретения мобильного телефона, благодаря которому он сможет получать помощь или необходимые товары с «большой» земли. А кроме этого, возможны, - а может быть, и будут оставаться возможными - серьёзные антагонизмы тех или иных подгрупп человечества. Основной задачей является предотвращение, по крайней мере, мировой войны.

Возможно ли помыслить ещё дальше: вообразить себе глобальное сообщество без этносов и этнических культур? Этническая культура представляет собой целостность, индивиды которой обладают как личной, так и межличностной антропологической спецификой. Личную антропологическую (этническую) специфику можно представить вне межличностной: возможен и русский негр, и английский китаец и т.п., которые уже принадлежат русской и английской культуре, но сохраняют первичные этнические признаки. Это явление хорошо известно, хотя относительно редкое, так как пока что большинство почти любого народа мира держится друг возле друга, проживает совместно. Речь как раз и идёт о том, осуществляет ли космополитизация полную дисперсию, диффузию этносов, или только частичную, маргинальную. Этнос окончательно исчезает в том случае, когда сглаживаются и личные этнические черты. Тогда, наконец, появляется просто человечество, не только «без России, без Латвии», но даже без россиян и латышей. Вряд ли это возможно; во всяком случае тогда вместо наций (этносов) должны возникнуть какие-то новые субъобщности.

Мир становится «вавилонским домом дураков» (Р. Музиль), «номадическим» (Ж. Делёз сделал этот негативный Кантов термин позитивным)

или... «еврейским»: Сегодня повсюду кочевник стал важным, жизнеспособным типом, который вытесняет неповоротливого крестьянина <...>. То, что раньше евреям их противники бросали в упрёк как их презренное свойство <...>, вдруг оказалось чрезвычайным достоинством. То, что они на протяжении столетий подвергались гонениям, что они должны были всё время приспосабливаться к новым людям, к новым условиям, даёт им в быстро меняющееся время быстрейшего сообщения (Verkehrs) превосходство над теми, кто может двигаться только по своей родной земле.

Ни одна человеческая общность невозможна без чувственной основы. Что может выступить эквивалентом национального чувства для (космополитического) человечества? У. Бек говорит о космополитической эмпатии, что по-русски (да и по-украински) проще выразить словом-экзистенциалом сострадание. Основана эмпатия в общем-то на мимесисе. В глобально-компьютерный век мы всё более и более опускаемся на уровень «библейских» страданий, то есть, простейших, экзистентных, основополагающих страданий на уровне жизни-и-смерти, когда «разрывают тело ближнего» [Н. Шнайдер]. Не удивительно поэтому, что высшей целью современной цивилизации является облегчение страдания, боли и унижения другого.

Глобальность - это уровень плотности международных связей, "плотности" самого человечества. По всей вероятности, плотность эта сегодня такова, что позволяет надеяться на формирование некоего стабильного мирового сообщества глобального, а не национального (международного, межгосударственного) характера.

Иную точку зрения -которая заслуживает отдельного рассмотрения - высказывает И. Валлерстайн. Согласно ей, глобализация - это периодический геоисторический процесс, наподобие прилива и отлива. История знает уже несколько её циклов, и нынешний обусловлен очередной сменой (американского) гегемона и повсеместным «приливом» (в первую очередь его) капиталов. Дальше последует отлив, а что касается глобального сотрудничества, то оно принципиально не отличается от международного, когда скажем, на заре капитализма, корабли на верфях Нидерландов собирали из элементов, привозимых из множества стран мира [см. 3].

### Список литературы

1. Д. Арриги. Долгий двадцатый век. Деньги, власть и истоки нашего времени. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 472 с.
2. Полякова Н.Л. XX век в социологических теориях общества. – М.: Изд-во «Логос», 2004. – 384 с.
3. Из выступления И. Валлерстайна перед студентами и преподавателями Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина в 2005 году.

#### **Гусаченко В.В. Соціальний фон антропологічної подвійності.**

*Стаття присвячена проблемі ідентичності людини в умовах глобалізації. Автор піддає аналізу феномен космополітизму, а також звертає увагу на проблему міжетнічних культур в умовах глобального співтовариства.*

**Ключові слова:** соціальна цілісність, глобалізація, космополітизм, етнос.

***Gusachenko V.V. Social background of anthropological duality.***

*The article is devoted to the problem of identity of man in the conditions of globalization. An author subjects the phenomenon of cosmopolitanism to the analysis, and also pays attention to the problem of scopes of ethnic cultures in the conditions of global association.*

**Keywords:** *social integrity, globalization, cosmopolitanism, etnos.*

Поступило в редакцию 19.09.2007

**УДК 130.2**

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

**Ильянович Е.Б.**

*В статье проанализирован феномен глобализации: его генезис, содержание, противоречия, возможные последствия. Автор раскрывает ряд негативных аспектов, с которыми сталкивается человек, погруженный в этот общемировой процесс. Отдельной строкой выделен глобализм, выступающий, по мнению автора, в качестве идеологической основы глобализации.*

**Ключевые слова:** глобализация, глобализм, антропологические противоречия.

Анализируя специфику социокультурного развития нынешней эпохи можно прийти к выводу о том, что столь бурно и стремительно протекающий процесс глобализации, характеризующийся глобальным масштабом и многомерностью, является основным доминирующим явлением, отражающим специфику и динамику развития современной цивилизации.

Известно, что сам термин «глобализация» был введен американским экономистом Т.Левиттой и обозначал начавшееся в 80-х годах XX века явление слияния рынков [1, с. 13]. Таким образом, глобализационные процессы изначально сформировались в качестве феномена экономического характера. Но сегодня, глобализация охватывает все сферы жизни современного мира, поэтому она оказывается предметом пристального внимания специалистов различных сфер знания.

В кругу различных специалистов по изучению современных тенденций мирового развития ведутся споры по поводу времени зарождения глобализации. Например, отечественный исследователь Рюмин В. А. считает, что в истории человечества уже имели место несколько волн данного процесса:

❖ *географическая глобализация* (конец XV— начало XVI века), связанная с эпохой великих открытий, результатом которой явилось формирование мировых колониальных империй. В этот период были уничтожены целые народы и самобытные, традиционные локальные культуры. Первые жертвы первой волны глобализации - цивилизации ацтеков, майя и инков.

❖ *промышленно-колониальная глобализация*, порожденная промышленной революцией и появлением единого рыночного мирового пространства. В этот период ярко обозначилось и углубилось неравенство в развитии между метрополиями и колониями. Именно поэтому отстающие, зависимые страны позже получают название «развивающихся».

❖ *финансово - информационная глобализация*, переживаемая современным миром. Развитие информационных технологий, деятельность транснациональных корпораций и финансовый капитал размывают границы между странами и народами. Эта волна глобализации может быть охарактеризована как «идеология господства мирового рынка» (У. Бек). Мир превращается в арену всепроникающего

господства мировой финансовой олигархии. Увеличивается и углубляется разрыв между «золотым миллиардом» и остальным человечеством [2, с. 63-64].

Например, М. Уотерс, ведёт отсчет глобализации с XVI века. С его точки зрения данный процесс непосредственно связан с модернизацией европейского общества. А вот Х.Лентнер связывает зарождение глобализации с развитием индустрии, транспортных и коммуникационных технологий, а также с ростом международного обмена товарами и распространением потоков капиталов в конце XIX века [3, с. 120]. Известный английский социолог Р. Робертсон считает, что начало глобализации приходится на время возникновения мировых религий.

Известный отечественный историк Могильницкий Б. Г. датирует зарождение глобализации XVIII веком, временем активной экспансии европейского капитализма ни весь мир. Результатом данного процесса явилось формирование мирового рынка.

Если не вдаваться в подробности характеристик глобализации различными исследователями, можно отметить, что отношение к данному процессу варьирует от его безоговорочного одобрения до осуждения. Это связано, прежде всего, с тем, что проблемное поле описываемого феномена весьма обширно и многомерно и именно поэтому порождает неоднозначность его трактовок.

В задачу настоящего исследования не входит подробное освещение всех аспектов и измерений глобализации, а также всех существующих характеристик последней. Мы попытаемся в общих чертах проанализировать те негативные аспекты, те конкретные проблемы и угрозы, с которыми сталкивается человек, погруженный в этот общемировой процесс. Иными словами, мы попытаемся выявить основные *антропологические противоречия глобализации*.

Некоторые квалифицированные эксперты, занимающиеся осмыслением глобализационных процессов отмечают, что глобализация представляет собой принципиально новый этап развития современной цивилизации, имеющий относительно закрытый характер, обусловленный концентрацией высоких технологий и интеллектуальных ресурсов в нескольких странах - лидерах глобализации [см. 4].

В.А. Тураев считает, что «глобализация — ключевое понятие, характеризующее процессы мирового развития в начале XXI в. Ее суть — в резком расширении и усложнении взаимосвязей и взаимозависимостей народов и государств, это — новая стадия общеизвестного развития в общепланетарном масштабе, новое качество социальных связей и общественных процессов, ставшее возможным благодаря достижениям науки и техники» [5, с. 26]. Согласно Б.В. Маркову, «мы живем в условиях глобализации, которая является порождением уже не государств, институтов, индивидов, а универсальных структур техники, секса, денег, информации и коммуникации» [6, с. 549]. С точки зрения Буряка В.В. глобализацию можно рассматривать и в качестве особой военной и экономической стратегии, и как международную политику, и даже как процесс формирования в современной культуре принципиально новых трендов. Главным её ресурсом выступают информационные технологии, точнее — их магистральные каналы связи - супермагистралы, (автор называет их «цифровым Гольфстримом») по которым

мгновенно протекают в любую точку планеты колоссальные объёмы информации [7, с. 67].

Известный социолог У. Бек отмечает, что глобализация — это диалектический процесс формирования транснациональных социальных связей и пространств, обесценивающий локальные культуры и способствующий возникновению третьих культур. Кроме того, в таких условиях происходит не что иное, как размывание всяческих национальных границ: «Так как исчезают национально-государственные рамки, пропасть между бедными и богатыми становится все шире... установить между ними какое-то, хотя бы мизерное равновесие трудно еще и потому, что уже не существуют рамки единства, в которых стали бы возможными локализация и урегулирование конфликтов, вышедших за границы национальных государств» [8, с. 19]

Согласно Э. Гидденсу, глобализацию следует рассматривать как процесс интенсификации социальных отношений, связывающих отдаленные районы таким образом, что локальные феномены формируются под влиянием событий, происходящих на очень большом от них расстоянии, а глобальные в большой степени определяются локальными изменениями [9, с. 64].

По мнению М. Арчер, в самом общем виде глобализационный процесс приводит к всеобъемлющему, всемирному связыванию структур, институтов и культур [10, с. 134]. Иными словами, глобализацию можно рассматривать в качестве тенденции, ориентированной на увеличение свободы движения и распространения рабочей силы и капитала, на рост геоэкономической взаимозависимости разных стран и регионов. Несомненно, первичным в этом процессе являются не финансы и товары, а информация, точнее говоря, определённые правила игры, задающие образ всякого действия. К ним относятся, например, ценности и смыслы, нормы, язык, верования и т.д. В происходящей на наших глазах глобализации распространяются, а точнее — навязываются Западом либерально-демократические ценности. Причём речь идёт не только о либерализации экономики и законодательства, но и распространении такого рода стандартов на все сферы жизни.

А.С. Панарин считает, что «современная глобализация, генерируя все новые всеохватные планетарные поля и системы коммуникаций, открывает возможность разблокировать международную систему, создать принципиально новые «рынки активности», в которых преимущества прежних гегемонов и монополистов, привязанных к старым правилам игры, автоматически не срабатывают» [11, с. 254-255].

В настоящее время существует несколько десятков определений понятия «глобализация». Мы попытаемся сформулировать такое определение, которое способно отразить основные сущностные характеристики этого явления: *глобализация* – связанная с социальными изменениями последнего десятилетия современная форма обустройства мира, предполагающая процесс формирования единого рыночного, финансово-экономического, военно-политического, информационного пространства, способного функционировать на основе компьютерных технологий и интеллектуальных разработок.

Каковы основные антропологические противоречия глобализации? С нашей точки зрения глобализация становится объективным фактом мировой истории, но вовсе не является простым продолжением существовавших ранее тенденций мировой интеграции. На протяжении всей своей истории человечество никогда не сталкивалось с подобным глобализации явлением. Только под воздействием глобализационных процессов за предельно короткий исторический срок параметры общественного развития изменились существенным, коренным образом. Можно с уверенностью утверждать, что перед нами – явление именно современного мира, принципиальная новизна которого заключается вовсе не в масштабности и даже не в многомерности, а в направленности. Глобализация имеет своих субъектов-инициаторов, в чьих руках сосредоточена значительная часть интеллектуальных ресурсов, обеспечивающих выработку передовых идей, реализующихся посредством и в виде высокоточных технологий. Сама возможность создания новейших научных разработок носит эксклюзивный, закрытый характер. В результате в мире формируется ограниченное количество центров глобализации и значительно увеличивается число стран, не включенных в них. Первые становятся монополистами в деле производства научно-технологического потенциала, а вторые – потребителями высокотехнологической продукции или, что гораздо хуже, - аутсайдерами, сырьевыми придатками лидирующих стран.

Также весьма важным аспектом и противоречием глобализационных процессов является тенденция *нивелирования национальных государств* и уникальных *самобытных культур*. Здесь напрашивается вывод о принципиальном противостоянии глобализации (связанной с маргинализацией и унификацией) традиции, в которой реализуются устойчивые смыслы и ценности локальных культур. «Превращение человечества в целое амбивалентно для его блага. Если для производства, экономики, техники соединение разрозненных усилий дает эффект эмерджентности, способствует росту, то сферы жизни, где самоценны различия - деградируют... В глобально целостной системе этносы не обогащают друг друга, а взаимопоглощаются, культуры не получают импульс для самораскрытия, а нивелируются, страны не коэволюционируют, сотрудничая, а унифицируются. Везде то же самое надевают, едят, пьют, поют, везде Диснейленд и Макдональдс. Свообразие народов уходит в прошлое, в традицию, в фольклор и существует как пережиток прошлого. Если бы в городах не было старых кварталов и музеев, то путешествовать было бы совершенно бессмысленно - человек неизбежно попадает в окружение изошренно одинаковых автомобилей, дизайн-зданий, его преследуют вездесущие рекламы транснациональных корпораций. Многообразие, до противоположности, пестрое, географически разбросанное и растянувшееся по историческим эпохам человечество стоит на пороге трансформации в раздираемое противоречиями, но структурно однородное пространственно-временное образование» [12, с. 1].

Известно, что основными действующими лицами глобализации являются ТНК (транснациональные компании), ТНБ (транснациональные банки), страховые компании, международные торгово-финансовые институты, такие, как МВФ (международный валютный фонд), ВТО (всемирная торговая организация),

Азиатский банк, ЕБРР, ВБ, а также военные блоки типа НАТО. Коротко анализируя деятельность такого рода организаций, можно сказать, что она опирается не на национальные интересы отдельных государств, а руководствуется интересами рынка, подчиняя себе экономики различных стран. Экономическая глобализация способствует формированию и становлению единой наднациональной политической структуры, субъектом которой выступает «золотой миллиард», а объектом – остальная часть человечества. С точки зрения А. Уткина, в условиях глобализации происходит «ослабление государств-наций на фоне роста транснациональных корпораций и негосударственных организаций» [13, с. 6]. Очевидно, перед лицом глобализационных процессов, способствующих формированию общемировых структур государство утрачивает свою роль. «Уже к настоящему времени интернациональные группировки становятся более влиятельными субъектами мирового хозяйственного процесса, чем отдельные государства. С этим связано постоянное падение роли национального суверенитета как фактора экономического развития и возрастание роли принадлежности к конкретной интеграционной группировке, которая, как более крупная экономическая структура, приобретает самостоятельность и влияние в мировой экономике» [14, с. 13]. В свою очередь, само возникновение мировой экономики подрывает национальное государство на трёх основных уровнях: «разрушаются валютные и таможенные границы, с помощью которых правительства контролируют свои богатства; создаются каналы кредитования и подвижные рынки, которые охватывают всю планету, рассредоточивая производство и циркуляцию ценностей; стимулируется международное разделение труда, что ведет к массовым миграциям рабочих через политические границы. Все это ведет к эрозии национальных экономик» [5, с. 39].

Таким образом, можно сказать, что одним из основных антропологических противоречий глобализационных процессов является их *наднациональный* характер. «Вненациональный характер глобализации сегодня доводится до логического завершения. В какой-то мере она напоминает тот котёл, в котором переплавлялись нации в период “становления американцев” (Г.Стайн), только сейчас в этот котёл бросается весь мир...» [15, с. 166]. Теперь становится очевидным, почему Ф. Фукуяма, называя глобализацию тотальной экспансией неолиберализма, связывает её с «концом истории»: нивелирование национального государства вполне можно отождествить с окончанием исторического времени. Известно, что любого рода экспансии в человеческой истории, как правило, вершились на основе доминирования определённого этноса, т.е. имели национальный характер [15, с. 164-165]. У.Бек отмечает, что глобализация представляет собой процесс, в котором национальное государство «попадает в сеть» транснационального правления и подчиняясь ее властным возможностям, ориентации и идентичности [8, с. 19].

Несомненно, в случае с глобализацией мы должны говорить об интеграции, однако, если проанализировать её направленность и идеологические предпосылки, то можно прийти к выводу о том, что она представляет собой хоть и завуалированную, но всё-таки экспансию. В предельно широком смысле слова речь идёт о навязывании всему миру [нео]либеральной модели цивилизационного

развития. К примеру, член Европейской комиссии в Брюсселе Л.Британ считает, что для удовлетворения потребностей глобализации, западные страны должны подвергнуться более широкой, чем прежде, либерализации. Причём этот процесс необходимо усиленно контролировать, сопровождая его созданием наиболее эффективной дисциплины, способной привести к «уменьшению национальной суверенности».

С точки зрения семантики, само понятие «глобальный» (от франц. Global – всеобщий, от лат. Globus – шар) и термин «глобализация» входят в синонимический ряд таких философских категорий, как «единичное» и «общее». Например, Гегель при построении своей диалектики отмечал, что если абстрактно-всеобщее – это общее или сходное, инвариантное, которое фиксируется в ряде предметов определенного класса, то всеобщее (в нашем случае – глобальное) должно мыслиться в качестве конкретно-всеобщего, которое вовсе не абстрагирует, не отрицает особенное, единичное [16, с. 104].

Известный английский социолог Р. Робертсон, подчеркивает, что глобальное не может быть противопоставлено локальному. Глобальное создает локальное, которое в этом смысле является аспектом глобализации. Для точности Робертсон предлагает заменить термин «глобализация» новым термином «глокализация». Последний рассматривается автором как своего рода метафора, указывающая на то, что глобальное не исключает локального, и наоборот. Термин «глокализация» с его точки зрения более адекватен для описания взаимного осуществления процессов глобализации и локализации современного мира [17, с. 33].

Однако, что же касается логики глобализации, то здесь всеобщее понимается и представляется как абстрактно-всеобщее, исключаящее особенное. Она способствует развитию таких тенденций, которые характеризуются стандартизацией, унификацией, нивелированием форм культурного многообразия. Частные западные ценности, ориентированные на сиюминутную выгоду любой ценой, имеющие потребительский характер, выдаются за «естественные», «универсальные», «общечеловеческие» ценности. «Формирующийся одинаковый образ жизни - неравновесное смешение всех существующих форм. Это не сплав этносов, культур и политических институтов с заимствованием в каждом лучшего и включением его в общую целостность. С точки зрения содержания в глобализме выражается победа западной, в особенности американской культуры над всеми остальными. Экономика, государственное устройство, наука, первоначально возникшие в Европе, сейчас захватывают в свою орбиту другие народы. Так называемые общечеловеческие ценности фактически рождаются западной, либерально- рыночной демократией. "Новый мировой порядок" результат ее развития и несогласные с ним рассматриваются как консерваторы, стоящие на обочине цивилизационного процесса, его "изгой". Если бы существовала красная книга погибающих культур, она была бы очень толстой, а вскоре её, возможно, придется сдать в архив, из-за того, что заносить туда больше нечего. На Земле остается одна, единственная - глобальная - современно-западная культура» [18, с. 2].

Глобализация как тенденция общемирового развития возникает из взаимного пересечения ряда процессов и противоречий, захватывающих государства, народы, местные сообщества, отдельных людей, несомненно, имеет свой теоретический фундамент. Речь идёт об идеологии глобализма, в основе которой лежит неолиберальная теория и практика. В рамках данного дискурса глобализация рассматривается как специфический вариант интернационализации всех сфер жизни человечества, ориентированный на форсированную экономическую интеграцию в глобальных масштабах с максимальным использованием научно-технических достижений и свободно-рыночных механизмов и игнорированием сложившихся национальных образований, многих социальных, культурно-цивилизационных и природно-экологических императивов [19, с. 24]. «В логике развития экономики глобализация знаменует успех свободного рынка и транснациональных форм организации производства. Так называемая неолиберальная экономическая политика наконец получает адекватное пространство для осуществления, когда подрываются национальные границы, государственная регуляция и принцип справедливости распределения результатов экономического развития... В логике развития права глобализация представляет собой универсализацию рациональных норм, регулирующих поведение субъектов общественной жизнедеятельности как путем приоритетности норм международного права, так и посредством унификации национальных правовых систем... В эту логику вписывается также мировое правительство и региональные демократические организации, типа Европейского союза с его управляющими органами. Здесь нормы позитивного права просто переносятся на иной уровень — на уровень мировой системы... В логике коммуникации глобализация означает проникновение информации во все уголки земного шара и возможность прямого общения людей через новые средства электронного характера... Рациональный характер коммуникационных форм выражается языком и носит универсальный, суперкультурный характер...» [20, с. 149- 150].

Итак, *глобализм*, как идеологический фундамент глобализационных процессов представляет собой новейшую всемирную идеологическую модель построения Нового Мирового Порядка. Он пришёл на смену идеологиям марксизма, коммунизма и либерализма в последней трети XX века. В самом общем виде *глобализм* представляет собой вполне конкретный геополитический проект, долговременную стратегию, ориентированную на разработку и использование механизмов тотального общепланетарного контроля над всем человечеством. Если эпоха Просвещения породила великих просветителей, то эпоха глобализации порождает великих манипуляторов-глобалистов. Идеология глобализма на практике превращается в манипуляцию массовым сознанием. «Правомерность» такой процедуры объясняется нарастанием и усложнением общемировых проблем. По поводу такого произвола «мирового правительства», выражающего интересы стран «золотого миллиарда», бывший сотрудник британских спецслужб Джон Колеман приводит выдержку из вышедшей еще в 1928 г. книги Э. Бернейза «Пропаганда»: «В связи с этим Колеман «По мере того, как цивилизация становится все более сложной, и когда необходимость невидимого правительства становится все более

очевидной, изобретаются и развиваются технические средства, с помощью которых можно контролировать общественное мнение... Нами управляют, наши сознания целенаправленно формируют, наши вкусы унифицированы, наши идеи навязываются нам людьми, о которых мы никогда не слышали» [20, с. 202-205, 250-251].

В рамках идеологии глобализма получила широкое распространение идея возрастающей целостности и неделимости мира, что, в свою очередь, расценивается как естественноисторическая тенденция к формированию особого «планетарного мышления», в рамках которого унифицируются правовые, нравственные нормы и принципы, размываются традиционные ценности локальных культур. Основной задачей глобализма является интеграция всех стран в единое целое с целью последующего абсолютного контроля над сформированным таким образом планетарным сообществом. Кратким, но вполне, с нашей точки зрения, достаточным обоснованием данного тезиса служит геополитическая подоплёка процесса объединения мира. Каково её содержание? Во-первых, создание и функционирование единого мирового правительства рассматривается глобалистами как закономерный итог интеграции всех стран. Во-вторых, идеологи глобализма считают, что механизмы глобального управления должны работать аналогично тем, которые функционируют в отдельных государствах. Грубо говоря, грядущий мировой порядок предполагает такое положение каждой страны, в котором она станет частичкой всеобщего дома и будет обязана подчиняться единым законам единого правительства, ориентироваться на ценности, возведенные последним в статус «универсальных». Не является ли такой подход очевидной попыткой нивелировать культурно-исторически сложившиеся устои каждого народа – будь то формы государственности или традиционного уклада?

В условиях «нового мирового порядка» все национальные государства должны отказаться от части своего суверенитета, связанной, прежде всего с обеспечением национальной безопасности, и передать её единому всемирному правительству, основная задача которого провозглашается и якобы заключается в обеспечении безопасности на планете. Однако функции этого правительства вовсе не ограничены поддержанием мира, а распространяются и на другие сферы жизни наций.

Автор концепции «мировых систем» Иммануил Валлерстайн пишет: «отдельные культуры, которые, начиная с 1955 г. группировались как первый, второй и третий миры, определялись как части единой системы (т.е. как части, которые реально были созданы этой системой)» [21, с. 41]. Первый, второй и третий миры определяются им соответственно как ядро, полупериферия и периферия и представляют собой элементы единой всеохватывающей мировой системы. Более того, автор «разрушает распространенное представление о существовании независимых отдельных культур» [там же]. Таким образом, данная концепция, рассматривает культуру как нечто производное от самого процесса объединения. С точки зрения одного из американских социологов Уорслея, модель Валлерстайна представляет собой такой вариант политэкономии, которая обесценивает культуру. Он подчеркивает, что «без культурного измерения невозможно понять современный

мир, в котором национализм, религиозная и межэтническая вражда гораздо важнее, чем интернационализм и секуляризация» [там же, с. 45-46].

Итак, глобализм как идеология предлагает такую «формулу успеха» общественного развития, которая, во-первых, основана на западной либеральной модели, а во-вторых - рассматривает *глобализацию* как отвечающую требованиям новой эпохи фундаментальную реконфигурацию «всей системы человеческих действий» [22, с.66]. Однако, с нашей точки зрения глобализация ориентирует человечество на примитивный, и, более того - на противоречивый путь социокультурного развития. Любые её модели и стереотипы предельно просты и не способны к созиданию смысложизненных ориентиров, сохранению локальных культур, формированию адекватных стратегий выживания. Они учитывают интересы лишь «золотого миллиарда»; они неуниверсальны, фрагментарны, сиюминутны, условны, бесперспективны для всего человечества в целом.

Очевидно, что предлагаемая современными глобалистами версия глобализации предполагает не что иное, как глобальную сегрегацию народов, делимых на «избранных» - страны «золотого миллиарда» и изгоев, на всесильный центр и бесправную, нищую периферию, на управляющих «субъектов» и манипулируемых «объектов» мирового цивилизационного процесса. Характернейшей особенностью глобализации на нынешнем её этапе является ярко выраженная социальная асимметричность - обращённость к элитам, которые уже успели этим воспользоваться. Сегодня глобализационные процессы порождают многочисленные соблазны для элит, преобразуя их сознание и поведение. Как справедливо подчеркивает А.С. Панарин, «глобальные ресурсы для узко эгоистических интересов меньшинства — вот настоящее кредо глобализма» [23, с. 15].

Итак, попытаемся сделать общий вывод. Основными антропологическими противоречиями глобализации как определяющему процессу современности, протекающему, на сегодняшний день, по глобалистскому сценарию выступают как нивелирование национальных государств и локальных культур, так и продуцирование одномерных, примитивных моделей общественного развития, ориентированных на узкие прагматические интересы лишь части человечества.

### Список литературы

1. Глобализация и моделирование социальной динамики. – М.: Институт социальных наук, 2001. - 237с.
2. Рюмин. В.А. Глобализация и цивилизационные перспективы человечества. - В сб.: Глобализация в социально-философском измерении. // Сборник материалов конференции. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. - С. 63-65.
3. Федотова Н.Н. Глобализация: понятие, противоречия, вызовы мировому сообществу // Традиционные и новые ценности: политика, социум, культура: Материалы международной конференции. - М.: Изд-во МГИМО, 2001. – С.119-133.
4. Делягин М. 11 сентября 2001 года: завершение формирования пост-советского мира. - В сб.: Глобализация: варианты для России // Материалы круглого стола - СПб.: Информационное агентство «РосБалт». - 2001. - С.38-49; Малашиха Г. Тенденция гуманизации и дегуманизации экономики. В сб. «Отчуждение человека в перспективе глобализации мира». Вып. I / Под ред. Б. Маркова, Ю. Солонина, В. Парцвания. - СПб.: Петрополис, 2001. - С. 87-99; Марков Б. Человек и глобализация мира. В сб.

- «Отчуждение человека в перспективе глобализации мира». Вып. I / Под ред. Б.Маркова, Ю.Солонина, В.Парцвания. СПб.: Петрополис, 2001. - С. 100-122; Эко У. Несколько сценариев глобальной войны. - Пер. с англ. СПб.: Сайт Философского факультета СПбГУ - /antropologia.spbu.ru/
5. Тураев В.А. Глобальные проблемы современности: Учеб. Пособие / Федеральная целевая программа. «Государственная поддержка интеграции высшего образования и фундаментальной науки на 1997 – 2000 годы». – М.: Логос, 2001. – 191с.
  6. Марков Б.В. Знаки бытия. Марков Б.В. Знаки бытия. – СПб.: Наука, 2001. – 566 с.
  7. Буряк В.В. Концепт ноосферы В.И. Вернадского в контексте постинформационной эпохи // Ученые записки ТНУ им. Вернадского. - Симферополь, 2002, т. 15 (54), №1. Серия. «Философия. Социология». - С. 67-72.
  8. У. Бек. Что такое глобализация? (Ошибки глобализма - ответы на глобализацию) / Пер. с нем. А.Григорьева и В.Седелника. - М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
  9. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. – Cambridge: Polity Press, 1991. – 256 p.
  10. Archer M.S. Sociology for One World: Unity and Diversity//International Sociology, 1991. Vol. 6. № 1. – P. 131-147.
  11. Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 272 с.
  12. Кутырев В.А. Культурологический смысл глобализма. // Вестник российского философского общества, 2001. N 4(20). – С.78-83.
  13. Уткин А. Геоструктура грядущего века // Свободная мысль, 2000. – № 1. – С. 6-23.
  14. Портной М.А. Современные тенденции мировых интеграционных процессов // США: Экономика. Политика. Идеология, 1997. – № 8. – С. 5-18.
  15. Тютюнник Ю.Г. Антиглобализм и тотальность // Totallogy XXI (шестий выпуск). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України, 2001. – С. 164-181.
  16. Кефели И.Ф. Социальная природа глобализма // Перспективы человека в глобализирующемся мире / Под ред. Парцвания В.В. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003 - С. 88-147.
  17. Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Global Modernities / Ed. by M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. L., 1995. – P. 25-44.
  18. Коллонтай В.М. «Эволюция западных концепций глобализации // Мировая экономика и международные отношения. 2002. № 1. – С. 24-30.
  19. Сморгун Л.В. Политическое управление в глобализирующемся мире // Перспективы человека в глобализирующемся мире / Под ред. Парцвания В.В. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. - С.148-159.
  20. Колеман Дж. Комитет 300, Тайны мирового правительства. Изд.4. - М.: Витязь, 2007. – 319 с.
  21. Глобализация как социальный процесс: возможности и перспективы // РЖ (сводный реферат) Социальные и гуманитарные науки, 1994. № 3. - С. 39-54.
  22. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление. – М.: Логос, 2001. – С. 6-25.
  23. Панарин А.С. Искусшение глобализмом. - М.: Русский национальный фонд, 2000. – 378 с.

**Льянович К.Б. Антропологічні суперечності глобалізації.**

*У статті проаналізований феномен глобалізації: його генеза, зміст, суперечності, можливі наслідки. Автор розкриває ряд негативних аспектів, з якими стикається людина, занурена в цей загальносвітовий процес. Окремим рядком виділений глобалізм, виступаючий, на думку автора, як ідеологічна основа глобалізації.*

**Ключові слова:** глобалізація, глобалізм, антропологічні суперечності.

**Цуанович Е.В. Anthropological contradictions of globalization.**

*The phenomenon of globalization is analysed in the article: its genesis, maintenance, contradictions, possible consequences. The author opens a number of negative aspects, which the person shipped in this*

*universal process collides with. By separate line it is allocated globalizm, acting, in opinion of the author, as an ideological basis of globalization.*

**Keywords:** *globalization, globalizm, anthropological contradictions.*

Поступило в редакцию 11.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК 130.2 (574)

## «НОМО-SAPIENTISMUS» – ТИП МАРГИНАЛА СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

Масалимова А. Р.

*В данной статье представлена характеристика человека техногенной цивилизации, маргинала современной культуры. По мнению автора, жизнь человека постиндустриальной эпохи обусловлена целерациональной деятельностью, но поскольку границы универсального разума относительно, способом гармонизации человеческого существования и общества, в целом, предлагается мета-рациональность.*

**Ключевые слова:** культура, цивилизация, постмодерн, маргинал, рациональность, метарациональность.

Современную эпоху постмодерна связывают с веком технологической, техногенной цивилизации. Термином «цивилизация» человечество пользуется давно, но, тем не менее, единого, однозначного определения цивилизации нет. В нашем понимании, цивилизация не является отрицанием культуры, цивилизация есть высокоорганизованная культура. Каждый народ, этнос, социальная общность самобытны своей культурой, а цивилизация несет в себе интегрирующее начало, все то, что объединяет людей различных рас и национальностей, религий и конфессий, мировоззрения и мировосприятия. Сопоставляя те или иные культуры, мы не говорим, что одна лучше, а другая хуже, но, мы имеем право, говорить об уровне их цивилизационного развития.

Принято считать, что цивилизационные ценности отличаются от культурных ценностей, тем, что культурные ценности переживаются, а цивилизационные ценности, как правило, насаждаются. На наш взгляд, различать культурные ценности от цивилизационных необходимо, но противопоставлять их нельзя. В основе цивилизационных лежат культурные ценности, в иерархии ценностных ориентаций, цивилизационные находятся на более высокой ступени.

Говоря о цивилизационных ценностях, выделим наиболее значимые из них: самодостаточность, уникальность любой культуры; государственность, независимость, политическая стабильность, гражданские свободы, верховенство закона, правопорядок; развитая экономическая система; единое образовательное пространство, общепринятые стандарты образования и т.д. А также в их числе можно обозначить качественные характеристики: толерантность, плюрализм, образованность, профессионализм, компетентность и, самое главное, **гуманизм**.

Закономерно, в эпоху глобальных цивилизационных процессов, высоких технологий, прогресса науки и техники, основополагающую роль играет человеческий фактор. Общеизвестно, что цивилизация, с одной стороны, определяется развитостью материально-технической базы, научными достижениями, с другой - духовно-нравственным, культурным потенциалом

человеческого сообщества. Чтобы общество было цивилизованным, необходима перестройка сознания людей, формирования их цивилизационного мышления.

У большинства людей со словами «цивилизованный», «современный» ассоциируется слово «модернизированный». Разумеется, чтобы выжить в эпоху глобализационных процессов, необходимо модернизировать технику, нравы, образ мышления и прочее. Но следует помнить, что важно не только физическое выживание, а важно сохраниться нравственно, не потеряв уважения к окружающим и к самому себе. Модернизация – «не историческое выражение автономного разума, она представляет собой процесс окультивирования. Когда культура современная и культура традиционная приходят в столкновение, современная культура провоцирует традиционную к восстановлению коллективной идентичности посредством изобретения более или менее удачного синтеза того, что приходит извне, и того, что идет от себя» [1, с. 295]. Следовательно, современная постмодернистская культура с рыночно ориентированной экономикой, формируя новые культурно-нравственные предпосылки, новые культурные образцы, требует перехода к новому типу личности и общества. Неслучайно, именно в эпоху постмодернити рождается новый тип – «Homo sapientismus» - рационализированного человека, которого еще называют технологическим человеком, человеком-фактором или постчеловеком.

Важнейшими понятиями в методологии исследования человека новой формации – «Homo sapientismus», являются «рациональность» и «метарациональность». Двадцатый век в корне изменил научную парадигму, согласно которой человек - существо рациональное, способное контролировать свои «низменные инстинкты», животную сущность. Но, также следует сказать, что представления о рациональности становятся все более и более релятивными: «рациональное... удастся отличить от произвола лишь путем установления различия, которое само по себе произвольно» [1, 183]. Относительность разумности пусть не всегда ясно осознаваемая, тем не менее, на бессознательном уровне присутствует у человека, отражаясь в состояниях страха, тревоги, беспокойства.

Границы рациональности, как правило, определяются в зависимости от контекста употребления данного понятия, в сопоставлении и противопоставлении с другими терминами, от социально-культурных установок общества. Это говорит о том, что любая социокультурная система рациональна для своего времени, но в то же время ни одна из них не гарантирует абсолютной рациональности тех действий и решений, которые формировались в соответствии с ней.

Разделяя мнение ряда исследователей, считаем, понятие рациональности не применимо там, где не возможно установить контраст между совокупностью определенных частных мнений и основанием несомненных фактов. Рациональность или нерациональность представляются только там, где существует конструкция, части которой должны быть совместимы друг с другом. Из этого следует, что нерациональность чьих-либо взглядов может проявиться только на фоне других взглядов, также разделяемых этим человеком и несовместимых с взглядами, воспринимаемых как нерациональные. Любая культура может являться нерациональной, но это не означает, что она – рациональна.

В нашем случае, мы используем понятие «рациональности» в том контексте, в котором рассматривал ее Макс Вебер, т.е. в значении «целерациональности». Оно означает процесс вытеснения случайных, аффективных действий и мотивов, преодоление отклонений и противоречий от основной линии поведения, последовательное упорядочивание действий, их планирование и накопление результатов.

Целерациональность действует в самых различных сферах, в том числе в системе права, государства, в структуре религиозных, научных систем. При этом сам процесс охватывает лишь определенные стороны культуры, делая их автономными, и оставляя отдельные сферы в стороне. Она всегда предполагает соответствующую институциональную основу, которая её подпитывает и поддерживает.

Как показывает М. Вебер, упорядочивание человеком своей практической жизни связано с разделением между сферой сущего, т.е. эмпирически реального мира и должного, т.е. отвечающего ценностно-нормативному порядку. Переживая противоречие между этими сферами, индивид, руководствуясь соответствующими нормами и ценностями, вынужден учитывать последствия своих действий, определять близкие и последующие цели, адекватные средства для их достижения.

В целом, в поисках новых подходов осмысления проблемы само понятие рациональности было объявлено дискриминационным. В частности, постмодернистская философия, пришла к пониманию «репрессивности и ярко выраженного оценочного характера этого понятия», Ж. Бодрийар по этому поводу писал, что в основе возникновения понятий «универсальный Разум» и «человеческие нормы» лежит длинный ряд дискриминаций, отторжения в сферу нечеловеческого или до-человеческого детей, стариков, дикарей, женщин, бедняков, безумцев, извращенцев, преступников, отсталых народов. «Целая мифология террора и отлучения на основе все более и более расистского определения «нормального человека» [2, с. 233].

Иными словами, сколько бы не была рационализирована практическая деятельность человека, человеческие чувства остаются нелогичными, а многие проблемы не решаются только лишь посредством универсального разума. В условиях современных цивилизационных, глобализационных процессов назрела необходимость поиска новых путей, для преодоления раздвоенности, разобщенности человека и общества. И наиболее подходящим для решения этих проблем, нам видится, метарациональный подход. Бытие человека и социума рассматривается с точки зрения метарациональных символических схем. Среди таких терминов как «нерациональное», «иррациональное», «внерациональное», «сверхрациональное», отличие «метарационального» заключается в том, что приставка «мета» не используется в значении «над», «за» или «пост», а скорее имеет смысл чего-то «выходящего за пределы, являющегося более широкой основой для познания и самопознания теории, истории и т.д.» [3].

В основе метарациональности интегративная система, способная свести воедино научное и мистическое, художественное и этическое, интуитивное и логическое знание, знание добра и зла. Под «трансцендентальностью»

метарациональности следует понимать некое пространство культурной традиции, аккумулирующее весь потенциал ценностных иерархий и оценочных предпочтений, благоприятствующее для гармоничного существования в условиях техногенной цивилизации.

Отталкиваясь от вышесказанного и интерпретируя «Homo sapientismus», как маргинала нового типа, мы исходили из определения маргинальности и из характеристики современной цивилизации, в рамках которой человек представлен в качестве некой машины. С нашей точки зрения, о маргинальности говорят тогда, когда наступает потеря или утрата, размыкание идентификационных оснований. Маргинальность проявляется в таком принятии ценностей, при котором имеет место противоречие между внешне-формальным согласием и внутренней непринадлежностью к этой системе этике и ценностей, в результате чего возникает рассогласование внутреннего содержания и внешнего поведения. Маргинальность - это выражение личностной позиции непричастности к чему-либо, за исключением ситуаций, касающихся практической выгоды и детерминированных целерациональностью.

Современный человек все больше и больше превращается в винтик одного гигантского механизма, в элемент грандиозной Суперсистемы, его жизнь подчинена выполнению определенных функций, по существу, он не живет, а пребывает в этом мире, все ценности жизни девальвированы, вместо них пришли технологии. Надо сказать, этот человек испытывает на себе страшные деформации. У технологического человека «вместо морали - расчет, вместо долга - программа, вместо счастья - успех». Он - носитель разнообразных типов личностей, разнообразных миров. Как правило, такой человек, своего рода, «вещь в себе», а то, что известно нам об этом человеке, больше относится к рейтингу и статистике.

Отличительные черты нового человека:

- Он – прагматичен, динамичен, физиологичен, обладает хорошей профессиональной выучкой.
- Новый человек – продукт города, не имеющего этнокультурного своеобразия, так как город – это завод, офис, супермаркет, ресторан.
- Он - безнационален, прежде всего, он - горожанин, гражданин мира, космополит.

У человека как функционального механизма, винтика, элемента меняется речь, лексика, интонации. К примеру, постоянно работая на компьютерах, все больше мы, как «пользователи постоянно входим в контакт, выдаем информацию, связываемся, озвучиваем и т.п.». Речь человека техногенной цивилизации стала настолько своеобразной, что тревога о неудовлетворительном состоянии родного языка масштабна и звучит во всех уголках мира. Практически все языки подверглись засилью чужеродных элементов и потеряли первозданный вид. Всеобщая деградация языков наблюдается во многих языках мира. Обилие иноязычных слов, которые сплошь научно-технические и экономические термины (контакт, процесс, аннуитет, лизинг, электорат), обуславливается тем, что человек, усваивает элементы цивилизации. Он находится в мегаполисах, в доме, квартире, которые не представляют собой жилище в смысле уюта, домашнего

тепла, а только лишь место, оборудованное всем необходимым для восстановления сил. Межличностные отношения строятся на основе позиции изолированности, невмешательства в личную жизнь человека, примером могут служить повсеместно распространенные выражения: «Твои проблемы!», «Ничего личного!».

В условиях современных цивилизационных процессов обостряется экзистенциально-гендерный конфликт. Исторически понятия «гендера», «гендерной роли», «гендерной идентичности» относились исключительно к женщинам. В настоящее время разрабатываются концепты мужественности, и данные определения относятся к обоим полам. Согласно положениям современной гендерной модели [4]:

- Пол перестает быть определенным и константным. Множественность половой идентичности проявляется через различие сознания и поведения в ролях и ситуациях. Биологические мужчина и женщина в публичной, интимной сферах выбирают себе подходящую гендерную роль в соответствии со своей психикой и индивидуальными особенностями личностного становления. Личность играет в «любое существо» не только в сфере выбора гражданства, места жительства, национальной принадлежности, возрастной определенности, но и в сфере пола.

- Оппозиция мужского и женского исчезает. Взаимодействие и взаимопереход мужского и женского в любом сегменте культурного пространства не только неизбежно, но и желательно.

- Культивируется модель «унисекс» в социально-профессиональной, культурной, ментальной и поведенческой сферах.

- В социальной и профессиональной сфере, а также во властных отношениях неравенство мужчин и женщин представляется как результат свободной конкуренции в политической борьбе, на рынке труда и услуг, а не как следствие гендерной политики и общественных стереотипов.

Одним словом, «в этом темном и лишенном волшебства мире человеческие общества все больше рационализируются и бюрократизируются. Отличительная черта, уникальность мира, в котором мы живем, заключается в его «расколдовании»[5]. «Расколдование» мира, безусловно, имеет интеллектуальный аспект. Но «расколдование» мира следует понимать так, что человек на самом деле не отождествляет себя ни с одним «конечным определением». Он становится неуязвимым субъектом, поскольку является неуловимым, все происходящее с ним не касается его «я», и не способно затронуть его. И метарационалистическое рассуждение, входя, таким образом, в магическое измерение расколдования, устраняет негатив, выступает как гарантия спасения.

В заключении отметим, что новый тип личности формируется новой культурой. «Постчеловек» – это тот же современный человек, у которого критический разум доминирует над верой, для человека-фактора современные дела отныне протекают без него, в том смысле, что обходятся безо всякой легитимации моральной стороны. Наука и техника «развиваются», не имея другой цели, кроме повышения эффективности, «результативности», экономии времени и т.п. Новый тип личности и тип культуры – маргинальные типы, характеризующиеся переходностью, и формирующиеся из двух обществ: старого и нового, общества, с

разрушенной идеологией, культурой и общества, с формирующейся новой цивилизационно-культурной парадигмой.

#### Список литературы

1. Декомб В. Современная французская философия. – М., 2000. – 344с.
2. Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000. – 387с.
3. Зенченко О. Человек – разумный? О метарациональном ракурсе исследования. // Материалы III научной конференции молодых ученых факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби. - Алматы, 2002. – С.3 - 10.
4. Маркова О. Женщина и общество: проблемы наступившего века. Перспективы человека в глобализирующемся мире / Под ред. Парцвания В.В. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С.160-180.
5. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. – М.: Прогресс, 1993. – С.561.

#### ***Masalimova A. P. «Homo-sapientismus» – тип маргінала сучасної епохи.***

*У даній статті представлена характеристика людини техногенної цивілізації, маргінала сучасної культури. На думку автора, життя людини постіндустріальної епохи обумовлено целераціональною діяльністю, але оскільки межі універсального розуму відносні, способом гармонізації людського існування і суспільства, в цілому, пропонується мета-раціональність.*

**Ключові слова:** *культура, цивілізація, постмодерн, маргінал, раціональність, метараціональність.*

#### ***Masalimova A. P. «HOMO-SAPIENTISMUS» – type of marginala of modern epoch.***

*The paper examines a characteristic of a man of man-caused civilization, a marginal of the modern culture. According to the author's opinion, the life of the man of the post-industrial epoch is conditioned by goal-rational activity, however, since the borders of the universal mind are relative, meta-rationality is suggested to be the way of harmonizing the existence of man and the society as a whole.*

**Keywords:** *culture, civilization, postmodern, marginal, rationality, metarationality.*

Поступило в редакцию 21.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 130.2**

**ПОНЯТИЕ КРИЗИСА В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ:  
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ.**

**А.Ю. Микитинец**

*Автор утверждает, что кризис есть неотъемлемый компонент философии, и в этом контексте, в качестве примера рассматривает антропологический кризис.*

*Ключевые слова: антропологический кризис, антропологическая вменяемость, человек.*

Актуальность заявленной темы обусловлена, современной ситуацией, именуемой некоторыми мыслителями не иначе как «антропологическим кризисом» или даже «антропологической катастрофой», о которой подробнее будет сказано ниже. Цель данной статьи - рассмотреть понятие «кризис» в краткой историко-философской перспективе с особым акцентом на современное его антропологическое измерение. Основной задачей является выделение данного понятия в качестве одного из основополагающих элементов философского дискурса.

В данном случае под понятием «кризис» понимается ощущение интеллектуального «дискомфорта», возникающего в сознании мыслителя вследствие обнаружения последним некоего «зазора» между сущим и должным. Мы предполагаем, что кризис может рассматриваться в качестве одного из своеобразных «архетипов», то есть - априорной предпосылкой для возникновения рефлексии, наличие которой указывает на естественную принадлежность человека к философии. Иными словами, утверждается следующее: подобное «ощущение кризиса» - один из критериев, помогающий ответить на вопрос: кто есть философ?

Метафорически можно сказать, что философ – это вечно «недовольное и беспокойное» существо, пребывающее в постоянном поиске и обретающее «покой» только в случае нахождения своего варианта решения какой-либо проблемы, часто – отличающегося от общепринятого. В этой «точке», на наш взгляд, фокусируется различие, проходит демаркационная линия между философией и, например, религией, так как у последней всегда есть некий «универсальный» путь, следуя которым можно найти ответы на любые мировоззренческие вопросы. Философ же «видит» проблему там, где для обычного человека её нет, а точнее - там, где она не обнаруживается без достаточно высокого уровня рефлексии. В этом отношении философ всегда «не-нормальная» личность (в значении не норма), некий «маргинал», который может быть не вполне адекватным обществу, но находящийся значительно ближе, чем все остальные, к реальному «положению вещей». Данный момент в статье «Критика и кризис» очень точно отметил Поль де Манн, утверждающий, что всегда на всех уровнях опыта можно показать, что переживаемое одними как кризис другими может быть воспринято неизменным; по его мнению, такие наблюдения в значительной степени зависят от точки зрения самого наблюдателя.

По нашему мнению, существует еще один фактор, «подталкивающий» философа вести себя подобным образом: персональная ответственность за судьбу человечества - если не всего, то значительной его части – которая, возможно, движется «не в том» направлении. Глава Римского клуба Аурелио Печчеи, в связи с этим, заявлял следующее: «Истинная проблема человеческого вида на данной стадии его эволюции состоит в том, что он оказался неспособным в культурном отношении идти в ногу и полностью приспособиться к тем изменениям, которые он сам внес в этот мир. Поскольку проблема, возникшая на этой критической стадии его развития, находится внутри, а не вне человеческого существа, взятого как на индивидуальном, так и на коллективном уровне, то и ее решение должно исходить прежде всего и главным образом изнутри его самого» [1, 43]. Прошло тридцать лет с того момента, когда были написаны эти слова, не утратившие, к сожалению, актуальность до настоящего времени.

С необходимостью подчеркнем, что само понятие кризиса, как одного из аспектов видения мира, нами используется также в положительном смысле, его наличие могло и может быть движущей силой многовековой эволюции философской мысли. Согласимся с мнением французского философа П.Дюкассе, утверждающего, что: «эволюция западной мысли нас учит тому, что её кризисы должны быть плодотворными. Наша философия рождена из непрерывных конфликтов эллинского мира. Ренессанс, XVIII век, современные европейские войны показывают, что философское наследие есть плод человеческих конфликтов: именно в них рождаются и утверждаются новые ценности» [2, 115]. Подобной позиции (на в более глобальном масштабе) придерживается также А.П.Назаретян утверждающий, что *кризис* является не просто механизмом, но причиной прогрессивной эволюции ибо качественные изменения в системе происходят именно потому, что ее отношения со средой заходят в тупик. И если бы наш мир был миром неисчерпаемого однородного ресурса, то, по его мнению, никакого прогрессивного развития в нем не происходило бы [подробнее см. 3, с 83].

Для иллюстрации данного положения приведем несколько примеров из истории, рассмотрев отношение некоторых представителей философии к процессам, происходящим в европейской науке. Как известно, Френсис Бэкон в трактате «Великое восстановление наук» выступил против «вращения и вечного смятения и движения» наук *по кругу*, предлагая «...положить начало тому, что может привести к выходу, чем вечными усилиями и стараниями связывать себя с тем, что никогда выхода не имеет» [4, 58]. Философ защищает науку от невежества, проявляющегося в зависти теологов, высокомерии политиков и заблуждениях и ошибках собственно самих ученых. Ф.Бэкон находит основания для философии и науки, предлагая им свой «Органон». Здесь, на наш взгляд, налицо убедительная манифестация ощущения кризиса и попытка дать адекватный ответ вызовам современности.

Еще одним из известных вариантов «спасения» науки от «очередного» кризиса можно считать рассуждения Эдмунда Гуссерля. Немецкий мыслитель считает состояние науки в XX веке выражением «радикального жизненного кризиса» европейского человечества. Он утверждает, что кризис какой-то науки

означает, постановку, по крайней мере, под сомнение ее подлинной научности, всего её способа постановки задач и методологии. Всё это может, по мнению Гуссерля, иметь отношение к философии, которой угрожает опасность впасть в «скепсис, иррационализм и мистицизм». В этом случае, автор как бы наносит «интеллектуальный превентивный удар», дабы не позволить «скатиться» науке и философии в указанные крайности.

Примечательно, что упомянутый выше А.Печчи, говоря о глобальных проблемах современности, развивает аналогичные Ф.Бэкону идеи: «Только качественный скачок в человеческом мышлении и поведении может помочь нам проложить новый курс, разорвав *порочный круг* (курсив мой – М.А.), в котором мы оказались» [5, 36], однако с существенной оговоркой о том, что добиться глубоких психосоциальных изменений в самой человеческой природе «весьма сложно, но отнюдь не невозможно». Известный социолог П.А.Сорокин также пишет о «кризисе нашего времени» и, рассматривая через призму этого понятия всю историю человечества, приходит к следующему выводу: «...за три-четыре десятилетия умирающая чувственная культура смела все материальное богатство и другие ценности, созданные за предыдущие столетия. Человек сидит среди руин своего бывшего прекрасного общественного здания, окруженный — в буквальном и переносном смысле — устрашающей массой трупов...» [6, 371].

Антропологический кризис, о котором так много «говорится» в настоящее время, есть, по нашему твердому убеждению, закономерное продолжение философской традиции «бить в колокола», а именно: если учесть тот факт, что «ошибка» здесь маловероятна и подобные прогнозы, к сожалению сбываются, то оснований для оптимизма, на наш взгляд, ничтожно мало. В итоге: та часть человечества, которая не прислушивалась к «интеллектуальному меньшинству», как раз и создала условия для того, что бы «самый лучший из возможных миров» превратился в «свалку», причем и в буквальном, и в переносном смысле (ведь разруха, по общеизвестному выражению, «начинается в голове»).

В этой связи встаёт вопрос об ответственности за «содеянное». И, заметим, не только для тех, кто «задал» такой способ взаимодействия с миром, в результате которого человек пока не может «жить», не используя (хищнически потребляя) блага природы. Поэтому сейчас наблюдается интенсификация дискуссий об этическом контроле разработок и изобретений ученых-естественников, могущих привести к разрушению окружающей среды (существует даже такая поговорка: что бы ни изобретал ученый, у него всегда получится бомба). Нам же хотелось бы обратить внимание на ученых другого рода: разрабатывающих многочисленные технологии управления человеческим сознанием; оправдывающих то, что пока ещё классифицируется как маргинальное и противоестественное; иначе говоря - на тех, кто сознательно одобряет «разорванность» человеческой личности; культивирует образ человека-потребителя и т.д. Подобные «исследования», по нашему мнению, являются идеологическими предпосылками вышеуказанной «разрухи», или - современного антропологического кризиса. Речь идёт об «антропологической *вменяемости*» исследователя-гуманитария, его моральной адекватности и, если угодно, профессиональной пригодности. В данном случае мы проводим следующую

аналогию: психически «неуравновешенному» человеку – на законодательном уровне - запрещено продавать оружие, заниматься деятельностью, которая потенциально может принести вред другим и т.п., иначе говоря, по причине невозможности «такого» индивида быть ответственным за свои поступки.

Складывается впечатление, что современный человек утратил чувство самосохранения и уже не испытывает экзистенциального страха, заставляющего или принуждающего «одуматься», вернуть ощущение подлинной реальности. По нашему предположению, подобная «утрата» есть, с одной стороны, некий побочный эффект процесса постепенной виртуализации и «симулякризации» человеческого бытия, а с другой – результат возросшей скорости ритма жизни, находясь в которой уже «некогда смотреть по сторонам», ведь время - деньги (подчеркнем, однако, следующий парадокс: чем больше денег, тем меньше времени). В такой, можно сказать, неоднозначной ситуации человек без «розовых очков» необходим как никогда.

Современная гуманитарная мысль всё чаще заостряет внимание на нестабильности человеческого бытия, хрупкости условий его существования и отсутствие полноценной коммуникации с ему подобными. Как отмечает А.А. Горелов - во второй половине XX столетия экспонента человеческого расщепления и вызываемого им страдания продолжает взмывать вверх. Об этом, по его мнению, свидетельствуют частое употребление понятий революция и кризис. "Иногда даже не знают, как лучше сказать- социальная революция или политический кризис... Слова *революция* и *кризис* обозначают резкое потрясение, вызванное обострением противоречий, которые в конечном счете коренятся в поляризации сил внутри самих людей и в то же время вызывают её." [7, 138]. Казалось бы, что подобные рассуждения – это простое хождение по кругу, некий возврат к проблематике времен расцвета экзистенциализма. Но более внимательный взгляд позволяет обнаружить ряд существенных отличий: экзистенциалисты, в первую очередь, сделали предметом своего анализа внутренний компонент человеческого бытия, современные же антропологи исследуют также его внешний фрагмент, а именно: все возможные условия конституирования личности как целостности. Перенос акцентов является скорее вынужденным шагом, так как перед лицом проблем имеющих глобальный масштаб, все остальное уходит на второй план. В данном случае философия выполняет прогностическую функцию, т.е. выступает в роли своеобразного «барометра», предсказывающего интеллектуальную «погоду» на ближайшее будущее.

Подводя итоги, подчеркнем: «кризис» является довольно популярной «темой» в философии, и по нашему мнению, далеко не случайно. Почему Ф.Бэкон, О.Шпенглер, Э.Гуссерль, К.Ясперс и многие другие акцентировали негативные, на их взгляд, тенденции состояния окружающей действительности, «духовной ситуации своего времени» и т.п.? Вероятно, ответ на этот вопрос находится в онтологической плоскости «сознания» философа, обладающего определенным «кризисным пред-рассудком», через призму которого - как рентгеном - высвечиваются многие «шероховатости» и «недостатки» тщательно

загримированного, приукрашенного и оплетённого паутиной различных мифов окружающего нас мира.

Таким образом, антропологическое измерение понятия кризиса в философском дискурсе неразрывно связано со следующими обстоятельствами:

- Личностью самого философа, его индивидуальными особенностями, ценностными ориентациями и т.п.; иначе говоря всеми компонентами, составляющими «онтологию философского сознания»;
- познавательной ситуацией, в которой находится субъект философствования, т.е. внешними факторами, задающими определенный «гносеологический угол обзора» и, в определенной степени детерминирующими имеющиеся эпистемологические устремления;
- определенной философской традицией развертывания антропологического дискурса, задающей ему необходимые стандарты, образцы, правила и, в конечном счете, парадигму развития.
- методологическими предпосылками, дающими основания для логики развития исследования и критерии (в его рамках) «правильного» рассуждения.

### Список литературы

1. Печчеи А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1985. – 311 с.
2. Ducasse P. Les grandes philosophies. - Paris: Presses Universitaires de France; quinzième édition, 1976. – 127 p.
3. Назаретян А.П. Технология и психология: к концепции эволюционных кризисов // Общественные науки и современность. – 1993. № 3. – С. 82-93.
4. Бэкон Ф. соч. в 2-х т., т.1, М.: Мысль, 1977. – 567 С.
5. Печчеи А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1985. – 311 С.
6. Сорокин П.А. Кризис нашего времени.//Американская социологическая мысль. – М.: 1996. – С.356-371.
7. Горелов А. От расщепленного человека к целостной личности // Общественные науки и современность. № 1, 1991. – С. 137-144.

**Микитинець О.Ю. Поняття кризи у філософському дискурсі: антропологічний аспект.**

*Автор стверджує, що криза є невід'ємний компонент філософії, і в цьому контексті, як приклад розглядає антропологічну кризу.*

**Ключові слова:** антропологічна криза, антропологічна осудність, людина.

**Mikitinets A.Yu. Notion of crisis in philosophical diskurse: anthropological aspect.**

*An author asserts that a crisis is inalienable component of philosophy, and in this context, as an example examines an anthropological crisis.*

**Keywords:** anthropological crisis, anthropological responsibility, man.

Поступило в редакцию 10.10.2007

УДК 1/14

## ПРОЦЕССЫ ДЕПЕРСОНАЛИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ В КОНТЕКСТЕ ИССЛЕДОВАНИЙ «ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА»

Л. В. Мурејко

*Проводится сравнительный анализ исследований «искусственного интеллекта» и массового сознания, «умной машины» и человека масс.*

*Ключевые слова:* Искусственный интеллект, рациональность, массы, деперсонализация.

Сегодня многие специалисты, исследующие природу искусственного интеллекта, называют следующие характерные особенности, которые приблизили бы его к естественному: 1) наличие собственной модели внешнего мира, что обеспечивает системе ее неповторимость, относительную самостоятельность в оценке ситуации; 2) способность пополнять имеющиеся знания и конструировать информационную структуру с новой семантикой и практической направленностью; 3) умение адекватно действовать в ситуациях, связанных с различными аспектами неопределенности; 4) способность к диалоговому взаимодействию с человеком, включая понимание естественного языка; 5) способность к адаптации.

Особенно первый из вышеперечисленных признаков является камнем преткновения для единодушного согласия в признании права искусственного интеллекта быть аналогом естественного. По характеру ответа на вопрос «способны ли машины мыслить, аналогично человеку?», исследователей искусственного интеллекта можно условно разделить на две группы. Первую составляют «оптимисты» или сторонники концепции «сильного искусственного интеллекта». Вторую – «пессимисты» или сторонники концепции «слабого искусственного интеллекта». Представители первой группы убеждены в том, что человеческое сознание со всей его субъективностью можно «без остатка» свести к вычислительным моделям и с их помощью объяснить его суть. Представители второй группы считают принципиально не осуществимым совпадение искусственного интеллекта и естественного.

По сути противопоставленность этих двух подходов к пониманию возможностей моделирования человеческого сознания отражает такое состояние познания природы человеческой разумности, при котором еще не выявлен принцип сочетания в ней двух сторон получения знаний: *смысловой* и *технической (функциональной)*.

Дж. Серл, осмысливая проблему создания искусственного разума, сходного с человеческим, полагает, что, овладевая специальными программами, настраиваемыми на формальное оперирование символическими образованиями,

искусственный интеллект способен создавать иллюзии мощной мыслительной активности, многократно превышающей возможности человеческого разума. Однако *это всего лишь иллюзия*, поскольку всю работу по наполнению формальных знаковых структур социально значимым содержанием, *непрерывно пропущенным через индивидуальность*, берет на себя человек. По Серлу, есть два вида смыслообразования: 1) социальный и 2) индивидуальный. В человеческом существовании они тесно переплетены. Искусственный интеллект – аналог первому, стремящемуся к управлению и организации (программированию) средствами технической формализации. Но воспроизвести второй для него – дело безнадежное. Первый вид смыслообразования осуществляется интеллектом. Второй – сознанием. Создание кибернетического аналога интеллекту – возможно, сознанию – нет: «...проект программирования компьютера называется «искусственный интеллект», и, когда он действует, компьютер порождает интеллект, поскольку выполняет правильную компьютерную программу с правильным вводом и выводом данных» [1, с.51]. Для человека, обладающего сознанием, характерна индивидуальная проработка общезначимых правил: ядром сознания является самосознание. Филигранной отточенности индивидуального, самостоятельного мышления способствует чувственность. Эти мысли Д.Серла в определенном смысле перекликаются с идеями теории сознания М.К.Мамардашвили, который образно заметил: «...понимать можно только самому, ... никто вместо тебя понимать не может. Так же, как не может вместо тебя умирать» [2, с.36]. Напрашиваются некоторые аналогии также и с идеей А.Ф.Панкина о том, что действительное понимание предельно оптимальной числовой организации требует художественного мышления [3, с. 170-178], которое невозможно без включения человеческой индивидуальности. Сторонники концепции «слабого искусственного интеллекта», исходя из того, что ЭВМ оперируют информацией, которая сама по себе не имеет смысла. *Выбор* той или иной информации, осуществляемый человеком, в значительной степени обусловлен его особой природной и социальной организацией, включая и индивидуальную субъективную мотивацию в определении значимости воздействий внешней среды. Д.Чалмерс, в этой связи отмечает, что именно субъективная реальность в человеческом существовании способствует расшифровке мозговых нейродинамических кодов психических явлений. А.Ф.Зотов, отталкиваясь от идей М.Хайдеггера, утверждает, что мышление не сводимо к выработке оперативных знаний функционально полезного для жизни хотя бы потому, что без фундаментального знания смысла бытия, мы не знаем, что для нас действительно полезно, а что – нет.

Д.Деннет, – признавая *невозможным постижение человеческой субъективности как таковой*, уходящей корнями в общественно-исторические глубины смыслообразования, предлагает рассматривать сознание с позиции функционально-прагматического подхода. В этой связи он отмечает, что *специфика сознания – в его рациональности как программируемости, т.е. способности адекватно реагировать на коды (социально обусловленные алгоритмы жизнедеятельности)*. Современное т.н. массовое общество с его тенденцией глобализации (возможности мгновенной связи людей в планетарном масштабе),

имеющее для этого колоссальный ресурс информационных технологий, согласно такой позиции, делает особенно очевидной программируемость человеческого существования. Уже в ближайшем будущем многие ментальные состояния, как, например, боль, вожделение, можно будет контролировать и изменять посредством высоких технологий без того, чтобы знать их субъективную природу. В русле позиции Деннета, вопрос о роли субъективных процессов в рациональном поведении звучит так: если в ходе эволюции возникла необходимость сознания боли, чтобы обратить внимание на здоровье и выправить его, то почему боль должна болеть так больно? Эту ситуацию вполне может откорректировать искусственно запущенная программа, которая без боли сможет контролировать самосохранение индивида. Наиболее совершенной формой антропогенеза, согласно этой позиции, является способность оперировать «чистой» (функционально-продуктивной) информацией, алгоритмами сознания, ведущими к успешной деятельности, нейтрализуя усложняющие этот процесс субъективные состояния человека.

По результатам исследования вопроса о фундаментальной природе человеческого сознания, американский философ делает парадоксальный вывод: не только искусственный интеллект, но и человек не обладает знанием индивидуального, субъективного. Искусственный интеллект подобен человеку, но не потому, что он способен держать под индивидуальным контролем общезначимые смыслы, а потому, что он, как и человек, таким свойством не обладает.

Человек, согласно этой концепции, *притисывает* субъективные оценки себе и другим. Критерий «систем сознания» – интенциональная установка. «Интенциональная установка – это такая стратегия интерпретации поведения объекта (человека, животного, артефакта, чего угодно), когда его воспринимают так, как если бы он был рациональным агентом, который при «выборе» «действия» руководствуется своими «верованиями» и «желаниями» [4, с. 33].

Согласно Деннету, субъективное состояние у человека есть, НО само по себе оно **нейтрально** по отношению к различным смыслам. Его индивидуальная смысловая интерпретация окружающего мира определяется ситуацией, но главное – влиянием общества.

Фундаментальная значимость создания искусственного интеллекта состоит прежде всего в том, что он создал ситуацию «семантической ловушки» для непознанных сторон человеческого разума. Выяснилось, что понятие разума (и в целом – рационального способа самореализации человека) еще недостаточно изучены. Среди других достижений НТП феномен искусственного интеллекта заострил ситуацию, когда человек оказывается «дискриминирован» машиной. Машина, которой хотят доверить все иррациональное, «являет» человеческому сознанию его неспособность понять это. Унифицированность в ее крайних выражениях оборачивается безудержной многоликостью. Это хорошо видно на примере функционирования Интернета, который способствует общению инкогнито: без лиц. Виртуальное существование позволяет приобрести «новое тело», которое прозрачно. Будучи «без лица», человек многолик: он может поменять пол, внешность, возраст, национальность. Его сложно идентифицировать.

В философском плане проблема искусственного интеллекта – это проблема поиска не только общей архитектуры интеллектуального действия, выраженной в виде понятий, теорий, концептов, стереотипов, архетипов и т.п., но и операциональных, инструментальных *инвариантов* поведения человека, а также выявления интеллектуального ресурса его действий и установления характера границ (пределов) восприятия и усвоения информации. Основная функция интеллекта в его отношении к информации – адаптивность к среде, для которой характерна *неопределенность*, включая ситуации неясности способа объяснения события и стратегии поведения из-за большого числа альтернатив. Исходная основа интеллектуального действия – нерелексированная смысловая база аксиоматического характера, которая содержит ясное, очевидное, привычное знание, не подвергающееся сомнению.

Одним из важнейших аспектов философского исследования вышеуказанной проблемы является феноменологический подход к анализу основ рациональности человеческих действий. В этом контексте не утрачивают своей актуальности идеи Г.Гуссерля о феноменальности актов сознания, скрывающего за содержательно-предметной очевидностью смысловую деятельность, обусловленную особым взаимоотношением индивидуального опыта и Другого (интерсубъективностью) «жизненного мира». Несомненный эвристический потенциал для исследования этой проблемы содержат и размышления М. Хайдеггера о связи осознанной смысловой определенности явлений мира с поиском человеком своей «самости» через состояния «тап» (любой) и «срединности». Неисчерпанными до дна оказываются и исследования А.Шюца, Ж.Бодрийяра и М.Фуко, – каждый со своей методологией, – вскрывающие социальные механизмы «полной прозрачности вещей» в связи с провокацией индивидов на публичное обнаружение их изначально скрытой, интимной жизни. Также продуктивными в этом отношении являются идеи Ж.Делеза о самой возможности процедуры различения единиц существования через их повторения и индифферентность.

Дальнейший философский анализ феномена изначально неосознаваемой антропологически смысловой нагруженности предметного мира, возможно, будет востребован современным естествознанием. В биологии, когнитивной психологии ведутся исследования с попыткой ответить на вопрос: могут ли живые существа, имеющие разное функциональное устройство и потому не способные выполнять один и тот же алгоритм, быть преобразованными по модели такой “адаптивной” системы как “единый когнитивный компьютер”? При этом применительно к представителям человеческого рода нет единого мнения по поводу того, будет ли такая функциональная рациональность стоять над всем ментальным опытом, включая аксиоматические установки, верования, или же она станет существовать в качестве гибкой формы действия в гетерогенных информационных потоках, имеющих некоторые ограничения, в том числе и ментальные[5, с. 49-92].

Вопрос о расширении возможностей людей как разумных существ, в конечном счете, упирается в проблему фундаментальных ограничений любого рационального действия, без чего невозможно понимание его природы. Что представляет собой заложенный в фундаменте человеческой рациональности

“семантический примитив” и существует ли механизм его “сдвига”? Являются фундаментальные ограничения по преимуществу врожденными или приобретенными? Возможно ли их содержательное понимание или же они подвластны лишь функциональной репрезентации? Существуют они по принципу магистрального противостояния бинарных оппозиций или же их поливариантной реверсивности?

Нельзя не согласиться с Г.Тардом и другими классиками социологических и социально-психологических исследований общества, когда они высказывали свое убеждение в том, что все конкретные социальные нормы, ценности базируются на фундаментальных, сложных, во многом неосознаваемых установках-верованиях, возникающих на основе исторического опыта больших объединений людей (масс). Х.Ортега-и-Гассет неоднократно обращался к образу «человека-машины» для обозначения способа восприятия и трансляции фундаментальных знаний представителя масс.

Французский социолог С.Московичи, опираясь на классику в исследовании массовидных явлений, справедливо замечает, что в современных социальных теориях обычно никак не отражается тот факт, «что в сердцевине общества обнаруживается масса» и, будучи неосознанной, «она представляет собой основной материал любых политических установлений, потенциальную энергию всех социальных движений» [6, с. 109]. По своему значению для общества человеческие массы Московичи сравнивает с аристотелевской “материей” в том смысле, в котором она рассматривается именно в качестве *многовариантной возможности* в реализации конкретных форм существования – как глина для гончара.

При внимательном изучении классификации основных концепций масс, предложенной Д.Беллом [7, с. 22-25], можно выделить среди них две основные тенденции. В русле одной из них – массы понимаются как общность унифицированных, автоматически и стереотипно мыслящих и действующих людей. В русле другой -- массы рассматриваются как множество людей, отчужденных друг от друга, неспособных к интеграции. Их трудно идентифицировать, поскольку отсутствует общее основание для различия. Американский социолог Г.Блуммер, различая толпу и массу, последнюю в противовес первой представляет в виде некоего **«конгломерата индивидов, которые обособлены, изолированы, анонимны»**, поскольку находятся под влиянием очень широкого пространства активного географического и социально-культурного перемещения современного человечества. По отношению к этому пространству правила локальных культур и сфер не работают. Миграции, разнородная и зачастую противоречивая информация из газет, радио, кино, образования – все это способствует тому, что индивиды срываются с якорей привычных правил и бросаются в новый, неизвестный, неупорядоченный для них мир. И в этих условиях, чтобы выжить, человек массы, согласно Блуммеру, не только не лишается своего самосознания, но наоборот, способен довольно сильно обострить его. В этом плане анонимность персоны – эффективный способ мгновенной реакции индивида на самые разные раздражители, на саму ситуацию неопределенности.

Однако не только усложнение и динамика современной жизни актуализируют *анонимный* способ реализации индивидуального. «Микрофизика власти» Фуко обращена к множеству простых, ничем не примечательных людей, обывателей. В «Воле к знанию» он утверждал: неизвестно на что способен человек, «пока он жив» как совокупность «сопротивляющихся сил» по отношению к попыткам формализовать его самореализацию. В работе «Жизнь подлых людей» отмечается, что жизнь «маленьких», безмянных (с точки зрения тотальной власти) людей, с одной стороны, является наиболее удобной для управления ею. Но с другой стороны, пишет Фуко: «Я исходил из существования этого *подобия частиц, заряженных тем большей энергией, чем меньше они сами и чем труднее их различить* (выделено мной – Л.М.)» [8, с. 7,8]. В этом случае их возможности «освободиться от себя» как запрограммированных общезначимым социальным дискурсом, «затеряться» и остаться незамеченными для дисциплинарных практик -- на порядок выше по сравнению с выдающимися персонами.

Итак, стереотипы мышления и поведения не уничтожают полностью индивидуальное. Оно при этом, трансформируясь, принимает иной, анонимный способ существования. Поэтому трудно однозначно согласиться с Ж.Бодрийяром, утверждающим, что массы, главная характеристика которых «власть нейтрального» и существование в качестве «нулевого субъекта», -- это «Черная дыра, куда проваливается социальное» [9, с.44, 45]. В массах есть и другая сторона их существования: быть *естественным* корректором чрезмерной склонности общества к технически искусственной «правильности» образа жизни людей, приводящей к его стандартизации.

Отметим, деперсонализация людей в условиях информационного, по сути, массового общества предполагает не только их унификацию. Массовидность современного общества содержит в себе такой способ человеческой самореализации, при которой строгая социальная регламентация сведена к минимуму, но при этом активизируется именно «средний человек», нейтрализующий свою индивидуальность.

Так что же представляет собой перспектива человека современного массового общества с развитием информационных технологий и возможным сближением естественного интеллекта с искусственным? Примет история сценарий, с горечью написанный Ж.Бодрийяром, или предпочтет модель будущего, предложенную М.Фуко? [10, с.404] Ответ на этот вопрос во многом зависит от исследовательского продвижения на пути понимания феномена деперсонализованного человека, когда его индивидуальность и субъективность не исчезают, а трансформируются, приобретая еще недостаточно понятные качества.

### Список литературы

1. Серл Д. Открывая сознание заново. – М.,Идея-Пресс 2002. – С.51.
2. Мамардашвили М. Лекции о Прусте. – М.:Ad Marginem, 1995. – С.36.
3. Панкин А.Ф. Число как искусство// Сб.науч.трудов «Языки науки – языки искусства»/ под ред. Журавлева З.Е. – М.: Ин-т компьютерных исследований, 2004. – С.170-178.
4. Деннет Д. С.Виды психики: на пути к пониманию сознания. – М.: Идея-Пресс, 2004. – С.33.
5. Pylyshyn Z.W. Compyting in Cognitive Science // Foundations of Cognitive Science. A.Bradford Book. The MIT Press. Cambridge. Massachusetts, London, England, 1989. 1990. S. 49-92.

- A. Bradford Book. The MIT Press. Cambridge. Massachusetts, London, England, 1989. 1990. – S. 49-92.
6. Московичи С. Век толп. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – С.109.
  7. Bell D. The End of Ideology. – Glencoe, 1964. P.22-25.
  8. Делез Ж. Фуко. – М.:Изд-во гуманит. Лит-ры, 1998. – 226с.
  9. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2000. – 96с.
  10. Фуко М. Слова и вещи». – СПб., 2004. – 600с.

***Л.В.Мурейко. Процеси деперсоналізації людини у інформаційнім суспільстві у контексті дослідження “штучного інтелекту”.***

*Проводиться порівняльний аналіз досліджень штучного інтелекту та масові свідомості, “розумної” машини та масової людини.*

***Ключові слова:*** Штучний інтелект, раціональність, маси, деперсоналізація.

***Larisa Mureyko. Depersonalization processes in informational society in terms of «artificial intelligence» researches.***

*The article presents comparative analysis of «artificial intelligence» and mass consciousness, “clever machine” and person of mass studies.*

***Keywords:*** Artificial intelligence, rationality, mass, depersonalization.

Поступило в редакцію 03.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 130.2**

## **БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ГРАНИЦЫ СОЦИАЛЬНОСТИ**

**В. Б. Окороков**

*Анализируются границы человеческой психики и социальности в процессе становления маргинальных ситуаций. Ризомный принцип Делеза обобщается на исследование самых общих моделей поведения человека в обществе.*

*Ключевые слова:* бессознательное, социальность, человек.

Статическое сознание и стабильное общество были предметом исследования классического мышления. В классическом обществе считалось, что отклонение от нормального поведения, заданного законами и нормами социума, - это маргинальное явление, которое должно быть ликвидировано самым решительным преследованием и санкциями со стороны официальных институций.

Лишь в XIX – XX вв., когда выяснилась важность переживаний для исследования глубинной структуры психики, стала понятной и терпимостью восточных народов. Первоначально как безумие (в психоанализе), а впоследствии и как устойчивое закономерное и даже полезное для общества явление (в шизоанализе) шизофрения стала закономерным спутником любого прогресса в области культуры. Более того, современные психоанализ и философия выяснили, что именно маргинальные явления являются тем типом поведения, которые оптимальным образом высвечивают устройство психики человека и, если можно так выразиться, «психики» общества. Истористы, представители философии жизни (Ф.Ницше, В. Дильтей и др.) и экзистенциальной философии (Л.Шестов, М.Хайдеггер, К.Ясперс и др.), классического (З.Фрейд, К.Юнг и др.) и неклассического (Х.Кохут, и др.) психоанализа, структуралисты (К.Леви-Строс, М.Фуко, Ж.Лакан и др.) и постструктуралисты (Ж.Деррида, Ж.Делез, Ф.Гваттари, Ж.Бодрийяр и др.), социологи и психологии показали, что на самом деле «психика» человека и общества имеет сложную структуру, в которой может встречаться сложный спектр здорового рассудка, бессознательный явлений, патологий и клиник.

Психика человека и «психика» государства, исторически взаимодействуя друг с другом, стремились проявить на поверхности видимость эффекта «здорового общества», построенного на разуме и законе. И это удавалось до той границы, до которой социальный порядок проводился как явление божественное (никак не связанное с самим человеком), то есть как явление привнесенное извне, оспорить которое невозможно. Но вместе с появлением естественного права (истинный свет которого был раскрыт прежде всего в работах Т.Гоббса и Ж.-Ж.Руссо) обнаружили противоречия в устройстве государства. Сначала в виде «Левиафана», а в дальнейшем биологического, информационное или массового общества, государство все более стало приобретать черты не божественного, а

земного устройства, построенного по законам бытия человека, по законам адекватности психике человека.

Порядок социума оказался адекватным порядку понимания и устройства человеческой психики. Структуралисты и постструктуралисты показали, что фактически такое их устройство имеет глубинные внутренние причины, выходящие за пределы понимания разума. И государство, и сознание формируются по сложному закону соотношения внутреннего и внешнего их «психики».

В этом месте мы вступаем в область неясностей, расхождений, дихотомий и конфликтов бытия и государства, и человека, так как выясняется, что задекларированная классическом мышлением их стабильность на деле имеет достаточно релятивный характер, зависящий от многих внешних, а не внутренних факторов их существования. Психика человека оказывается стабильной только тогда, когда внутреннее (сознание или то, что мы привыкли считать «Я») находится в равновесии с внешним для него (бессознательным).

Попробуем обозначить и зафиксировать эти процессы и проявить границы по крайней мере в некоторых случаях.

Бытие как отношение к внешнему в его единстве и как принцип существования в нем как раз и характеризует пребывание человека в мире. Иными словами, бытие – это способ соотнести то, что мы привыкли характеризовать как единство человека (его цельность), с тем, что характеризует внешний мир как единство. Есть ли другой способ раскрыть соотношение и связь человека с миром, кроме существования? До сих пор мы не знаем иных категорий. Разве что близкая по смыслу категория жизнь.

Однако существование практически не добавляет нам никакой информации, если мы не находимся в особой ситуации. Как уже выяснилось ранее, только крайние проявления человека, либо природы (мира), выводят ситуацию существования из равновесия и заставляют ее приоткрыться познающему субъекту. Вот почему нужна особая методика и особая специфика для исследования таких маргинальных ситуаций. Наиболее преуспели в их описании психоанализ и экзистенциальная философия (применительно к человеку) и неклассическая социология, структурализм и постструктурализм (относительно общества).

Если попытаться понять сущность границы в адекватных ей терминах соотношения сознания и мира, то окажется, что единственный реальный способ ее фиксации является раскрытие смысла (значения границы). Точнее, человек и мир находятся между собой в делезовском состоянии ризомы, которое позволяет соизмерить разные среды в однотипных терминах. Смыслы как раз и являются характеристикой и сознания человека, и мира. А следовательно, обнаруживается еще один мир, характеризующий границу – это мир слов и смыслов (или язык). Последний поэтому и является предметом большинства современных исследований маргинальных явлений «психики».

Философов всегда интересовала форма социальности, позволяющая вывести идеальную модель устройства общества. Идеальное государство (Платона), Левиафан (Гоббса), город Солнца (Мора), общественно-экономическая формация (Маркса), – это лишь лики и маски социума. Хотя они и территориализировали

межличное пространство, но, скорее, воспринимались как реально существующий «организм» коммуникации людей. Возможно, поэтому и Деррида, и Делез хотели разработать программу реконструкции «призраков Маркса», реальное осуществление которой первый до конца не довел, а второй не успел выполнить. Скрытые тени или явные лики государства были предметом анализа практически всех постструктуралистов.

В физических средах феномен границы структуры вполне визуален. Более того, человек склонен судить о вещи, скорее, по ее форме, нежели по ее внутреннему содержанию. Гораздо более сложными являются процессы взаимосвязи между различными топологическими социальными образованиями. Для осуществления таких переходов Делез и Гваттари разработали механизмы территориализации и детерриториализации, которые обеспечивают взаимосвязь в эволюции различных топосов. Сам процесс вовлечения различных топосов в игры эволюции получил название «ризома».

Хорошо известны ризомные процессы, данные Делезом и Гваттари в качестве примера, – взаимосвязь осы и орхидеи, книги и мира, воздействие которых на противоположный («чуждый») мир, приводит к собственной эволюции. Но и поверхность не является лишь простым фактом границы тела, она также представляет собой систему оформления топологической взаимосвязи тела с внешним миром, систему преобразования кодов.

Точным выражением ризомы является и другая конструкция личность-общество, которую Делез и Гваттари предпочитали описывать иным образом. В их концепции человек, как «машина желания» детерриториализует общество, а общество территориализует человека (конституирует его как «машину желания»). Эдипов комплекс – один из способов такой территориализации, присущий определенной исторической эпохе становления психики. Однако, как показали Делез и Гваттари, такие ризомные процессы осуществляются на бессознательном уровне. Хотя личность и хочет избавиться от комплекса, но не может, она не властна над бессознательным и не способна воздействовать на противоположную часть ризомы – общество, механизмы влияния которого на личность также скрыты от понимания (в настоящем).

В человеке общество являет свой лик, но код этого лика в чистом виде человеку не доступен, он теряется (или преобразовывается) на границе человеческой психики. Как соборность, так и военные действия одинаково необходимы для всех членов данного государства, хотя скрытые механизмы войны и мира многим его членам не известны, более того, чужды. Если в психоанализе эдипов комплекс раскрывается как причиняющий извне фактор, формирующий границы человеческой психики от двух до пути лет, то в шизоанализе он предполагает свободу от внешней каузальности, что обесценивает символ отца.

В шизоанализе принципиально иное отношение к бессознательному, он перестраивает всю внутреннюю бессознательную структуру психики, которая раскрывается уже как топос, объединяющий все точки внутреннего пространства посредством абстрактной линии ускользания (или детерриториализации), следуя которой они (точки) способны вступать в отношения с другими линиями

ускользания и создавать совместные образования. Такой ризиоморфно организованный топос в каждый конкретный момент времени демонстрирует свою способность к изменению и созданию новых конфигураций психики. Мир психики становится подвижным, формирующимся и изменяющимся. У Фрейда и Юнга бессознательное, по сути, еще является статическим, у Делеза и Гваттари динамическим, постоянно изменяющимся и поэтому ускользающим от понимания.

В отличие от ризомы книга-мир, ризома личность-общество изоморфна, так как каждая из участвующих сторон и территориализирует, и детерриториализирует иную. Таким образом, ризома личность-общество демонстрирует свою сложность и обратимость. Общество конфигурирует или детерриториализирует бессознательное личности, создавая машины желаний, но личность, в свою очередь, являясь дитем общества, на уровне сознания стремится детерриториализировать общество, изменить его сущность и «бессознательную» структуру.

Важным свойством личности является способность «писать», которая связана с ее ризоморфными свойствами. По оценке Делеза и Гваттари, она (эта способность) имеет отношение не к «означивать», а к «межевать», «картографировать» даже неизвестную местность, то есть прокладывать линии ускользания как линии возможного, но не единственного и даже не финального (в этом плане ускользающего) смысла [2, с. 217]. В таком смысле писать и означает проводить границу мыслимого и «мирового». Мысль превращается в смысловое письмо по территории «мира», в буквальном значении – в смысловую границу «мира». Такое осмысленное отношение к поверхности, позволяющее топографировать ее свойства, привело не только к появлению письма, но также к созвучным ему операциям топографии и топологии. Видимо, именно письмо явилось первым наглядным проявлением поверхности психики. Не потому ли и Ж.Деррида утверждал первенство письма в построении всех схем познания и мышления.

Изначальное отсутствие смысла на поверхности обеспечивает бесконечное пространство генерации возможных смыслов. Пространство смыслов является исходной поверхностной территорией ризомы «мысль-мир», а письмо, язык, смех – есть различные варианты поверхностного раскрытия ее смыслов. Видимо, наличие ризомы «мысль-мир» является фундаментальной константой и мира, и человека, и общества, в котором мы живем, благодаря чему и возникают разные поверхностные явления.

Делез и Гваттари рассматривали бессознательное не как первичную зону психики, которая не доступна сознанию, а как первичный хаос, обладающий единственным свойством – возможностью порождения (производства) смыслов. С их точки зрения, наиболее глубинным бессознательным пластом является зона, в которой постоянно воспроизводится процессуальность желания. Этот пласт соответствует доиндивидуальному и доперсональному состоянию субъективности. Это, так сказать, зона первичной возможности порождения каких бы то ни было смыслов, которую можно назвать «первичным эфиром психики». В этой же области воспроизводятся и желания как нереализованные смыслы. Способность к постоянному воспроизводству желания субъекта Делез и Гваттари назвали

«машиной желания», то есть ее бытие включает в том, чтобы постоянно воспроизводить желание. Но в отличие от обычных машин «машины желания» могут функционировать только в испорченном (поломанном) виде, так как они выворачивают сущность человека по направлению к обществу, а точнее, общество детерминирует психику человека ризомным образом. Оно выстраивает психику под себя на уровне бессознательного (например посредством Эдипового комплекса), поэтому человек не властен вмешаться в ее механизмы.

По сути, общество ломает постоянные уходящие в бесконечность, ускользающие линии психики и конституирует здесь собственные механизмы, в частности, эдипов комплекс. А так поток ускользания изначально сломан, точнее, градуирован и здесь порождаются «знаки желания» или фигуры, то в дальнейшем личность уже не может вмешаться в процессы бессознательного порождения таких знаков и вынуждена жить по рецептам общества. Эту «поломку» и принято называть в психоанализе индивидуумом. Знаки детерминируют определенные желания. Так социальные процессы порождаются на микроуровне желаний. Граница личность-социум градуирована и субъект желания не может вмешаться в эти процессы, так градуирование (порождение кодов желания) происходит тогда и там, где человек не властен вмешаться в эти процессы, – в детстве на уровне бессознательного. Социум порождает людей по своим матрицам. На социальном макро-уровне на границе с личностью рождается власть, на социальном микро-уровне – желание. Эта ризоморфная поверхность как лист Мебиуса, картографируема с двух сторон.

Очевидно, такая модель жестко связана с шизоаналитическим принципом построения бессознательного, согласно которого хаос – вовсе не пустота, а быстро исчезающий с горизонта настоящего поток событий (происходящие изменения здесь настолько значительны, что внешний наблюдатель не успевает на них реагировать, со стороны высвечивается полное отсутствие смыслов). Событие у Делеза жестко связано со становлением, основная черта которого ускользание.

По формуле Фуко-Делеза, субъект есть складка внешнего. Глубина в концепции Делеза и Гваттари может рассматриваться как изгиб внешнего, а улыбка, наоборот, как изгиб внутреннего, если точнее, как двойная складка. Поэтому улыбка и смех вообще – одно из самых сложных явлений человеческой психики. Ведь фиксация внутреннего (глубины) на поверхности психики еще не означает складку. Движение мысли – еще не двойная складка. Субъект как машина, видимо действительно первая складка, но личность как выражение субъекта уже явление второго порядка – двойная складка. Объективация – явление более сложное, чем простое отражение мысли, так как здесь уже должны учитываться нелинейные флуктуации психики, такие как творчество. Произведения искусства – не просто воплощенная мысль, а мысль, прошедшая через «муки или радости» психики – ценностное воплощение личности.

Глубина может рассматриваться как представление о настоящем – как хранилище (сумма) эталонов настоящего, соответствующих общепринятому здравому смыслу. Граница порождает новые смыслы, источником которых может

быть действительность, книга, общество и т.д. Расхождение между смыслами из глубины и на поверхности порождает реакцию личности.

Лик глубины и есть мудрость, глубина всегда знает ответ, как оракул, который говорит только символами смысла и поэтому не может ошибиться. Ошибаются люди, а не символы. Общество как символ всегда знает ответ. Концентрация этого символа – говорение от имени общества, в том числе и от имени бога, который всегда может ассоциироваться с предельным символом любого сообщества, – и есть мудрость. Можно сказать и так, что в лике говорит сущность человека, которая всегда является константой нормирующего ее общества.

Одну из разновидностей лика демонстрирует П.Слотердайк. Лицо в его концепции – это форма идентичности. Лицо сегодня под угрозой – оно стремительно теряется... Э.Левинас описал лицо как самую открытую и незащищенную часть человеческого тела, которая провоцирует желание ударить. Ж.Делез говорил, что лицо европейца – это лицо Христа. Стало быть, лицо – сравнительно недавнее и новое явление культуры [3, с. 13]. Слотердайк заключает глубину к округлости: Теология и онтология... всегда представляют собой учение о круглой форме некоего вместилища; лишь исходя из этой формы могут возникнуть представления о внешних очертаниях империи и космоса. Формула Слотердайка – это другой образ, лик глубины, раскрывающий хаос через порядок – сферический.

Лик Делеза-Гваттари связан с нарушением внутренней симметрии линий ускользания бессознательного, это своеобразная топологическая конструкция, напоминающая временной конус мира Минковского, на поверхности которого могут быть как времениподобные так и пространственноподобные события – это конус ускользания от настоящего одновременно и в прошлое, и в будущее.

Лик Слотердайка – это равномерная сферическая расходящаяся от центра глубина бессознательного (в виде сферической поверхности). Здесь нет пространственно-временных нарушений. Это своеобразная трансформация теории хайдеггеровского *Dasien*, выдвигающегося в ничто, в которой потому и трудно определить сущность «присутствия», что поверхность соотношения внутреннего (*Dasein*) и внешнего расходится. *Dasein* трудно определить, так как оно представляет собой расходящийся поток бессознательного (глубины), в котором разметка, картографирование, фиксация внешнего раскрывается как бытие. Итак, на основании рассмотренных моделей мы можем заключить, что топос бессознательного (глубины психики) определяет общую модель бытия человека, и фактически отображает лик общества, детерминируется им.

Связь между различными измерениями или видами бытия лишь ризоморфна. Такова связь пространства и времени, Бога и человека, мышления и мира. Самое важное в этих новых формулах связи измерений то, что человек их способен воспроизводить лишь в шифрах, реализуемых на границе пересечения (или смыслах). Вот почему мы не можем говорить о пространстве без учета времени, как не можем ничего сказать о Боге без учета наших способностей к постижению Бога. И движение – лишь элемент границы – в действительном мире его нет, – а есть лишь соотношение элементов различных пространств, соизмерение

пространства и времени относительно некоего единства мира. Всякое изменение есть лишь результат соотносительности.

Способен ли человек разорвать мысль и посредством такого разрыва преодолеть границу вечности, пока таких эффектов мы не наблюдаем. Но ведь и Вселенная еще сто пятьдесят лет казалась вечной, плоской и непостижимой, как в механике Ньютона. Однако обнаружили феномены, которые жестким образом детерминируют ее границы (скорость света, постоянная Планка и т.д.). Кто знает, может быть, и в психике человека есть феномены, которые позволят преодолеть барьер трансценденции, или нарушить ризомный закон непрозрачности (непроницаемости) границы психики. Решение этой проблемы, собственно, и позволит решить задачу божественного или мирского происхождения нашей души. Если душа способна трансцендировать (просачиваться, туннелировать) через границу психики в иной (божественный) мир, то реализуется формула восточных религий о теле как «клетке» для души, которую необходимо преодолеть; если же душа жестко привязана к телу и психике (реализуется формула трансцендентального единства апперцепции), откуда лишь один шаг до материализма.

Особенностью пограничной ситуации человеческого существования, согласно Ясперса, является то, что здесь человек проявляется как сущее, все время распадающееся на антиномии (расщепляющееся сущее). Это позволяет сделать вывод, что без расщепления нет человеческого существования. Тот же вывод делают структуралисты. Но из современной физики мы знаем, что реальное физическое расщепление структур происходит только в сильных магнитных, электрических или других полях. Не аналогичная ли ситуация происходит с человеком? Не сопровождается ли формирование «Я» созданием сильного внутреннего поля, выход за пределы которого (как в черной дыре) приводит к расщеплению, не потому ли и коды, и смыслы, проходящие через границу всегда даны нам в оппозициях (антиномиях). То есть другого способа прохождения через границу сознания попросту не существует. Поэтому и трансценденция связана с эффектом преобразования (или расщепления). Свобода, сопровождающая трансцендирование и экзистирование, является следствием выбора одной из множества возможностей, раскрывающихся при расщеплении. Так что свобода видится сознанию как чистый выбор из множества возможностей (фактически же, она есть необходимое следствие устройства психики). Как глаз видит мир перевернутым, так и внутренняя «лупа» нашего «Я» видит существование как множество возможностей (ситуацию выбора или экзистенцию). Экзистенция – это ризомная лупа поверхности того, что мы называем «Я». Лишь сознание, проделывая обратную операцию и складывая дихотомии, ищет некое единство того, что нам дается извне (мира, бытия, Бога и т.д.). Оно складывает диалектику в единство, и эта операция называется метафизикой, которая вместе с диалектикой составляет ядро философствования.

В настоящее время трудно судить, каким реально является топос глубины человеческой психики. Мы можем выбрать какую-либо из моделей бессознательного (Делеза-Гваттари, Хайдеггера-Слотердайка, Левинаса,

Вальденфельса и др.). Для этого нужны более предметные исследования психики. Однако очевидно, что вместе с переходом к топосу бессознательного, в котором проявляется лик социума, мы совершаем поворот от классического психоанализа Фрейда, Юнга и др. к неклассическому, от психоанализа с абсолютной самодостаточной разметкой «Я» к его топологическим поверхностям, от классического системного (исторического) мышления к столкновению с необычными (неклассическими) явлениями человеческой психики.

### Список литературы

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философии эпохи постмодерна. – Мн.: ООО «Красико-принт», 1996. – С.6 – 32.
2. Можейко М.А. Детерриториализация // Постмодернизм. Энциклопедия / Сост. А.А.Грицанов, М.А.Можейко. – Мн.: Книжный дом, 2001. – С.216 – 217.
3. Марков Б.В. Антропология интимного // Слотердаик П. Сферы микросферологии. С.Пб.: Наука, 2005. Т.1. Пузыри. – С.1 – 34.
4. Ясперс К. Введение в философию. Мн.: ПроPILEн, 2000. – 192с.

#### ***В.Б.Окороков. Несвідоме і межі соціальності.***

*Аналізуються межі людської психіки і соціальності у процесі становлення маргінальних ситуацій. Різомний принцип Делеза узагальнюється на дослідження найзагальніших моделей поведінки людини в суспільстві.*

**Ключові слова:** *несвідоме, соціальність, людина.*

#### ***V.B.Okorokov. Unconscious and borders of a sociality.***

*Borders of human mentality and sociality during becoming boundary situations are analyzed. Rizomes principle of G. Deleuze is generalized on research of the most general models of behaviour of the person in a society.*

**Keywords:** *unconscious, a sociality, the person.*

Поступило в редакцию 18.11.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК 128

## ДЖИДДУ КРИШНАМУРТИ И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Л. П. Пендюрина

*В статье раскрываются особенности понимания личности в учении Кришнамурти, анализируются новые представления о человеке, возникающие в результате переработки им основных идей западной и восточной культуры.*

**Ключевые слова:** человек, целостность, пустота, любовь, свобода, творчество

Понять проблему человека в творчестве Джидду Кришнамурти невозможно без учета его биографии. Восьмой ребенок из семьи обедневшего брамина был замечен одним из лидеров Теософского общества Ч. Ледбитером. Ледбитер увидел в мальчике нового Учителя Мира, поисками которого в начале XX в. было озабочено теософское общество. Джидду и его младшего брата Нитьянанду вывезли в Англию, где они получили образование и теософскую подготовку. В 1911 г. Кришнамурти стал главой международного Ордена «Звезды Востока», основанного Анни Безант и Ч. Ледбитером. Кришнамурти достаточно долго находился под влиянием теософских идей, но его собственный духовный опыт и мистические переживания привели его к разрыву с Теософским обществом и роспуском Ордена «Звезды Востока». С этого времени Кришнамурти выступает как самостоятельный мыслитель, отвергающий роль гуру и не соотносящий свое учение с какой-либо философской традицией или школой, хотя склонность к переживанию экстатического единства с миром, проявившаяся у него в 1922 г. и продолжавшаяся всю его жизнь, приводила к тому, что большие массы людей старались создать вокруг него религиозную организацию и воздать ему культовые почести.

В своих беседах и на страницах книг Кришнамурти пытается представить собственное видение человека, показать, что кризис западной культуры связан с кризисом личности. В обосновании сущности человека Кришнамурти выступает как индийский мыслитель, но проблемы, поднимаемые им, нельзя понять, целиком оставаясь на почве Индии. Многие из них стали во всей своей остроте только в высокоразвитых странах Запада, поэтому абсолютно уместным является замечание глубокого и оригинального исследователя религий Г.С.Померанца, что творчество Кришнамурти – индийское только по истокам; по содержанию оно принадлежит современности в целом.

О том, что источник философии Кришнамурти – индийская духовная традиция – свидетельствует прежде всего то, что в основе его философских взглядов лежит учение о сознании. Именно представление о безальтернативном сознании, полностью сосредоточенном на собственной деятельности, осознающем себя, дает ключ к пониманию его представлений о сущности человека, о свободе, его жизни и смерти.

При анализе проблемы сознания Кришнамурти исходит из того, что сознание всегда связано с чувством «Я», с «Эго». В свою очередь «Я» или «Эго», обладая сознанием, не всегда разумно, хотя мысль обязательно принадлежит сознанию. Мысли зависят от окружающих условий, от всевозможных обстоятельств, не являясь чем-то устойчивым. Разум же действует за пределами времени, он не зарождается в мозгу человека. Отличие сознания от разума состоит в том, что сознание формируется прежде всего как память. Память, по Кришнамурти, заставляет человека жить в прошлом, приводит его к отрицанию настоящего, навязывает ему стереотипы мышления и поведения, не позволяющие решить ему актуальные конфликты и противоречия, она уводит человека от постижения истины. Видение истины не связано с процессом размышления, оно не связано со временем. Разум схватывает мир целостно, а это и есть истина, по Кришнамурти.

Если человек связан с целым, с реальностью находящейся по ту сторону частных, то всякое разделение не имеет смысла. Эта реальность - не бытие в обычном смысле слова, ее нельзя назвать, о ней можно сказать: есть только это. Это чистое настоящее, не обусловленное ничем. «Это» - утверждает Кришнамурти, не может быть выражено словом. Потому что поименование истиной реальности предполагает движение мысли, закрепленное в словесном выражении. Мысль связана с физическим процессом, разум же – явление другого порядка. Мысль создает мир иллюзии, т.к. она производит фрагментарное, частичное действие, а не является деятельностью целого. Мир целостен для разума, для него нет разделения, он предстает как ничто. Это ничто особого рода: пустота, наполненная всем, первооснова, как ее еще называет Кришнамурти в беседах с известным американским физиком Дэвидом Бомом. Проясняя смысл первоосновы-ничто, Кришнамурти говорит, что «первооснова – не идея, не философская концепция, она не то, что может быть составлено или воспринято мыслью» [1]. Она есть ум каждого человека, но ум особый, озаренный, или иначе - это та часть мозга, которая не связана с содержанием сознания. Это не сознательный ум. Это ум, не обусловленный обществом, культурой, потребностями человека, он не образован и прост, но именно он является источником нового. Кришнамурти полагает, что озаренный ум проникает в саму природу времени, что приводит к трансформации клеток мозга: сознание опустошается, оно становится разумом, охватывающим пониманием все движение в целом. Озарение, позволяющее постичь ничто-целое, приводит человека к осознанию единства со всем существующим. В результате человек преодолевает чувство «Я», отказывается от него в пользу сознания, которое не осуществляет выбора. Как следствие этого возникает чрезвычайная ясность ума и спокойствие, при котором устраняются все различия.

Кришнамурти полагает, что истинное «Я» не способно существовать отдельно от разума. Но в обыденной жизни, полагает мыслитель, «Я» выступает в форме «Эго», это значит, что вместо того, чтобы стремиться к целостности, оно довольствуется частностями. Главная причина, определяющая существование «Эго» - память. Кришнамурти считает, что память – главная причина человеческой зависимости, она есть кладовая прошлого. Вместо того чтобы жить в настоящем, сосредоточиться на нем, человек извлекает прошлые знания, внутренние

противоречия, и с их помощью старается объяснить себя и мир, воспроизводя прошлые ошибки. По мнению Кришнамурти, человек должен освободиться от психологической памяти, потому что она главная причина обусловленного разума. «Я» - это представление человека о самом себе, которое довлеет над ним, постоянно вторгается между восприятием и «тем, что есть» и отрицает возможность познания. Следовательно, чувство собственного «Я» создают слова и мысли. Цель истинного существования, по мнению Кришнамурти, - гармония разума и мысли, когда память выдает только тот материал, который необходим для понимания настоящего. Данное состояние гармонии достигается при помощи медитации, а медитация для него – это понимание Истины, восприятие целостности.

Созерцание ничто-целого, без которого не возникает единства со всем существующим, порождает любовь. Любовь Кришнамурти понимает как универсальное качество миропорядка. Кришнамурти отмечает, что понятие любви многопланово: часто различают святую и мирскую любовь, человеческую и божественную. Любовь для него – это не продукт мысли, если это так, то в ней присутствует сравнение, ответственность, долг, желание, удовольствие; это не идея, не проекция нашего собственного воображения, принявшая определенные формы респектабельности в соответствии с тем, что мы считаем священным. Чтобы понять, что такое любовь, человек должен отбросить все представления о ней, сформированные обществом, культурой и идеологией. Он должен сосредоточиться на самом чувстве любви. Только в этом случае любовь станет действием, активным настоящим, состоянием сострадания, не зависящим от времени»[2]. Это любовь одновременно вечная и безличная, проявляется к одному и многому. Г. Померанц дал такой любви меткое определение как «ничто любви». Ее может знать лишь чистый разум.

Любовь у Кришнамурти является условием творчества и свободы. Кришнамурти отвергает редуционистское понимание творчества, при котором оно сводится к приспособлению к внешним эмпирическим обстоятельствам. Задача человека – видеть не только внешние вещи, но и внутреннюю жизнь. Человек может разбудить определенные способности для достижения какой-либо цели, но это никак не связано с творчеством, считает Кришнамурти. Творчеством также нельзя считать механическую деятельность ума. Ум накапливает знания, которые далее механически применяет в любых ситуациях. Кришнамурти не отрицает значимости подобного знания о мире, оно необходимо человеку в практической жизнедеятельности: «Мы не можем забыть свой язык, дорогу домой, наши профессиональные знания, достижения науки» »[3]. Но для раскрытия в себе действительно творческого начала человек должен преобразовать свое сознание таким образом, чтобы сделать возможным достижение целостного видения мира. Особенностью целостного познания является такое состояние, в котором разбиты границы ума, в котором нет «Я», нет центра, а, следовательно, не периферии. Творчество, как его понимает Кришнамурти, подразумевает отрицание, причем отрицание такого рода, которое не является противоположностью положительного. Подлинное отрицание – это состояние полной пустоты, осуществить его может человек, освободившийся от всего, от всех привычек, от всех противоречий. Только

тогда ум погружается в полное молчание. Это состояние и есть состояние творческой зрелости, когда ум осознает себя как бесконечно открытая потенциальность, которая позволяет ему быть кем угодно, не совпадая ни с одной воплотившейся формой: «Когда ум пребывает в пустоте и молчании, когда ум находится в состоянии полного отрицания, которое не есть отсутствие всякой деятельности, не есть противоположность положительного, но совершенно особое состояние, связанное с прекращением всякого мышления – только тогда приходит то, что не имеет имени» »[там же].

Решение проблемы творчества у Кришнамурти неразрывно связано с его пониманием свободы. Свобода для него – это поиски человеком своей самобытности и индивидуальности. Открыть индивидуальную свободу, говорит Кришнамурти, нелегко. Человек есть продукт культуры, общества, обычаев, традиций. И только тогда, когда человек осознает, как узка его зона свободы, он захочет обрести подлинную свободу. Свобода, как и все остальные проблемы человеческого существования, может быть решена только при способности реализации истинного состояния разума – целостности. Свобода рождается из сознания того, что обрести ее абсолютно необходимо. Когда человек осознает это, происходит восстание ума, которое Кришнамурти характеризует как восстание против безобразного мира, против традиций, религиозного влияния и влияния авторитетов. Истинная свобода возможна только тогда, когда ум пребывает в полной неподвижности, когда он очищен от чужих мыслей и представлений. Таким образом, свобода, как ее понимает Кришнамурти, это состояние внутреннего ничто, позволяющее воспринимать и переживать многообразную реальность.

Главная задача жизни каждого человека, считает Кришнамурти, свершение внутренней революции. Внутренняя революция не зависит от структуры общества, она представляет собой психологическую трансформацию человека, связана с изменением его психики. Устройство общества не отвечает истинной природе человека: оно разделено на группы, нации, расы. Человек, идентифицируя себя с конкретным сегментом, вступает в конфликт с другими: «мы разбили мир на фрагменты и если мы сами внутренне разорваны, наши отношения с миром будут также разорванными» »[4]. Подобное разделение – способ существования обусловленного сознания. Общественные проблемы в том неприглядном виде, в каком они существуют в настоящее время, есть проекция внутренних проблем фрагментарного сознания. Для разрешения существующего кризиса человек должен освободиться от «старого ума», отягощенного идеей различия, ненавистью, враждой, насилием, достичь такого сознания, которое не создается мыслью. Достижение такого состояния возможно только тогда, когда человек спокойно наблюдает себя и мир без временного интервала, а энергия движения сама находит свой собственный путь действия. Подобное наблюдение Кришнамурти называет медитацией. Это состояние безмолвного сознания, в котором человек действует творчески и гармонично. По мнению Кришнамурти, только такая внутренняя революция, когда человек лицом к лицу встречает свою собственную жизнь, может действительно привести к изменению мира.

Таким образом, идеи свободы, «внутренней революции», понимание «Я», размышления о природе сознания и мышления человека, выявление различий между индивидуальным и универсальным Умом, осмысление сущности творчества как медитативного процесса, высказанные Кришнамурти, оказали глубокое влияние на западную культуру. Более того, быть может в силу того, что Кришнамурти не соотносил себя прямо ни с одной из существующих культурных и религиозных традиций, его творчество породило новые теоретические, религиозные, художественные и научные ассоциации, углубившие процесс взаимного влияния Запада и Востока.

Пристальное рассмотрение человека позволило Кришнамурти выявить системный характер кризиса, переживаемого западным обществом. Для него является очевидным, что духовный кризис, кризис рациональности, экологический кризис – это нарушение целостности, которая должна быть преодолена, прежде всего, на пути личностного совершенствования. В своих методах преодоления кризиса Кришнамурти идет от повседневной жизни человека: он объясняет источники страха и тревоги, выявляет опасности, грозящие человеку, показывает, что различия - национальные, государственные, религиозные и прочие - представляют собой конструкцию расщепленного сознания. На наш взгляд, само отрицание принадлежности к какой-либо традиции, которую декларирует Кришнамурти, есть попытка подчеркнуть возможность целостного видения мира на уровне как обыденного, так и теоретического сознания любым человеком.

Учение Кришнамурти - это попытка обосновать единство восточной и западной культур. Кришнамурти отталкивается от глубин сознания каждого человека, выявляет гуманистические ценности, присущие всем культурам. На этом основании он выдвигает свой подход к жизни, при котором частные вопросы не заслоняют целое. Опираясь на ценности, понятные всем и каждому, Кришнамурти не формулирует практические буквальные советы достижения счастливой жизни, он предлагает, на наш взгляд, гораздо действенный путь: диалог культур.

Для Кришнамурти западная и восточная культура одновременны, они сопрягаются друг с другом, дополняют друг друга. Это позволяет ему создать некое идейное пространство, в котором привычные для западного человека представления, ценности, жизненные факты, наполняются новым содержанием. В них высвечиваются такие аспекты и стороны, о которых он может даже не подозревать. Это касается любой проблемы, рассматриваемой Кришнамурти: воспитания, отношения к учителям, религии, знанию.

Так, рассматривая вопросы воспитания, Кришнамурти замечает, что все родители желают, чтобы их дети были хорошими, требуют от них послушания и повиновения. Взрослые просто говорят детям «делай так», ничего не объясняя. Они хотят, чтобы ребенок поступал правильно в рамках морали и респектабельности. Дети же зависят от родителей, они боятся потерять безопасность, и страх толкает их к повиновению. На самом же деле смысл воспитания заключается в том, чтобы освободиться от страха: и только тогда, когда существует свобода от страха, может быть то внутреннее состояние понимания, та независимость уединенности, в которых нет никакого накопления знания или опыта».

С этих же позиций умения обрести себя как целостность и преодолеть страх, мешающий этому, Кришнамурти предлагает взглянуть на проблему отношения к учителям. Он подчеркивает, что в жизни человека учителя необходимы, они помогают человеку в познании. Главное – не говорить себе, что учитель – это нечто священное. Кришнамурти убежден, что учитель является настоящим учителем только тогда, когда он учит не потому, что он не способен делать что-либо другое, а потому, что он действительно любит учить. Только в этом случае он поможет вырасти ученику без страха. Но для этого сам учитель должен быть правильно образован: если вы создаете правильное образование, вам нужны такие учителя, которые помогут создать его; так что очень важно, чтобы учителя сами были правильно образованными.

Отношение к религии – не простой вопрос для Кришнамурти. Кришнамурти не приемлет содержания существующих религий. По его мнению, религиозный человек, ищущий Бога в традиционных религиях, – это человек, обеспокоенный преобразованием общества, которое и есть он сам. Он ответственен за общество, которое он сам создал, и продуктом которого, в свою очередь, он и является. К тому же организованная религия отделяет одного человека от другого. Человек начинает думать, что истина заключена только в его религии, она в той мысли, к которой он пришел, называя себя индусом, мусульманином, христианином и т. д. На самом деле истинная религия – это чувство совершенства, это любовь ко всему. Это состояние, когда человек ничем не обусловлен: он не принадлежит ни к какой религии, ни к какой нации, ни к какой расе, он внутри себя полностью одинок, пребывает в состоянии незнания, и именно к нему приходит священное благословение».

Рассматривая ценность знания, Кришнамурти исходит из необходимости пересмотра его значимости в том виде, в котором оно существует для западного человека. Рациональное знание, по Кришнамурти, не годится для узнавания нового, оно всегда во времени, в прошлом. Он не отрицает его важности для становления человека, но полагает, что оно не может открыть дверь к Истине. Человек должен сосредоточить себя на знании своей мысли. Сосредоточение приводит к целенаправленному опустошению сознания от всего, что мешает человеку сосредоточиться на мысли, к пустоте. Сознание должно оставаться пустым, хотя и действовать в повседневном мире мысли и действия. Из этой пустоты должны приходиться и мысль, и действие. Эта пустота – вне пределов времени и пространства, вне пределов мысли и чувства. В ней нет центра, нет измерения: это центр измеряет, взвешивает, рассчитывает». Истинное знание – это знание, которое выходит за постижение отдельных вещей и явлений, это знание целостности.

Кришнамурти сумел достичь формирования нового взгляда на «старые вещи» как благодаря своему мистическому опыту, так и интерпретации индийской духовной традиции, вне которой они не получили бы нового смысла. Не случайно идеи Кришнамурти оказались растиражированными движением «New Age», были восприняты современной наукой.

Постижение тех новых идей о человеке, которые высказал Кришнамурти, трудная задача. Это вызвано определенными причинами: природой его учения,

являющегося результатом каждодневных описаний жизненного опыта, языком (Кришнамурти пытался выработать свой собственный словарь терминов, не имеющий ничего общего с традиционными сакральными значениями). Но Кришнамурти искренне верит в то, что только духовное совершенствование человека приведет к изменению мира. Начинать надо с личности. Трансформация сознания личности есть условие свободы и творчества индивида.

### Список литературы

1. Кришнамурти Дж. О самом важном // <http://www.Oneworld.ru/Blank-ru/wesnik/wes-8ru.htm>
2. Кришнамурти Дж. Свобода от известного // <http://www.oneworld.ru/Blank-ru/wesniki/wes-8ru.htm>
3. Кришнамурти Дж. Бомбейские беседы // <http://www.oneworld.ru/Blank-ru/wesniki/wes-8ru.htm>
4. Кришнамурти Дж. Свобода от известного // <http://www.oneworld.ru/Blank-ru/wesniki/wes-8ru.htm>

***Пендюрина Л. П. Джіду Крішнамурті і проблема людини у сучасній західній культурі***

*У статті досліджуються особливості людини у концепції Крішнамурті.*

**Ключові слова:** *людина, пустота, любов, свобода, креативність.*

***Pendiurina L. P. Jiddu Krishnamurti and the problem of human in modern western philosophy***

*In the article there are considered peculiarities of the understanding of person in the doctrine of Krishnamurti, analyzed new conceptions of human, appearing as a result of processing by him of the main ideas of western and eastern culture.*

**Key words:** *human, integrity, emptiness, love, freedom, creativity.*

Поступило в редакцию 12.09.2007

УДК 141.33: 572

## ІДЕЯ ЦІЛІСНОСТІ В ХРИСТІЯНСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ З ПОЗИЦІЙ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

Л.В. Теліженко

*Стаття присвячена аналізу перспектив осмислення християнської ідеї цілісної людини з позицій постнекласичної методології.*

**Ключові слова:** цілісність людини, тотальність, постнекласика.

В умовах глобальної кризи сучасності, яку прийнято розцінювати як кризу самої людини, тема антропологічної цілісності набуває особливого інтересу та значення, зумовлених, насамперед, тим, що вихід з кризової ситуації та побудова подальшої стратегії еволюціонування людини представляються можливими тільки в разі розв'язання проблеми цілісності людини як вузлової загальнофілософської проблеми, в якій зникаються «вічні філософські питання». З огляду на її значимість, над нею сьогодні працюють всі сфери гуманітарних знань, пропонуючи свій варіант бачення цілісної людини: психологія - психологічну цілісність індивіда, етика – моральну цілісність індивіда, соціологія – соціальну. Навіть природничі науки сьогодні працюють над цією проблемою і пропонують поняття людини як «біосоціальної», «космопланетарної» і навіть «космобіопсихосоціальної» сутності (Казначеев В.В., Спірін Є.О.). Проте всі вони досліджують одну і ту ж проблему вузько специфічно, тільки зі свого боку. Та «всебічні дослідження» не можуть претендувати на пізнання цілісної людини, яка не ідентифікується з якоюсь окремо взятою стороною і повністю не виражається ні через одну із них. Що ж до філософії, для якої ізначально властивим є прагнення осмислювати не тільки людину в усіх аспектах її буття, але і саму цілісність як таку, давно стало загально визнаним уявлення про людину як матеріально-духовну цілісність. Але ні чіткого розуміння останньої, особливо щодо її духовної складової, без якої антропологічна цілісність не можлива, ні повноти уявлення про її динамічну структуру, яка б включала усі можливі для людини взаємозв'язки і впливи, ні загальнозначущої антропологічної концепції, яка б поєднувала в одне ціле матеріал різних сфер знання, а тим більше однозначного розуміння самого поняття «цілісність» у сучасній філософії немає. Врешті-решт це серед учених породжує сумнів, чи можна взагалі пізнати людину як цілісність, та сприяє тому, що людина продовжує сприйматися не в її цілісності, а в «вещной проекції» [1, 132]. Така ситуація актуалізує необхідність вироблення нового філософського уявлення про людину як цілісність з використанням найбільш евристичних ідей і методів сучасної науки.

Особливістю цієї проблемної ситуації є те, що відомі філософські спроби зрозуміти людину як цілісність наближаються до християнського уявлення про неї. Маються на увазі роботи не тільки релігійних філософів, як-то М. Бердяєва, П. Флоренського, В. Лосського, Б. Вишеславцева, а і сучасних учених: С. Хоружого, Г.

Кисельова, В. Курашова, В. Налимова, О. Гусейнова, Ф. Капра та ін. І це не випадково, оскільки проблема цілісної людини спершу з'явилася в релігії, де успішно вирішувалася, а вже потім - у європейській філософії. Сформувавшись у ХХ ст. як самостійна галузь досліджень, сьогодні ця проблема стала загальнофілософською, зумовлена певною мірою тим, що релігія, з одного боку, втратила своє значення бути носієм кінцевої мети життя людини, яка робила її дійсно цілісною, єдиною в собі та з навколишнім світом, а раціональна наука і філософія, з іншого боку, не виробили відповідних знань про світ і, насамперед, про людину, якими б остання могла користувалася вже не як істота віруюча, а як істота знаюча. Як наслідок, філософія і релігія сьогодні мають спільне проблемне поле, в якому можуть працювати вчені, філософи і богослови. Спільним для них є як підхід до проблеми – через знання про людину, так і досвідний спосіб їх отримання.

Це наштовхує на думку про те, що ідея цілісності в християнській антропології може і має на раціональних засадах осмислюватися сучасною філософією, використовуючи при цьому такий мета-антропологічний підхід до проблеми, який би на єдиній концептуальній і понятійній основі вбирав і пояснював накопичений різноманітний матеріал. При цьому звернення філософії до містико-богословських ідей, релігійних підходів та широкого корпусу духовної літератури ні в якому разі не можуть означати редукцію науки до релігії, а тільки вихід науки і філософії на новий, більш високий щабель світосприйняття, на якому можливим стає розширення поля усвідомлення проблеми через розширення уявлення про антропологічну цілісність як об'єктивну матеріально-духовну реальність. Водночас включення елементів різних підходів у наукове поле спільної антропологічної проблематики може стати своєрідним показником цілісності сучасного наукового пізнання.

З позицій класичної науки християнська ідея цілісної людини осмислятися не могла. Модель людини будувалася відповідно до ньютонівсько-картезіанської парадигми, яка описувала виключно матеріальні об'єкти механічної моделі світу. Людина як частина світу, до того ж вторинна частина, яка цим світом і визначалася, представлялася як сума механічно взаємодіючих частин, своєрідний часовий механізм чи машина, утворена безліччю взаємодіючих частин людського тіла. При цьому дух і духовність як ознака людини представлялися лише частиною її психіки, виведеної з відчуттів, інстинктів і потягів. У результаті такого спрощеного уявлення християнська модель цілісної людини з класичною моделлю виявилася принципово не сумісною. Адже, за християнством, людина взаємодіє не тільки з фізично об'єктивованим світом, а й зі світом духовним, який у ній ізначально присутній. Практично всі містики-богослови доводили, що людина і світ мають подвійну природу, видиму і невидиму, проявлену і не проявлену. При чому світи не протипоставлялися, а їх взаємодія визначалася духовним розвитком самої людини, силою її прагнення до вищої мети.

Некласична парадигма, при тому що змінила уявлення про суб'єкт-об'єктні відношення, про ціле і частини, про причинність, наблизитися до розуміння християнської моделі людини все-таки була не в змозі. Для неї характерною виявилася інша крайність: у центрі уваги став внутрішній світ людини, який

пов'язувався із психікою, свідомістю чи підсвідомістю людини. Зовнішній світ перетворився на неживий універсум. Духовна реальність людини, яка б єднала її з усім Всесвітом, не досліджувалася. Як наслідок, людина виявилася відірваною від Всесвіту, частковою, такою, що втратила відчуття належності до цілого, що для християнської антропології завжди було головним.

Цікавим є ставлення до такої ситуації в науці богословів, які винною в ній вважають не науку, а непослідовну до тексту Письма християнську думку, яка спершу сама протипоставила матеріальне духовному, тілесне душевному, порушуючи тим самим вихідну релігійну ідею про цілу людину, єдину в собі і зі світом. А, отже, як вважає О. Шмеман, «основоположне розділення між духом і тілом» стало спільною драмою науки і релігії, що сперечаються між собою [2, 78-79]. Характерно, що і вчені певною мірою близькі до таких висновків, зокрема, щодо так званого «беркліанського розколу», ініційованого релігійним мислителем і направленою на протиставлення релігії науці, який «залишив глибокий слід у їх світогляді», а в науці позначився як «розкол єдиного знання на різні області, що усвідомлюють себе як суверенні утворення» [3, 305].

Найбільш адекватною методологією, яка здатна об'єднати різні підходи до людини на єдиній понятійній і концептуальній мові сьогодні є постнекласична методологія, для якої ідея цілісності є чи не центральною.

Головними течіями в постнекласиці є синергетика та філософія тотальності. Потенціал цих підходів дозволяє сподіватися на можливість продуктивного застосування їх до розуміння природи цілісності людини та на цій підставі - до нового осмислення всієї релігійної антропології взагалі.

Для синергетичних моделей найбільш характерними і водночас резонуючими до особливостей розвитку (саморозвитку) антропоструктури є два моменти: наявність кількісної і якісної взаємодії підсистем і елементів (когерентна, кооперативна поведінка в системі) та вихід системи на атрактор еволюції у разі, коли останній її притягує. При цьому під атрактором еволюції розуміються реальні структури більш високого порядку, які виникають у результаті стрімкого, миттєвого процесу згортання складного і утворення простого цілого. Щодо людиномірних систем або «людської» синергетики структура-атрактор постає як «мета» процесів (О.М. Князева, С.П. Курдюмов). То ж, якщо хоча б гіпотетично прийняти поширену в синергетиці точку зору, що людина є відкритою, складною, дисипативною і еволюціонуючою системою з ієрархічним принципом організації антропологічних рівнів різної природи, які постійно перебувають у взаємодіючому рухові, в динаміці, бо життя – це і є процес; і що досягнення критичних параметрів на одному із антропологічних рівнів може викликати зміни в усій людині як цілісності, на всіх її рівнях, які цю цілісність і утворюють, то в межах синергетичного підходу виникає дійсно нове бачення моделі становлення антропологічної цілісності. До того ж у смислового відношенні синергетичний образ атрактора еволюції виявляється подібним до вищої мети людини, досягненню і увідповідненню з якою, як це описано в культурних текстах усіх народів, вона може підпорядковувати все буття-діяльність; мети, яка в свою чергу здатна впливати на людину як її майбутнє. Тоді принципова новизна такої моделі полягає в тому, що вона є дводжерельною: вихід

на простий атрактор стає можливим тільки в результаті узгодженої взаємодії системи і атрактора, або людини і її мети, де новими якостями утвореного цілого стають якості останньої. З точки зору такої моделі самоорганізації антропологічних процесів цілісність людини може характеризуватися як смислова, енергійна, діяльна, духовна і означати вихід людини на новий рівень еволюціонування, на якому актуалізується потенційно можливе.

Таким чином представлена синергетична модель становлення антропологічного цілого, яка пов'язана із можливістю самої людини встановити ідеально упорядковану архітектуру всіх можливих для неї зв'язків і смислів, суттєво відрізняється від моделей традиційної науки. Вона вже не зводиться виключно до фізичної, психічної, мисленнєвої чи ще якоїсь цілісності певного рівня структури людини, а є всеохоплюючою, подібно до енергійної чи духовної цілісності в розумінні християнської антропології. Слід окремо зазначити, що синергетична модель дійсно збігається з релігійними і особливо з ісихастською синергійною моделлю обоження людини, в якій участь беруть дві сторони, два фактори: зусилля людини, її певні дії над собою («розумне роблення») і Божественні дії (благодать). Окрім наявності двох взаємодіючих сторін подібним у моделі синергійної антропології до синергетичної є нелінійний характер процесу, який виражається, зокрема, в миттєвості досягнення мети, в «самодвижності» процесу як впливу благодаті, в непрогнозованості входження в досвідну сферу, що супроводжується появою в людині надзвичайних можливостей, більших, ніж людських у звичайному розумінні. Така схожість моделей, принципів і закономірностей їх саморозвитку і навіть подібність понять (енергія, синергія) стала підставою для синергетиків, щоб визнати ісихазм «богословським вченням про самоорганізацію» (В.І. Аршинов, В.Е. Войцехович). Але, як пише О.М. Князева, в гуманітарних науках існує очевидна межа використання синергетичних моделей, причина якої в тому, що «індивід як окрема незалежна особистість фактично виявляється залишеним синергетикою в повній неясності» [4; 104, 107]. Включення духу або духовної реальності як об'єкта синергетичного дослідження та вивчення процесів духовної самоорганізації людини чи всього суспільства, по-суті, мало б означати метафізичний смисл синергетики, якого вона в дійсності не має, але який, як вважають В.І. Аршинов і В.Г. Буданов, присутній у ній як зародок [5, 71].

Тим самим, у синергетиці виявляється певне внутрішнє протиріччя. У методологічному відношенні щодо антропологічної цілісності воно зумовлене тим, що перехід від процесу розвитку антропологічної складності до моменту становлення антропологічної цілісності мав би розглядатися як перехід від «розщеплення» людини на суб'єкт і об'єкт діяльності, як цього вимагали традиційні підходи і як це розуміється сьогодні в синергетиці, до їх збігу, що означає вихід у сферу іншої реальності, містичної в сприйнятті. Як пише В.С. Стьопін, розкриваючи сутність постнекласичної раціональності, «принципально важно различать человека как объект и как субъект деятельности. Он может выступать и тем и другим, функционально расцепляться. Смешение этих позиций может порождать неадекватные представления об исчезновении объекта и субъекта как двух взаимодействующих компонентов деятельности» [6, 14]. Проте вимога «розрізнення»

і «розщеплення» людини на суб'єкт і об'єкт, навіть при внесенні «особливої конкретизації» суб'єкта пізнання – «ціннісно – цільової орієнтації» - виявляється подібною до вимог традиційних підходів. Вона практично унеможливило дослідження цілої людини, тобто не цілісність її певних рівнів, наприклад, фізичного чи психічного, а спільну основу для їх єдності як цілого, яка водночас може бути метафізичною основою для єдності всього суцього та метафізичною причиною доцільності процесів самоорганізації взагалі.

Нові методологічні перспективи для дослідження антропологічної цілісності сьогодні відкриває метафізика тотальності, яка не протипоставляє себе синергетиці, але водночас намагається вийти на новий рівень осмислення суб'єкт-об'єктних відношень, переглядаючи саму їх сутність. З точки зору метафізики тотальності суб'єкт перебуває у взаємозв'язку з об'єктом, відчуваючи його зворотний вплив на себе, оскільки вони разом знаходяться в певному субстанційному полі, спільному для них. Саме уявлення про спільну основу суб'єкт-об'єктних зв'язків тепер стає принципово важливим, що, з одного боку, усуває несумісність традиційних підходів, а, з іншого боку, дозволяє інакше розглядати самі відношення, не за принципом протиставлення сторін, а за принципом їх спільності.

Виходячи з того, що «буття – субстанція, а людина – одна із форм її виявлення, яка завжди присутня в ній», метафізика тотальності вказує на те, що витоки цілісності людини, а, отже, і відповіді на всі антропологічні таємниці, треба шукати в її онтико-онтологічній подвійності, оскільки як суще вона одночасно є онтичним і онтологічним [7; 10, 40]. Невипадково «людина в світі» і «світ у людині» в метафізиці тотальності постають єдиною сутністю людини. Для сфери антропологічної проблематики це означає не тільки нове бачення людини як онтико-онтологічної тотальності, в якій проявляється буття всього суцього, а і нову постановку проблеми з'ясування співвідношення людини «зовнішньої» (як цілісного і нероздільного об'єкта, що перебуває в причинних зв'язках з іншими онтичними об'єктами) і людини «внутрішньої» (як антропоструктури, що має загальнолюдські та індивідуальні риси).

Таке уявлення про людиносітову цілісність як тотальність відкриває значні перспективи для нового і цілком раціонального осмислення знань християнської антропології, для якої ідея людино-тотальності є однією із найбільш важливих. Її суть полягає, насамперед, в тому, що не тільки людина присутня в створеному Богом світі як цілісності, але і світ ізначально присутній у самій людині як цілісність.

Отже, розглядаючи суб'єкт-об'єктні відношення як онтико-онтологічну цілісність метафізичного порядку, метафізика тотальності претендує на створення в межах постнекласики нового антропологічного підходу, з позицій якого людина постає невід'ємною частиною цілісної реальності, яка володіє повнотою світу і яка називається «буття».

#### Список літератури

1. Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и мир» // Вопросы философии. № 5. – 1998. – С. 132-138.
2. Протоиерей Александр Шмеман. Проповеди и беседы. – М.: Паломник, 2003. – 207 с.

3. Овчинников Н.Ф. Предрасположенность и виртуальные миры // Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. – М.: Прогресс – Традиция, 2004. – С. 286-327.
4. Князева Е.Н. Саморефлективная синергетика // Вопросы философии. – 2001. - № 10. – С. 99-113.
5. Аршинов В.И, Буданов В.Г. Когнитивные основания синергетики // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 67-108.
6. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. – 2003. - № 8. – С. 5-17.
7. Кизима В.В. Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogi – XXI (четырнадцатый выпуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2006. – С. 7-153.

*Л.В. Телиженко. Идея целостности в христианской антропологии с позиций постнеклассической методологии*

*Статья посвящена анализу перспектив осмысления христианской идеи целостного человека с позиций постнеклассической методологии.*

**Ключевые слова:** целостность человека, тотальность, постнеклассика.

*L.V. Telizhenko. The concept of integrity in Christian anthropology from the position of postnonclassical methodology*

*The article deals with the analysis of prospects of comprehension of the Christian conception of a person's integrity from the position of postnonclassical methodology.*

**Key words:** integrity of a person, totality, postnonclassics.

Поступило в редакцию 04.11.2007

**УДК 123.**

## **ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД ЛИЦОМ ОСНОВНОГО ВЫЗОВА XXI ВЕКА.**

**Шаповал В.Н.**

*В статье говорится о главной проблеме человеческой цивилизации, в качестве которой выступает антропогенное давление на биосферу, противостоять которому живая природа уже не в состоянии.*

**Ключевые слова:** человек, цивилизация, биосфера.

Говоря о перспективах человека в условиях техногенной цивилизации, большинство авторов, исследующих эту проблему, склоняются мысли, что перспективы эти достаточно мрачны. Казалось бы, что к началу XXI века решены многие проблемы, от которых на протяжении веков и тысячелетий страдало человечество. Уровень материального благосостояния миллионов и десятков миллионов людей достиг таких высот, какие не снились королям и императорам в древности. Полноценно удовлетворяются основные материальные и духовные потребности, появились новые потребности, невозможные в условиях примитивных технологий прошлого. Вместе с тем, возникли новые вызовы внешнего мира, которые поставили на грань уничтожения сам род человеческий. Оружие массового уничтожения, запасы которого отнюдь не уменьшаются, а качество непрерывно совершенствуется, остается серьезнейшей угрозой миру; обостряется проблема ресурсов; вызывают глубочайшее беспокойство непрерывный рост народонаселения планеты; расширяется пропасть между передовыми в экономическом отношении и отсталыми странами; по-прежнему не исчезает бедность и голод, войны и вооруженные конфликты, которыми охвачены не только отдельные слои населения, но целые страны и регионы планеты.

В ряду глобальных вызовов современности на первое место выходят экологические проблемы. История человечества, а в особенности истекший XX век представляет собой шокирующую картину самых чудовищных злодеяний человека против живой природы. Стремясь всё более и более совершенствовать уровень своего благополучия и комфорта, человек не оставляет шансов на выживание ничему живому на этой планете, повсеместно продуцируя вместо жизни *нежизнь*. Загрязненность среды обитания, от которой страдает большинство населения планеты и потепление климата, чью связь с деятельностью человека некоторые исследователи подвергают сомнению, - это только отголоски более серьезной и драматичной проблемы. Главным вызовом, с которым столкнулась земная цивилизация в последнее столетие, является нарушение глобального равновесия между техногенной человеческой цивилизацией и окружающей природной средой.

Вначале некоторые цифры и факты, которые приводит В. И. Данилов-Данильян в своей работе «Перед главным вызовом цивилизации».

Чтобы достигнуть первого миллиарда, человечеству понадобился миллион лет. Этот момент (начало XIX века) совпал с промышленной революцией. Второй миллиард был достигнут уже за 100 лет (начало XX века), третий - за 40, четвертый - за 15, пятый - за 10. В 1999 году на Земле жило 6 млрд. людей.

Биомасса человека вместе с разводимыми им домашними животными и культурными растениями в начале XX века не превышала 1-2% биомассы всех естественных видов суши, в наши дни она достигла 20%.

На рубеже XIX-XX веков территории с разрушенными человеком экосистемами занимали 20% суши. К концу XX столетия они составляли уже 63,8% (без учета оледенелых и оголенных территорий).

Если говорить только о позвоночных, то после 1600 года с лица Земли исчезли 23 вида рыб, 2 - амфибий, 113 - птиц и 83 - млекопитающих.

Только до эпохи промышленной революции на Земле было уничтожено, по разным оценкам, от 30 до 50% лесов. Еще 9% лесов, в первую очередь тропических, было сведено в последние 200-300 лет.

За 140 лет (с 1850 по 1987 год) население Земли выросло в 4 раза, а его энергетический потенциал увеличился в 1000 раз.

Потребности человечества в энергии лишь на 2,6% удовлетворяются за счет возобновляемых энергоисточников (главным образом гидроэлектростанций). Остальные 97% составляют невозобновимые источники энергии: нефть - 44%, газ - 26%, уголь - 25%, атомная энергетика - 2,4%.

В расчете на одного жителя Земли из ее недр ежегодно извлекается и перемещается 50 т. сырого вещества, причем лишь 2 т. из них превращаются в конечный продукт.

Один житель индустриально развитых стран потребляет сегодня столько же ресурсов, сколько 20 человек из развивающегося мира. Потребление энергии одним американцем эквивалентно ее потреблению 14 китайцами, 36 индийцами, 280 непальцами и 531 жителем Эфиопии.

Как подсчитали экологи, в активном обороте сейчас находится от 50 до 100 тысяч искусственно синтезированных веществ, причем в 80% случаев воздействие их на живые организмы неизвестно и вряд ли когда-нибудь будет полностью изучено.

Скорость техноэволюции, определяющей воздействие человека на биосферу, непрерывно растет. В конце XX века инновационный цикл в передовых отраслях занимал в среднем около 10 лет. В то же время темпы биоэволюции остаются почти неизменными, и на формирование новых видов требуется порядка 10400 лет. Эта разница в три порядка не оставляет природе никаких шансов выстоять в неравной борьбе с человечеством.

В 30-сантиметровом почвенном слое площадью в 1 км<sup>2</sup> содержится более 1 трлн. микроорганизмов и гифов грибов, обеспечивающих возврат в окружающую среду элементов омертвевшей органики. Именно эти организмы первыми гибнут в результате сельскохозяйственной обработки земли, внесения в нее минеральных удобрений и пестицидов. Внесение в почву азота в дозах 3 г/м<sup>2</sup> в год снижает численность видов в ней на 20-50%.

Поток информации (обмен веществ) в отдельно взятой бактериальной клетке сопоставим по мощности с информационным потоком в современном персональном компьютере. Общее же количество отдельных живых клеток, взаимодействующих с окружающей средой и по-своему контролирующей биосферу на прилегающем микронном участке, только в тончайшем приземном слое составляет  $10^{28}$ . Это на 20 порядков выше числа людей на Земле и на 22 порядка больше количества существующих компьютеров. Шансы человечества преодолеть эту информационную пропасть, чтобы сравняться с природой в совершенстве ее механизмов биотической регуляции окружающей среды практически равны нулю [см. 1].

Итак, в результате, хозяйственной деятельности человека произошло разрушение природных экосистем на огромных территориях суши, а также прибрежной морской и океанической зоны.

Как отмечает В. И. Данилов-Данильян, выживание человеческой цивилизации определяются не столько ресурсами или доступными источниками энергии, сколько потенциальными возможностями биосферы по нейтрализации растущего антропогенного давления. В этих условиях неизбежно достижение такого критического момента, когда этот ее потенциал окажется исчерпанным, что, по сути, происходит в настоящее время. Если этот процесс будет продолжаться, то не справляющаяся с антропогенным прессом биосфера вступает в стадию своей деградации, которая будет продолжаться до тех пор, пока не исчезнет ее причина - человеческая цивилизация.

В отличие от человека, постоянно нарушающего природное равновесие, совокупность всех живых организмов, обитающих на нашей планете (естественная биота) с момента своего возникновения стремилась повысить устойчивость и стабильность своего существования. Данная устойчивость сохранялась на протяжении миллионов и десятков миллионов лет. Как указывает Горшков В.Г.: «Жизнь, используя солнечное излучение как источник энергии, организует процессы преобразования окружающей среды на основе динамически замкнутых круговоротов веществ, потоки которых на много порядков превосходят внешние потоки разрушения окружающей среды внешними силами. Это позволяет биоте практически мгновенно компенсировать любые неблагоприятные изменения окружающей среды за счет направленного отклонения от замкнутости биохимических круговоротов. Так жизнь может обеспечивать устойчивость пригодной для жизни окружающей среды» [см. 2].

Человечество, отмечает В. И. Данилов-Данильян, как и любой другой вид на нашей планете, «существует в рамках определенного энергетического коридора, характеризуемого той максимальной долей от общего энергопотока в биоте, которую оно может использовать на свои нужды без риска возмущения окружающей среды».

Основную биомассу, которая служит пищей остальным живым организмам, формируют бактерии и другие одноклеточные организмы, а также растения и грибы. Они насыщают атмосферу кислородом и поглощают углекислый газ, что является жизненно важным для всех живых существ планеты. Более 90%

растительной органики потребляется этими же бактериями, грибами и простейшими, играющими ведущую роль в механизме биотической регуляции. Оставшаяся часть энергопотока, то есть, около 10%, потребляется мелкими беспозвоночными - членистоногими, червями, моллюсками и т.п. На долю крупных позвоночных животных приходится менее 1% циркулирующей в биоте энергии. Человек со всеми его домашними животными также должен был бы входить в эту однопроцентную группу. Указанные параметры носят характер закона и оставались неизменными на протяжении десятков миллионов лет. Таковы в общих чертах данные теории биотической регуляции и стабилизации окружающей среды, разрабатываемой В. Г. Горшковым [см. 5].

Величина 1% или 1 тераватт в год (1 тераватт =  $10^{12}$  ватт) от суммарной энергетической мощности всей земной биоты (100 тераватт), дает количественное представление о хозяйственной емкости биосферы или той предельной ее величине, превышать которую ни при каких условиях не должна мощь человеческой деятельности. Фактически эта мощность составляет сегодня 13 тераватт в год. Величина 1 тераватт соответствовала мощности цивилизации в самом начале XX века, когда человечество перешагнуло этот запретный для него рубеж.

К тому времени население Земли достигало около 2 млрд человек. К этому моменту были уже разрушены или сильно деформированы природные экосистемы на 20% поверхности суши. Соответственно 20% хозяйственно освоенной земной суши могут считаться «географическим» эквивалентом порога возмущения биосферы. В соответствии с данными, полученными В. Г. Горшковым в рамках теории биотической регуляции, нарушение экологического равновесия возникает в ней при хозяйственном освоении порядка 25-30% территории суши. XX век превзошел этот рубеж более чем втрое: площадь нарушенных экосистем достигает сегодня 63% от биологически продуктивной части суши. Точно также и потребление человеком чистой первичной продукции, оставив далеко позади однопроцентный порог, приблизилось к 40%. Причем, из этих 40% непосредственно потребляется лишь 10%, а остальные 30% расходуются впустую, приводя к разрушению почвы, загрязнению воздуха, природных водоемов и т.д.

Как подчеркивают многие современные исследователи, возможности биосферы по погашению и нейтрализации антропогенного воздействия, в значительной мере, исчерпаны [см. 3; 4; 5]. На это указывает нарушение замкнутости круговорота биогенов ( $\text{CO}_2$ , соединений азота и фосфора), прогрессирующая потеря биоразнообразия, переход многих возобновляемых природных ресурсов в разряд невозобновимых и т.д.

Можно сказать, что первый, критический для цивилизации рубеж остался позади. Если ничего не предпринимать, то мы окажемся перед следующей, более серьезной проблемой, когда проявления деградации биосферы станут необратимыми, а ее способность к самовосстановлению окажется утраченной если не навсегда, то на неопределенно долгий срок.

По расчетам ученых, общая эмиссия углерода составила в 2000 году 9,43 гигатонн в год. Из них, примерно 6,0 Гт/год выбрасывают промышленные источники и около 3,0 Гт/год – результат землепользования. Из этого общего

количества около 3,0 Гт/год, поглощается Мировым океаном благодаря физико-химическим процессам (растворение углекислого газа в морской воде при росте его концентрации в воздухе); еще 2,0 Гт/год поглощаются океанской биотой. Из оставшейся части, 1 Гт/год поглощается сохранившимися естественными экосистемами суши - в основном девственными лесами России, Канады, Бразилии. Примерно 3,0 Гт/год накапливаются в атмосфере.

Эти примерные цифры показывают ту огромную роль, которую играют уцелевшие экосистемы, в том числе крупнейшие континентальные лесные массивы, в глобальном круговороте биогенов и стабилизации окружающей среды.

Территории с ненарушенными экосистемами занимают на сегодняшний день примерно 51,9% земной суши, или 77 млн км<sup>2</sup>. Значительная их часть приходится на экологически малопродуктивные ледниковые, скальные и обнаженные поверхности - Антарктиду, Гренландию, Гималаи и т.п. За их вычетом остается 57 млн км<sup>2</sup>, или 37% от всей биологически продуктивной части суши.

Наряду с относительно небольшими островками уцелевшей дикой природы, можно выделить несколько огромных массивов, охватывающих территорию в миллионы квадратных километров. Это так называемые центры стабилизации окружающей среды, позволяющие биосфере более или менее успешно противостоять растущему год от года антропогенному прессу.

Огромная роль в стабилизации окружающей среды принадлежит Мировому океану. На суше эту функцию несут главным образом девственные леса, прежде всего, тайга и тропические леса, а также водно-болотные угодья, покрывающие сегодня площадь в 13,5 млн км<sup>2</sup>. Причем 68% этого бесценного планетарного богатства сосредоточено в трех странах - России (3,45 млн. км<sup>2</sup>), Канаде (3,43 млн км<sup>2</sup>) и Бразилии (2,3 млн км<sup>2</sup>). На 91 страну приходится сегодня менее 5% от всех сохранившихся в мире ненарушенных природных территорий.

Каков выход из создавшегося положения? Как подчеркивает В. И. Данилов-Данильян, цель и смысл устойчивого развития в свете теории биотической регуляции окружающей среды, состоит в «ослаблении антропогенного пресса до уровня, отвечающего хозяйственной емкости биосферы, то есть, речь должна идти не только о прекращении какого бы то ни было «наступления» на природу, но и об «отступлении». Причем об отступлении отнюдь не метафорическом, а вполне реальном - в форме освобождения человеком части освоенных им территорий, абсолютно необходимых для выполнения биотой ее планетарной стабилизирующей миссии» [см. 1].

### Список литературы

1. <http://www.nkj.ru/archive/articles/1680/>
2. <http://www.biotic-regulation.pl.ru/Russian/brr-vg95.htm>
3. <http://www.biotic-regulation.pl.ru/Russian/brr-vg95.htm>
4. Горшков В.Г. Физические и биологические основы устойчивости жизни. - М.: ВИНТИ, 1995. - 470 с.
5. Зубаков В. О стратегии выживания человечества // Звезда. №4. – 2001. – С.175-185.

*Шаповал В.Н. Людина перед лицем основного виклику XXI століття.*

*Стаття торкається головної проблеми людської цивілізації, якою є антропогенний тиск на біосферу, протидіяти якому жива природа уже не в змозі.*

**Ключові слова:** людина, цивілізація, біосфера.

**Shapoval V.N. Man in face of basic call of XXI age.**

*In article it is spoken about the main thing to a problem of a human civilization as which anthropogenous pressure upon biosphere is consider, to resist to which wildlife any more in a condition.*

**Keywords:** man, civilization, biosphere.

Поступило в редакцію 11.09.2007

**УДК 130.2**

## **АМБИВАЛЕНТНОСТЬ СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПОСЛЕДСТВИЙ ИНФОРМАТИЗАЦИИ**

**Штанько В. И.**

*Рассматривается влияние современных информационно-компьютерных технологий на личность. Особое внимание уделяется анализу проблемы конструирования идентичности «Я» в виртуальной реальности.*

**Ключевые слова:** Информатизация, виртуальная реальность, идентичность, личность.

Процессы становления информационного общества формируют новую социокультурную среду, которая существенно влияет на деятельность, общение и сознание человека в обществе, основным капиталом, способом производства и ресурсом которого становится информация. Мощь сетевых технологий многократно умножается благодаря новым технологиям мультимедиа и виртуальной реальности, которые обещают новые миры и переживания. Технологически продуцируемые виртуальные реальности, вовлекая человека в новые формы существования, оказывают значительное влияние на человека, имеющее противоречивый характер.

Перед философской антропологией встает задача изучения и адекватной интерпретации этих процессов, поиск адекватных ответов на вызовы информационной цивилизации и адаптации к ним человека. В решении этой проблемы вопросов больше, чем ответов. Часто психологами, культурологами, социологами, философами делается акцент на односторонней – позитивной или негативной – оценке наблюдаемых преобразований. Однако все больше осознается тот факт, что обусловленные современными информационными технологиями глобальные социально-антропологические трансформации имеют амбивалентный характер и необходим взвешенный и детальный их анализ.

Рассмотрим некоторые проблемы возможных социально-антропологических трансформаций, происходящих под влиянием современных информационно-компьютерных технологий, исходя из принципиально амбивалентного характера их влияния на человека.

Одним из факторов, оказывающим существенное влияние на человека, является система коммуникации, коммуникативное пространство, в котором живет человек. В коммуникационных и информационных технологиях заложена уникальная возможность - определять особенности восприятия человеком тех или иных событий, формировать его вкусы, пристрастия, мировоззрение, поведение. Можно сказать, что определенная система коммуникации, господствующая в обществе, моделирует и управляет аксиологическим полем на локальном и глобальном уровнях (управляет и **манипулирует сознанием**).

Компьютерная революция 80-х годов XX в., создание сети Интернет стали основой существенной трансформации системы коммуникации - создания

глобального коммуникативного пространства, о котором писал Маклюэн. Интернет как особый виртуальный мир, созданный с помощью новейших компьютерных и сетевых технологий, втягивает в свои сети множество пользователей, изменяя стереотипы их мировосприятия и способ жизни. Поколение, выросшее в тесном общении с компьютерами, электронными играми, мобильной связью, не может не отличаться в духовно-мировоззренческом плане. Речь идет не только о навыках владения вычислительной техникой, но и об изменениях фундаментальных духовно-культурных структур, понятий и представлений: иначе организуется внутренний мир, развиваются интеллектуальные способности не просто быстрее и разностороннее, но и в ином социально-культурном измерении.

Всемирная сеть создает новую символическую среду, которая радикально трансформирует пространство и время, фундаментальные измерения человеческой жизни. Наиболее репрезентативной формой такой символической среды является созданная на основе новейших информационно-компьютерных технологий виртуальная реальность. Многие исследователи считают ее создание главным культурным событием, которое может оказать существенное влияние на наше сознание [1, с.19-26]. «Консенсус распадается. На персональном уровне мы находимся в окружении образов, противоречивых и несоизмеримых. Старые идеи влияют на нас в форме бестелесного отображения. Мы живем в бестелесной отображенной (виртуальной) культуре» [2, с.181], в мире блип-культуры, которая формирует так называемое «клиповое» сознание (О. Тоффлер). Однако, постоянно соприкасаясь с «блипами» - информационными сообщениями, отрывками с песни или стихотворения, заглавием, коллажем и т.п., привыкая к языковым играм и скоростным потокам информации, человек разрушает способность рефлексии. Это, по мнению Н.В. Громько, может вызвать непоправимые деструкции в мышлении и сознании – породить хаотизм, клиповость сознания, разрушить способность сосредотачиваться и удерживать в сознании какой-то один идеальный объект [3, с.16].

«Клиповое» сознание становится умонастроением эпохи, символы и образы культуры под колоссальным влиянием научно-технического прогресса формируются и изменяются столь стремительно, что человек не способен их «впитывать», соотнося с предшествующими ценностями. По мнению В.В. Миронова, люди «начинают их попросту потреблять», и доминирующим фактором оказывается не смысл или качество продукта, а система его распространения (тиражирования) [4, с.37]. Это создает благоприятные условия для манипулирования сознанием. Многие исследователи обеспокоены тем, что намечается опасная тенденция шаблонизации человека, зомбирования, утраты индивидуальности. В истории человечества не было подобных средств массового воздействия на сознание и психику человека и на общественное сознание. Маркузе утверждает, что «виртуальная реальность становится главным наркотическим средством управления людьми, манипуляции социумом через производство символов, создание управляемой виртуальной толпы, состоящей из атомизированных извне ориентированных «одномерных» людей».

Современные информационные технологии привнесли в коммуникативное пространство образы и звуки, которые воздействуют на людей, минуя стадию рефлексии, они заставляют повиноваться им. Аудиовизуальные средства могут как бы навязывать индивиду конкретное, образное восприятие информации, которое рационально контролируется в меньшей степени, что создает возможности для манипулирования сознанием как отдельного человека, так и общества в целом (погружение в мир виртуальной реальности позволяет навязывать им определенные формы поведения, необходимые манипулятору).

Благодаря систематическому погружению людей в электронные виртуальные миры формируются такие деструктивные установки личности, как стремление к быстрому удовлетворению потребности при малых затратах усилий, настрой на пассивные способы защиты при встрече с трудностями, установка на неприятие собственной ответственности за совершаемые поступки, установка на предпочтение эгоцентрических мотиваций альтруистическим, тенденция довольствоваться временным и не вполне адекватным потребностям результатом деятельности. Это достаточно опасная тенденция ведет в итоге к росту многочисленной армии лиц асоциально настроенных.

Создание и использование виртуальных реальностей на основе новейших информационно-компьютерных технологий созвучны фундаментальным философским проблемам, связанными с проблемами деконструкции субъекта в культуре постмодерна. В их организации находят воплощение практически все основные мировоззренческие установки постмодерна – плюрализм, децентрация, фрагментарность, интертекстуальность. В исследованиях постмодернистов (Ж. Бодрийера, Ж. Делеза и др.) обосновывается мысль, что в виртуальной реальности происходит слияние субъекта и симулякра (знака, который творит свое собственное бытие); субъект превращается в собственный симулякр. Т.е. физически, телесно оставаясь в реальном мире, ментально он переходит в мир виртуальный, в пространство симулякров, где наделяется новым телом, которое не имеет ничего общего с телесностью. Возникает состояние определенной расщепленности целостности индивида, который одновременно пребывает в двух пространствах: уютно расположившись за столом, окруженный компьютером и периферийными устройствами, он, одновременно, ощущает себя иным существом, движение которого он видит на экране монитора и управляет им. Создается эффект двойственного существования, обладания двумя самостями.

Современный человек все больше погружается в виртуальные имитационные реальности, часто не отдавая себе отчета, куда это его может завести. Используя Интернет, мы погружаемся в пространство мировой инфосферы, которое как остроумно заметил Дуглас Ришкофф, оказалось живым и все более втягивает нас в себя, заменяя все виды общения. Общение, опосредованное современными информационно-компьютерными и телекоммуникационными технологиями, вытесняют реальное живое общение. Происходит замена реального общения иллюзией общения в различных анонимных чатах, конференциях. При этом тип общения, опосредованный Интернетом, предстает как безличный обмен блоками информационных текстов. Это может способствовать, с одной стороны, аутизации

(замкнутости и неразговорчивости, отсутствию интереса к другим людям, непониманию их действий, чувств, мотивов) детей и подростков, вести к неадекватным эффектам в процессах социальной перцепции, с другой - для некоторых застенчивых людей может оказаться полезными анонимность общения и возможность осуществления структурного контроля при взаимодействии посредством электронной почты.

Будучи особой формой бытия, виртуальная реальность формирует новые потребности, гедонистические ориентации, роли, фобии, игровые образы собственного Я [5, с.13]. Пребывая в такой реальности человек по-новому ощущает бытие, находит новый телесный образ; может изменять пол, свой фенотип и выбирать имя-образ; наделенные виртуальными телами люди могут непосредственно взаимодействовать в киберпространстве. Чаще всего в виртуальной реальности проектируется то, что представляется неизменным обыденному сознанию, становятся актуальными наши скрытые желания, манифестируется бессознательное. Часто люди начинают воспринимать компьютеры как продолжение своей личности в "пространстве", отражающем их вкусы и интересы. В терминах психоанализа, компьютеры и киберпространство можно рассматривать как тип "промежуточного пространства" (transitional space), расширяющего внутренний психический мир человека. Это состояние может настолько захватывать, что временами происходит растворение собственного "Я" и отождествление, к примеру, с личностью персонажа игры, проходящей на экране. У человека, которой пребывает в ВР, создается впечатление, что он непосредственно принимает участие в событиях, что между ним и событиями нет никаких промежуточных звеньев. Новые степени свободы и реалистичности получают игры и фантазии человека, при этом еще больше уменьшается грань, которая отделяет обычные реальности от воображаемых. Переживания в виртуальных реальностях по силе и реалистичности могут сравниться с психоделическими влияниями.

Исследователей пугает высокая степень иллюзорности, которая достигается в виртуальных реальностях, особенно в условиях массового увлечения новыми технологиями. Думающие разработчики технологий ВР и ответственные ученые начинают осознавать проблемы и опасности, с которыми столкнется человек, используя ВР. ВР все чаще внушает человеку опасение, несмотря на всю привлекательность и привязчивость. В ней чувствуется вполне определенная угроза уникальности человека и некоторым его прежде неоспариваемым особенностям. ИКТ порождает новые риски.

Исследование, проведенное специалистами в Станфордском университете и в университете Карнеги-Меллона в США, свидетельствуют о том, что интенсивное использование Интернета ведет к сужению социальных связей вплоть до одиночества, сокращению внутрисемейного общения, развитию депрессивных состояний [6, с.19-26].

Одним из важных аспектов социально-антропологических трансформаций, обусловленных широким использованием новых информационно-компьютерных технологий, является проблема идентичности личности. Многие исследователи, в частности Энтони Гидденс и Зигмунд Бауман, утверждают, что мы живем в эпоху

кризиса идентичности: впервые для человека стало актуальным не идентификация с группой, этносом, государством, а стремление уйти от общественных связей. Шерри Теркл, профессор социологии и психологии Массачусетского технологического института, исследуя влияние компьютеров на детскую психику, еще в 1984 г. писала о том, что "компьютерная культура угрожает разрушить идею личного Я" [7, с.309]. Необходимость углубленного изучения этой проблемы актуализировалась в связи с тем, что мощь сетевых технологий многократно умножилась благодаря новым технологиям мультимедиа и виртуальной реальности.

В виртуальной реальности, связанной с MUD (серверами или областями, где много пользователей ведут параллельное и совместное общение, чаще всего анонимное), можно выбрать для себя любую идентичность, введя ее параметры в компьютерную сеть. Все зависит от желаний и фантазий самих пользователей. Мы занимаемся самотворением, находясь в виртуальной реальности, и серверы MUD или IRC делают возможным общение с другими такими же множественными идентичностями: "Интернет выступает еще одним элементом компьютерной культуры, способствующим понятию об идентичности как множественности. В Интернете, люди способны создавать себя, перемещаясь в нескольких "Я". Формируется убеждение, что идентичности можно при необходимости принимать и сбрасывать как при смене наряда.

Характеристики "Я" конструируются ежеминутно в интеракции, а не получены заранее в виде готовых ролей. Они "подвижны", "текучи", "децентрализованы", "размыты" и "непрозрачны". Исследуя эту реальность и ее влияние на личность человека Ш. Теркл, отмечает, что MUD – это не только место, в которых "Я" является множественным и сконструированным языком, в них также люди и машины находятся в новых отношениях друг к другу, даже могут приниматься друг за друга. В этом смысле, они являются побудительными объектами для обдумывания человеческой идентичности и, шире, набора идей, которые мы знаем под именем "постмодернизм".

Возможность конструировать идентичность в сети Интернет приводит к возникновению ряда интересных проблем связанных с существованием виртуальных "Я". Это дает основание рассматривать Интернет как своего рода социальную лабораторию по созданию и перестройке личности, характеризующую современную эпоху – эпоху постмодерна. Человек может использовать мир виртуальной реальности для экспериментирования над своей психикой, например, испытывать необычные чувства, погружаясь в измененное состояние сознания; безопасно экспериментировать со своей сексуальной ориентацией для лучшего понимания себя, меняя пол в виртуальной среде (с женского на мужской или наоборот).

Виртуальность личности, практикуемая активными пользователями Интернет, неизбежно вызывает отчуждение всего реального: собственного тела, объективного социального статуса и т. д. Отчуждение в данном случае означает скорее не полный отрыв, а отстранение, своего рода дистанцирование. Такие атрибуты личности, как стабильная самоидентификация, индивидуальный стиль исполнения социальных ролей, активными пользователями Интернет утрачиваются;

сознательно или неосознанно ими формируется *размытая* или *изменчивая* идентичность.

Как относиться к попыткам многих пользователей Интернета менять идентичность и создавать множественную "сетевую" идентичность? Однозначный ответ на этот вопрос пока не возможен. Но важно то, что озабоченность телесностью идентичности в киберпространстве позволяет осознать тот факт, что параметры рода и пола постоянно конструируются, а не даны от рождения. Так, Ш. Теркл пишет, что "когда идентичность определялась как единая и прочная, было относительно просто отделять девиацию от нормы и подвергать ее цензуре. Более подвижное чувство "Я" дает больше возможностей для признания разнообразия. ... Мы больше не ощущаем необходимости исключать то, что не подходит». Вместе с тем она же отмечает, что «идентичность множится и разлагается, оставляя привкус тревоги и беспокойства». Возникает новый фундаментальный страх, явно имеющий отношение к Страху «не быть» у Хайдеггера - боязнь раствориться в искусственной, им же созданной реальности.

Технология меняет нас как людей, меняет наши отношения и ощущение самих себя. Возникновение новой, виртуальной цивилизации, появление Homo Virtualis - человека, ориентированного на виртуальность, очевидно. Как отразятся все эти процессы на психике, сознании человека, который долгое время находится в виртуальной реальности, в ситуации смены идентичности? Сможет ли он безболезненно приспособиться к таким ситуациям? Не отступит ли реальный мир под натиском виртуального? Сегодня к исследованию этих проблем только приступают. Несомненно то, что новая практика вхождения в виртуальные миры поднимает фундаментальные вопросы о наших обществах и о нас самих, в культуру современного общества входят «новые технологические способы бытия в мире» (Л. Маккерфи), которые требуют глубокого осмысления. Необходимо ответить на вопрос - какой антропологический вызов таится за широким распространением и использованием новых информационно-компьютерных технологий.

### Список литературы

1. Myron W. Krueger. Artificial reality: Past and future // Virtual reality: theory, practice and promise / Ed. Sandra K. Helsel and Judith Paris Roth.Meckler. – Westport and London . 1991. – p.19-26
2. Тоффлер О. Третья волна. – М., 2000. – С.181.
3. Новые информационные технологии и судьбы рационализма в современной культуре. Круглый стол // Вопросы философии, №12, – 2003. – с.16.
4. Миронов В.В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. №2. – 2006. – С.37
5. Новые информационные технологии и судьбы рационализма в современной культуре. Круглый стол // Вопросы философии, №12. – 2003. – с.13
6. Myron W. Krueger. Artificial reality: Past and future // Virtual reality: theory, practice and promise / Ed. Sandra K. Helsel and Judith Paris Roth.Meckler. – Westport and London . 1991, – P 19-26
7. Turkle S. The Second Self. Computer and Human Spirit. New York, 1984. – 309 p.

**Штанько В. І. Амбівалентність соціально-антропологічних наслідків інформатизації.**

*Аналізується вплив сучасних інформаційно-комп'ютерних технологій на особистість. Особлива увага приділяється розгляду проблеми конструювання ідентичності „Я” в віртуальній реальності.*

**Ключові слова:** *інформатизація, віртуальна реальність, особистість, ідентичність.*

**Shtanco I. A. Ambitendency social-anthropological consequences of informatization.**

*The modern information and computer technologies effect on personality is analyzed. Special attention is given to the problem of self-identity formation in virtual reality.*

**Key words:** *informatization, virtual reality, personality, identify.*

Поступило в редакцію 11.11.2007

**СЕКЦИЯ II.  
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 141.2**

**ЗНАЧЕННЯ ТА ОСОБЛИВОСТІ БІОЦЕНТРИЧНОЇ МОДЕЛІ РОЗВИТКУ  
СУЧАСНОЇ ЦИВИЛІЗАЦІЇ: ПОГЛЯД ЕКОЛОГІСТСЬКОГО РУХУ**

**Андрос О.Е.**

*У статті дається визначення екологістського руху, розглядаються смислові відмінності між термінами «екологізм», «екологія» та «охорона довкілля». Дається характеристика біоцентричної моделі розвитку цивілізації, що протиставляється антропоцентричній.*

*Розглядається ефективність взаємодії таких об'єднань в умовах світу, що глобалізується, переваги «мережової структури» над структурою «класичних» протестних рухів.*

**Ключові слова:** довкілля, екологізм, біоцентризм, антропоцентризм.

Біоцентрична модель розвитку сучасної цивілізації дістала своє найбільше поширення як на ідейному, так і на практично-діяльнісному рівнях в рамках природоохоронного, або екологістського руху. Екологістський рух варто визначити як складову частину транснаціонального протестного руху, мета якого - подолання негативних наслідків діяльності сучасної технократичної цивілізації. Актуальність дослідження проблеми практичного втілення ідей "екологічного категоричного імперативу" і заснованої на них ідеї "екологічної держави" обумовлена тим, що більшість країн світу перебувають у руслі змін, які охопили політичну, культурну та інші сфери життя в ХХ столітті й інтенсифікувалися після розпаду "біполярної світової системи" на початку 90-х рр.

Перш ніж приступити до аналізу історії становлення екологістського руху, слід наголосити, що в рамках даного дослідження ми маємо чітко розрізнити термін "еколог", "природоохоронець" та "екологіст". Автор вважає за науково коректні наступні визначення.

**Еколог** – науковець, представник такої наукової дисципліни, як екологія, що досліджує різні увесь спектр взаємодії людини та природи.

**Природоохоронець** – представник громадянського суспільства, що застосовує практичні дії для вирішення окремих, часто локальних випадків конфлікту людини з природним середовищем.

**Екологіст** – діяч природозахисного руху, що ставить за мету не тільки вивчення зв'язків людини з природою (чим має займатися передусім еколог як науковець), а й всебічний захист гармонії у цих стосунках, сприяння розумному балансу між інтересами людини та збереженням природи. Сміслова особливість терміну полягає у тому, що екологіст має чітко сформульований та доступний для викладення світогляд, глобальну програму дій на майбутнє.

Ідея демократичності управління суспільством в умовах кризи, що насувається, стала доволі актуальною з огляду на загальну складність управління сучасним індустріалізованим суспільством. Природоохоронці, що акцентували увагу на соціальних складових збереження гармонії людини та природи, ставили питання вибору між:

- збереженням централізованого устрою суспільства, що характеризується домінуванням репрезентативної демократії, концентрацією населення у великих містах та застосуванням з метою підтримання рівня життя цього населення сучасних (часто згубних) технологічних досягнень;

- створенням т.зв. децентралізованих комун, що будуть об'єднувати в сукупності представників того ж самого людського суспільства, але управлятимуться на основі прямої, а не репрезентативної демократії, культивуватимуть підвищені вимоги до суспільної моралі, застосовуватимуть нетрадиційні джерела енергії – тобто створять суспільство, повністю побудоване на відмові від централізації, всебічного контролю та згубних досягнень прогресу.

І та, й інші модель політичного та суспільного загалом розвитку має недоліки та позитиви. Слід окремо зупинитися і на тих, і на інших.

Позитивами моделі «технократичного» суспільства є:

- можливість забезпечити високий рівень матеріального комфорту кожному члену суспільства; до цього рівня входить рівень медичного обслуговування, яке нині вважається найвищим за всю історію людства, забезпеченість ресурсами – продовольством, водою та ін., забезпеченість громадянина усією інфраструктурою сучасного міста; жителі агломерацій є пристосованими саме до цих умов життя, які стали якісно іншими порівняно з умовами життя їхніх предків;

- доступ до інформаційних ресурсів, у стократ більший за доступ до таких ресурсів у не-міського жителя і – ще більше - у жителя країни Третього світу. Зростає не якість поінформованості, а різноманітність джерел інформації, кількість інформаційних повідомлень та можливостей для здобуття інформації будь-якого гатунку. Дана тема є частиною окремих досліджень сучасних вчених, наголосимо лише на тому, що насиченість інформацією життя сучасного міського мешканця має також як позитивні, так і негативні сторони. Все-таки автор розцінює таку «поінформованість» скоріше як позитив.

Недоліками життя у технократичному сусідстві можуть стати:

- з політичної точки зору – відстороненість громадян від прямого управління країною; автор вважає сучасну репрезентативну демократію явищем, яке характеризується відірваністю інституту «представників народу» від власне виборців, автономністю їхніх рішень від суспільних прагнень. Утім, дана тема стосується суперечки про форми демократії та про те, яка форма здатна відобразити у повній мірі волю народу. Сумнівним є саме поняття «воля народу» та «суспільні прагнення», оскільки автор вважає доведеним, що така воля може бути в кращому разі сукупністю рішень більшої частини населення, що зводяться до спільного знаменника. Сучасні громадяни є настільки індивідуалізованими, що говорити про те, що певне рішення може бути прийняте 90-100 відсотками усього народу, не випадає. Усьому народові (генералізованій сукупності громадян) властива,

відповідно, й генералізована сукупність прагнень, яка зводиться до задоволення елементарних життєвих потреб. Прагнення їх задовольнити властиве усім; усі ж інші прагнення розповсюджені в суспільстві лише тією чи іншою мірою. І навіть способи вирішення проблеми нестачі життєвих благ, проблеми загрози цим життєвим благам різняться у дуже великому спектрі;

- ризики, що походять з самого факту проживання в місті: міське середовище у більшості випадків не відповідає тому, що екологісти називають родовою сутністю людини (у цьому зовнішня подібність їх термінології до марксистської), воно не породжене природою і у багатьох випадках згубне для самого здоров'я жителів міста. Культура породила низку незаних ранише благ, і культура ж породжує хвороби цивілізації – фізичні та психічні.

Ідея "**екологічної держави**" як частина сучасного обговорення глобалізації висловлювалася вченими, часто досить далекими від руху антиглобалізму – Клаусом Міхаелем Маєр-Абіхом, наприклад, що запропонував у 90-х роках власну концепцію "спільносвіту" та екологічного розвитку сучасної держави. Основна ідея його праці "Повстання на захист природи", виданої в Німеччині у 1990 році, полягає в тому, що ми маємо переглянути усі дотеперішні стереотипи та догми, що існували в суспільстві та кожного разу піднімалося при обговоренні питань захисту природи. Це такі твердження, як те, що "ми існуємо у світі задля самих себе" (положення, характерне для певної традиції християнської теології) - з нього Маєр-Абіх виводить логічний висновок: отже, *решта світу існує заради нас, людей*. І це є тим самим, що він називає "антропоцентричною картиною світу та людини" [4, с.141]. "Політичним проявом цієї претензії в нинішньому світі є претензія на те, що економічне зростання індустріальних країн начебто і є "розвитком" par excellence, а для країн третього світу як "країн, що розвиваються", - мало не єдиним рятівним взірцем" [4, с.141].

Нині основною ідеєю, що отримала свій початок ще на початку 70-х років і активно розвивалася передусім *неурядовими* організаціями протягом 80-х років, стала ідея збалансованого розвитку (sustainable development) – розвитку, що мав би поєднати ідеї економічного зростання та скорочення негативного впливу на природу, що вимірюється за багатьма параметрами - збереження біорізноманіття, генетичного різноманіття та певного набору невідновлюваних ресурсів. Тут постають значні світоглядні проблеми, пов'язані з проблемою збереження природного середовища та його ресурсів для нащадків. Чи маємо ми зберігати певну частку ресурсів для нащадків? Таким чином, серед західних авторів вирізняються дві концепції природо- та майбутньо- (якщо можна так висловитися стосовно збереження природи для нащадків) згідного розвитку: передусім так звані Rapeto criterion та Rawslian approach. Ці назви означають наступне:

1. Rapeto criterion. Не можна поліпшити добробут одного покоління без зниження добробуту представників якогось іншого покоління.

2. Rawslian approach (підхід Джона Ролза). Поняття "соціальний добробут" включає в себе більш альтруїстичні мотивації, ніж турботу про себе та своїх найближчих нащадків. Зокрема він має включати і турботу про подальші покоління, тобто піклування про невизначене майбутнє [1, с.3]. Такий підхід до тлумачення

рівності поколінь є корисним з погляду визначення загального принципу справедливості та прийняття рішень щодо можливих форм (стратегій) використання природних ресурсів, завдяки яким можна досягти такої справедливості. Проте він не дає конкретних відповідей на питання про розподіл ресурсів між поколіннями, оскільки неможливо визначити остаточні умови, що уможливлуватимуть існування нащадків.

За будь-якого ставлення до можливих шляхів розвитку людства – оптимістичного, нейтрального чи песимістичного – слід визнати, що майбутні покоління будуть мати ті самі базові матеріальні потреби, що й нинішнє людство, і це має зумовлювати відповідне наше ставлення до споживання наявних матеріальних ресурсів. Слід зазначити, що дане ставлення потребує вироблення нової, альтруїстської етики у питанні збереження та економії ресурсів, і етика ця має бути втілена у конкретних політико-економічних рішеннях урядів усіх країн світу. Інакше розвиток людства буде значно ускладнений через дефіцит ресурсів, що рано чи пізно станеться через безоглядне споживання покоління нинішнього.

**Критерієм збалансованого розвитку** є здатність людства не входити у своїй діяльності за фізичні (природні) межі планети Земля. Більше того, торкаючись питання обмеження споживання людством природних ресурсів. Такий автор, як Андре Горц, вводить поняття "**екологічний реалізм**" – політику, що передбачає не просто "нульовий" рівень зростання, а мінімум споживання.

При розгляді класифікацій сучасного природозахисного руху існує декілька варіантів класифікацій. Першою наведемо класифікацію такого дослідника, як Дж.Нордквіст, який вирізняє три основні течії сучасного радикального екологізму: глибинну екологію, соціальну екологію та екологічний фемінізм.

Перелічені течії мають певні ознаки політичних ідеологій, хоча часто позиціонують себе як рухи, що перебувають за межами ідеологій (усталеною практикою для багатьох сучасних природоохоронних рухів та організацій стало чітке позиціонування себе поза політикою та пов'язаною з нею ідеологією).

Радикальний екологістський рух, між тим, можна класифікувати дещо детальніше. Критерій радикальності означає відмову від усталених в суспільстві поглядів на природоохоронну та перехід на позиції того, що слід змінювати сам суспільний світогляд, ставлення кожного громадянина в суспільстві до себе, природи та оточуючих людей.

За характерні приклади таких рухів у даному дослідженні слід узяти як організацію "Земля перш за все!", так і відмінні від неї за типом діяльності комуни анархістського спрямування, котрі стоять на позиціях екоанархізму та біорегіоналізму. Таким чином, різновидами радикального екологістського руху, що не прагне в сукупності до здобуття інституційних повноважень та політичної влади, але ставить за мету реформування суспільства, є біорегіоналізм, глибинна екологія та рух, який можна умовно окреслити загальним означенням «рух екосаботажу».

Течія "глибинної екології" з'явилася у 1972 році. Вперше даний термін уведений був в обіг норвезьким філософом Арне Наїсом. Течія протиставляла себе так званій "поверхневій екології", яка базувалася на ідеях західного раціоналізму й

убачала необхідність розв'язання екологічних проблем індустріального суспільства лише тією мірою, якою це необхідно для збереження здоров'я та добробуту людини, тобто шляхом зменшення рівня забруднення й раціональнішого використання природних ресурсів. На противагу цьому підходу глибинна екологія представляє усі форми життя як рівнозначні та рівноцінні. Таким чином, вплив людини на довкілля має бути зведений до мінімуму, оскільки вона не має жодних привілеїв щодо використання природних багатств. Вплив її на довкілля має бути мінімізований. Основою глибинної екології є біоцентризм, або екоцентризм, і основне звертання діячів цього напрямку стосується міркувань людської мудрості та здорового глузду, а не наукових побудов. Людина тут розглядається лише як частка природи, яка є цінністю сама по собі. Як наслідок, глибинна екологія заперечує централізовану бюрократичну владу й технократичне суспільство, закликаючи до простоти "природного життя" на чолі з духовними провідниками. Утім, дані погляди так і не були окреслені у вигляді чіткої політичної та економічної програми для здійснення необхідних перетворень. Головним досягненням даної течії стало обґрунтування типу спілкування з природою, що ґрунтується не стільки на людській раціональності, скільки на інтуїції й духовності.

Положення глибинної екології органічно вписалися в ідеології руху радикальних екологів, що зумовило певну недовіру до течії, що почала асоціюватися з радикальними акціями екосаботажу. Але такий постулат, як внутрішня самоцінність природи, знайшов своїх палких прихильників у західному суспільстві. Визнання самоцінності живої природи та видів безвідносно до поняття користі та способу використання людиною зафіксовано у визначальних політичних документах, якими є Конвенція про біологічне розмаїття (Ріо-де-Жанейро, 1992) та загальноєвропейська стратегія збереження біологічного та ландшафтного різноманіття (Софія, 1995 р.).

Таким чином, багато ідей радикального екологістського руху виявилися придатними для сприйняття широким загалом, і у даній сфері відбувалася активна взаємодія двох гілок екологістського руху – радикального та поміркованого, тобто запозичення найцінніших ідей щодо самоцінності самої природи та усвідомлення того, що людство має поважати життя та самоцінність живих істот, що співіснують з ним. Це дістало вияв і у конкретних політичних рішеннях та діях.

Цікавою з точки зору співвідношення глобалізаційних процесів та екологістського руху є течія **біорегіоналізму**, що, слушно трактується рядом авторів як різновид радикального екологізму.

Суть біорегіоналізму полягає в тому, що усі живі істоти в рамках певного регіону складають цілісність, подібну до існуючих в природі екосистем. Дана цілісність має більше компонентів, ніж описувана зазвичай біологією «середня» екосистема, і до неї відноситься також соціальна система, котра розвинулася і функціонує на даній території. Соціальний аспект біорегіоналізму полягає в тому, що його представники закликають до розвитку людських можливостей в рамках певної культури, традицій, соціальних зв'язків, котрі сформувалися в рамках певної території – біорегіону. В політичному плані це означає розвиток місцевого самоврядування, зацікавленість у місцевій політиці, політична самоорганізація

населення – часто у вигляді комун. Одним із ідейних натхненників біорегіоналізму, як і глибинної екології, часто називають ідейного натхненника анархізму П.Кропоткіна. В усякому разі, спільними для обох вчень є ідея децентралізації влади, зосередження влади в руках членів общини, громади чи комуни, ідея «неприродності» держави, невідповідності її інститутів відведеній людині одвічній ролі.

Таким чином, наприкінці ХХ століття у межах практичної філософії були сформульовані нові вимоги до відношення "людина-природа" - т.зв. екологічний категоричний імператив, що передбачає нове, неантропоцентричне ставлення до світу навколо. У німецькому філософському дискурсі, зокрема, був вироблений термін "спільносвіту" (нім. Mitwelt), котрий широко вживається філософом К.М. Маєр-Абіхом, що характеризує нові відносини людини й світу природи як відносини рівноправних сторін, відмова від ідеології "завоювання", "придушення" для власних потреб навколишнього середовища.

Також у рамках екологізму були вироблені ідеї "глибинної екології" (термін Арне Наїса), досить подібні з вищеописаними в плані того, що в центр системи миру Наїс та його послідовники ставлять не Людину, а всіх живих істот, які мають право на рівноправне існування з Homo sapiens.

Ідеї "помірного" крила екологічного руху полягали в тім, що варто виробити так званий "природозгідний", стійкий (sustainable) шлях розвитку, що має проявлятися в обмеженні викидів відходів, введенні ряду міжнародних обмежень на економічний розвиток з метою "гармонізації" відносини людини й природи.

Зміна способу здійснення влади у світі нині стає метою в тому числі й екологістського руху. Другою його метою на сучасному етапі розвитку людства повинні стати зміни свідомості людства в глобальному масштабі у бік екологічно збалансованої моделі розвитку, що привела б до виживання людства й біосфери в довгостроковій перспективі.

### Список литературы

1. Гардашук Т.В. Екологічна політика та екологічний рух: сучасний контекст. – К.: ТОВ "ВПЦ "Техпринт", 2000. – 126 с.
2. Двадцать лет зеленым Европы. 1984-2004 (под ред. Пера Гартона и Арнольда Кассолы). – К.: Сфера, 2004. – 148 с.
3. Деволл Б., Сешнс Д. Глубинная экология. (Серия: Охрана дикой природы. Вып. 51). – К.: Киевский эколого-культурный центр, 2005. – 108 с.
4. Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від докiлля до спiльносвіту. - К.: Лiбра, 2004. – 196 с.
5. Формэн Д. Исповедь эковоина. - К.: Киевский эколого-культурный центр, 2002. – 156 с.

***Андрос О.Е. Значение и особенности биоцентричной модели развития современной цивилизации: взгляд экологистского движения***

*В статье дается определение экологистского движения, рассматриваются отличия терминов "экологизм", "экология" и "охрана окружающей среды". Дается характеристика биоцентрической модели развития цивилизации, которая противопоставляется антропоцентрической.*

*Рассматривается эффективность экологического движения в условиях глобализирующегося мира, преимущества "сетевой структуры" над структурой "классических" протестных движений.*

**Ключевые слова:** *окружающая среда, экологизм, биоцентризм, антропоцентризм.*

**Andros O. E. Significance and the special features of the biocentric model of the development of the contemporary civilization: the ecologist' movement view**

*Author gives the definition of ecologist movement, also differences in the sense of terms "ecologism", "ecology" and "environmental protection" are mentioned. The characteristic of biocentric model of the civilisation development in opposition to the anthropocentric model is given.*

*This article contents analysis of effectiveness of this kind of organizations in the globalized world, preferences of "network structure" in comparing with the structure of the "classical" protest movements.*

**Key words:** *environment, ecologism, biocentric model.*

Поступило в редакцию 10.09.2007

**УДК: 168.522:78.01**

## **КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО (МУЗЫКАЛЬНОГО) ОБРАЗА**

**Бобовникова И. А.**

*В статье рассматривается возможность применения интегративного потенциала гуманистики в анализе художественного (музыкального) образа.*

**Ключевые слова:** *культурология, музыкология, искусство, художественный образ, гуманитарное знание.*

Культурологические основания художественного (музыкального) образа.

Круг проблем, очерчиваемых в данной статье, относится к феномену искусства в тех ценностно-смысловых измерениях, которые позиционируют его известной метафорой, как «зеркало эпохи». С очевидностью отметим, что современное (вторая половина ушедшего – начало нынешнего столетий) «зеркало» стимулирует поиск новых аналитических подходов и практик, хотя, разумеется, не все «отраженное» и «отражаемое» достойно «аксиологического взгляда». Иными словами, художественные артефакты обозначенного выше периода не «вписываются» в классические, верифицированные временем историко-теоретические сценарии. Также с необходимостью подчеркнем, что в сферу искусства, по нашему мнению, могут быть включены только те артефакты, которые позволяют сбываться духовному предназначению человека и, соответственно, реконструируют его смысловой мир специфическими (звук, словом, краской и т. д.) способами, объективирующимися в художественных образах. Поэтому цель предлагаемой статьи заключается в поиске позитивно-результативной стратегии анализа художественного образа, синтезирующей опыт различных отраслей гуманитарного знания.

Представляется возможным «проявление» данной стратегии в определенном формате, образующемся «точками» пересечения/соприкосновения направлений гуманистики, в той или иной мере «затрагивающих» сферу искусства в целом и, в самом широком смысле, обозначаемых как «культурологические основания». К ним, с нашей точки зрения, можно отнести: эстетику, философию искусства, общую теорию искусства, семиотику, психологию искусства, теорию художественной культуры, социологию искусства, философию культуры, а также специально-видовые дисциплины искусствознания (музыковедение, литературоведение, театроведение, киноведение и др.), накопившие огромный практический опыт художественно-образного анализа конкретных произведений. Данный «список» – разумеется, неисчерпывающий – свидетельствует о многообразии методологических установок (подходов и практик), обусловленном самодостаточностью феномена искусства и исключительностью его «сферы

компетенции» (А. Буров) для полноценной жизнедеятельности человека. «Если, – по меткому замечанию М. С. Кагана, – человечество все же пронесло через всю историю культуры функциональный универсализм искусства... и если нет никаких реальных симптомов отмирания искусства в нашу эпоху, приходится заключить, что в действительности полифункциональность искусства... сохраняла тот глубочайший смысл, какой она получила изначально... Ибо смысл этот и заключался в том, чтобы воссоздать жизнь в ее целостности...» [5., с. 275].

Однако «воссоздание целостности» жизнедеятельности человека в системе художественно-образных координат и порождает, и обуславливает многоаспектность научного анализа феномена искусства самого по себе (в статусе конкретных произведений) и исторической динамики переосмысления термина (самое полное, по нашему мнению, исследование истории понятия «искусство» содержится: см. 2). Оставляя, по понятным причинам, за рамками статьи научные споры о *предмете искусства* в отечественной традиции (см., например: 5, с. 298-306) и за рубежом («общность различаемого и различие общего» М. Хайдеггер; «взаимодействие отличия и соотнесенности» М. Деррида; «разногласное согласие» Ж. Делез и некоторые другие) констатируем, что «неклассическое» пространство современного искусства актуализирует проблему его со-существования, бытийной со-возможности, со-отношения с другими формами культуры. Иными словами, «функциональный универсализм» (М. Каган) искусства в эпоху смены эпистемологических установок («переходный» период) «требует» нового дискурса, обобщающего опыт, сложившийся внутри гуманитарного знания.

Образовывающееся сегодня концептуальное поле мыслительных (теоретических) и творческих (художественных) практик, тяготеющих к саморефлексии дискурсивного порядка, «провоцирует» востребованность особой «квазиреальности» искусства, в которой, согласимся с У. Эко, человек «... переживает озарение, и на него нисходит интеллектуальная благодать» [9, с. 165]. Отметим также, что У. Эко, «отмежевываясь» от эстетики и философии, использует термин «художественный дискурс» [цит. изд., с. 207], находя его истоки в средневековой культуре. Именно в ней «... художественный дискурс начинает обретать признаки абсолютной автономии, нередко представляя как более полный и более глубокий способ познания человека и мира» [там же].

В отечественной гуманистике проблема «систематической вербализации» новых интенций культуры рубежа 20-21 вв. рассматривается В. В. Бычковым [см.: 4], выдвинувшим термин «параэстетика», с помощью которого, по мнению автора, возможно обозначение вполне автономной и достаточно подвижной квазиреальности современного искусства в системе паракатегорий. Последние – являясь осознанной реконструкцией «научной-около-научной» [цит. изд., с. 83] теории – фиксируют интегративные процессы «человековедения» в целом.

Отметим, что неологизм «человековедение» М. Горького, относящийся к характеристике художественных возможностей литературы, давно перешагнул границы данного вида искусства. Более того, сгущение, *концентрирование* (где цель, центр – сам человек, рефлектирующий о себе и окружающем мире) современного гуманитарного знания (или, иначе – конвергенция «наук о духе») в

изучении ценностно-смысловых горизонтов самоосуществления личности, позволяет маркировать данным словом в статусе термина обозначенные выше процессы.

Сфера человековедения, объективирующаяся художественно-образным способом, как бы в «свернутом» виде, имплицитно содержит и, соответственно, отражает интегративную проблематику гуманистики, причем, по нашему мнению, является достаточно репрезентативной. В этом аспекте конструктивный дискурс предложен в монографии Л. Б. Капустиной [6], рассматривающей бытийную возможность философии и искусства в «контексте паратекстуальности» [цит. изд., с. 29], ибо они: «...уже не столько «соревнуются» за право считаться универсальной формой познания... сколько «испытывают» в отношении друг друга собственные познавательные возможности, вплоть до «взаимоналожения» дискурсов, их едва различающегося и различимого различия» [там же, с. 204]. Взаимообогащаемость других отраслей гуманитарного знания – в той или иной форме коррелирующихся с феноменом искусства – очевидна и не требует специальных доказательств, так как практически отразилась в названиях, например: психология искусства, социология искусства и т. д. В стороне, как бы на полях, заметим, что – по аналогии с интенсивностью развития философской мысли – в ближайшем будущем могут возникнуть иные конфигурации: «психология и искусство», «социология и искусство» и т. д. А в целом – в перспективе – процесс взаимоувязывания, взаимодополняемости «художественных дискурсов» гуманистики сложится, по нашему мнению, в некую пара-, гипер- или мета-теорию искусства в контексте культурологии, как всеобъемлющем системном знании о человеке.

Огромность, масштабность такой постановки проблемы не исключает, а, скорее, обуславливает поступенность, по-шаговость «приближения» к ней, в связи с чем одним из реальных подходов, по нашему мнению, может стать анализ явленного – запечатленного языком искусства в конкретном произведении – художественного образа. Практика его «поэлементного расчленения» успешно накапливается и систематизируется в отдельных видах искусства (литературоведами, музыковедами и т. д.), но в рамках своего целеполагания осуществляется как узко-профессиональная, технологическая, а значит – недоступная широкому научному кругу гуманитариев. Поясним примером: не обязательно быть музыковедом, чтобы различать «на слух» баховские и рахманиновские произведения, но дефиниции «двойной вертикально-подвижной контрапункт» или «дважды увеличенный терцквартаккорд» – для специалистов.

Более обобщенный уровень анализа художественного образа «предлагает» эстетика. Данная философская наука, по утверждению В. Г. Белинского: «... не должна рассуждать об искусстве, как о чем-то предполагаемом, <...> она должна рассматривать искусство, как предмет, который существовал давно прежде ее и существованию которого она сама обязана своим существованием» [1, с. 585]. Иными словами, соотношение искусства и эстетики – это духовно-практическое и теоретическое «освоение» чувственно-познаваемого мира.

В фундаментальной «Эстетике» М. С. Кагана [5] отсутствует специальный раздел, посвященный анализу художественного образа, но его значимость, ценность

неоднократно подчеркивается в части второй данной работы «Диалектика художественного освоения мира» (лекции IX-XIV), например: «... опыт говорит нам, что главная цель трагедий Шекспира не совпадает с основной целью его же комедий, что «Сикстинская мадонна» Рафаэля имеет иные притязания на нашу душу, чем осуществленная им же арабесковая роспись лоджий» [указ. соч., с. 295], или: «...всякое истинно художественное произведение есть «чудо» – чудо творческого воссоздания жизни» [там же, с. 292]. Отсюда следует: «... каждое художественное произведение и каждый образ играют с большей или меньшей определенностью и гедонистическую, и просветительскую, и воспитательную, и коммуникативную роли, обеспечивая человеку... возможность обретать в искусстве... жизнь иллюзорную, но столь же целостно-разностороннюю, как и его реальное бытие» [там же, с. 293-294]. Очевидно, что здесь «проговаривается» анализ функциональной структуры художественного образа, рассматриваемого автором в качестве *элемента* сложно-динамической системы искусства, соответствующего «функциональной структуре человеческой жизнедеятельности» [там же, с. 293].

Позиционируя эстетику (в одном из ее проявлений), как науку о художественном мышлении, Ю. Борев [3] доказывает, что «художественный образ – форма художественного мышления» [указ. соч., с. 138-147], а «художественная реальность – система образов» [там же, с. 148-154]. Автор утверждает: «Образ многопланов, в нем бездна смысла, раскрывающаяся в веках» [там же, с. 141], поэтому он имеет право на собственную логику развития, свои внутренние законы, проявляющиеся в следующих атрибутах: метафоричность, парадоксальность, ассоциативность, самодвижение, многозначность и недосказанность, оригинальность, индивидуализированное обобщение и типизация, а художественная реальность, реконструирующаяся в системе образов – ценностна, целостна и изоморфна (от греч. – равный, одинаковый, *подобный* в отличие от гомоморфности: равного, одинакового, *единого*).

Редуцируя к параметрам изучения художественного образа ценность (аксиология искусства), целостность (гносеология искусства) и изоморфность (онтология искусства), как имеющееся в «багаже» эстетики научное знание, можно утверждать, что, **во-первых**, герменевтика и рецептивная эстетика, возникшие в результате выделения аксиологии из онтологии (или: разграничения истины и ценности), породили проблему актуализации художественного наследия и, соответственно, адекватного распредмечивания художественного текста. Базовым подходом к ней, на наш взгляд, служит понимание того, что художественный образ принципиально разомкнут (ибо знает *осуществление*, но не знает осуществленного), его внутренняя рефлексия вербализуется «непрямой речью» (по С. Аверенцеву, «инонаучной симвонологией») через взаимоопосредование контекста и подтекста, а смысл – не исчерпывается замыслом автора. Такой подход позволяет обнаружить «аналитическую» территорию, в пределах которой процесс «добывания» смыслов реализуется в механизме диалога: «прочтение» сквозь собственные «перцептивные матрицы» верифицированного временем художественного образа. Техникой прочтения – чтобы оживить «жизненный мир»

другого – служит интерпретация, являющаяся измерением: степени устойчивости корпуса собственных ценностей и границ принятия «чужих» («подверстка» под ментальные «узлы» современности), а – значит – способности к диалогу в целом. Таким образом, «территория» художественного образа *ценностна* сама по себе, ибо в процессе «добывания» и «присвоения» смысла («ответное понимание» М. Бахтина), не зависимо от исторических модификаций, всегда расширяет «горизонт ожидания» ищущего человеческого духа.

**Во-вторых**, процесс смыслопорождения в художественном образе основан на несовпадении синтаксиса действительности и синтаксиса искусства, конвенциональность которого не нуждается в доказательствах: «Уже античная эстетика, – по утверждению О. Кривцуна, – не сомневается в том, что художник может поступиться точностью деталей, если этим обеспечивается большая выразительность произведения» [7, с. 157]. На уровне образа – вне зависимости от степени соотнесенности («диффузности») художественной правды и правдоподобия в различных жанрах (например: натюрморт и портрет в живописи или научная фантастика и беллетристика в литературе) – всегда объективируется определенный тип художественной *целостности*, актуализирующий мировоззренческий контекст каждого исторического периода. Поэтому его (образа) гносеологические интенции проявляются, с внешней стороны, в изучении воссоздаваемых языком искусства всевозможных форм присутствия человека-в-мире и, с внутренней – в углублении человеком собственной меры понимания окружающего мира. Таким образом, *целостность* художественного образа есть специфически организованная спаянность, уплотненность пространства и времени, анализируемая в «оптических» возможностях эпохи.

**В-третьих**, обнаруживаемые исторической «оптикой» точки «сгущения» генерируют базовые смыслы, закрепляющиеся в художественных образах, онтологические трансформации которых не обуславливаются глубиной отражаемых ими человеческих коллизий и не детерминируются спецификой национальной культуры и/или локальной конкретики. Иными словами, «горы» напечатанного о Пушкине, Шекспире, Моцарте, Чайковском... «свидетельствуют» о невозможности идентифицирования смыслополагающих интенций художественного образа ни с душевным состоянием творца (автора), ни с бытийными «перипетиями» реципиента. С одной стороны, содержание образа – возникшее на «линии» несовпадения темы и идеи (пафоса) явленного миру произведения – онтологически укореняется в бесконечных (но не беспредельных) метаморфозах его собственной жизни, демонстрирующих, не смотря на неизбежность эпохальных разночтений, неисчерпаемость «резервов смысла». С другой – в процессе интерпретирования актуализируется действительный личный опыт индивида, «закрепляющий» прикосновение к глубинным структурам бытия. При этом, духовное самоосуществление человека, запечатленное в художественном образе, принципиально нередуцируемо. В итоге, данный онтологический парадокс создает и оправдывает особый *изоморфный* ландшафт художественного смыслостроительства, нередко оказывающийся более богатым (насыщенным, разнообразным), чем реальный обыденный мир.

Точка «центрирования» изоморфности, целостности и ценности художественного образа находится в «поле» внимания семиотики искусства, рассматривающей его – в совокупности предметных значений и смыслов знаков – как особый тип *художественного высказывания*, несущего общечеловечески-актуальную информацию. Высокий уровень сложноопосредованных связей между окружающим миром (конкретно-историческая данность) и освоением его предметно-чувственной фактуры языком искусства генерирует (обуславливает) высокую степень конвенциональности образа. Иными словами, художественное высказывание, не предполагающее по своей знаковой сути естественного перетекания обозначающего в обозначаемое, становится доступным в анализе в процессе кодирования  $\rightarrow$  интерпретации  $\leftarrow$ . Отметим также: чем «плотнее» семантика образа (или «сгущеннее» знаковая природа), тем вероятнее наличие некоего «алфавита знаков» («словаря эпохи»), «считываемого» в определенном социо-культурном контексте. Данный «алфавит» объективирует взаимовязанность синтактики, семантики и прагматики как исходную точку анализа смыслопорождающей ценности художественного образа.

Однако, подчеркнем: независимо от уплотненности/разреженности его знаковой природы, процесс *художественного восприятия* не подразумевает разделение внешней (чувственная оболочка) и внутренней (смысловое содержание) заданности образа. С одной стороны, к любому творческому акту (конструированию «новой» реальности) неприменимы аналитические критерии, сложившиеся *до него*, и в этом смысле – художественный образ *не--задан*. С другой – интенция автора (особая направленность сознания на предмет), спровоцированная творческой мотивацией, не наблюдаемой по существу, но описываемой понятиями психологии (потребность, склонность, влечение, побуждение и т. д.), позволяет говорить о некоей *пред-заданности*. С этой точки зрения, в аналитике художественного образа возможно отыскивание *константной* составляющей («радость узнавания» Аристотеля) и *вариативной* («напряжение» незнаемого), взаимопосредующихся в процессе создания и/или восприятия/воссоздания максимы творческого акта. Последняя, запечатлеваемая в образе, есть пространство осуществления автором любви к художественному творчеству как нелюбви к миру, нежелания оставаться в его границах. Иными словами, сопряжение константно-вариативного и в процессе создания, и в процессе восприятия художественного образа – есть прорыв в мир неявленных сущностей, в скрытые первоосновы человеческой души. Максима этого «прорыва» — некая языковая (жанрово-стилевая) конфигурация символического, подчеркнем, характера. С данной точки зрения, образ – как устойчивая, конкретная, «живущая» в пространстве и времени структура – доступен в анализе, *с одной стороны*, сложившимися в практике искусствознания традиционными приемами и способами. *С другой* – раскрывает свое содержание (опредмечивает смыслы), реализовывая в процессе раскодирования/интерпретации имманентную символопотентную составляющую. Можно утверждать, что понимание и присвоение смысло содержания образа рождается «на пути» от «текста» (эпистемологических установок) эпохи к произведению и от произведения к

«тексту», выражаясь в соответствующих определенному уровню развития Большого времени искусства жанрово-стилевых особенностях.

Таким образом, аналитический сценарий художественного образа складывается как исследование наличной (изоморфной и целостной) данности взаимоотношающихся категорий жанра и стиля, «оправдывающих» свою символическую нагруженность в контексте ценностно-смыслового поля культуры. Причем, «со стороны» жанра приемлемы следующие характеристики: меморативность, узнаваемость, диахроничность («прорастание» сквозь эпохи), архетипичность («пред-заданность»), константность, завершенность, повторяемость, закреплённость высших смыслов – Любви (бескорыстный позитив человеческого духа) и Памяти (редуцированная к человеку форма «бессмертия»). «Со стороны» стиля: индивидуальность, симптоматичность, открытость, синхроничность, вариативность, перевоплощаемость, креативность («не-заданность»), оригинальность и – как высшая форма «участия» в бытии – Игра. Жанрово-стилевая конфигурация образа в искусстве, символизирующая, с нашей точки зрения, самодостаточную компетенцию духовного предназначения человека, реализуется (*объективируется*, раскрывается) в композиции – развертывающейся форме опредмечиваемого смысла.

Предложенный выше аналитический подход к изучению художественного образа, не без «претензий» на некую теоретическую конструкцию, взаимоотношающихся контекстно-смысловые уровни категорий жанра, стиля и композиции, применим, по нашему мнению, к различным видам искусства. Точкой «достоверности» (продуктивности, результативности) может служить музыка: символическая по природе и условиям существования, физически-нематериализуемая, а потому, специфическая – в сложноопосредованности вербализации восприятия и анализа – сфера духовной жизни человека. Музыкальная метафора его бытия – движение от колыбельной до траурного марша. Иными словами, накопленный «музыкальной» историей опыт – весь спектр жанрового разнообразия – тождественен «со-бытийной» экзистенции.

Отличительная – на наш взгляд, в глубинных своих основаниях – специфика музыкального образа проявляется: в *теоретическом* ракурсе – самодialogом жанра и стиля, разворачивающимся в композиции произведения, приобретающей, соответственно, статус «территории» текстуально «засвидетельствованных» признаков смысла, актуализирующих особый язык «инонаучной симвонологии». В *ценностно-эстетическом* – вечным, непрерывным длением времени, становлением, принципиальной незавершаемостью.

С необходимостью отметим, что данная специфика детерминирует *общегуманитарное* – в научном отношении – значение музыкального «художественного дискурса», верифицируемое музыкальной культурологией (музыкалогией), как самодостаточной «человековедческой» дисциплиной. В ее пределах фокусируется, согласимся с Александрой Ивановной Самойленко: «... самостоятельная «миротворческая» природа музыки, когда не мир (культура) создает музыку, а она творит их..., простираясь от фоновой музыкальной культуры до «музыкального космизма» и музыкальных мифологем как от «жизненного мира

культуры» до ноосферы» [8, с. 144]. Поэтому, музыкальный образ представляет собой, с нашей точки зрения, анализируемую «территорию», внутри которой формируются категории предельных оснований, а внешняя «граница» – есть непрерывная «линия», образуемая точками соприкосновения/пересечения «человековедческих» интенций культурологии.

### Список литературы

1. Белинский В. Г. Полное собр. соч. – М., 1955. – Т. 6.
2. Бернштейн Б. Кристаллизация понятия искусства в новоевропейской истории//Искусство Нового времени. Опыт культурологического анализа. – СПб., 2000. – С. 40-84.
3. Борева Ю. Б. Эстетика. – 4-е изд., доп. – М.,: Политиздат, 1988. – 496 с.
4. Бычков В. В. Феномен неклассического сознания//Вопросы философии. – 2003. - №№ 10, 12.
5. Каган М. С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Издание второе, расширенное и дополненное. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1971. – 768 с.
6. Капустина Л. Б. Философия и искусство: логика паратекста: - СПб.: ИД «Петрополис», 2004. – 216 с.
7. Кривцун О. А. Эстетика: Учебник. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 434 с.
8. Самойленко А. Музыковедение и методология гуманитарного знания. Проблема диалога: Монография. – Одесса: Астропринт, 2002. – 244 с.
9. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. – СПб.: Алетей, 2003. – 256 с.

*Бобовнікова І. А. «Культурологічні засади художнього (музичного) образу». В статті розглянуто можливості щодо використання інтеграційного потенціалу гуманітарного знання відносно аналізу художнього (музичного) образу.*

*Ключові слова:* культурологія, музикологія, мистецтво, художній образ, гуманітарне знання.

*Bobovnikova I. A. The culturological fundamentel of artistic (musical) image. The article researches possibility of usage integrate potential of the humanities for analyse of artistic (musical) image.*

*Key words:* culturology, musicology, art, artistic image, the humanities.

Поступило в редакцію 13.09.2007

УДК: 100.7

## МЕТАПРОСТРАНСТВО СМЫСЛОВ И ИЕРАРХИЧЕСКАЯ ПРОЯВЛЕННОСТЬ ЕГО ЭЛЕМЕНТОВ

Богатая Л.Н.

*В статье рассматриваются развиваемые автором представления о метапространстве смыслов. С целью исследования процедур функционирования метапространства смыслов обсуждается вопрос об иерархических развертываниях языка, смысла, сознания.*

**Ключевые слова:** *смысл, метапространство смыслов, иерархическое развертывание*

Размышления о *метапространстве смыслов* возникли в контексте осмысления фундаментальной проблемы, связанной с поиском *новых методологических оснований*, адекватных тем культурным процессам, которые переживает современное человечество. В качестве одной из особенностей отмеченных процессов можно зафиксировать появление значительного количества *сложных объектов*, попадающих в предметное поле многих исследований.

### **О термине *сложные объекты***

Использование термина *сложные* требует специальных пояснений. При этом внимание необходимо зафиксировать, как минимум, на двух смыслах.

1. В предлагаемом контексте термином *сложность* подчеркивается существование *значительной истории* исследования соответствующих объектов в рамках различных парадигм, философских и научных подходов. Соответственно, к ряду *сложных объектов* следует отнести большинство традиционных объектов философских интенций: к примеру – *сознание, смысл, душа, время*. История накопления знаний, размышлений об этих объектах зафиксирована в многочисленных текстах, отнесенных к различным культурным сферам, в которых используются специфические терминологические и методологические аппараты. Отсюда возникает проблема способов соотнесения накопленных смыслов.

2. Под *сложностью объекта* важно понимать существование многочисленных связей вида *термин = смысл*, образовавшихся в результате исторических наслоений. Или иначе: можно мыслить существование определенных *смысловых множеств*, соответствующих конкретному термину, обозначающему тот или иной *сложный объект*.

Достаточно очевидно, что обращение к исследованию *сложных объектов* предполагает разработку новой методологии, которая удовлетворяла бы такому важнейшему требованию, как способность к вмещению различных методологических подходов, сформировавшихся в разные культурно-исторические периоды, в контексте разнообразных теоретических построений. В каком-то смысле новая методология должна иметь *метатеоретический оттенок*.

Поиск оснований для разработки соответствующей методологии ведет к фиксации внимания на наиболее *фундаментальном исследовательском*

*инструментарии*, который есть у человека в его попытках осознания окружающего мира. Таким фундаментальным инструментарием можно предположить *слово* и *смысл*, который с помощью слов фиксируется.

В целом ряде публикаций [2],[3] автором развиваются представления о *многомерном пространстве смыслов, локальном смысловом пространстве*. Отмеченные пространства имеют грамматическую природу и позволяют однозначно зафиксировать те или иные слова и, соответственно, те или иные смыслы. Проведенные размышления дают основание предположить, что именно *многомерное пространство смыслов*, вмещающее соответствующие *локальные пространства*, можно рассматривать в качестве *методологического основания* для исследования *сложных объектов*.

### **Постмодернистский коллаж как прообраз многомерного пространства смыслов**

Одним из значимых пониманий, которое пришло как определенный итог постнеклассического этапа развития культуры, оказалось понимание невозможности построения *единственно правильной теории чего - бы то ни было*. Естественного, из этого понимания можно сделать различные выводы: от признания конца философии, конца науки, утверждения методологического плюрализма, оборачивающегося методологическим анархизмом и пренебрежением целесообразностью методологической аргументации до принятия необходимости разработки новых методологических подходов, которые обладали бы способностью вмещать различные теоретические построения.

Уже стало традицией в качестве примера, подтверждающего проявление определенного методологического отрицания, приводить *прием коллажа*, широко использующийся в практике постмодерна. Действительно, если в одном тексте имеет место цитирование философских, научных, обыденных текстов, возникших в совершенно различное историческое время, в рамках принципиально отличных методологических подходов, то можно ли при этом *серьезно* относиться к намерениям автора, позволяющего себе подобное построение?

В то же самое время, на *постмодернистский коллаж* можно посмотреть и немного иначе, рассматривая его как некоторый прообраз *методологического приема*, с помощью которого возникает возможность обзора в некоем временном и пространственном единстве результатов разнообразных подходов, точек зрения, которые *спонтанно* волей автора оказались объединенными в некое в конструктивное единство. Целью такого промежуточного спонтанного образования является получение принципиально новых смыслов. Или иначе: постмодернистские коллажи можно рассматривать как некоторое *спонтанно сформированное подмножество*, выделенное из соответствующего множества исторически зафиксированных смыслов, присущих *сложному объекту*, оказавшемуся предметом интенции автора, творческие усилия и личностные особенности которого отражаются в том, *каким именно* оказывается образываемое подмножество.

Прием коллажа может быть развернут до приема *метапространства смыслов*, формируемого при исследовании *сложных объектов*.

### **О метапространстве смыслов**

Как уже было отмечено, развитие представлений о *метапространстве смыслов, локальных смысловых пространствах* подробно было проведено в ряде публикаций автора [2],[3]. В самом общем виде *метапространство смыслов* можно определить как *грамматическое пространство*, в котором зафиксированы термины с соответствующими смысловыми развертками. При таком подходе предполагается, что любая теория, философская концепция может быть представлена некоторым *терминологическим базисом*, формирующим *локальное смысловое пространство*. Тем самым, *метапространство смыслов* оказывается, с одной стороны, вмещающим в себя различные *локальные смысловые пространства*, с другой – *позволяющим осуществлять оперирование этими пространствами*.

Одним из способов оперирования *метапространством смыслов* является формирование *спонтанных межпространственных связностей*, которые могут восприниматься как некий многомерный коллаж.

Исследование особенностей оперирования многомерным пространством смыслов и представляет собой одну из интереснейших исследовательских задач, разрешение которой позволит продвинуться в понимании способов обращения со сложными объектами. В качестве одного из приемов оперирования метапространством смыслов можно предположить установление *иерархического статуса* элементов, представленных в метапространстве смыслов

### **Об иерархической проявленности элементов метапространства смыслов**

Обдумывая вопрос об иерархической проявленности элементов метапространства смыслов целесообразно зафиксировать внимание на следующих моментах.

1. *Метапространство смыслов* являет собой единство *глобального и локального*. *Глобальное* и *локальное* предстают в неразрывном единстве соподчинения различных *иерархических статусов*.

Представления об иерархии оказываются чрезвычайно значимыми при исследовании глобальных феноменов (более подробно эти представления разворачиваются автором в монографии [1]).

*Глобальное* и *локальное* существует и эффективно развивается только в единстве *сопричастия*. Изменения локального приводят к изменениям глобального и наоборот. Отсюда естественно вытекает вывод о неэффективности рассуждений о нивелировке локального и его полном подчинении глобальному. Пренебрежение *локальным* приводит к качественному изменению *глобального*.

Отдельным вопросом для исследования является соотнесения *локального* и *глобального* с категориями *части* и *целого*.

2. Примером проявления *локального* и *глобального* можно рассматривать слово и язык.. Каждое отдельное *слово* являясь *локальным* сопричастно *языку* как *глобальному*.

3. *Слово* и *язык* (как, в свою очередь, проявления локального и глобального) в своем неразрывном единстве непрерывного взаимодействия порождают

*смысловой континуум*, развивая тем самым *смысловое пространство*, являющееся условием прояснения *сути* тех или иных феноменов.

*Слово* и *язык* существуют и функционируют в результате деятельности *человеческого сознания* (индивидуального и, соответственно, коллективного). Итогом соответствующей деятельности и является формирование *смыслового континуума*. В результате можно размышлять о некотором функциональном триединстве *сознания, смыслового континуума, языка*.

4. *Сознание, язык, смыслы* в своем развертывании обнаруживают определенную иерархическую проявленность.

4.1. Иерархическая проявленность сознания обнаруживает себя в существовании *индивидуального, национального, планетарного сознания*. Можно также предположить существование сознания *космического*.

Иерархия сознаний предопределяет существование иерархии культурных проявлений (понимая под культурными проявлениями все то, что создается сознаниями соответствующих иерархических уровней). Соответственно можно размышлять об *индивидуальной, национальной, планетарной культурах*. При принятии подобного иерархического разделения процессы, происходящие на уровне планетарной культуры, целесообразно отнести к процессам *глобальным*, на уровне национальных культур – *локальным*.

При этом важно заметить, что реально существующие социокультурные сообщества представляют собой смешение различных иерархических форм сознания (индивидуального, национального, планетарного); эти формы оказываются тесно переплетенными, порождая *частные единства локальных множеств*.

Аналогично иерархическим уровням сознания можно мыслить существование *иерархии языков* и *иерархии смыслов*.

4.2. К различным иерархическим уровням проявления языка следует отнести *язык индивидуальный, естественные языки, языки науки и язык математики*.

Между иерархическими уровнями существования языка и сознания можно предположить существования тесной взаимосвязи. *Индивидуальному языку* соответствует *индивидуальное сознание, естественным языкам – национальные сознания, языкам науки и математики – планетарное (глобальное) сознание*. Тем самым именно развитие *науки* стимулирует возникновение *глобальных эффектов* и именно поэтому эти эффекты оказались столь ярко проявленными в конце двадцатого века, характеризуемого бурным развитием наук.

Соответственно можно мыслить существование *индивидуальных, национальных, планетарных смысловых континуумов*.

Интересное направление для размышлений задается вопросом о том, какой язык формирует развитие *космического сознания*? Можно только высказать гипотезу, согласно которой в качестве языка, развивающего космическое сознание следует признать *язык символов* (это предположение вытекает из элементарных наблюдений, фиксирующих факт того, что все формы общественного сознания (искусство, религия, отчасти - математика), в которых осмыслению подвергается то, что находится вне планеты, вне совокупности ее материальных проявлений, имеют очевидную символическую представленность).

*Индивидуальное сознание* благодаря возможности овладения языками различного иерархического уровня может быть *сопричастным* различным иерархическим уровням *сознания*. При этом естественно предположить, что отмеченное сопричастие различным уровням может быть осуществлено достаточно *независимо*. Так, людям, не владеющим языком математики, языками наук сложно обрести сопричастие *планетарному сознанию*, хотя при этом возможно через язык символов выходить на уровень *космического сознания*.

Одним из наиболее интересных вопросов является вопрос о том, *что* является языком *индивидуального сознания*. По этому поводу можно высказать предположения, что соответствующую роль следует закрепить за *генетическим кодом*.

4.3. Чрезвычайно интересным направлением для размышлений является осмысление *иерархической проявленности смыслов* или более конкретно: в чем различие индивидуальных, национальных, планетарных смыслов и каково их взаимовлияние?

Можно попытаться ответить на этот вопрос в рамках подхода, предложенного В.В.Налимовым [4],[5], а именно, допустить, что *индивидуальные смыслы* приобретают определенный вероятностный вес в *национальном смысловом континууме*; смыслы с наибольшим вероятностным весом и формируют смысловые доминанты в соответствующем смысловом пространстве. Аналогичным образом можно мыслить возникновение планетарного смыслового континуума: соотнесение *национальных смысловых континуумов* дает возможность обнаружения схожих смыслов, проявляющихся в разных национальных культурах. Те смыслы, которые наиболее вероятны для всех культур и начинают формировать *планетарное пространство смыслов*. При этом важно зафиксировать следующее уточнение: каждое из иерархических проявлений смысловых пространств развивается языком соответствующего иерархического уровня. К примеру, *планетарное пространство смыслов* развивается с помощью языка науки и языка математики, национальные смысловые пространства с помощью естественных языков.

#### **О целесообразности учета иерархического статуса элементов метапространства смыслов**

Подводя определенный итог всему сказанному выше, необходимо пояснить причину обращения к исследованию и фиксации иерархического статуса элементов метапространства смыслов.

Предположение об использовании метапространства смыслов в качестве методологического основания для рассмотрений сложных объектов предполагает экспликацию конкретных процедур, с помощью которых разворачиваются возможности метапространственного соотнесения.

В качестве одной из таких процедур может быть зафиксирована *процедура соотнесения локальных подпространств* в едином *метапространстве*. При реализации соответствующего соотнесения особую значимость приобретает учет *иерархического статуса* смыслов, фиксированных в отмеченных подпространствах. Именно поэтому вопрос об иерархическом статусе смыслов (соответственно – об

иерархических развертках языка, сознания) столь значим для понимания функционирования метапространства смыслов.

### Список литературы

1. Богатая Л.Н. Гештальт сознания. – Одесса, Альянс-Юг, 2004 г. – 221 с.
2. Богатая Л.Н. От грамматического пространства к гиперпространственному различению // Перспективы. – №3 (31). – 2005. – С.132-137.
3. Богатая Л.Н. К переосмыслению пространства // Філософські науки (Сумський державний педагогічний університет ім.А.С.Макаренка, Міносвіти та науки України). – 2006. – С.109-114.
4. Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. –М.: изд-во «Прометей» МГПИ им. Ленина, 1989. – 287 с.
5. Налимов В.В. Вероятностная модель языка: о соотношении естественных и искусственных языков. 3-е изд. Томск–М.: Водолей Publishers, 2003. –368 с.

***Богата Л.М. Мета простір сенсів та ієрархічне розгортання його елементів***

*У статті розглядаються уявлення, що розвиваються автором щодо метапростору сенсів. З метою дослідження процедур функціонування метапростору сенсів обговорюється питання про ієрархічне розгортання мови, сенсу, свідомості.*

***Ключові слова:*** *сенс, метапростір сенсів, ієрархічне розгортання*

***Bogataya L. The metaspace of sense and the hierarchical development of its elements***

*The development of representations about metaspace of sense are considered in article. The question about the hierarchical development of language, sense, consciousness with the aim of research the functioning of senses metaspace is discussed.*

***Key words:*** *sense, metaspace of sense, hierarchical development*

Поступило в редакцію 23.10.2007

**УДК: 17.023.6**

## **МИФ О «НЕРАВНОПРАВИИ ПОЛОВ».**

**Брижань Е.Ю.**

*В этой статье рассматривается вопрос о том, насколько корректно употребление выражений «равноправие полов» и «равенство полов» в качестве синонимов понятия гендерное равноправие. Автор моделирует общественное устройство, о котором справедливо говорить, что оно содержит принцип неравноправия полов. Равенство полов в статье рассматривается в качестве противоречивого понятия.*

***Ключевые слова:** гендер, гендерное право, паритет полов, равенство полов, равноправие полов.*

В процессе распространения демократических ценностей гендерное равноправие, зафиксированное в отдельном законопроекте, зачастую воспринимается как необходимое условие для определения демократизации общества. В то же время нельзя не отметить, что понятие «гендерное равноправие» довольно часто заменяют якобы синонимичным – «равноправие полов», а также «равенство полов». И хотя корректность последних выражений вызывает сомнение, эти словосочетания нередко можно встретить в серьезных статьях и даже исследованиях.

Например: «Но эти же идеи о равенстве полов как мы все знаем, декларировались еще со времен советской власти...» [1], «После четырехлетнего обсуждения на рассмотрение парламента вновь поступит проект закона о равноправии полов» [2], «Какая пропасть разделяет теорию равноправия полов и применение этого права на практике...» [3].

Поиск по электронному каталогу выдает сведения о том, что документов, содержащих словосочетание «равноправие полов» - 342 тысячи, а документов, содержащих словосочетание «равенство полов» - 736 тысяч.

В этих условиях будет уместным задать вопрос о значении выражения «гендерное равноправие». Вызывает интерес и то, насколько корректно менять понятие «гендер» на понятие «пол» в сочетании с равноправием и равенством.

Целью данной статьи является формулировка отличий гендерного равноправия от словосочетаний «половое равноправие» и «половое равенство», а также разоблачение мифа о том, что существует возможность достижения равенства полов, и о том, что равноправие полов не соблюдается.

Обратимся, прежде всего, к словарям. Уместно в этом случае воспользоваться электронными – для удобства поиска [4]. Из предложенных на электронной странице 29 словарей представляют интерес: Словарь юридических терминов, Современная энциклопедия, Толковый словарь Даля, Англо-русский словарь Мюллера, Большой энциклопедический словарь, Психологический словарь, Словарь сексологии, Словарь терминов логики. Понятие «гендер» упоминается

только в одном словаре – психологическом, в словосочетании «гендерная роль», где указывается и её синоним «половая роль» [5]. Становится очевидным, что обращение к общей литературе не даст результатов в поиске конкретного определения гендера. Философский словарь из электронной библиотеки по философии также этого определения не содержит [6].

Только поиск в каталогах по специальной литературе дает возможность выяснить, что «В английском языке это слово (гендер) обозначает грамматический род, который с полом не имеет ничего общего... Вопреки распространенному представлению, слово "гендер" заимствовали из грамматики и ввели в науки о поведении вовсе не американские феминистки, а выдающийся сексолог Джон Мани, которому при изучении гермафродитизма и транссексуализма потребовалось разграничить, так сказать, общеполовые свойства, пол как фенотип, от сексуально-генитальных, сексуально-эротических и сексуально-прокреативных качеств (Money, 1955). Затем оно было подхвачено социологами и юристами. При этом оно всегда было и остается многозначным» [7]. Согласно психологическому словарю: Гендерная роль (от англ. gender - род, пол) - набор специфически половых образцов поведения, которые ожидаются от мужчины и женщины. Синоним - половая роль.

Анализируя полученную информацию, представляется верным понимать гендер как вид поведения, обусловленный теми общественными установками (или ожиданиями), которые лингвистически относят субъект к мужскому или женскому роду. Или: гендер – аспект поведения человека, влияющий на отнесение субъекта к мужскому или женскому грамматическому роду.

С другой стороны «гендерное право» можно охарактеризовать как право субъекта на поведение, устанавливаемое для мужчин и право этого же субъекта на поведение, устанавливаемое для женщин. Гендерное право должно реализовываться в независимости от половой принадлежности субъекта. В таком случае нарушением гендерного права можно было бы считать отказ женщинам в гражданском праве на поведение, определяемое социумом как «мужское» или отказ мужчинам в гражданском праве на поведение, определяемое социумом как «женское». Здесь, конечно, необходимо указать, на чем основаны общественные установки и ожидания, и каковы признаки сугубо мужского и сугубо женского поведения. Представляется справедливым, что только после формирования хотя бы такой понятийной базы, можно приступить к составлению законопроектов о гендерном равноправии граждан.

Понятие «равноправие» в словаре юридических терминов дается как «равноправие граждан». Равноправие граждан – один из основополагающих принципов конституционализма и элементов демократии, означающий официально признаваемое равенство граждан (подданных) перед государством, законом, судом, т.е. равенство прав, свобод и обязанностей граждан одного государства независимо от пола, расы, национальности, языка, имущественного и должностного положения, места жительства, отношения к религии, убеждений... [8]. Можно сделать вывод о том, что при установлении равноправия существенными признаками граждан становятся их права, свободы и обязанности. В свою очередь, признаки пола, расы, национальности, языка, имущественного и должностного положения, места

жительств и так далее – это ряд несущественных характеристик граждан. И так, при установлении равноправия в государстве наряду с другими признаками пол не имеет значения, и поэтому, правом обладать не может. Употребление словосочетания «равноправие полов» - не корректно с точки зрения словарного понятия «равноправие» (граждан).

С другой стороны, представляется весьма интересным смоделировать ситуацию, в которой призывы о равноправии полов были бы справедливы. Вероятно так можно попасть в «мир» человека, который убежден в наличии полового неравноправия в обществе.

Нарушением равноправия полов можно было бы назвать тот случай, когда субъект изгоняется из общества или придается казни в связи только с половой принадлежностью. Так нарушается естественное право живого организма на жизнь. В связи с тем, что пол – характеристика, прежде всего биологическая, то говорить о праве пола на жизнь (а от него в этом случае зависит жизнь всего организма) – справедливо. Община с культом уничтожения по половому признаку действительно нуждается в информации о том, что оба пола равны.

Модель этого мира может выглядеть примерно так. Это община, предположим, мужчин, обязательно отшельников. Они поклоняются определенному богу (или богине), и одной из характерных черт этого культа является ненависть к женскому началу. Тогда каждая женщина, попавшая (не важно каким образом) в общину будет лишена жизни в связи с наличием у неё других половых органов. И это действие не выйдет за рамки культа и не будет противозаконным. В этом случае справедливо говорить, что равноправие полов не соблюдается.

Возможно, такой представляется современная действительность человеку, убежденному в том, что существует угроза «повсеместного полового неравноправия». В то время как наше общество действительное половое равноправие – обеспечивает.

Проблема в этом случае заключается в следующем. Довольно распространенная фраза «борьба за половое равноправие» несет смысловую нагрузку, благодаря которой становится возможным латентное распространение определенного мифа, демонстрирующего современный социум в виде той самой общины сумасшедших, которые не знают о равноправии полов перед лицом природы. Это значит, что одна из половин человечества (чаще всего именно мужская) представляется в качестве агрессора и даже своевольного палача для другой половины (соответственно, женской). Действительность же – не такова.

Именно поэтому теории, содержащие в своем названии или тексте сочетание слов «равноправие полов», не будут восприниматься серьезными критиками. С одной стороны, это выражение неграмотно, с другой стороны – оно есть формулировка мировоззренческого мифа, способного сегодня, благодаря масштабам своего распространения, реально разжигать вражду между представителями различных полов.

Если и есть какие-то особые отношения между мужчинами и женщинами, возникающие при реализации гендерного права, то это не равноправие, а паритет полов. Это тот случай, когда две стороны межполовых социальных отношений на

уровне коммуникации выказывают взаимное уважение и заявляют об отсутствии претензий к половой принадлежности другого человека. Гендерное равенство, помимо этого, предполагает еще и ситуации, когда субъекты одной половой принадлежности также не имеют права дискриминировать друг друга на основании половых признаков.

Хотелось бы отдельно остановить внимание на словосочетании «половое равенство». Согласно толковому словарю В. Даля: РАВНЫЙ чему, с чем, одинаковый, один, во всем подобный, относительно величины, количества, качества, свойств [9]. Большой энциклопедический словарь трактует так: РАВЕНСТВО - в логике и математике - отношение взаимной заменяемости объектов, которые именно в силу этой заменяемости и считаются равными ( $a = b$ ) [10]. Словарь терминов логики определяет: Отношение Равенства позволяет заменять одни и те же объекты, построенные различным образом, друг на друга в различных контекстах (правило подстановочности) [11]. Итак, словосочетание «равенство полов» буквально означает, что если мужской пол не имеет возможности справиться с задачей, то её может выполнить – женский и наоборот. Если по каким-то причинам совершить замену невозможно, то необходимо выдвигается протест против неравенства полов. Бессмыслица заключается в том, что равенство предполагается установить между полами, в то время как половые задачи мужского и женского организмов анатомически заданы абсолютно разные, не тождественные, неравные. Мужской организм не может выносить и родить ребенка, женский организм не способен на семяизвержение, женская половая клетка не может двигаться с той же скоростью, что и мужская – организмы в целом зачастую выполняют различные функции. В конце концов, благодаря именно половым особенностям организмов у мужчин и женщин различное строение тел (формы, размеры, кожа, волосяной телесный покров...). Таким образом, словосочетание «половое равенство» с точки зрения словарных значений имеет только один смысл – оно представляет собой образцовое логическое противоречие. Не существует такой ситуации, в которой естественное, наполненное смыслом и потенциалом неравенство полов, уместно было бы пытаться устранить. Утверждать же, что половое равенство возможно – все равно, что предполагать ситуацию, для которой выражение « $0 = 1$ » будет истинно.

Итак, нет сомнения в том, что установление гендерного равноправия (закон) и паритета полов (мораль) говорит о демократизации общества. Реализация гендерного права дает возможность субъекту свободно осуществлять миграцию в пределах мужского и женского родов из одной роли – в другую. В условиях постоянной межполовой коммуникации эту возможность человек реализует почти автоматически. Так стирается грань между спецификами поведений и возникают необходимые для взаимопонимания условия разумного, «бесполого» общения, а значит общения «на равных». В этом случае процесс отождествления человека с его полом не играет большой роли и проходит достаточно скрыто.

Нельзя также не говорить сегодня о том, что существует опасность намеренного высевания вражды на основании разнополости субъектов гендерного права. Эта опасность исходит от фанатично-настроенных неграмотных граждан,

злоупотребляющих правом на свободу слова. Благодаря им не только в академической среде, но во всех сферах общественной жизни (в том числе и в семье) развивается миф о несоблюдении в нашем обществе равноправия полов. А также распространяются противоречивые сведения о виде социальной несправедливости под названием “неравенство полов”.

### Список литературы

1. Статья «Гендерная политика в Украине» от 3 сент. 2007г. <http://h.ua/story/56941/> ссылка сделана 22.11.2007.
2. Статья «Закон о равноправии полов обретет силу закона» от 5.12.2003 <http://www.sm.ee/rustxt/pages/goproweb0685> ссылка сделана 22.11.2007.
3. Статья «Теория и практика равноправия полов в Европе» от 02.10.2002. <http://www.zarplata.ru/n-id-11445.html> ссылка сделана 22.11.2007.
4. <http://dic.academic.ru/ushakov.php> ссылка сделана 22.11.2007
5. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/psihologic/400> ссылка сделана 22.11.2007
6. <http://filosof.historic.ru/enc/index4.shtml> ссылка сделана 22.11.2007.
7. Статья «Пол и гендер. Заметки о терминах» Сексология. Персональный сайт И.С.Кона <http://sexology.narod.ru/publ037.html> ссылка сделана 22.11.2007.
8. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/lower/17790> ссылка сделана 22.11.2007.
9. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc2p/343414> . ссылка сделана 22.11.07
10. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/249166> . ссылка сделана 22.11.07
11. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/logic/310> . ссылка сделана 22.11.07

**Брижань Е.Ю. Міф про «нерівноправ'я полов».**

*В цій статті розглядається питання про те, наскільки коректне вживання виразів «рівноправність полов» і «рівність полов» як синоніми поняття гендерна рівноправність. Автор моделює суспільний пристрій, про який справедливо говорити, що воно містить принцип нерівноправ'я полов. Рівність полов в статті розглядається як суперечливе поняття.*

**Ключові слова:** гендер, гендерне право, паритет полов, рівність полов, рівноправність полов.

**Brigan E.Yu. Myth about «inequality of chaffs».**

*A question about that is examined in this article, as far as the use of expressions is correct «equality of rights of chaffs» and «equality of chaffs» as synonyms of notion gender equality of rights. An author designs the public device, about which it is just to speak that it contains principle of inequality of chaffs. Equality of chaffs in the article is examined as contradictory notion.*

**Keywords:** gender, gender right, parity of chaffs, equality of chaffs, equality of rights of chaffs.

Поступило в редакцію 19.11.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК 17.023-026.87

## ДИСКУРС ЛЕТАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ.

Величко С. А.

*В статье рассматривается проблема снижения в современном обществе уровня танатологического влияния на становления особенностей имманентного бытия человека. Главной задачей работы является изучение причин снижения танатологического воздействия на становления особенностей внутреннего мира человека, а также интимно-психологических следствий падения данного влияния.*

*Ключевые термины:* смерть, танатологическое влияние, социальный контроль, вытеснение, одномерность.

**Актуальность темы.** Смерть своей загадочностью, своей тотальностью всегда привлекала внимание людей предрасположенных к осмыслению окружающей действительности. Поэтому Гераклит и Демокрит, Сократ, Платон и Сенека, Монтень, Гегель и Шопенгауэр и другие философы осмысливали как сам феномен, так и то влияние, которое он оказывает на жизнь отдельного человека и цивилизации в целом. Всеми ними в той или иной степени смерть признавалась в качестве явления оказывающего значительное воздействие на становление особенностей имманентного бытия человека. Однако в двадцатом веке исследователями, изучающими взаимоотношения смерти и личности, отмечается тенденция снижения значимости танатологического влияния на становление особенностей человеческой самости.

Во многом это связано с тем, что во второй половине этого столетия многие мыслители, исследовавшие взаимосвязь смерти с такими явлениями, как культура социум и личность, стали отмечать появление в обществе стремления с помощью социальных институтов взять под контроль влияние танатоса на внутренний мир человека.

Но падение уровня влияния одного из важнейших экзистенциалов человеческого бытия не может не иметь серьезных антропологических последствий.

**Цель данной статьи:** рассмотреть причины снижения танатологического влияния на становления особенностей внутреннего мира человека, а также антропологические следствия падения данного воздействия.

**Объект исследования** – взаимоотношения смерти и личности.

**Предмет исследования** – процесс снижения влияния летальности на становление особенностей имманентного бытия человека, а также его причины обусловившие его появление. Интимно – психологические следствия данного процесса.

По мнению практически всех мыслителей, исследовавших феномен ухода, смерть является онтологически значимым явлением. Она оказывает большое влияние на формирование особенностей нашего внутреннего мира. Во многом

благодаря пониманию своей смертности в человеческом сознании происходит становление именно тех ценностей, которые принято называть «вечными». Из факта смерти вытекают важнейшие черты нравственности: переживание факта смерти (болезней, страданий) любимого существа породили в человеке такие чувства как жалость, сострадание, милосердие... Именно боязнь потерять самое близкое, дорогое вызывает иногда столь гипертрофированные чувства любви и заботы, доходящие до самозабвения. В конце концов, смерть – это то, что делает из бытия тайну, которая пленяет человеческое сознание и не дает ему успокоиться. Это сверхъестественное явление бытия, придающее ему глубину, таинственности и непостижимость [1; с. 85].

Необходимо отметить, что такое воздействие танатос оказывает не только на отдельную личность, но и, по мнению многих мыслителей, на становление особенностей культуры в целом. Освальд Шпенглер утверждал: «Новая идея смерти рождает новую культуру». А. В. Демичев, исследовавший проблему взаимоотношений культуры и танатоса, замечал: «Даже в культурах с явным аксиологическим предпочтением жизни смерть играет роль экранирующего элемента, формирующего горизонт желания и действия. Смерть как финал и как итог жизни придает культурному образованию завершенность структуры, окончательность конфигурации, весомость общего значения» [2; 157].

Но воздействие танатоса на имманентное бытие полностью не исчерпывается только влиянием на становление особенностей мировоззрения. Многие философы обращали внимание на то, что во многом именно понимание и принятие своей смертности помогает человеку вырваться из «плена» окружающей его материальной и социальной действительности. Жорж Батай утверждал: «Смерть открывает нам глаза на полноту жизни и осуждает на небытие реальный миропорядок». [3; с. 48].

С точки зрения Мартина Хайдеггера, психологическая установка на «Бытие – к – смерти» освобождает человека от иллюзий лживого неподлинного коллективно-анонимного существования, от той формы осмысления жизни, когда смерть – это то, что происходит всегда с другими, но практически не касается тебя.

Признавая важность летальности для становления человеческого бытия, все же можно заметить, что абсолютное большинство людей старается или не думать о своей смертности вообще и делать это как можно реже. Смерть теперь является феноменом, вызывающим у абсолютного большинства людей столь сильный ужас, что они прикладывают огромные усилия для того, что бы не допустить появления даже малейшей мысли о своей возможной смертности. Так уже Иван Ильич, главный герой повести Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича», человек второй половины XIX века о своей смертности серьезно начал размышлять, только тогда, когда она уже к нему приблизилась вплотную: «Тот пример силлогизма из учебника Кизевеетеера: Кай - человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему всю жизнь правильным только по отношению, к Каю, но никак не к нему... И Кай точно смертен, и ему правильно умирать, но мне Ване, Ивану Ильичу, со всеми моими чувствами, мыслями, мне это другое дело. И не может, что бы мне следовало бы умирать». [4; с. 158]. Друзья и коллеги Ивана Ильича, узнав о его кончине, в

абсолютном своем большинстве испытали только чувство облегчения, что умер он, а не они.[4; с. 128]. Только ближайший друг главного героя, присутствовавший на панихиде, ненадолго задумался и о своей смертности: «Трое суток ужасных страданий и смерть. Ведь это сейчас, всякую минуту может наступить и для меня», - подумал он, и ему стало на мгновение страшно. Но тотчас же, он сам, не зная как, ему на помощь пришла обычная спасительная мысль, что это случилось с Иваном Ильичом, а не с ним и, что с ним этого случиться не должно и не может...». [4; с. 133]. Так точно описанное Львом Толстым отношение к смерти, к началу третьего тысячелетия, по мнению, многих мыслителей исследовавших проблему взаимоотношения смерти и человека, стало доминирующим.

В настоящее время даже пережившие близость смерти люди, как правило, стараются не вспоминать о своих размышлениях у «края бытия», возможно потому, что: «...край тот был ужасен и те размышления были ужасны, а мы сейчас живы и опять исповедуем ту житейскую мудрость, которая советует мертвым мирно в гробе спать и жизнью пользоваться живущим».[5; с. 63].

Действительно мысли о своей конечности о том, что:

«Застынет все, что пело и боролось,

Сияло и рвалось:

И зелень глаз моих, и нежный голос,

И золото волос». [6;с. 638].

Не могут не вызывать у современного человека, пусть даже на миг об этом задумавшегося, сильнейших негативных переживаний.

Однако человек традиционной культуры воспринимал смерть гораздо спокойнее, подчас даже благожелательно. Так П. Динцельбахер в своем очерке, посвященном отношению к смерти в средние века, отмечает, что отличительной чертой сознания ранних христиан, было восприятие смерти не как конца человеческой жизни, а как очередного жизненного шага. Еще в XIX веке для европейца кончина близкого человека представлялась более тягостной утратой, чем собственная смерть. Ефрем, герой одного из произведений Александра Солженицына, находясь на лечении в раковом корпусе, вспоминает, «Как умирали те старые в их местности на Каме – хоть русские, хоть татары, хоть вотяки... все они принимали смерть спокойно. Не только не оттягивали расчет, а готовились потихоньку... И отходили облегченно, как будто просто перебирались в другую избу... А здесь в клинике, уже кислородную подушку сосет, уже глазами еле ворочает, а языком все доказывает: Не умру! У меня не рак».[7; с. 128].

Чем же стала смерть для современного человека, если он еле глазами ворочает, а все твердит, что не умру. Почему его отношения к ней буквально пропитано безотчетным ужасом. Если герой повести Льва Толстого, обманываемый окружающими, по крайней мере, честен сам с собою и имеет мужество признаться себе, что умирает, то этот современный человек, испытывает столь сильный ужас перед смертью, что идет уже на, по сути сознательный, обман самого себя.

В современном обществе происходит вытеснение смерти, как из социального, так и из культурного пространств. Одним из следствий данного процесса является то, что ни культура, ни общество, не могут помочь не только

умирающему, но и еще волне здоровому человеку, серьезно задумывающемся о своей смерти. Станислав Грофф утверждает: «Сейчас наша социальная структура, равно как и философия, религия и медицина почти ничего не могут предложить для облегчения душевных мук умирающего».[8;с. 19]. Поэтому врач, «работающий в условиях западной культуры, практически ничего не может предложить в качестве позитивной альтернативы ни умирающему, не остающимся».[8;с. 20]. Вытеснение смерти из поля зрения индивида, кроме всего прочего, приводит и к тому, что человек оказывает психологически абсолютно не готов к встрече со смертью.

Помимо этого в современном обществе господствует прагматическое, материалистическое мировоззрение. Оно усиливает душевную тяжесть умирающего с одной стороны тем, что утверждает взгляд на мир, согласно которому, за пределами материального мира ничего нет. С другой, тем, что в основе европейского прагматизма лежит принцип: «Самоограничение ради обладания». Карл Маркс еще в 1844 году в своих «Экономическо-философских рукописях 1844 года», говоря о влиянии политической экономии на европейское мировоззрение отмечал, что основным ее тезисом является «самоотречение, отказ от жизни и от всех человеческих потребностей. Чем меньше ты ешь, пьешь, чем меньше покупаешь книг... тем больше ты сберегаешь, тем больше становится твое сокровище, не подтачиваемое ни молью, ни червем, - твой капитал. Чем ничтожнее твое бытие, тем меньше ты откладываешь жизнь, тем больше твое имущество, тем больше твоя отчужденная жизнь, тем больше ты накапливаешь своей отчужденной сущности. Вся ту долю жизни и человечности, которую отнимает у тебя политэконом, он возвращает тебе в виде денег и богатства...».[10; с. 131- 132] Но в таком случае человеческая жизнь, с одной стороны, начинает постоянно откладываться, так как человек не живет, а копит; с другой, превращается в своеобразную копилку социальных благ. Однако смерть при такой ситуации становится явлением, которое, во-первых, окончательно лишает человека возможности реализовать возможности отложенной, непрожитой жизни. Во-вторых, сводит на нет все его материальные накопления. При таком положении дел смерть не может восприниматься иначе, чем **драматическая** ситуация абсурда и личного поражения, исчерпывающая деструкция личного бытия.

Вследствие всего вышесказанного смерть превращается в личную драму каждого человека, близкого к ситуации ухода, или просто думающего о ней. Станислав Грофф отмечает, что: «многие, находящиеся в подобном положении, (умирающие) переживают глубокий и всеохватывающий кризис, затрагивающий одновременно биологические, эмоциональные, философские и духовные стороны жизни».[9; с. 19]. Ситуация усугубляется еще тем, что в современном обществе умирающий, и это известно всем, последние дни, а нередко месяцы и даже годы, проводит в больнице оторванный от полноценного общения с близкими людьми. Его оторванность от окружающего мира столь велика, что Филипп Арьес утверждал, что современная цивилизация сформировала новый образ смерти: «Смерть безобразная и спрятанная». При этом получить значимую моральную поддержку в больнице от специалистов, так же проблематично, так как, прежде всего, о чем говорилось выше, врач, «работающий в условиях западной культуры,

практически ничего не может предложить в качестве позитивной альтернативы ни умирающему не остающимся».[8;с. 19]. Помимо этого, медицинские работники сами не желают входить в отношения с умирающими. Причиной такого нежелания, по мнению Грофа, является их собственный подсознательный страх, перед физическими страданиями, биологической бренностью и смертностью: «Личные отношения с индивидом, находящимся на пороге смерти, могут пробуждать собственную метафизическую тревогу, связанную с идеей биологической кончины».[8;с. 20]. Церковь мало чем может помочь человеку, кроме слов утешения, указаний на веру и традиционных церемоний, неспособных реально облегчить душевные муки умирающего, так как, по замечанию Грофа «западные религии уже не играют существенной роли в жизни, изведены до уровня формализованных обрядов и утративших внутренний смысл церемоний».[8;с. 19].

То есть, умирающий человек в современном обществе, в ожидании момента ухода остается фактически в полном одиночестве. Такое положение дел имеет своим следствием, то что сами мысли о возможности смерти приобрели столь драматичный характер, что загоняются личностью в сферу подсознательного.

Необходимо так же отметить, что, по мнению Станислава Грофа: «люди обладают не только интеллектуальным знанием о своей смертности, но и подсознательным пониманием смертных мук умирающего. Такое осознание смерти находится практически на клеточном уровне и представляется главной причиной неестественного уклонения от связанных с ней проблем».[8; с. 20]. Однако в таком случае возникает вопрос: почему люди традиционного общества достаточно спокойно преодолевают?

**Вывод.** Из всего изложенного можно увидеть, смерть для современного человека является негативным явлением, связанным со столь драматическими переживаниями, что индивид всеми возможными способами старается не допустить мысли о своей смертности. Ответственность за формирование такого отношения к смерти, по нашему мнению, в значительной степени лежит на обществе. Стремление социума к всеохватывающему контролю над личностью, осуществление которого невозможно без **нивелирования** воздействия смерти на становление особенностей внутреннего мира человека, спровоцировало процесс вытеснения смерти из поля зрения личности. Однако при этом произошло кардинальное изменение отношения человека к смерти. Индивид перестал осознавать взаимосвязанность жизни и смерти, значимость наличия летальности для самого факта существования как человеческой жизни, так и индивидуальности. Смерть для современного человека является однозначно негативным явлением, ситуацией личного поражения, проявлением абсурдности, бессмысленности жизни. Мысли о самой возможности смерти вызывают столь драматические переживания, что заставляют человека прилагать значительные усилия, для того, чтобы не допустить мысли о своей летальности. Но при этом человек становится абсолютно не готовым к встрече своей смерти. Потому современный человек, находящийся на пороге смерти, испытывает двойные страдания: физические и душевные. Причем если физические страдания современная медицина может в значительной степени уменьшать, то, как видно из всего изложенного, в преодолении моральных мук, она

ничем не может помочь пациенту. Показателен тот факт, что идеологи современного общества, люди, идеи которых во многом определили отношение современного общества к смерти, Вольтер и Тайлеран, сами испытывали перед смертью сильнейшие душевные страдания. Вольтер жаловался: «Я оставлен Богом и людьми» - и, обращаясь к Богу, обещал сделать все, на что способен, - «только еще полгода жизни»! [7; с. 142] Морис Талейран, умирая, видел жуткие картины и муки ада: «Я страдаю, о Боже», кричал он. [7; с. 142]. Следствием всего вышеуказанного является то, что уровень влияния смерти на становление имманентного бытия человека значительно снижается. Однако это снижение имеет своим результатом серьезные негативные последствия для внутренней действительности человека. Человеческое бытие теряет точку опоры вне предметно-бытовой реальности мира, а, следовательно, практически полностью «вписывается» в реальный мир. Но такая вписанность практически не оставляет места для рефлексии, без которой существование индивидуального сознания просто невозможно. Поэтому, по нашему мнению, нельзя не согласиться с мнением таких мыслителей, как Жан Бодрийяр, считающих главным результатом вытеснения смерти, появление большого числа духовномертвых «одномерных» людей. Говоря о них, французский врач и писатель Андрэ Рюэллан остроумно заметил, что «им следовало бы распорядиться, чтобы их забальзамировали и в таком виде оставили сидеть возле экрана телевизора, - так что, когда они и впрямь испустят последний вздох, этого никто не заметит». [10; с. 77].

#### Список литературы

1. Варавва В. В. Метафизика смерти: опыт «апофатической рациональности» // Вопросы философии. - №12. - 2005. - С. 85.
2. Демичев А. В. Ориентация смерти. Стратегии ориентации в постсовременности. - СПб., 1996. - С. 157.
3. Батай Ж. Теория религии. - Минск: Современный литератор, 2000. - 352с.
4. Толстой Л. Н. Собр. Соч. В 12 томах. Т. 10.- М.: Худ. Лит., 1975. - 432с.
5. Трубников Н. Н. О смысле конечного существования. - М.: Российская политическая энциклопедия, 1996. - 235 с.
6. Цветаева М. Уж сколько их упало в эту бездну. // Поэзия Серебряного века. - М.: Эксмо, 2007. - 404с.
7. Цит. По Шевчук Е. П. Жизнь за порогом смерти. Донецк: БАО, 2005. - 544с.
8. Гроф С. Человек перед лицом смерти. М.: АСТ, 2002. - 239с.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т 42. - С. 131 - 132.
10. Лаврин А. П. Хроники Харона. // Психология смерти и умирающих. - Минск: Харвест, 1998 - 656с.

#### **Велічко С. А. Дискурс летальності в сучасному світі.**

*У статті розглядається проблема зниження у сучасному суспільстві рівня танатологічного впливу на становлення особливостей імманентного буття особистості. Головним завданням цієї праці є вивчення причин зниження танатологічного впливу на становлення особливостей внутрішнього світу людини, а також інтимно-психологічних наслідків зниження даного впливу.*

**Ключові слова:** смерть, танатологічний вплив, соціальний контроль, витіснення, одновимірність.

#### **Velichko S. A. Discours lethality in a modern world.**

*In the article the problem of decline in modern society of level of lethal influence is examined on becomings of features of immanent life of man. The main task of work is a study of reasons of decline of the*

*letha affecting becomings of features of the internal world of man, and also intim and psychological consequences of falling of this influence.*

**Keywords:** *death, influence, social control, ousting.*

Поступило в редакцию 11.09.2007

УДК 130.31

## "СМЕРТЬ СУБЪЕКТА" И ПОЭТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ ХАЙДЕГГЕРА

В. А. Волковинская

*В статье рассматривается принцип "смерти субъекта", сформулированный Фуко, в его соотнесенности с творчеством Хайдеггера в поздний период. Сопоставление размышлений Хайдеггера и Фуко открывает возможность новой интерпретации концепции последнего. "Смерть субъекта" — это та отрешенность мышления от самого себя, которая является необходимой предпосылкой познания и самопознания.*

*Ключевые слова:* "смерть субъекта", "смерть автора", поэтическое мышление, отрешенность.

Одна из ключевых категорий постмодернизма — "смерть субъекта" — чрезвычайно важна для современной западной философии. Его интерпретации посвящены работы многих исследователей: Автономова Н.С., Ильин И.П., Колесников А.С., Можейко М.А., Сыров В.Н. Можно выделить две магистральные тенденции в анализе концепции Фуко. Во-первых, она воспринимается как констатация невозможности существования автономного сознания в современном обществе, где повсюду осуществляется власть структур. Во-вторых, "смерть субъекта" признается свершившимся фактом, причем так, что факт этот нуждается не в пояснении, а в установлении своих последствий и перспектив. Так, в частности, Автономов Н.С. утверждает, что "достойной критики представляется здесь не сама эта констатация — она вполне соответствует реальному и объективному положению дел в современной западной культуре, — но нечто совсем другое. Констатируя «смерть человека», Фуко ни слова не говорит о том, каким может или должен быть тот новый нетрадиционный человек, появление которого предвещается на страницах его книги столь же недвусмысленно, как и исчезновение традиционного человека" [4, с. 23]. Однако определение "нового человека" невозможно без установления сущности смертельной болезни уже имевшегося. И если вопрос ставится о *причине* "смерти субъекта", получаемый обычно ответ однозначен: это власть структуры, которая делает невозможным как проявление свободной личности, так и вообще ее формирование как таковой. Но возможна и другая постановка вопроса: *зачем нужно* устанавливать "смерть субъекта" в качестве философской темы?

В поиске ответа на этот вопрос не обойтись без помощи, из-за чего и следует обратиться учению позднего Хайдеггера, его "поэтическому мышлению". Его работы привлекали внимание целого ряда исследователей: Ахутина А.В., Бибихина В.В., Габитовой Р.М., Гайденоко П.П., Молчанова В.И., Романенко Ю. М., Суханцевой В.К. и др. В их критическом анализе не просматривается какого-либо сопоставления концепций Фуко и Хайдеггера, хотя такое сопоставление не предполагает

установления какой-либо преэминентности или влияния, а скорее предпринимается ради открытия новых горизонтов в интерпретации "теоретического антигуманизма".

Поэтическое мышление определяется Хайдеггером как такое специфическое мышление, которое минует логические формы и ограничения и устремляется к сущностному постижению. Последнее слово тут оставляется не за логикой, и даже не за какой-либо "сущностью", а за самим бытием. Именно прислушивание к бытию отличает поэтическое мышление от метафизического. "Мысль, — утверждает он, — есть то, что она есть в согласии со своей сутью, в качестве слышаще-послушной бытию" [5, с. 194]. Мысль становится действительно мыслью только тогда, когда она исполняет свое предназначение принадлежности к бытию, то есть когда она прислушивается к бытию, покорна ему. Но не происходит ли так всякий раз, когда мы пытаемся мыслить? Ведь мысль изначально направлена на следование действительному сущему. Очевидно, не это следование имеет виду Хайдеггер, раз он выделяет "поэтическое мышление" как нечто особенное. Речь идет не только в оглядке на существующее и то, как обстоит с ним дело. Мысль не становится послушной бытию только благодаря оглядке на сущее, так как от сущего к бытию нет прямой дороги. Необходимо особенное прислушивание — умение услышать голос бытия.

Что же предполагает это умение слышать? Существует противоположность прислушивания к отдаленному зову и стремления достичь собственной цели, реализовать собственное желание высказаться. Особенность прислушивания, как объясняет Хайдеггер в работе "Из разговора на проселочной дороге о мышлении", состоит в том, что "это было бы поведение, при котором не важничает, но собираешься в себе, чтобы продолжать свое ведение в отрешенности" [6, с. 127]. То есть мышление не должно решать задачи человеческие, направленные на упрочение его собственной позиции. Мышление является действительным, если оно "погружено в отрешенность". Безучастность мышления позволяет выйти на простор *открытого*. Это выжидающее внимание, когда в мышлении правят не инициатива человека, не правила логики, но сама *открытость*, а ведь для мышления невозможно более ценное покровительство.

Итак, сущность отрешенности состоит в том, что сама открытость предписывает направление мышлению, а потому мышление должно сводиться к молчанию всех человеческих мнений, к тишине человеческого в пользу проявления *открытости*. Такое поведение невозможно без отрешенности человека от самого себя. Это и является важнейшим моментом отрешенности. Человек не сосредоточен на себе, своем положении и своих целях. Он может даже забыть о своем существовании, когда весь превращается в слух. Человек только ждет зова бытия, ждет, оставаясь незаполненным и отрешенным от себя.

В этом контексте "смерть субъекта" представляется именно такой "забывчивостью" относительно всего, что касается существования человека как отдельной личности. Это отрешенность от себя, которая позволяет человеку мыслить, и которую Фуко хотел бы установить в противоположность обычной установке на самопроявление человека в дискурсе. Его проект археологии знания направлен на то, чтобы установить приоритет анонимных правил дискурсивных

практик перед инстанцией субъекта как свободного творца произведения. Суть этого подхода не в том, что якобы правила функционирования дискурса ограничивают свободу личности. Фуко пишет, что "в анализе, который мы здесь предлагаем, правила формации имеют место не в «ментальности» или сознании индивида, а в самом дискурсе" [2, с. 62]. Другими словами, правила вступают в силу не на уровне мышления и бытия человека в качестве свободно действующего существа, а на уровне участия в функционировании дискурса. Соблюдение правил игры никогда не ведет к девальвации личностного, поскольку личность может как выйти из одной игры в другую, так и установить свою собственную. Да и сами правила формации не являются исключительно репрессивным инструментом. "В гораздо меньшей степени, — настаивает Фуко, — речь идет о границах, положенных активности субъекта, нежели о том поле, где она проявляется (без указания центра системы)" [2, с. 204]. О правилах говорится не как о запрете на свободное мышление, а как о такой организации дискурса, которая внутри него позволяет реализовать "отрешенность от себя". "Смерть субъекта" не является следствием власти правил языковых формаций или какой-либо структуры, но существование этих последних акцентируется Фуко ради освобождения человека от самого себя, ради возможности создать ситуацию отрешенности в дискурсе.

Это положение Фуко есть своего рода развитием хайдеггеровского философского дискурса. Человек действительно проявляет себя отнюдь не тогда, когда стремится активным действием заявить о себе. Если, следуя мысли Хайдеггера, "человек есть используемый в сущности истины" [6, с. 130], то самое важное для него — быть открытым для такого использования, быть готовым *воспринять*. А это может тот, кто не суетится ни по поводу вещей, ни из-за желания во что бы то ни стало быть замеченным. Тот, кто принимает решения исходя не из амбиций ущемленного достоинства, тот, кто "не важничает", а собирает все в себе в единое тихое ожидание настоящего зова. Человек является человеком, если он открыт требованию бытия. Приходится признать, что в ответ на это требование человек может только молчать, лишь принимая его в себя. Но это не значит принижения достоинства человека. Не в активности и подавлении другого состоит достоинство личности, и так же послушание, прислушивание не в состоянии унижить ее. Наоборот, становясь "пастухом бытия", человек обретает не только себя, но и свой дом, свое уникальное положение. Человек вновь понимает свою ценность. Тогда он избавляется и от желания "доказать" свою ценность и становится подлинно уверенным в себе.

Кажущееся умаление значения человека перед лицом бытия оборачивается на деле заботой о возвращении ему спокойной уверенности в противовес обычному человеческому стремлению к самоутверждению, которое проистекает совсем не из силы воли, но из слабости и страха. "Пастух бытия" лишен этого страха, так как больше не думает о себе: он нашел истину своего существа. "Тогда не хлопотами ли о человеке, — размышляет Хайдеггер, — движима эта наша требовательность к человеческому существу, эта попытка подготовить человека к требованиям бытия?" [5, с. 195]. Именно эту требовательность Хайдеггер считает подлинным гуманизмом. Отрешаясь от себя и внимая бытию, человек обретает свою сущность,

и забота об этом — цель гуманизма. Простое возвеличивание человека, когда его уверяют в позиции господства над сущим (что предполагает забвение бытия), идет на поводу у неуверенности и слабости человека. Но сила самовосхвалением не воспитывается. Забыв о себе ради голоса бытия, человек забывает и о своих страхах. Он прикасается к истине и так возвращает свое достоинство. Поэтому для Хайдеггера подлинный гуманизм — это забота об отрешенности человека от себя, об отказе от говорения о себе в пользу прислушивания к бытию.

Фуко же реализует подлинно гуманистическую требовательность к человеку и дает имя всему, что препятствует прислушиванию к бытию. "Нашему взгляду, — утверждает он, — открылось главное: необходимость избавить историю мысли от нее трансцендентальной зависимости... Речь идет о том, чтобы искоренить любой трансцендентальный нарциссизм" [2, с. 198]. Против стремления к самоутверждению и самолюбанию в дискурсе и направлен анализ Фуко. Дискурс признается сложной, дифференцированной практикой, подчиненной определенным правилам, и таким образом человек лишается утешительной уверенности, что он высказал себя, высказал то, что хотел и только это. Кажется, чем труднее человеку отказаться от мечты фиксации своей личности в дискурсе, тем более Фуко склонен настаивать на этом. Философ считает, что все протесты, возможные против его понимания функционирования языковых формаций, сводятся к одному: он посягнул на несокрушимую веру человека в то, что он сам является инстанцией смысла и что в качестве таковой он обретает в слове жизнь после смерти. Но Фуко вынужден ответить на это: "возможно, что вы похороните Бога под тяжестью всего того, что говорите, но не думайте, что из сказанного вы сумеете создать человека, которому удалось бы просуществовать дольше, нежели Ему" [2, с. 206]. Главный мотив представлений о свободе человека — желание забыть о его конечности, создать иллюзию абсолютного могущества человека во всем, что касается его слов. Но желание сохранить власть над дискурсом указывает на нашу слабость и зависимость от него. Отвлечение от этого желания и составляет "смерть субъекта" как предписание говорить и мыслить без претензии на самовозвеличивание. По сути отказ именно от такой претензии Хайдеггер называл отрешенностью.

Отрешенность — это не только способ внимания к бытию, но и особенная возможность самопонимания человека. Это своеобразное смещение перспективы, и хотя довольно трудно проследить направление такого смещения, Хайдеггер оставляет несколько меток, указывающих на то, что речь идет прежде всего о "непрямом" взгляде. На таком методологическом приеме строится диалог "Из разговора на проселочной дороге о мышлении". Так, ставится проблема, является ли вопрос о сущности человека непременно вопросом о самом человеке? Другими словами, не уводит ли слишком прямой взгляд, взгляд "в упор", прочь от действительного видения? "Если именно мышление отличает человека, то, конечно, сущность его природы, а именно природы мышления, можно рассматривать, лишь отвернувшись от мышления" [6, с. 112]. Здесь отрешенность как сущность мышления выступает для Хайдеггера в качестве метода самопостижения человека, когда он видит себя как бы "боковым зрением". Как это ни парадоксально, но как

раз отвернувшись от человека, отведя от него взгляд, можно на него взглянуть по-настоящему.

Вышеизложенное переключается с мыслью Фуко о том, что "смерть автора" раскрывает новые горизонты исследования, а именно исследования функции-автора. То есть главное в установлении темы "смерти автора" не сама печальная кончина, а та пустота, которая образуется на месте автора как реального субъекта письма. "Речь идет о том, — утверждает Фуко в работе "Что такое автор?", — чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса" [3, с. 40]. Традиционная фигура автора не только ничего не объясняет в функционировании представлений о значении самого авторства, но и препятствует такой постановке вопроса. "Смерть автора" — это методологический прием, позволяющий определить тематику новых исследований.

Несколько иное направление этот прием имеет у Барта. Философ считает, что фигура автора использовалась прежде всего критикой в интересах построения замкнутой интерпретации текста. "Присвоить тексту Автора, — указывает он, — это значит как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо" [1, с. 389]. Как и Фуко, Барт наделяет автора значением затемнения возможных областей исследования, тогда его устранение — освобождение для мысли. Таким образом, речь идет не о фактах (как бы ни обстояло дело с ними), а о методе, о специфическом методе самопонимания. Метод, согласно Фуко, состоит в том, чтобы, закрыв глаза на реальное существование автора, притворившись даже, что его нет, очертить положение автора с точки зрения функционирования представления о нем в качестве элемента дискурса, то есть определить искомое благодаря "непрямому взгляду". Этот метод переносится и на человека в целом. "Смерть субъекта" позволяет по-новому посмотреть на человека: понять специфику формирования и функционирования понятия о человеке, его представления о себе как о субъекте самых различных практик, проанализировать условия, при которых индивид может выполнять функцию субъекта, а так же отношение представления о себе как о субъекте к знанию и власти.

Итак, соотнесение размышлений Хайдеггера и Фуко об этом вопросе открывает возможность интерпретации последнего, минующей и ориентацию на структурализм, и вопрос о реальности "смерти субъекта" как происшествия. Хайдеггер пишет: "самоослепление человека соответствует самораскрытию просветления бытия" [6, с. 40]. Те же мотивы заметны и в словах Фуко: "конец человека — это возврат начала философии. В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека" [4, с. 437-438]. Такие разные по форме, высказанные в различных контекстах мысли, говорят, в сущности, об одном: мышление не может сбываться в наполненности личного сознания, оно нуждается в просторе, открытом пространстве, когда пустота мыслящего сливается с открытостью горизонта. Мышление остается всего лишь инструментом деятельности, пока *мыслит человек*. Но когда "я" отстраняется от себя в "смерти

субъекта", когда не человек мыслит, а мысль сбывается, тогда она становится убежищем истины.

На вопрос: "зачем нужно устанавливать "смерть субъекта" в качестве философской темы?" найден ответ. *Затем*, что этот прием позволяет сформировать новый метод постижения сложных объектов знания, когда традиционные подходы дают, увы, недостаточные и слишком предсказуемые результаты. "Смерть субъекта" — это та отрешенность мышления от самого себя, которая является необходимой предпосылкой не только самопознания, но и возможности услышать зов бытия.

### Список литературы

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Пер. с фр./ Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. — М.: Прогресс, 1989 — 616 с.
2. Фуко М. Археология знания: Пер. с фр. / Общ. ред. Бр.Левченко.— К.: Ника-Центр, 1996.— 208 с.
3. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет.— М.: Касталь, 1996. — 448с.
4. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук: Пер. с фр. / Вступ. статья Автономова Н.С. — М.: "Прогресс", 1977, — 488 с.
5. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. — М.: Республика, 1993.— 447 с.
6. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер с нем./ Под ред. А.Л. Доброхотов. — М.: Высш. шк., 1991. — 192 с.

#### ***В. А. Волковинська. "Смерть субъекта" та поетичне мислення Гайдеггера***

*У статті розглядається принцип "смерті суб'єкта", сформульований Фуко, у його співвіднесеності із творчістю Хайдеггера в пізній період. Зіставлення міркувань Хайдеггера й Фуко відкриває можливість нової інтерпретації концепції останнього. "Смерть суб'єкта" — це та відстороненість мислення від самого себе, що є необхідною передумовою пізнання й самопізнання.*

**Ключові слова:** "смерть суб'єкта", "смерть автора", поетичне мислення, відстороненість.

#### ***V. A. Volkovynska. The "death of subject" and Heidegger's poetical thought***

*In the article the "death of subject" principle, formulated by Foucault, in its correlation with Heidegger's late works is studied. Heidegger's and Foucault's thoughts comparison leads to new interpretation of Foucault's conception. "... is thought's estrangement from itself, that is necessary premise of cognition and self-knowledge.*

**Key words:** "death of subject", "death of author", poetical thought, estrangement.

Поступило в редакцию 11.11.2007

УДК 130.2

## ФИЛОСОФСКИЙ ТЕКСТ И ЕГО ФОРМА: МЕТАМОРФОЗЫ ЛОГОСА

И. А. Герасименко

*Обращение к философским текстам требует анализа как закономерностей их логической структуры, так и особенностей, задаваемых естественным языком. Поэтому наряду с понятием логической формы следует учитывать и особенности другого вида формы – morphé. Тем самым, держа в поле зрения оба вида формы, мы можем получить более полное и точное видение сложных для анализа (в силу своей неоднозначности) философских текстов.*

**Ключевые слова:** логическая структура, текст, анализ.

*«Тот, кто хотел бы основательно заниматься традиционной философией, должен уметь читать латинские и греческие тексты, и тот, кто хочет участвовать в современных дискуссиях, должен понимать искусственные языки современной логики. Тем не менее, остается непонятным, почему среди мыслителей, вырастающих в одной среде, так ничтожно мало тех, кто хотел бы освоить язык другого направления»*

Поводом для данной статьи послужило желание исследователя обосноваться в области, общей как для традиционной философии, так и для логики, – в области языка, а точнее – вербальных текстов философской направленности. Собственно же предмет размышления, позволяющий сфокусировать внимание на *одном* модуле проблемы, – соотношение двух видов форм, взаимодействующих в подобных текстах: 1) логической формы и 2) формы, которая в греческой традиции обозначалась именем «морфе» (morphé).

По мнению А. Г. Барабашева [1, с. 9-37], философские концепты немислимы вне органической связи с порождающими их концепциями, т.е. не могут быть изъяты и перенесены из одной системы в другую без учета своего контекста, а концепции, в свою очередь, соотносятся друг с другом, как произведения искусства (т.е. не подвержены хронологически мотивированной деформации по оси «новизны» и «устаревания»). Они представляют собой индивидуальные решения философского осмысления неких, условно говоря, «проблемных ситуаций», которые, по его мысли, удобнее изображать схематически, поскольку путем вербализации воссоздать их без искажения невозможно. Разделяя мнение автора в том, что касается потенциала пространственных характеристик смысла, схватываемого в философски значимой ситуации, мы, однако, относимся к языку с большим доверием (ведь европейская философия, по сути, существует в форме некоего корпуса текстов и в общем смысле представляет собой *слово* (в этом ее отличие от восточной мудрости, базирующейся на *практике*)). Мы обращаемся к

текстовому феномену, желая увидеть ту смысловую ситуацию («пространственную конфигурацию смысла»), которая мотивировала именно такую текстовую конфигурацию.

Иными словами, ориентируясь, с одной стороны, на особенности языка, а с другой – на особенности смысла, мы позиционируем себя в области, предшествующей их разделению, произошедшему вследствие парцелляции мыслительного процесса (что а priori предполагает аналогичную парцелляцию процесса смыслополагания), т.е. в области античного *логоса* в его фактическом единстве при смысловой раздвоенности: слово/смысл. По словам Хайдеггера, «*legein* означает не просто создавать и произносить слова: смысл *legein* – это *deleupn*, делать открытым, а именно то, о чем ведется речь, и то, как об этом должно говориться. *Аристотель* определяет смысл *logos* точнее: как *arophaïnestai* – *позволение видеть нечто в нем самом, и именно – аро – из него самого*. В речи, если она подлинна, то, что говорится – аро, – должно быть почерпнуто из того, о чем говорится, так, чтобы речь-сообщение в своем содержании, в том, что она говорит, делала то, о чем она говорит, открытым и доступным для других».

Однако вышеупомянутое разделение было закреплено и на формальном уровне: «смысловой составляющей» отвели Форму №1 – логическую форму понятий и суждений, а «языковой составляющей» – Форму №2: формальные особенности различных языков. При этом первая мыслилась как форма универсальная, т.е. не зависящая от языковых различий (в естественных языках ее более или менее опосредованным коррелятом выступает область *синтаксиса*), а вторая – как «неизбежное зло»: область *индивидуального искажения универсального смысла* (непереводимые, как правило, особенности морфологического уровня языка). Попытки преодолеть эту раздвоенность мысли и языка предпринимаются и со стороны философов, и со стороны логиков, и со стороны лингвистов, однако нельзя сказать, что данная проблема решена.

**Логическая форма** (по Л. Витгенштейну):

- а) имеет отвлеченный (от конкретного содержания) характер;
- б) обеспечивает изоморфизм (в общепринятом значении термина) «мира» (логики) и «действительности»;
- в) существует там, где есть *отношение* (точнее, служит его маркером);
- г) не может достичь единичности (вещи), будучи, по сути, акцентированием внимания на функциональной связи и существуя в ситуации, когда предметы конституируются лишь в контексте их взаимосвязей (как область пересечения свойств) [здесь видно своеобразие отношения логической формы к *становлению*: подход со стороны контекстуальной плюральности (данности *как*), а не размываемой становлением единичности, иными словами, – подход статический];
- е) выражается строго *синтаксическими средствами*, оставляя в стороне словообразование и словоизменение (поскольку учитывать последние можно лишь в ситуации, когда 1. слово признается существующей единичностью и 2. эта единичность способна меняться, сохраняя самотождественность, а не складываться каждый раз как временное и случайное порождение того или иного «положения дел» (*Sachverhalt*)).

Но имеется и другая форма. Историко-этимологический экскурс позволяет определить *форму-морфе* в следующем виде.

Эта 1) **красивая** оформленность (с первых же случаев упоминания связываемая с соотношением смысла и слова) совмещает в себе 2) качества как сингулярности, так и плюральности (будучи множественной относительно смысловой единичности – эйдоса, но охватывающей множество **имен** (ονοματα) собственным единством); 3) открыта к возможности другого смысла, но не переходит к нему, обретая за счет этого 4) изменчивость и преходящесть. Резюмируя, можно сказать, что **морфе** – это **выражение смыслового лика** (эйдоса).

Как же могут быть в принципе сопоставимы эти две – столь несхожие – формы? Возможно, путь обнаружения как сходств, так и различий начинается в области отношения часть/целое – отношения, определяемого греками иначе, нежели мы к тому привыкли.

Например, в «Логике» Пор-Рояля фиксировалось 2 вида целого: totum, части которого назывались *составными частями*, и omne, состоящее из *субъектных*, или *нижних*, частей. Однако, несмотря на сохраняемое терминологическое тождество, авторы в первом случае ведут речь о соотношении части и целого, а во втором – рода и вида.

Для греков же виды целостности различались между собой по параметру целостной *единичности*: holon («целое») образуется на основе pan («все»), обретая mia idea («одну идею»), а определяющим моментом в различении этих видов является морфе (schema tes ideas, «схема идеи», по Аристотелю). В зависимости от того, имеем мы *все* или *целое*, различаются также и части: в одном случае – meros (часть, так сказать, *физическая*, от phusis), в другом – merion (смысловая).

Так, например, Платон говорит о таком смысловом целом, которое состоит из множества, но не является суммой этих многих элементов: «одна идея из отдельных, приспособившихся друг к другу звуков, становится слогом» (mia idea ex hekaston ton synarmottonton stoiheion gignomene he syllabe) [«Гэтет» 204e]. Именно эта *одна идея* сообщает чему-то (в данном случае, слог) единство на том основании, которое не содержится ни в одном из объединяемых элементов, взятом сам по себе (т.е. ни в одном звуке речи как таковом).

Из отдельных (ex hekaston) звуков (stoiheion) образуется, таким образом, одна-единственная идея (mia idea), являющаяся/ рождающаяся/ становящаяся (gignomene) уже чем-то новым, чем-то, что получает и новое имя – he syllabe (слог). Можно ли, исходя из имеющегося, заключить, в чем проявляется единственность и неповторимость этой вновь поименованной (а значит, подлинно выраженной) идеи? В чем проявляется ее фигурность (schema), ее морфе? Очевидно, признаком, указывающим на действие морфе, оказывается определение synarmottonton: отдельные звуки (*каждые*, hekaston), прежде чем стать чем-то новым (слогом), сближаются (букв.: со-гармонизируются), то есть задают схему и форму того, что еще только должно из них произойти.

А морфе как раз и проявляет себя в том, что модифицирует эти звуки, со-гармонизирует и приспособливает их друг к другу, будучи контуром (schema) будущего слога: энергизирует их в качестве не обособленностей, но – частей.

В этом случае, форма образует не абстрактное единство, а сказывается в *качестве* «вот этой», единичной, определенности. Это промежуточное – до-понятийное – единство, благополучно упускаемое из виду нововременной философией (по причине своей *немыслимости* в рамках бинарной оппозиции: либо опыт (чувственный), либо идея (абстрактная)), было увидено и впервые детально исследовано стоиками, вооружившимися для этой цели *от*-логическим конструктом «лектон». Ими же (и по той же причине) была впервые осуществлена тематизация языка в его взаимодействии со смыслом, иными словами, поставлен вопрос о взаимоотношениях смысла и выраженного смысла – взаимоотношениях, возможных благодаря лектон. (Ср.: «...для проведения границы мышления мы должны были бы обладать способностью мыслить по обе стороны этой границы (то есть иметь возможность мыслить *немыслимое*). Такая граница поэтому может быть проведена только в языке, а то, что лежит за ней, оказывается просто бессмыслицей»).

В XX в. внимание этой проблеме (включая оригинальную интерпретацию взаимоотношений целого и части) уделил польский исследователь Станислав Лесьневский. Разработав вместо теории классов особую систему – *мереологию*, он позиционировал себя в области, ограничивающейся конкретными объектами. Однако, несмотря на то, что мереология постулирует транзитивное отношение элемента к классу (вариант осмысления проблемы тождества и различия целого и части, приближающийся к герменевтической версии ее решения у Аста), она исходит из целого как *совокупности* (так называемая «коллективная целостность»), а не *единичности*. Поэтому, хотя мереология и не является частью логики, базируется она, все же, на двух целиком «логических» теориях, которые автор называет «онтологией» (исчисление имен, *rachunek nazw*) и «прототетикой» (теория пропозиционального исчисления с кванторами и переменными), а значит, представляет собой своеобразную попытку увидеть индивидуальные объекты сквозь призму *искусственного языка*.

Тем не менее, влияния естественного языка (и притом, языка совершенно определенного) его система не избежала. Так, в системе Лесьневского любым именам предоставляется возможность занимать место как субъекта, так и предиката в *осмысленном предложении*, и автор говорит не о синтаксических, а о *семантических категориях* знаков, придавая большое значение интуитивному постижению семантического аспекта своей системы, несмотря на строгую формализацию последней. Возможность же для этого «свободного вращения» имен вокруг связки *est* предоставляет автору *польский язык*, обходящийся, в отличие от английского, немецкого и т.п., без неопределенного артикля (т.е. использующий тождественные грамматические формы как для предикации общих существительных, так и для предложений тождества).

Целостное рассмотрение языка требует, таким образом, предварительного нахождения той области, где из виду не будет упущена ни логически-устойчивая сторона, ни языково-изменчивая. В качестве такой области наиболее удобной для

рассмотрения может быть область *понятийного генезиса* – область, необходимо учитывающая как особенности *логической формы*, так и *формирующий потенциал языка*: проблема образования понятий маркирует точку, в которой происходит самое близкое соприкосновение логики и философии языка, более того, в этой точке они словно сливаются в неразрывное единство.

Один из основных стратегических приемов языка-как-искусства (поэзии) в отношении смыслообразования – метафоры и т.п. фигуры, постулирующие *переносное* значение, перенос означаемого на другое место, к другому означаемому. Именно этот стратегический прием может сослужить неоценимую службу для интересующей нас области «раздвоения логоса», обнажая механизмы создания понятий – создания путем генетического (изнутри) мимесиса.

Действие, которое осуществляет собой метафора, можно определить как «изменение расстояния между значениями внутри логического понятия» [5, с. 420], изменение, которое никогда, однако, не достигает нулевой отметки, которое сохраняет дистанцию, делая возможным *сходство*, но не *тождество*. Структурное различие между метафорой и понятием сводится, по сути, к нежеланию метафоры ассимилировать различия (что для понятия – необходимость).

«Метафора как фигура речи представляет явно, в виде конфликта между тождеством и различием, обычно скрытый процесс порождения категорий...» [4, с. 438]. Иными словами, с точки зрения формы это – неделимая линейная последовательность, или синтагма, где *тождеству* 2-х означаемых коррелирует *различие* (несовпадение) соответствующих им означаемых. Согласно мнению представителей «Группы  $\mu$ », метафора образуется на пересечении 2-х понятий (значений) и экстраполирует признак, присущий только *пересечению*, на *объединение* 2-х значений:  $I \rightarrow (P) \rightarrow R$ , где  $I$  – исходное слово/выражение,  $R$  – результирующее слово/выражение, а  $P$  – промежуточное понятие, которое в *дискурсе* не присутствует и может быть обнаружено только *ре-курсивным* путем (механизм метафорической редукции).

Это «говорящее молчание», *скрытое* в метафоре, *открывает* новые горизонты для мысли, легитимируя положения вроде следующего: «...понятийная система человека упорядочивается метафорически. Метафоры как языковые выражения становятся возможны именно потому, что существуют метафоры в понятийной сфере» [6, 392].

Ситуация усложняется еще более, когда указанная проблема соотношения двух форм требует решения на уровне не просто языка, но текста, где, наряду с языковыми, чрезвычайно большую роль играют также экстралингвистические факторы. «То, что» говорится в тексте и «то, как» об этом говорится (как называет это Хайдеггер), или референциальная и поэтическая функции языка (в терминологии Якобсона), конституирующие, каждая по-своему, текстовую форму, образуют два полюса, между которыми и во взаимопроникновении которых обретается «организованная полнота» (термин Гете), или смысловая цельность: полное выражение смысла в рамках данной текстовой единичности. Ср.: «...выражение, форма, есть нечто среднее между смысловой предметностью и

*инаковостью, которая ее воспроизводит. [...] Это есть и то и другое. Это – середина между тем и другим, «метаксю» того и другого»* [3, с. 52].

Именно эта срединная конфигурация индивидуального смыслополагания образует такую форму (в ее положении *metaху*, «между»), которая позволяет преодолеть расщепленность смысла и его выражения, будучи в отношении смысла (эйдоса) множественностью (*данностью как в каждом единичном акте выражения/схватывания*), а в отношении конкретных имен – единичностью, энергизирующей эти имена и их сочетания в качестве *частей текстового целого*.

Язык философии изначально оказался именно в такой переходной зоне между языком строго *референционным* и собственно *поэтическим*. Разумеется, существуют разные стили философствования и, соответственно, разные типы философских текстов.

И если для языков (и философских текстов) «аналитического типа» характерны установки на: *предельную рациональность/логичность* (отсутствие «лишних сущностей»), *универсализм выражения* (отсутствие «избыточных деталей, затемняющих смысл») и *коммуникативную легкость и однозначность* (отсутствие вариабельности на всех уровнях сообщения и максимальная «прозрачность» последнего), то *флективные, или синтетические языки* формируют совсем иной тип философствования. Адекватное прочтение этих текстов возможно лишь с оглядкой на «свой особый покррой» (Бенвенист) языка их написания, поскольку здесь грамматика слишком явно сама формирует мысль (Уорф назвал это «принципом лингвистической относительности»).

Иными словами, двойственная природа логоса (как смысла и как слова) сама сформировала для себя условия полагания, которые не могут быть «схвачены» иначе, нежели специфически философскими средствами. Специфически – поскольку, обращаясь к самому сообщению (по Якобсону), эти средства направлены на «перехват» его собственно-языковости, или поэтичности, т.е. не только не ограничивают цель исследования «логической канвой» текста, но ставят под сомнение инерционное принятие на веру этого «общепризнанного смысла».

### Список литературы

1. Барабашев А. Философия как схематизм образного мышления.// Что значит знать?: сборник научных статей. – М.: «Центр гуманитарных исследований», СПб.: Университетская книга, 1999, С. 9-37.
2. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем: Пер. с англ.// Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 387-415.
3. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы /Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. – М., Мысль, 1995, С. 5 – 296.
4. Рикер П. Живая метафора: Пер. с франц.// Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 435-455.
5. Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение, ощущение: Пер. с франц.// Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 416-434.

#### ***І. А. Герасименко. Філософський текст і його форма: метаморфози логосу.***

*Звернення до філософських текстів потребує аналізу як закономірностей їх логічної структури, так і особливостей, що задаються природньою мовою. Тому разом із поняттям логічної*

форми слід враховувати і особливості іншого виду форми – *morphe*. Таким чином, утримуючи в полі зору обидва види форми, ми можемо отримати більш повне і точне бачення складних для аналізу (за причин власної багатозначності) філософських текстів.

**Ключові слова:** логічна структура, текст, аналіз.

***I. A. Gerasimenco. Philosophical text and its form: metamorphoses of logosou.***

*Approaching philosophical texts needs both an analysis of the logical structure and features, that depend on the natural language. That's why along with the concept of logical form some peculiarities of the other kind of form – morphe, should be also taken into account. Then keeping in mind both kinds of form, we can obtain more complete and exact vision of the philosophical texts, that are difficult for analysis on account of their ambiguity.*

**Keywords:** logical structure, text, analysis.

Поступило в редакцію 01.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК 2-75:37.01

## ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

Горбань А.В.

*В данной статье актуализируется вопрос определения философской парадигмы современного образования в его постнеклассических формах как основы социокультурной модернизации постиндустриального общества. В частности, анализу подвергается современная ситуация постнеклассической парадигмы образования, которая с одной стороны, возобновляет классический подход к системным знаниям, а с другой - объединяет его с принципиально новыми мировоззренческими тенденциями, которые отражают как принципы новой неклассической научной парадигмы, так и в социальные модусы современного человечества.*

**Ключевые слова:** образование, мировоззрение, парадигма, постиндустриальное общество, постнеклассическое образование.

**Постановка проблемы.** Сложность и разнообразие современного мира характеризуется стратегической неустойчивостью, всестороннее исследование которой является прерогативой исключительно философии. Рефлексия современности – одна из важнейших философских задач.

Современная философия видит процесс познания как важнейшее событие бытия, как единство разума и интуиции, рационального и иррационального, монизма и плюрализма, объективного и субъективного, общего и конкретного. Поэтому востребованность философии сегодня определяется как задачами ориентации в быстроменяющемся мире, так и формированием новых мировоззренческих парадигм. Эти же тенденции проявляются и по отношению к культуре, с которой неразрывно связано образование.

Общефилософские знания сами по себе останутся лишь абстрактной схемой, если они не будут обогащены знаниями, относящимися к другим наукам и сферам человеческой деятельности. Причем каждая из наук рассматривает проблемы образования в своей логике, в своем специфическом ракурсе. Однако только философия, на наш взгляд, позволяет рефлексировать процесс образования в его целостности и системности. Именно философский уровень исследования позволяет рассматривать образование как целостность и взаимообусловленность отдельных направлений и структурных компонентов, а также выделяет социокультурную функциональность данной сферы знаний.

Философия образования на сегодняшний день формируется как базисная теоретическая основа трансформационных процессов в сфере образования в постиндустриальном обществе. Она отображает социальную значимость философии для функционирования и развития системы образования как элемента социокультурной жизни современного общества.

Важнейшим направлением исследований современной философии

образования выступает поиск современной философско-образовательной парадигмы как постнеклассической парадигмы образования, основывающейся на субъектно-субъектных, креативно-интеграционных и синергетических подходах к образовательному процессу, восприятию и воплощению знаний в соответствии с инновационными потребностями современности.

**Степень разработанности проблемы.** Разработка проблем философии образования берет свое начало в идеях Просвещения, оказавших существенное влияние на творчество Я. Коменского, Й. Песталоцци, Й. Гербарта. Развиваясь в идеях Й. Фихте и Г. Гегеля, структурализация научного знания нашла форму транслирования его в учебных процессах, приведя ориентацию образования к самопознанию, с акцентом на самоформирование личности.

Современные подходы в философии образования исходят из проблемы кризиса классической системы образования. В трудах современных исследователей Дж. Дьюи, Б. Гершунского, Х. Тхагапсоева, М. Романенко, А. Тягло, Н. Розова, Э. Гусинского, Ю. Турчаниновой, Т. Воропай, С. Клепко и ряда других поднимаются вопросы предмета философии образования, ее парадигмальных оснований, роли и места философского знания как базисной основы образовательных процессов в постиндустриальном обществе [см. 1].

**Цель исследования** состоит в рассмотрении философской парадигмы современного образования в его постнеклассических формах как основы социокультурной модернизации постиндустриального общества.

**Изложение основного материала.** Философия образования, ассимилирующая все эти знания в их наиболее обобщенном, концептуальном виде, представляет собой, по существу, научно обоснованную и общественно признанную научную парадигму, означающую «признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу» [2, с.11].

Следует согласиться с мыслью М. Романенко, что обобщающе-рефлексивная и проектно-направляющая функции философии образования по отношению к развитию образовательной системы проявляются в том, что она создает ее парадигму - содержательно и формально интегрированную совокупность наиболее общих системообразующих идей и принципов, которые определяют теоретико-методологические и мировоззренческие основы образовательной практики и педагогической теории. Философско-образовательная парадигма является квинтэссенцией философско-образовательного знания, именно на этом уровне достигается его целостность и взаимообусловленность отдельных направлений и структурных компонентов, а также кристаллизующаяся социокультурная функциональность данной сферы знаний. С содержательной стороны философско-образовательная парадигма основывается на обобщении основных подходов к решению своего проблемного поля во всех его аспектах, за исключением внутренних проблем гносеологического характера. Таким образом, философско-образовательная парадигма в концентрированном виде отображает социальную значимость философии образования для функционирования и развития системы

образования, и в более широком плане - как аспекту социокультурной жизни общества.

Современная парадигма образования находит свои концептуальные принципы в неклассических подходах, которые воплощают нерациональные, а точнее не ограниченные рациональным методом познания и включают в себя эмоциональную, психологическую, подсознательную и чувственную сферы человеческого сознания, порождая ассоциативные, интуитивные, интегративные и интерактивные формы проживания, а не знания истины.

Сегодня мы имеем основания говорить о постнеклассической парадигме образования, которая, с одной стороны, возобновляет классический подход к системным знаниям, а с другой - объединит его с принципиально новыми мировоззренческими тенденциями, которые отражают как принципы новой неклассической научной парадигмы, так и в социальные модусы современного человечества.

По мысли Ю. Шабановой, важнейшие концептуальные основания постнеклассической парадигмы образования связаны с субъектно-субъектными, креативно-интеграционными и синергетическими подходами к образованию [3, с.117].

Одна из распространенных черт постнеклассического образования связана с тенденцией антропологизации знания как формы информации не только для человека, но и открытой человеком, примененной человеком и рефлексирующей человеком. Антропологический аспект выступает в современной неклассической парадигме как основание для изменения классической объект-субъектной формы процессов обучения на субъект-субъектные, где любой участник просветительского пространства воспринимается как равноправный, самоценный и активный субъект. Лишение объект-субъектной оппозиции не является уничтожением их социальных ролей. Вследствие этого растет и роль ответственности за объективность знаний не только у обучающего, но и у того, кто учится.

Изменения происходят и в принципах мотивации просветительского процесса постнеклассической парадигмы. Она изменяется под воздействием культурно-социальных установок современного общества, которые заключают в себе альтернативное, изменчивое многообразие развития. Это порождает принципы толерантной поликонцептуальности и коммуникативной культуры и соответственно в просветительской парадигме формирует средства для нарушения тотального существования единственных подходов и неизменности знаний. Следствием таких подходов становится полифония методик, методологий, концептуальных принципов и форм учебы, существующих на основах диалогичности и взаимодополнение. Так признаком новой просветительской парадигмы является путь диалога, разговора, сосуществования, которое открывает возможности открытия множественности смыслов, значений, конотаций, которые не подчинены единственной концептуальной доминанте. В этом контексте знания получают признаки плюральности, интердисциплинарности, подвижности, а их постижение соответственно формируется многообразными формами активизации сознания, которая не ограничивается рационально-системной тотальностью. Благодаря этому

каждый участник просветительского процесса имеет возможность избирать наиболее близкие для себя формы и методы учебы, которая значительно улучшает его производительность.

Достаточно востребованными на современном просветительском пространстве становятся методологические основания синергического подхода, как модели саморазвития человека в быстроизменяющемся мире. Этот концепт помогает определить уже не только сугубо сциентистские подходы в постижении знаний, а обратиться к антропологическому вопросу самоопределения человека в мире. В контексте синергической методологии происходит преодоление наукоцентрических мировоззренческих учреждений, осуществляется переориентация из техногенных технологий к антропософским концепциям, в которых целостное знание человека уже не отвечает линейному классическому типу мышления.

Как следствие такого подхода является нелинейный тип мышления, который значительно обогащает палитру познавательных возможностей в постнеклассической парадигме образования. Особенность нелинейного мышления является его неустойчивость и открытость, которая значительно способствует более частому осуществлению самоорганизации и возникновению новых структур. Так, кризисное состояние системы нелинейного мышления, которое имеет значительно больше шансов на возникновение, чем в пределах линейного мышления, закономерно становится потенцией возникновения эвристического подхода к миропониманию. Деструкция является обязательным условием возникновения новой упорядоченности.

Такой подход соответствует современному уровню постиндустриальной цивилизации и ее достижений культуры и познания, для которых характерны интеграция наук, искусств, смешение стилей жизни; где формируется новый тип мышления, в котором на видное место выходит «философия нестабильности» [4], где «обратимые, устойчивые и повторяющиеся в полноте бытия процессы рассматриваются уже как частный случай на фоне концептуально продуманной проблемы рождения, развития и исчезновения новых форм» [5]; где доминирующей чертой мышления становится ассоциативность и важнейшее значение приобретает случай, а также умение увидеть и понять новое, вопреки стереотипам (т.е. видеть не только закономерное и типичное, но конкретное и индивидуальное).

Теперь особое значение приобретает не столько движение к фундаментальному определению или понятию, сколько само движение мысли, как событие в системе интересов и ценностей субъекта, в его настоящей жизни. Такая философия позволяет сближать внутренние и внешние миры, включать в картину универсума уникальные события, связанные с созиданием, творчеством. Речь, таким образом, идет «о некоторой расширенной онтологии рационально постижимых явлений» (М.К. Мамардашвили), в том числе и об онтологии истины, включающей в себя и сознание постигающего ее субъекта.

При такой философии образование становится ориентированным не на внешние объекты, к которым нужно направить внимание субъекта (учащегося), а на самого человека, меняющегося в своем постижении мира и меняющего мир в этом

постижении, на личность, способную стать уникальным источником творчества и продуктивной деятельности.

Новая парадигма основана уже не на воспроизводстве прошлого знания, а на готовности его использования в новых, часто заранее не регламентированных, ситуациях. Она готовит к «неопределимому будущему», но сохраняет от старой системы заданность технологий реагирования в этих ситуациях. Ранее были заданы ситуации и способы реагирования в этих ситуациях, теперь осваивается некоторый набор технологий реагирования на множество сходных ситуаций с нечетко заданными границами. Тип личности при этом формируется, по-прежнему, ориентированный на стабильность социального поведения, но уже с акцентом на стабильность динамики его поведения.

Современное образование апеллирует к относительности ценностных критериев. Тем самым, оно ориентирует каждое новое поколение на изменчивость жизненного процесса и рефлексии по его поводу, кратковременность его ситуационных коллизий, способов и критериев их разрешения и, соответственно, на умение необходимым образом на них реагировать.

Говоря о смене парадигмы в образовании, следует отметить о необходимости совершенствования ее гуманистической составляющей. Проблема осложняется тем, что пока в системе образования мы еще нередко наблюдаем множество признаков просвещенческого, основанного на классическом понимании рационализма, подхода: сциентизм, дифференциация знания в преподавании, ступенчатость подготовки, монологизм и авторитарность, утилитарность.

Таким образом, смена мировоззренческой парадигмы в философии образования продуцирует философско-образовательное знание, воплощающее в себе стратегические идеи повышения эффективности образовательного процесса на основе его гуманизации, гуманитаризации, индивидуализации, дифференциации и демократизации на всех этапах и во всех звеньях образования [6-9]. Эти категории могут быть с достаточной полнотой осмыслены лишь на междисциплинарном, интегративном уровне. Именно поэтому и необходим философский, системный подход к их анализу характеристике и, в конечном итоге, к их синтезу.

**Выводы.** Характерным признаком современной социальной политики являются поиски и реализация возможных вариантов реформ образования. При этом реформация направлена не на смену содержательных компонент образования, а на формирование новой образовательной стратегии, которая обеспечивает не только высокий профессионализм, но и способствует повышению уровня культурно-социальной компетентности человека, как активного участника всех прослоек жизненного мира. В этой связи можно говорить о новой, современной парадигме образования, понимая под этим понятием совокупность взглядов, принципов, представлений, которые формируют методологическую основу организации образовательной деятельности, определенную онто-гносеологическими и антропо-аксиологическими установками, соответственно требованиям современности. Эти требования исходят, прежде всего, из ситуации системного кризиса классической парадигмы образования, которая сегодня демонстрирует несостоятельность удовлетворить запросы социума в реализации

целостного человека, гармонично существующего на всех уровнях жизненного пространства, не ограничиваясь информационно-интеллектуальным и рационально-сциентистским ракурсами. Так социокультурный контекст образования, который выразился в усилении ее роли как первоисточника мировоззренческих концептов, предопределяет процесс кардинальных изменений и, соответственно, парадигмальной установки образования, которое противопоставляется классическому взгляду.

Суть такого подхода заключается в констатации мысли о том, что в современных условиях конкурируют три парадигмальные типы образования. Один из них опирается на традиции Просветительства и, в сущности, в современных условиях представляет собой отживающий атавизм. Другой отвечает реалиям индустриального общества и занимает пока еще доминирующие позиции в рамках современной цивилизации, однако уже не может обеспечить последующего развития образования в условиях общесистемных социальных изменений. Третий тип - это новая философско-образовательная парадигма, которая формируется вместе со становлением постиндустриального общества и, в сущности, представляет собой завтрашний день образования и всего социума.

Наиболее перспективным последующим направлением исследования проблемы, следует считать обоснование необходимости интерпретации философско-образовательной парадигмы как основного предмета философских исследований.

### Список литературы

1. Клепко С. Ф. Українська царина філософії освіти // Практична філософія. - 2001. - № 1. - С. 197-211.
2. Кун Т. Структура научных революций. - М.: Мысль, 1977.
3. Шабанова Ю.О. Сучасна парадигма освіти // Вісник ДНУ. Серія „Філософія. Соціологія. Політологія”. - Дніпропетровськ: ДНУ, 2007. - С. 117-121.
4. Пригожин И. Философия нестабильности. // Вопросы философии - 1991. - №6. - С. 48-52.
5. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Гл. 1. // [www.philosophy.ru/library](http://www.philosophy.ru/library).
6. Философия образования: «Круглый стол» журнала «Педагогика»// Педагогика. - 1995. - № 4. С. 3-28.
7. Философия образования: состояние, проблемы и перспективы (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. - 1995. - № 11. - С. 3-24.
8. Філософія освіти в сучасній Україні: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції „Філософія освіти та стан її розробки в Україні”. - К., 1997. - 254 с.
9. Философия культура и образование (материалы „круглого стола”). // Вопросы философии. - 1999. - № 3. - С. 3-54.

### **Горбань А.В. Філософія освіти в постіндустріальному суспільстві**

*У даній статті актуалізується питання визначення філософської парадигми сучасної освіти в його постнекласичних формах як основи соціокультурної модернізації постіндустріального суспільства. Зокрема, аналізу піддається сучасна ситуація постнекласичної парадигми освіти, яка з одного боку, відновлює класичний підхід до системних знань, а з іншої - об'єднує його з принципово новими світоглядними тенденціями, які відображають як принципи нової некласичної наукової парадигми, так і в соціальні модули сучасного людства.*

**Ключові слова:** освіта, світогляд, парадигма, постіндустріальне суспільство, постнекласична освіта.

**Gorban A.V. Philosophy of education is in Postindustrial society**

*In this article the question of determination of philosophical paradigm of modern education actualization in his postnonclassical forms as bases of socioculturale modernization of Postindustrial society. In particular, the modern situation of postnonclassical paradigm of education, which from one side, is exposed to the analysis, proceeds in classic approach to systems knowledges, and from other - unites him with on principle new world views tendencies which reflect both principles of new nonclassical scientific paradigm and in social модусы of modern humanity.*

**Keywords:** education, world view, paradigm, Postindustrial society, postnonclassical education.

Поступило в редакцію 09.09.2007

**УДК 16**

**МЕТАФИЗИКА ИСПОЛНЕНИЯ ЖЕЛАНИЙ**

**Горлова Л.А.**

*В данной статье рассматривается метафизика желания в историко-философской традиции.*

**Ключевые слова:** метафизика, желание, потребности

Когда мы чего-либо желаем, осознаем ли мы в полной мере все сопутствующие последствия исполнения нашего желания?

Проблематизация желания в историко-философской традиции 20 века была обусловлена всевозрастающим осознанием того, что желания людей в своей системной совокупности являются наиболее влиятельной, равно как и весьма консервативной компонентой в иерархии факторов общественной жизни. В терминологический аппарат современной философии понятие "желание" было перенесено из психоанализа, в рамках которого желание трактовалось как одна из разновидностей влечения. В учении Фрейда предпринимались попытки описания и реконструкции преимущественно бессознательных желаний, закрепляемых посредством устойчивых и усвоенных с детства знаков. Осуществление таких желаний обусловлено первичным опытом удовлетворения желаний. Согласно Фрейду, этот опыт конституируется исходной процедурой внешнего вмешательства, снимающего у младенца то внутреннее напряжение, которое порождается потребностью (мама, реагирующая на посылы ребенка).

Многие теоретики размышляя о метафизике желания уделяют особое внимание разграничению желания и потребности. Потребность (в философском словаре) – это состояние организма, обусловленное неудовлетворенностью требований организма, необходимых для его нормальной жизнедеятельности. Потребность предполагает нужду в предмете потребности. Потребность реализуется в процессе ее удовлетворения. Неудовлетворение потребности может вести либо к изменению нормальной жизнедеятельности организма, либо к его гибели. [1, с. 374]

«Законы природы определяют наши истинные потребности. Мудрецы... весьма тонко подразделяют наши желания на внушенные природой и на те, что внушены нам нашим необузданным воображением; те, конечная цель которых ясна, - от природы; те, которые опережают нас и за которыми нам не угнаться, - от нас». [7, с. 544].

Разницу между потребностью ("раздражением влечения") и желанием Фрейд усматривал в том, что первая, по его мнению, порождалась внутренними напряжениями и удовлетворялась специфическим поиском и обретением необходимого объекта. Исполнение желаний предполагает повторное галлюцинаторное воспроизводство тех восприятий, которые трансформировались в

знаки реализации этих желаний. Основой желания, по мысли Фрейда, правомерно трактовать базовый опыт реального и галлюцинаторного его удовлетворения. В данном контексте субъект всегда ассоциирует удовлетворение собственных желаний с первоначальным опытом такого удовлетворения. [3, с. 265]

Таким образом, для человека более характерно стремиться к воспроизведению привычной ситуации из раннего детства: стоит заявить о своем желании (закричать) и оно будет удовлетворено значимым Другим (без особых усилий со стороны желающего субъекта).

Основатель структурного психоанализа Ж.Лакан также проводит разграничение между потребностью (чисто органической энергией) и желанием, активным принципом физических процессов. Желание всегда лежит за и до требования. Сказать, что желание находится за пределами требования, означает, что оно превосходит его, что оно вечно, потому что его невозможно удовлетворить. Оно навеки неудовлетворимо, поскольку постоянно отсылает к невыразимому, к бессознательному желанию и абсолютному недостатку, которые оно скрывает. Любое человеческое действие, даже самое альтруистическое, возникает из желания быть признанным Другим, из жажды самопризнания в той или иной форме. Желание — это желание ради желания, это желание Другого». [2, с. 91] Лакан подчеркивает символический характер желания, отмечая, что удовлетворение желания может осуществиться лишь только в результате его снятия — разрушения или трансформации желаемого объекта: например, для того, чтобы удовлетворить голод, необходимо «уничтожить» пищу.

По версии Лакана, подлинное желание не есть экспансия репертуаров овладения собственными объектами, а напротив, ориентация на "слияние" с миром: на обретение признания и любви окружающих. Существенно значимым поворотом в концепции Лакана выступила его идея о том, что определяющим в структуре истинного желания правомерно полагать ориентацию на нужду Другого: субъект такого желания стремится сам стать объектом, которого не достает партнерам по социальной коммуникации. [3, с. 265]

У Левинаса "желание Другого" продуцируется разумным существом, уже удовлетворенным: Я, устремляясь к Другому, расшатывает отождествление Я с самим собою. Отношения с Другим "проблематизируют" Я, перманентно изымают Я из него самого, раскрывают все новые его таланты. Подлинное раскрытие Я, по Левинасу, мыслимо и возможно лишь перед "абсолютным ликом Другого". [3, с. 266]

Потребность, как отмечает Э.Левинас – это «возвращение к себе, ...беспокойство Я о себе, исходная форма отождествления, ...присвоение мира ради совпадения с самим собой». [5, с. 313]. Субъекту, повернутому к себе, характеризующемуся тенденцией удерживаться в своем бытии, он противопоставляет Желание Другого, испытываемое тем, кто уже удовлетворен и независим, кто уже не желает для себя. Желание Другого возникает в существе, которому всего хватает, или, точнее, оно возникает по ту сторону всего того, чего ему может не хватать или что может удовлетворять его. В Желании Я стремится к Другому, подрывая суверенное отождествление Я с самим собой, ностальгией по

которому является потребность. Желанное не удовлетворяет желания, но углубляет его, в какой-то степени питая субъекта новым голодом [5, с. 314].

По Лакану, желания – это влечения Реального (под которым он понимал доязыковое бессознательное, нечто невыразимое, исконное, изначально телесно-сексуальное), измененные и преобразованные экзистенциальным присутствием Символического Другого. Наши желания не такие уж наши, исконно собственные. С раннего детства родители и воспитатели упорно и настойчиво учат ребенка, что он должен хотеть, как правильно выражать свои желания, и какие желания можно иметь, а какие – нет.

Желание у Делеза и Гваттари, как и у Лакана, трактуется как желание реального, о котором субъект ничего не знает. Желание бессознательно, это нечто, отчуждаемое от потребности вытеснением, оно не может выразиться в запросе, обращенном к другому человеку. Любое общество признает свои способы выражения желания и, соответственно, формы его удовлетворения. Любой способ выражения, любое означающее определяет желание, которое из желания реального, о котором субъект ничего не знает, превращается в желание чего-то (общество через свои социально-экономические, политические и культурные институты конкретно указывает – чего именно). Совокупность всех возможных форм проявления и реализации желания Делез и Гваттари называют производством желаний. Человек знает, чего он хочет, и ощущает силу своего желания, но сплошь и рядом не способен ответить на вопрос, почему именно этого, именно такого.

Делез и Гваттари вводят понятие желаящая машина, под которым подразумевается самый широкий круг объектов — от человека, действующего в рамках (т.е. кодах, правилах и ограничениях) соответствующей культуры и, следовательно, ей подчиняющегося, вплоть до общественно-социальных формаций. Главное во всем этом — акцент на бессознательном характере действий как социальных механизмов (включая, естественно, и механизмы власти), так и субъекта, суверенность которого оспаривается с позиций всеисильности бессознательного. Они подчеркивают «машиноподобие» либидо, действующего по принципу неравномерной, неритмичной пульсации: оно функционирует как машина и одновременно как производство, связывая бессознательное с «социальным полем». Порожденные в бессознательном, разрушительные продукты желания постоянно подвергаются кодированию и перекодированию. Таким образом, общество выступает как регулятор потока импульсов желания, как система правил и аксиом. Само же желание как «дизъюнктивный поток» пронизывает «социальное тело» сексуальностью и любовью. [2, с. 88]

Все эти процессы и понимаются авторами как «производство», так как для них желание само по себе является одновременно и производством, и продуктом этого производства. Желания способны властно инвестироваться в жизнь и кардинально преобразовывать ее. Данная трактовка желания не совпадает с марксизмом — в нем «желания» являют собой компонент идеологических представлений; это также не совпадало с фрейдизмом — в его рамках желание не может быть производительным кроме ситуаций сновидений и фантазмов. [3, с. 265]

Особое внимание разработке проблемы символическо-знаковой природы желания уделил Бодрийяр: согласно его концепции, все желания, императивы и страсти современного человека осуществляются в знаках и вещах — предметах репертуаров покупки, продажи и потребления. Последнее же, по Бодрийяру, отнюдь не сводимо к процессу удовлетворения людских потребностей, а являет собой многомерный модус отношения человека к окружающим, к миру идей и вещей, к миру в целом. Проблема природы, структуры и механизмов удовлетворения желания в исторической перспективе соразмерна проблеме исторических судеб человечества: устойчивое удовлетворение минимизируемых желаний (модель тоталитаризма) необходимо ведет к их угасанию, дистрофии и — вырождению людей; любое расширенное воспроизводство жизни людей (модель открытого общества) настоятельно требует творческой качественной генерации все новых и новых стимулов и объектов желания. [4]

«Напряженность и неукротимость желаний скорее препятствуют, чем способствуют достижению поставленной цели: они вселяют в нас нетерпение, если события развиваются медленнее, чем мы рассчитывали, и вопреки нашим предположениям, а также недоверие и подозрительность в отношении тех, с кем нам приходится иметь дело» [7, с. 542]. «...Даже в таких пустячных и легковесных делах, как игра в шахматы, в мяч и другие, подобные им, всепоглощающие пылкое увлечение, пробуждаемое в нас неукротимым желанием, тотчас приводит в смятение и расстройство и наш разум и наше тело: человек забывает все, даже самого себя» [7, с. 543].

Если у первобытного человека желания соответствовали или несколько превосходили (потребность в орудиях труда) его собственные возможности, то у современного человека желания соответствуют или превосходят возможности создаваемых им машин для удовлетворения этих желаний. Однако вопрос в том, к чему это ведет?

Человек в попытке подстроить под себя окружающий мир создал Монстра, — техногенную среду обитания — который, пугая его своей мощью, порождает паранойяльные идеи преследования и уничтожения. Эти страхи человек проецирует не на созданные им машины (так как все еще наивно верит, что может ими управлять и контролировать), а на Другого.

В строго лаканианском значении терминов следует утверждать, что «счастье» зависит от неспособности или неготовности субъекта полностью столкнуться с последствиями своего желания: ценой счастья является то, что субъект остается жить с непоследовательностью своего желания. В нашей повседневной жизни мы (делаем вид, что) желаем вещи, которых мы на самом деле не желаем, так что в конечном итоге худшим, что может для нас произойти, становится получение того, что мы «официально» желаем. Таким образом, счастье в своей основе лицемерно — это счастье мечтать о вещах, которых мы на самом деле не хотим.

М. Хайдеггер видит величайшую опасность для человека в иллюзии, будто техника является инструментом в руках человека. На самом деле человек, даже не заметив, как это случилось, подпал под ее власть. Научно-техническая цивилизация

все явственнее детерминирует образ мыслей человека, характер его желаний. И самое пугающее то, что человек начинает убежденно полагать, что сам становится для другого только объектом.

В качестве защитной реакции возникает навязчивое стремление предвосхитить возможное нападение созданием еще более мощных и совершенных технологий уничтожения. Нас ожидает нечто гораздо более страшное: призрак «имматериальной» войны – вирусы, яды, которые могут быть везде и нигде. На уровне видимой материальной реальности ничего не происходит, никаких громких взрывов, и все же знакомый мир начинает разрушаться, а жизнь распадается. Мы вступаем в эру паранойяльной войны, в которой главной задачей будет идентифицировать врага и его оружие.

Яркой иллюстрацией к нашему рассуждению о проблематике исполнения желаний является фильм А. Тарковского «Сталкер». В этом фильме (первоначальное название которого было «Машина желаний») проявилось, столь характерное и для экзистенциализма, настороженное отношение Тарковского к безудержному техническому прогрессу. Могущество техники и нравственность человека оказываются в конфликте в этой картине. В контексте современной социальной действительности эта картина выражает тревогу художника за судьбу человечества. Представленная в фильме Зона явилась пророчеством огромной свершившейся катастрофы Чернобыля, беды еще не открытой нами до конца в своих грядущих последствиях.

В Зоне человек не может обмануть даже самого себя. Здесь исполняются не постулируемые желания, а желания сокровенные. Один из героев картины, Профессор, приносит в Зону собранную им самим бомбу, намереваясь взорвать комнату, которая исполняла желания. Опасность проникновения в эту комнату людей, стремящихся к тотальной власти, настолько велика (Сталкер на самом деле плохо представляет, кого он ведет в Зону), что единственный выход – уничтожить эту машину исполнения желаний.

Опасность таится еще и в том, что человек не знает своих истинных желаний, более того, он не готов полностью столкнуться с последствиями этих желаний. Учитель Сталкера зашел в комнату попросить здоровья своему сыну, а когда вернулся, обнаружил, что сын его по-прежнему болен, зато сам он стал несметно богат. Зона реализовала его действительное желание. Реальный результат сильно разошелся с результатом ожидаемым и он не смог с этим жить.

Кто из нас отдает себе отчет в том, чего хочет на самом деле? И если бы у нас появилась возможность осуществить наши сокровенные желания, смогли ли бы мы жить с тем, что получили бы?

### Список литературы

1. Философский словарь /Под ред. И.Т.Фролова. 5-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 590 с.
2. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. – М.: Intrada, 2001. – 385с.
3. Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск: Инерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040с.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: «Добросвет», 2000.- 387с.
5. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.- 416с.

6. Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары: Книга 5). – М.: ИТДГК «Гнозис», Изд-во «Логос», 2000. – 608с.

7. Монтень М. Опыты. Избранные главы. – М.: Правда, 1991. – 666с.

**Горлова Л.А. Метафізика виконання бажань.**

*У даній статті розглядається метафізика бажання в історико-філософській традиції.*

**Ключові слова:** метафізика, бажання, потреби

**Gorlova L.A. Metafizica implementation of desires.**

*Metaphysics of desire in historical and philosophical tradition is examined in the given article.*

**Keywords:** metaphysics, desire, necessities

Поступило в редакцію 08.11.2007

**УДК 316.48**

## **ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК КАЧЕСТВЕННО НОВАЯ ФОРМА МЕЖДУНАРОДНОЙ АГРЕССИИ**

**А.Л. Данилюк**

*Статья посвящена анализу политики глобализации, которая, по мнению автора, является качественно новой формой международной агрессии, навязанной финансово-олигархическими кланами США всему миру*

**Ключевые слова:** «агрессия», «глобализация», «финансово-олигархический клан»

Конец XX - начало XXI столетия ознаменовались очередной эскалацией международной напряженности, пришедшей на смену «холодной» войне 60 -70-х гг. На карте планеты появляются новые «горячие» точки: Афганистан, Балканские страны, Ирак. Углубляются противоречия между промышленно развитыми и развивающимися странами. Причем не только по экономическим, политическим, но и духовно-идеологическим вопросам. Наблюдается явная конфронтация между секуляризированным Западом и мусульманским Востоком. Как следствие, привычным, повседневным явлением становится международный терроризм, инициируемый исламскими фундаменталистами.

Чем же обусловлены эти явления? Не являются ли они следствием глобализационных процессов, в которые сегодня, вольно или не вольно, вовлечены все страны мира?

К подобной точке зрения склоняются многие известные политологи и международные аналитики. Вместе с тем, в научной литературе превалирует та точка зрения, что это лишь «побочные» следствия глобализационных процессов, имеющих в целом конструктивный характер. Мы же, напротив, рассматриваем глобализацию, причем во всех ее аспектах (экономическом, политическом, культурно-идеологическом и других), исключительно как умело спланированную и организованную (посредством ряда глобализационных институтов: МВФ, Мирового банка, ВТО и др.) агрессию, навязанную ее инициаторами – финансово-олигархическими кланами США – всему миру.

Обоснование этой идеи и является основной целью данной статьи. Ее реализация, в свою очередь, предполагает решение следующих задач: анализ концептуальных основ глобализационной политики и выявление основных методов и «механизмов», посредством которых она осуществляется.

Так что же представляет собой т. н. «глобализация» и чьи интересы она представляет, если ее непосредственным результатом явились рост международной напряженности, углубление противоречий во многих областях международных отношений?

В 70-х гг. XX столетия в США возникает и быстро распространяется идеология т.н. «неолиберализма». Его идеологи провозглашают новую программу всестороннего и взаимовыгодного международного сотрудничества, получившую наименование «глобализация». Она базируется на принципах всемерной демократизации общества, либерализации рынка, приватизации государственного сектора экономики, взаимобмена культурными ценностями и т.д. По мнению неолибералов, реализация этой программы даст возможность решить многие глобальные проблемы современности. В том числе, покончить с голодом и нищетой в странах «третьего» мира, ликвидировать существующий экономический дисбаланс между развитыми и развивающимися странами, а также приобщить эти последние к достижениям западной цивилизации и культуры.

Однако, как же на практике реализовались эти оптимистические прожекты?

На наш взгляд, достаточно обратить внимание на беспристрастную экономическую статистику. Если в 1960г., до начала процесса глобализации, доходы 20% самых богатых граждан мира превышали доходы 20% самых бедных в 30 раз, то к 2002г., - уже в 90 раз [См.:4,с.74]. «Взаимовыгодное» экономическое сотрудничество для развивающихся стран (особенно Африки и Латинской Америки) на практике обернулось, по сути, колониальной зависимостью от ТНК, преимущественно американских, и международных финансовых (глобалистских) структур: МВФ, Мирового банка и других. Как следствие, они фактически утратили свою независимость и суверенитет. Обладая богатейшими природными и сырьевыми ресурсами страны «третьего» мира сегодня влачат поистине нищенское существование: на долю 1,3 миллиарда беднейшего населения планеты приходится всего лишь 1,4% совокупного мирового дохода [См.: 2, с.34].

Наиболее пагубные последствия глобализация имела для постсоветских республик, население которых еще не выработало иммунитет против псевдо-рыночных и псевдо-демократических преобразований. Вследствие «шоковой терапии», вызванной политикой повальной приватизации, Российская Федерация только за период с 1992г. по 2007г. утратила более 15 млн. своих граждан, Украина, - 6 млн. И это не удивительно, принимая во внимание тот факт, что с 6 места в мире по уровню жизни населения, которые эти страны занимали до начала т.н. «перестройки», они, всего лишь за 20 лет, переместились в конец списка государств по этому показателю. Сумела выстоять и сохранить свой экономический и людской потенциал только Беларусь, не дав себя увлечь в глобализационные проекты.

Эти, поистине катастрофические, последствия неолибералы объясняют непоследовательностью реализации экономических проектов. Однако существует и другая, альтернативная точка зрения. Многие международные аналитики полагают, что эти результаты были заранее predetermined. Так, по мнению Дж. Стиглица, бывшего советника президента США, занимавшегося разработкой и внедрением глобализационных проектов, эти последние представляли собой «набор догм, которые иногда казались слишком тонкой вуалью для прикрытия специфических интересов» [5, с.19].

Так, характеризуя причины неудач, постигших Россию в результате политики повальной приватизации, он отмечает, что «многие в России (как и

повсюду) полагают, что ошибочная политика была не случайной: неудачи были заранее спланированы, чтобы ограбить и опустошить Россию, чтобы она уже никогда не представляла угрозы в будущем... Но эта политика не была сплошным альтруизмом. Эта политика отображала экономические интересы США - точнее, интересы американских финансового и коммерческого рынков» [5, с.168].

Однако, было бы наивно полагать, что здесь представлены интересы всех или хотя бы большинства акторов этих рынков, что это лишь результат действия «слепых» рыночных сил и «механизмов». И финансовый, и коммерческий рынки США давно монополизированы этническими финансово-олигархическими кланами Ротшильдов и Рокфеллеров. Уже в начале XX века они обладали реальной властью и были подлинными «хозяевами» Америки, «назначавшими» и смещавшими президентов, проводившими «нужные» решения в Сенате и т.п. И это не случайно, поскольку в новых исторических условиях финансовая власть является уже первой «ветвью» власти. «Политическая власть, - отмечает французский аналитик И. Рамоне, - всего лишь третья власть. Есть, прежде всего, власть экономическая, затем власть средств массовой информации. И если владеешь этими двумя видами власти, то владеешь политической властью - это не более чем формальность» [4, с.60].

Однако, кланы Ротшильдов и Рокфеллеров как раз и являются, как свидетельствуют соответствующие источники [См.:3,с.130-198], инициаторами политики неолиберализма и т.н. «Вашингтонского консенсуса», положенного в основание глобализационных программ. В связи с чем возникает закономерный вопрос: не преследуют ли данные кланы в этом случае свои собственные цели и интересы?

Чтобы ответить на этот вопрос, стоит, как нам кажется, совершить экскурс в историческое прошлое этих кланов, проследить процесс становления их финансового (и политического) могущества.

Основным источником их обогащения на протяжении трех последних веков являлись крупные военные займы, предоставляемые правительствам разных стран на спекулятивных условиях. Именно финансовой политикой Натана Ротшильда было предопределено поражение Наполеона при Ватерлоо. Ротшильдами и Рокфеллерами финансировалась и Гражданская война в США.

Однако, подлинного могущества эти кланы достигли тогда, когда им удалось взять под свой контроль и трансформировать по существу в частную финансовую структуру ЦБ США(!) Нельзя сказать, что при этом использовались исключительно финансово-экономические методы. Восхождение Ротшильдов и Рокфеллеров на вершину власти сопровождалось целым рядом заказных убийств. Их жертвами стали даже «первые» лица(!) государства, пытавшиеся воспрепятствовать их финансовым махинациям: Авраам Линкольн (убит в 1863г.), Джеймс Гарфильд (убит в 1881г.), Уильям Маккинли (убит в 1901г.). Последней по счету жертвой «неизвестных» убийц явился Джон Кеннеди (убит в 1963г.), осмелившийся противостоять милитаристскому лобби в Сенате, планировавшему вооруженное вторжение на Кубу во время известного Карибского кризиса [3, с.130 - 155].

Со временем финансовой и политической власти в США кланам Ротшильдов и Рокфеллеров показалось мало. Они вынашивают планы установления мирового господства. Однако, нужна была приемлемая доктрина, в духе американских «демократических» ценностей и свобод. Вот тут-то и возникает идея «глобализации», которая, с крахом СССР, главного соперника США на мировой арене, становится реальной возможностью.

Свидетельством подлинных намерений заокеанских неолибералов может, на наш взгляд, служить тот факт, что первые попытки реализации этой цели предпринимаются задолго до официально объявленной политики глобализации. Уже в 1921 году по инициативе Ротшильдов и Рокфеллеров создается Лига наций, призванная служить прообразом мирового правительства, естественно, подконтрольного данным кланам. Позднее создается ряд других «международных» структур: МВФ, Всемирный банк, Генеральное соглашение по торговле и тарифам и пр. «Следует считать частью американской системы, - откровенно заявляет известный американский политолог, один из авторов политики глобализации, Зб.Бжезинский, - глобальную сеть специализированных организаций, особенно «международные» финансовые институты. Международный валютный фонд и Всемирный банк, можно сказать, представляют «глобальные» интересы, и их клиентами можно назвать весь мир. В действительности, однако, в них доминируют американцы, и в их создании прослеживаются американские инициативы, в частности в Бреттон-Вудсе в 1944 году» [1, с.40].

Одной из наиболее одиозных структур, созданных по той же инициативе, явился т.н. «Бильдербергский клуб», членами которого сегодня являются главы государств и ведущие политики и экономисты большинства стран мира, руководство ООН и даже Международного суда в Гааге. Из недр этого клуба вышел и Фонд Горбачева, основной целью которого являлась реализация глобализационных программ. Не сложно догадаться, какую политику и в чьих интересах проводят члены данного клуба.

Хотя заокеанские «демократы» никогда не гнушались (при отсутствии другой альтернативы) политических убийств и прямого военного вмешательства во внутренние дела суверенных государств (достаточно вспомнить Вьетнам, Афганистан, СФРЮ, Ирак и др.), основным средством достижения своих целей они все же избирают финансы. Направляемые в нужное время и нужное место, на определенных (как правило, кабальных) условиях, они являются, как свидетельствует социальная практика, более эффективным оружием, нежели прямое применение силы. При этом весьма широко и, надо сказать, успешно используется т.н. «человеческий» фактор. Предоставляя развивающимся странам финансовые займы и кредиты, заокеанские кредиторы были заранее уверены, что большая их часть не пойдет по прямому назначению и будет разворована правящими кругами, как, например, это было в случае с Россией в период правления Б. Ельцина. Вот где лежат источники баснословных богатств, с одной стороны, и ужасающей нищеты подавляющего большинства населения, с другой. Вот откуда берут свое начало «неведомые» финансовые потоки, «внезапно» возникающие в период «оранжевых», «розовых» и других «цветных» революций, периодически потрясающих мир.

Приступая к реализации программы глобализации, ее инициаторы (т.е. Ротшильды и Рокфеллеры) были заранее уверены в своей победе. Они прекрасно понимали, что на рынке, тем более «свободном», всегда побеждает сильнейший. И они не ошиблись. Свидетельством этого является тот неоспоримый факт, что сегодня американский финансовый «спрут», от «щупальцев» которого не в состоянии освободиться даже страны ЕС, опоясал весь мир.

Наконец-то США (точнее, их главным лобби - Ротшильдам и Рокфеллерам) удалось воплотить в жизнь свою заветную мечту: создать мировую империю нового образца: финансовую империю, которая намного мощнее и прочнее империй традиционного типа. Как отмечает в этой связи Зб. Бжезинский, «для большинства государств-наций вопрос территориальных владений ... стал терять свою значимость... Правящие национальные элиты все ближе подходят к признанию того, что не территориальный, а другие факторы представляются более принципиальными в определении национального статуса государства или степени международного влияния этого государства. Экономическая доблесть и ее воплощение в технологических инновациях также могут быть ключевым критерием силы» [1, с.51-5.2].

В заключение невольно напрашивается вопрос: чем же был обусловлен переход к качественно новой – финансово-экономической – форме международной агрессии, каковой по сути и является политика глобализации?

Ответ на него довольно банален: наличие ядерного оружия более чем у двадцати стран мира. Прямая агрессия, в этих условиях, нецелесообразна, как в экономическом (высокая затратность вооружений), так и в экологическом (возможная гибель самого агрессора) смысле. Именно этими причинами можно объяснить происхождение неолиберализма и политики глобализации. «Дилеммы, стоящие перед американским руководством, - откровенно заявляет Зб. Бжезинский, - осложняются изменениями в характере самой мировой системы: прямое применение силы становится теперь не таким легким делом, как в прошлом. Ядерные вооружения существенно ослабили полезность войны как инструмента политики или даже угрозы. Растущая экономическая взаимозависимость государств делает политическое использование экономического шантажа более успешным» [1, с.50].

#### Список литературы

- 1.Бжезинский З. Б. Большая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. - М.: Международные отношения, 1999. – С.50.
- 2.Некlessа А.И. Конец цивилизации, или конфликт истории // Мировая экономика и международные отношения. – 1999. - №3. – С. 34.
- 3.Егишянц С.А. Тупики глобализации. Торжество прогресса или игры сатанистов. - М.: ВЕЧЕ, 2004. – С. 198.
4. Рамоне И. Геололитика хаоса. - М.: ТЕИС, 2001. – С. 74.
5. Стігліц Дж. Глобалізація та її тягар. - К.: КМ АКАДЕМІЯ, 2003. – С. 168.

**А.Л. Данілюк. Глобалізація як якісно нова форма міжнародної агресії.**

*Стаття присвячена аналізу політики глобалізації, яка, на думку автора, є якісно новою формою міжнародної агресії, що нав'язана фінансово-олігархічними кланами США всьому світу*

**Ключові слова:** «агресія», «глобалізація», «фінансово-олігархічний клан»

***A.Л. Danilyuk. Globalization as is high-quality a new form of international aggression.***

*The article is devoted to the globalization policy which to the author's mind has been a qualitatively  
knew form of international aggression imposed finance and oligarch clans of the USA to the whole world*

**Keywords:** *aggression, globalization, financial-oligarchic clan*

Поступило в редакцию 11.09.2007

**УДК 130.2**

**ESPACE/ÉTENDU, DURÉE /SIMULIS: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ОПЫТ  
ПРОСТРАНСТВЕННЫХ И ВРЕМЕННЫХ МОДУСОВ ТЕКСТА.**

**Дунаева И.В.**

*Этимологический анализ понятий durée/simulis демонстрирует способ бергсоновского понимания возможности позитивной множественности.*

**Ключевые слова:** модальность, пространство, методология.

Изменение значимых понятий в тексте является основанием для переписывания всего культурного «текста». Постепенно базовые понятия распространяют изменения на все уровни мировоззрения. В основании культурной редескрипции лежит смена фундирующих понятий. Они являются точками притяжения, силовыми векторами, направляющими культурной полиморфности. Данные понятия несут в себе подобие центробежных сил, обладающих потенцией структурировать все окружающие формы. Ричард Рорти «говорит о «поэме истории», большом коллективном «эпосе», создаваемом человечеством, с каждым поколением пополняемом новыми главами, заново перечитываемом и бесконечное количество раз исправляемом»[1, с.85].

*Целью* данного исследования является редискриптивное сопоставление осуществленных в науке и культуре вариантов понимания понятий пространства, протяженности, длительности. *Задачей* является этимологический анализ понятий espace (пространство), étendu (протяженность), durée (длительность), simulis (одновременность).

Для исследователя культуры понимание характерных особенностей «сил» скорее относится к области интуиции, чем рациональному анализу. Поэтому данное исследование возможно рассматривать как некоторый герменевтический опыт. Этимологический анализ понятий здесь присутствует в качестве зарисовки, попытки интуитивного понимания.

Возможно это наиболее оптимальный способ проникнуть в суть работ А.Бергсона, относящегося не столько к философам-рационалистам, сколько к философам-поэтам. Как сказал об этом один из критиков бергсонизма: «Si, à l'instar de Bergson – et de Proust – Du Bos ne sous-estimait pas l'importance de l'expérience directe dans la connaissance de la durée, du courant continu de la conscience – n'oublions pas, à cet égard, le rôle des poètes...dans ses intuitions fulgurantes...» " (Если, например, Бергсон - и Пруст - Бо не пренебрегали значимостью прямого опыта в знании о durée, постоянном токе сознания - давайте не забудем, что этот опыт играет роль поэта... находящегося в сверкающих интуициях... ) [2, p.72]

Среди исследователей, рассматривавших исторические трансформации философского рассмотрения проблемы абсолютистского и атрибутивного подхода в концептах времени и пространства, – Любинская Л.Н. «Проблема времени в

истории философии», Молчанов Ю.Б. «Лейбниц и объективно-идеалистическая реляционная концепция времени», «Проблема времени в современной науке», Гайденок П.П. «От онтологизма к психологизму: понятие времени и длительности в XVII-XVIII вв», Аксенов Г.П. «Причина времени», Хасанов И.А. «Биологическое время», И.М. Забелин «Развитие географической мысли и В.И. Вернадский», И.И. Молчанов, С.Г. Семенова, Л.И Германа, М.Д. Цебенко и многие другие.

Сохраняя аристотелевскую традицию понимания пространства и времени, Исаак Ньютон, благодаря эмпирической верифицируемости и логической непротиворечивости своих теорий, делает достаточно популярной формулу длительности как явления абсолютного. Предположение о том, что формальная причина соотносится с материей безотносительно (как это было у Аристотеля) заняло преобладающее место в онтологии на долгий период времени. Следует уточнить его понимание пространства: «Абсолютное пространство по самой своей сущности безотносительно к чему-либо внешнему, остается всегда одинаковым и неподвижным». [3, с.30]

В противоположность ему постепенно формируется иная точка зрения. Лейбниц определяет и пространство, и время как явления атрибутивные. Лейбниц утверждает, что информация о мире – это перцепция, состоящая из имплицитности прошлого и потенциальности будущего. Он выводит, что “время будет состоять в совокупности точек зрения каждой монады на самое себя, как пространства – в совокупности точек зрения всех монад на Бога ... гармония производит связь как будущего с прошедшим, так и настоящего с отсутствующим. Первый вид связи объединяет времена, а второй – места. Эта вторая связь обнаруживается в единении души с телом, и вообще в связи истинных субстанций между собой” [4, с. 69].

В 20-х годах прошлого столетия с новой силой разыгрывается давний спор. В его обновленном варианте участвуют, с одной стороны, А.Эйнштейн и А.Бергсон – с другой. Наиболее ярко эта полемика выступает в работе Анри Бергсона в его одноименном произведении (*Duree et simultaneite* - P.,1929). Переводя данный диспут в сферу лингвистического способа исследования, следует отметить переход от принятых в философском сообществе понятий *espace* и *étendu*, на *duree* и *simulés*.

Интересно было бы проследить изменения, несомые его вариантом переадресации понятия пространства. Для этого анализа обратимся к этимологии выведенных нами понятий. Понятие *espace*, традиционно используемое в качестве означающего для пространства, *espace* имеет определенный смысловой ряд. В англо-русском словаре 1930 г *expanse/expend* соответствуют означаемые «пространство, распускаться, растягиваться, увеличивается в объеме». В предисловии словаря указано, что он был составлен по новейшим английским источникам 1926-1928г. По времени составления этот словарь совпадает с датой написания книги Бергсона. Во французском языке оно составляет примерно такой ряд: расширение, распространение, изливание (чувств). Существительное мужского рода *l'expansion* переводится как захватническая политика, хотя в русском языке вполне прижился и иностранный аналог, уходящий своими корнями в латынь (экспансионизм). Возможны словосочетания *l'expansion coloniale*, *l'expansion territoriale*. Возможен так же *adg expansionniste* т.е стремящийся к территориальной

экспансии. Следующим словом в словаре 1939г, т.е. темпорально близкого к нашему автору по тезаурусу, является слово существительное женского рода *expatriation* с означаемым: высылка, выселение с родины и т.д. Следует отметить, что словари, избранные мною для анализа проблемы, настолько близки по времени создания, что имеют указывающие друг на друга ссылки, а точнее презентируют друг друга потенциальному читателю.

Обращаясь к латинскому первоисточнику, следует отметить, что смысл этого слова раскрывается в двух частях, в приставке и корне. Корень *panse/passé* обозначает некоторую длительность, продолжительность, активно себя проявляющую в прошлом и намеревающуюся обозначить себя в будущем. Приставка *e/ex* имеет значения: из, от, с, по причине, вследствие, сообразно. Рассматривая этимологически соединения этих означаемых, возможно сказать, что *espace* есть некоторая активная длительность в переорганизации пространства сообразно внутренним потребностям.

Слово *passus sum/ ration* в латинском языке обозначает – терпение, страдание, а также допущение и позволение. Здесь присутствует активная сторона, структурирующая пространство в соответствии со своим интересам, и принимающая сторона, чья участь в позволении и покорности.

Если понятие *espace* включает в себя в основном изменения качественного порядка, то *extend* говорит о количественных характеристиках этого явления. Во французском языке «*étendu*» обозначает «обширный, распространенный, разбавленный водой, пространство, размер, охват, объем». В английском языке *extend* – это вытягивание, протягивание и т.д.

Предложенный Бергсоном заменитель прежнему пониманию пространства заключается во введении пары *durée /simulis*. Рассмотрим этимологию этих слов. В английском языке слова с корнем *simul* имеют два значения. Первое – это симуляция в смысле похвастливости, подобия. Второе, к примеру, в слове *simultaneous* есть обозначение одновременности. Возвращаясь к латинским корням этого слова, выделим две его части: приставку *si* и корень *mul*. *Si* – это приставка, обозначающая возможность. Наиболее адекватный эквивалент в русском языке это слово «если». Это же значение приставки переносится из латинского во французский язык, обретая самостоятельность в качестве слова. *Mul* – это корень, обозначающий множественность. В соединении эти два значения образуют означаемое «если-много». По мнению автора (в чем бы, кстати, согласился и Ж.Делез) для этого означаемого наиболее приемлемой формой языка есть вопрос: а если много? Как мы видим, А.Бергсон, а вместе с ним и другие авторы того же времени, ставят перед философией вопрос о возможности множественности пространства, но не в качестве аналитической геометрии, а скорее как некоторой «интуитивной» множественности. В основании этой протяженности лежит некоторое формообразующее начало, отличное от рациональной дискурсивности и выраженной понятием «*durée*». Не становится ли эта многоформовость аморфностью? На этот вопрос дает ответ сам Бергсон, вводя второе не менее важное понятие в качестве длительности: «*durée*». Во французском языке есть два возможных варианта прочтения слова *durare* – длится, продолжаться и *durus* –

твердый, строгий, суровый. Однокоренными словами являются *durée* (продолжительность), *Dur* (твердый, сильно), *Durabilite* (долговечный, долговременный) и т.д. Из выше сказанного видно, что, несмотря на либеральный характер новой парадигмы понимания, понятие пространства не теряет свою формальность. Возможно, что в этом видении оно переходит из сферы агрессивной тотальности к текучей атрибутивности. Здесь уместны слова Ж.Делеза: «это не варьирование истины сообразно субъекту, а условие, при котором субъекту предстает истинность варьирования» [5 с.36].

В.И Вернадский, размышляя об особенностях новой терминологии, говорит: «Бренность жизни нами переживается как время, отличное от обычного времени физика. В русском языке можно выделить эту «*durée*» Анри Бергсона как «дление», связанное не только с умственным процессом, но общее и вернее с процессом жизни, отдельным словом, для отличия от обычного времени физика, определяемого не реальным однозначным процессом, идущим в мире, а [механическим - Г.А.] движением. Измерение этого движения в физике основано в конце концов на известной периодичности - возвращении предмета к прежнему положению. Таково наше время астрономическое и время наших часов. Направление времени при таком подходе теряется из рассмотрения. Дление характерно и ярко проявляется в нашем сознании, но его же мы, по-видимому, логически правильно должны переносить и ко всему времени жизни и к бренности атома».[ 6, с. 249] Биологическому времени, а основатель биогеохимии был убежден, что время есть неотделимое свойство живого, – необходимо биологическое пространство. Таким образом, пространство осмыслиется как некоторая атрибутивность своего предмета, т. е. в качестве пространства живого. «Отличие живого вещества от косного – не живого – вещества биосферы лежит глубже физико-химических их свойств. Оно может быть связано с особым – геометрическим – субстратом физических свойств, т.е. с другим состоянием физического пространства, занятого телами живого вещества, чем физическое евклидово пространство косного вещества биосферы. Тела живого вещества, возможно, отвечают не евклидову пространству, а одному из римановских геометрических пространств. Это гипотеза, рабочая научная гипотеза, допустимая и, думаю, удобная для научной работы»[ 7, с. 176-177]. Органические формы как основание геометрической эстетики проникают в научную среду, формируя «*durée*» внутри строгих логических дефиниций. В этой «бердслеевской технике» выполнена живая архитектура нового пространства и времени. Переход от объективного к субъективному или, даже, от фантазмагии к иллюзии реального происходит в пространственной графике образов «*durée*». «Существует, сказал я, только одно воспринимаемое нами изнутри движение, и мы знаем, что оно само по себе является реальностью: движение, порождаемое на наших глазах нашим усилием. Возможно, что сами по себе внешние вещи лишены длительности, и их причастность зависит от свойств внешних вещей входить в нашу длительность, поскольку они действуют на нас, разбивая и деля на этапы течение нашей сознательной жизни» [8, с.35]. Текучесть «*durée*» соединяется с пространством множественности живого. «Если много» открывает путь к гармонии единства множественности, как это было у

Лейбница. «Elles agiront comme les membres d'un ballet, independants les uns des autres et pourtant animes par un unique projet» (Они будут действовать как члены балета, независимо одни из других и, тем не менее, осуществляясь единым проектом) [9, р.6]. Множественность и одновременность внутри органичности – это бинарность в качестве смещения, рождаемая потенцией открытости. Не удивительно, что Делез, впоследствии выстраивая теоретическую возможность различия как явления культурологического, обращается именно к Бергсону в качестве l'origine orientata.

Вывод: этимологический анализ понятий *durée/simulic* демонстрирует способ бергсоновского понимания возможности позитивной множественности. Лингвистический компаративистский анализ данного понятия в различных языках позволяет смоделировать понимание пространства на уровне языковой прагматики. В противопоставлении *durée/simulic* и *espace/étendu* видно, как понятия, внутренне подразумевавшие некоторую жесткость и однообразность формы, сменяются на более антропоморфные, реализующиеся через множественность. Данные понятия бергсонизма стали основанием для редескрипции культурного текста XX века.

### Список литературы

1. Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти. - М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 265с.
2. Litterature europeenne et spiritualite/ Parry M. De Charles Du Bos a Christiane roederer en passant par Francois Mauriac: soixante ans de bergsonisme. - Oxford, Editions pierron, 1992. – 192р.
3. Ньютон И. Математические начала натуральной философии/Перевод с латинского и примечания А. Н. Крылова/ репринтное воспроизведение издания 1936 года. – М., Наука, 1989 — 688 с.
4. Лейбниц Г. Опыты теодицеи./ Соч. в 4-х томах. / пер. с фр. К.Истомина, Ф.Смирнова.- Т. 4. М.: Мысль 1989. – 554с.
5. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко./ пер. с франц. Б.М. Скуратова – М.: Логос, 1997. – 264 с.
6. Проблема времени в современной науке / Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. - М.: Наука, 1988. – 249 с.
7. О правизне и левизне/Вернадский В.И. Проблемы биогеохимии. Труды Биогеохимической лаборатории. Т. 16. - М.: Наука, 1980. - 320 с.
8. Бергсон А. Длительность и одновременность: (По поводу теории Эйнштейна) / Пер. с фр. А.А. Франковского. – Пб.: Academia, 1923. – 160 с.
9. Gottfried Leibni. La cause de Dieu/ introduction et commentaries par Pierre-Yves Bourdil. – Paris: NATIER, 1984. – 80р.

**Дунаєва І.В. Espace/étendu, durée/simulic: герменевтичний досвід просторових та часових модусів тексту.**

*Етимологічний аналіз понять *durée/simulic* демонструє спосіб бергсонівського розуміння можливості позитивної множини.*

**Ключові слова:** модальність, простір, методологія.

**Dunaeva I.V. Espace/étendu, durée/simulic: hermenelistic experience spatial and time modality the text.**

*The etymological analysis of concepts *durée/simulic* shows a way understanding of an opportunity of positive plurality of A.Bergson.*

**Key words:** modality, spatial, methodology

Поступило в редакцию 22.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 130.2**

## **ПРАВСТВЕННОСТЬ В ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

**Зиннурова Л.И.**

*В статье предпринята попытка показать, как всемогущие техники и технологические приемы в техногенной цивилизации искажают нравственность и способствуют ее вымыванию из различных сфер человеческой жизнедеятельности.*

*Ключевые слова:* нравственность, цивилизация, сферы человеческой деятельности.

Современную цивилизацию, понимаемую как ныне достигнутый этап в общественном развитии, называют техногенной, технотропной, технологической. В основе такого определения сущности жизни современного общества лежит преобладание техники в сравнении с другими сторонами и факторами общественного бытия, ее очевидная и рельефно обнаруживающаяся повсеместность, эффективность, вездесущность, влияние. Техника – это то, с помощью чего человек радикально и во многих случаях эффективно преобразует природу, себя, общество.

Алгоритм преобразования посредством техники есть не что иное, как технология. Наряду с техникой, технология, особенно развитая (высокая) и столь же эффективная, не менее важна как преобразующий жизнь фактор.

Характеризуя жизнь современного общества, следует говорить не только о биосфере, ноосфере, но и о техносфере.

Техника – величайшее благо, облегчающее жизнь людей, повышающее ее комфортность, освобождающее время из сферы труда, быта и тем самым как будто бы предопределяющее свободу человека, усиливающее в его жизни творчество именно за счет появляющегося свободного времени. Однако, с другой стороны, техника поработает, ограничивает свободу действий, привязывает человека, превращая человека из повелителя в раба вещей механизмов, процессов, которыми он жаждет обладать. Техника внедряется во все стороны жизни человека, и процессу технологизации (алгоритмизации) подвластны любые области деятельности людей: от материального производства до образования, науки, культуры.

Завороженность техникой также приводит к технологизации непромышленных сфер жизни: политики, искусства, морали.

Даже человека подчас представляют как своеобразный гибрид организма и технического устройства.

Можно говорить, что современное общество переживает ренессанс механицизма, конечно же, в условиях современного научно-технического состояния и потому на более высоком и сложном уровне.

Отклонения к такому положению дел варьируются в довольно широком диапазоне от технофобии до технократии, от страха, вполне обоснованного, что техника может выйти из под контроля людей, восстать против людей (Франкенштейн, как художественное предвосхищение такого исхода), до оптимистической веры в благотворное всемогущество техники, которая только и способна решить все общественные проблемы. Не отрезвляет иногда даже совершенно очевидное превращение техникой человека в безмолвную деталь социального механизма, целиком зависящую от производительной и бытовой техники.

Некоторые виды промышленных технических систем настолько глубоко влияют на жизнь людей, что формируют не только экономику, финансовые отношения, политику, но и нравы: автомобилестроение с нефтяной отраслью, металлургией и транспортной системой занимают одно из главных мест в индустриальной системе. Это порождает идею о том, что человек и человечество так же, как и механизмы, обладают системными качествами и потому могут быть охарактеризованы в технических параметрах и технологических показателях.

Периодически возрождается идея киборгизации, в которой предельным моментом может стать отказ человека от своего тела, что представляется не только антигуманным, но и катастрофически опасным.

Техницизм, технологическая мифология – это не только современные реалии, но и чреватые гибельностью для человечества перспективы, поэтому во власти таких предубеждений человечество не должно пребывать. Опасность технизации заключается в том, что массовое количество технических приспособлений, их внедрение в производство и быт опережают и интеллектуальный, и в особенности нравственный уровень массового сознания, что порождает массу проблем, связанных с жизнью людей, их психическим и интеллектуальным самочувствием.

Всесилие технизации порождает иллюзию о возможности решения любых проблем, в том числе и нравственных, по образу алгоритмов технического знания, что безусловно является малоэффективным уже хотя бы в силу односторонности подхода, не говоря уже о губительности расчетливо-рационального характера подобных решений.

Не человечество должно становиться техничным, а техника должна быть и стать человеческой. Не безудержное и безоглядное механизирование, а включение в технические системы ограничителей, сопряженных с человеческим фактором, может быть альтернативой техническому и технологическому глобализму.

М. Хайдеггер техническое развитие считает практической параллелью теоретической схемы и тенденции Платона, который выразил идею о том, что природа, люди и общество должны быть объектами рационального управления. Неизбежность такой рационализации привела к тому, что мы сосуществуем с техникой как нашим роком, и все глубже попадаем в ее объятия. Поэтому технизации и технологизации подвержены, и подвергаются со столь же неумолимой неотвратимостью все формы человеческой деятельности.

К чему это приводит? К обезличенности, бездушности, бесчеловечности, к преобладанию в отношениях людей эгоизма, расчетливости, жесткости, нетерпимости.

Как будто бы никто не отменял гуманности, совести, стыда, справедливости, порядочности, долга, милосердия, сострадания.

Более того, этими понятиями клянутся, к ним взывают, ими маскируются. Но место этим духовно-нравственным ориентирам и качествам определено на обочине и периферии современного общественного сознания.

Такое положение дел свидетельствует о глубоком кризисе нравственности, причиной которого во многом и является технотропность, что мы постараемся и показать.

Вспомним, что нравственность добровольное самодеятельное согласование чувств, стремлений и действий членов общества в интересах общества, а в идеале – для достижения блага, счастья, добра.

Реализуется нравственность в нравах, обычаях, нормах, традициях, нравственных чувствах (стыд, совесть, достоинство, честь), нравственных законах и принципах, среди которых наиважнейшее – это справедливость, долг, добро.

Нравственная жизнь общества выстраивается из тех же соображений комфорта, удобства, свободы, пользы в отношениях людей. Когда общество движется по пути прогресса, смягчаются, либерализируются его нравы; при дегенеративных процессах нравы огрубляются и ужесточаются.

Основными свойствами нравственности являются позитивность как движение к добру и по пути добра, императивность, универсальность, общезначимость, институциональность (социальная неструктурированность), антиномичность.

Нетрудно видеть, что даже при таком внешнем и довольно беглом анализе между техникой и нравственностью можно усмотреть множество нестыковок, зазоров. Техника линейно прогрессивна, о прогрессе в нравственности речь вести не приходится; техника исключает противоречия, нравственность антиномична; техника однозначно рациональна, нравственность апеллирует к чувствам, представлениям. Техника институализирована, нравственность социально не структурирована.

Техника универсально бесчеловечна, нравственность – один из регуляторов, который определяет поведение людей с помощью представлений (разных!) о ценном, должном. Это внутренний саморегулятор поведения человека, настроенный на принцип человечности и человечества, но при всей общеобязательности, непременно окрашенный индивидуально, субъективно, национально и т.п.

В технике все понятия определены строго и однозначно, в нравственности понятия и принципы не только допускают, но обязательно предлагают трактовку, учет человеческого многообразия, времени, эпохи.

Разумеется, в нравственности общими и даже всеобщими, и в этом плане, абсолютными, глобальными являются справедливость, счастье, свобода, безопасность, здоровье, уважение к жизни и достоинству личности, уважение к предками и истории, милосердие, сострадание, семья, домашний очаг.

Техника общеобязательна как рациональная безусловность; нравственность – добровольно принятые на себя обязательства.

Задача нравственности – создать в обществе такую атмосферу, в которой большинство импульсивно, без колебаний совершало бы те поступки, которые ведут к благу всех и каждого (П.А. Кропоткин).

Задача техники – конкретный результат, который не предполагает облагодетельствовать всех и каждого, а, напротив, не только может, но на деле и используется во благо некоторых, отдельных.

Нравственность рождается из солидарности людей и укрепляет ее, техника – дело группы, определенной личности и солидарности не укрепляет, т.к. в стремлении обладать ее достижениями люди вступают в отношения конкуренции, борьбы, разрушающей солидарность. Нравственность существует в безграничной и неисчерпаемой сфере человечности, техника «работает» в конечных и легко поддающихся учету материалах (не на всех и не для всех); техника основывается на рациональном действии, соглашении, контакте, исключая взаимное сочувствие, безграничное единение. Техника утилитарна от начала до конца, нравственность может трактоваться как абсолютно бесполезная не только в хозяйстве, но даже и в отношениях людей (И. Кант).

Что получается из поспешного, некритического механического переноса техницизированного в человеческую жизнь?

В экономике установка на эффективность – успех, прибыль, вычисленный и рационально очерченный, привела к глубинной деформации самого ее смысла: человеческая цель экономики, нравственно оправданная, состоит в обеспечении эффективным образом человеческого существования. Следовательно, установленная в Новое время связь между экономическим успехом и общественным благом (напомним, Новое время – начало триумфального пути техники), а затем сведение общественного блага к экономическому успеху (выгоде), абсолютизация сугубо экономических ценностей вытравивли нравственность из экономической сферы. В предшествующие Новому времени эпохи, в «дотехническую» пору, безоговорочно осуждалось самодостаточное делание денег: торговля, ростовщичество, в частности потому, что в основе своей оно безнравственно, несправедливо, опирается на обман, не одухотворено нравственной природой производительного труда. Необходимость для технического производства банковского дела, неустранимость ростовщичества, объективное мощное развитие торговли в капиталистическом укладе были связаны с протестантизмом в новой морали буржуазного общества, а все сокрушающий в своем движении технико-экономический прогресс укрепил сугубо экономические ценности и привел к оправданию, а затем и к укреплению торговли, банковского дела, ростовщичества – бизнеса, который в современном хозяйстве занял господствующие и все определяющие позиции.

Техническое оснащение производства усугубило процесс его дифференциации, а это, в свою очередь, способствовало процессу обезличивания труда, сведению его к выполнению определенных отдельных операций, что

освобождало трудящихся от ответственности за конечный результат и провоцировало недобросовестность, безразличие, даже бессовестность.

Превалирование бизнеса постепенно низводило труд, материальное производство с уровня основного на уровень вспомогательного, а это подорвало нравственную сущность труда, скомпрометировало трудолюбие как нравственную ценность, что подкрепилось низкой его стоимостной оценкой.

Конкуренция технических устройств и человека завершилась не в пользу человека: человек с удовольствием перевалил на плечи механизмов свои физические, а затем и интеллектуальные силы, будучи по природе экономным в плане расходования своей энергии, но освободившуюся энергию не направил на свое совершенствование, а пестовал лень, которую всегда рассматривали как порок и причину многих других пороков.

Правовая жизнь общества некогда была нераздельной с нравственной, о чем говорят общие нормы: не укради, не убий, не лги, но со временем они разделились: право институционализировалось и рационализировалось, и заняло совершенно определенную нишу в общественной жизни. Дело в том, что нравственность регламентирует все проявления жизнедеятельности человека, а праву это недоступно. Нравственные цели обязательно предполагают нравственность средств, а в правовой, юридической практике рационально (технически и технологически) выстроенное дело может оправдать в руках умелого (техничного, искусного) адвоката преступника и осудить невинного, чем будет утверждено зло и попорно добро.

Сугубо технические приемы права позволяли сделать закон тем самым дышлом, которое «куда поверни, туда и вышло». Из правовой практики ушли совесть, стыд; право возобладало над нравственностью: если некогда обвиняемый в безнравственности страдал, мучился угрызениями совести, то в наши дни, полагаясь не вселиие правовой техники и технологии, преступники не переживают, а зачастую чувствуют себя героями.

Апофеоза безнравственности достигла политика. Аристотель нравственность полагал частью политического искусства, т.к. политика должна преследовать цель – благо (добро) государства, общества. Но, во-первых, государство обособилось от общества и встало над ним, и в процессе этого обособления возникла дилемма: либо политика должна быть подчинена нравственности (Платон, Т. Мор, Кампанелла), либо нравственность будет подчинена политике (Н. Макиавелли, Т. Гоббс). Во-вторых, благо государства перестало соответствовать широко понимаемому общественному благу, государство все более превращалось в механизм, техническое устройство, и политика напрочь лишилась нравственности. Теперь создают политические технологии, которые обескураживают и шокируют своей аморальностью.

Показателем эрозии нравственности в политике является беспредельная эксплуатация государством населения с помощью политтехнологий.

Заметим, что добиться власти над людьми нравственно-оправданными средствами – затея весьма сомнительная.

Наука и техника близки «по духу», поэтому в науке проблемы нравственности так же как и в становящейся технике ранее существовали в абстрактно-всеобщем плане: истинность, правдивость, честность, добросовестность, профессионализм как нравственные нормы работали вполне операционально и были тесно связаны с технологией получения знания. Но по мере широкого внедрения знаний в жизнь людей обнаружилось, что системно-упорядоченное функционирование достаточно формальных принципов не гарантируют блага для людей, а безоглядное применение и внедрение знаний может стать опасным. Стало это явно в техногенной цивилизации, и вот тогда осознали, что знание, не облагороженное вечными ценностями, не помноженное на идею блага-добра, не утверждающее справедливости, может привести к глобальной катастрофе – гибели Земли и человечества. И в XX в. возникает этика науки как дисциплина, как обязательный дериват науки, как ее неизбежное дополнение.

Тяжко пострадавшим от техники и технологии выглядит современное искусство. Смысл искусства – пропагандировать и интерпретировать добро, нравственные ценности, демонстрировать их динамику и стоять мощной преградой на пути зла, аморальности.

Искусство, испытав на себе процесс деформации технической и технологической, понесло большие потери. Техника не только и не столько расширила формы и способы производства художественных произведений, сколько обеднила смысл, упростила содержание, способствовала подмене мастерства техничностью.

Репродуцирование художественных ценностей упразднило или свело на нет уникальность произведения и его содержательную полноту, породило суррогатность восприятия искусства. Искусство, не избежавшее упоения техникой, породило технико-художественные монстры: «производственную музыку», состоящую из производственных звуков (20-е годы XX в.). Средства массовой информации, действуя через технические устройства, выполняя благородную задачу трансляции искусства для широких масс, попутно занимаются манипулированием художественным сознанием, формируя и умножая пошлость, безвкусицу.

Именно техника способствовала и рождению, и распространению «массового» искусства (поп-искусства); благодаря технике в искусство проникли бездари и проходимцы (в современной музыкальной «попсе» звуковая техника способна творить бессовестные чудеса с безголосыми; техника позволяет «раскручивать» любую бездарность).

Осуществилось упрощение, стандартизация, унификация в сфере и художественного восприятия, и художественного «производства», которое язык не поворачивается назвать художественным творчеством.

Безнравственное искусство не имеет права на существование.

Справедливости ради не стоит забывать, что благодаря технике возникло искусство кино, фотографии, телевидения, цвето- и светомузыка.

С одной стороны, техника довела искусство до широких народных масс, но массы не готовы и сейчас воспринимать высокое и элитарное искусство, поэтому сформированную потребность пришлось удовлетворять массовым искусством,

невзыскательным, близким и понятным всем, создание и трансляция которого требовало техники.

Но техника встала между произведением искусства, исполнителем и реципиентом, потребителем искусства, а это ослабило или уничтожило связь, непосредственное общение, которое, как известно, обладает своеобразной магией, заряжает человека и эстетическим, и нравственным. Отсутствие такого непосредственного, тесного общения искусства и человека превратило процесс восприятия искусства в механическое взаимодействие, зачастую напрочь лишенное нравственного воздействия.

Техника и наука сами по себе нравственно не нагружены, или мало нагружены, по крайней мере, они не пропитаны нравственностью. Когда они включаются в человеческую жизнь, то их использование приводит и к добру, к злу. Человек должен решить, выбрать когда, в каком объеме, в каком случае уместно и необходимо использовать нечто техническое или научное с учетом возможных последствий.

Для этого человек должен не только прогнозировать, но и чувствовать, сочувствовать, стыдиться, исполнять долг, не лгать, не обманывать, иначе его действия будут очень похожи на то, что может сотворить обезьяна с гранатой или с чем-то еще более опасным. Но обезьяна с дубиной не столь опасна, к тому же с дубиной она не сможет уничтожить себя.

Человек не имеет морального права деградировать до уровня обезьяны, и в такой же мере он не имеет права действовать как киборг, рационально – расчетливо, он должен оставаться человеком нравственным.

Люди на планете Земля поставлены в отношения братской зависимости, а не механического (технического) взаимодействия, т.е. отношения самостоятельных, свободных, уважающих себя и других партнеров, защищающих свои интересы и умеющих считаться с интересами других. Нужно всего лишь понять, что Земля – наш общий дом и жить в этом доме нужно дружно, добрососедски, помогая и сочувствуя, сострадая и умея терпеть, учась любить соседей и сообща, любовно преобразовывать свой дом.

Казалось бы, все очень просто – не забывать, что мы – люди и должны быть достойны этого звания. Но быть человеком в наше время очень трудно, потому что в ранг того, что нужно людям, возведены совсем иные – чужие и чуждые ценности: успех, престиж, популярность, слава, деньги, власть.

Единственным спасением является возвращение нравственности ее ведущей роли. Именно нравственности, а не технике, науке, должны быть отданы приоритеты, только с помощью изначально и кровно связанных с нравственностью религии и искусства можно восстановить нравственность в ее правах определить человеческую жизнь.

Вспомним П. Сорокина, который писал о том, что более или менее благополучное развитие общества после разрушающей его революции (социальной, научной, культурной, технической) наступает благодаря его «возврату к своим ценностям, прошлым инстинктам и традициям, созидательному труду,

сотрудничеству, взаимопомощи и единению всех его членов и социальных групп» [2, с.294].

Сотрудничество народов и выживание человечества возможно только на базе общечеловеческих, нравственных по преимуществу ценностей, подчеркивает А. Маслоу.

Если с тезисом Ф.М. Достоевского что красота спасет мир не все так однозначно, то может быть мир спасут совесть, стыд, честь, достоинство?

Человек еще настолько несовершенен, что ослабит нравственность, попытаться заменить ее технологиями, переместить ее из центра общественной жизни на периферию может быть губительным для человечества.

### Список литературы

1. Кант И. Сочинения в 6-и томах. Т.IV. – М., 1965. – 640с.
2. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – 521с.

#### **Zinnurova L.I. Morality in tehnogennoy civilization.**

*Attempt to show how the omnipotence of technical and processing methods in a technogenic civilization deforms morals and promotes their washing away from various spheres of human activity is made in the article.*

**Keywords:** morality, civilization, spheres of human activity.

#### **Зиннурова Л.И. Моральність в техногенній цивілізації.**

*У статті розпочато спробу показати, як всесильна техніка і технологічні прийоми техногенної цивілізації спотворюють моральність і сприяють її знищенню з різних сфер людської діяльності.*

**Ключові слова:** моральність, цивілізація, сфери людської діяльності.

Поступило в редакцию 23.11.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 1+30**

## **ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ МИРА В XX ВЕКЕ**

**Кабачевская К.В.**

*В данной статье рассматривается механизм «раскачки» как основы развития социальных и политических систем в виде волны, обосновывается введение этого концепта в социально-философский дискурс. Исследуется возможность использования этого механизма как способа достижения системой динамической стабильности и прогнозирования ее развития.*

**Ключевые слова:** механизм «раскачки», волновое развитие, динамическая стабильность.

Ярким примером модели развития «раскачки» является существующая во многих странах - двухпартийная система. Примеры развития системы как «раскачки» проявляются в политике, например, как чередование ведущих ролей в различных сферах общественной жизни, с помощью которых и возникает волновой процесс (приход к власти правых и левых). «Политическое развитие - ...понятие, предназначенное для описания процессов, а не результата; движение социальных форм, а не достигнутых обществом этапов или вех...» [16, С.301]. Элементами политического развития являются общественные подсистемы или институты, которые в нем участвуют, например, политические партии. Механизм «раскачки» является структурным стержнем развития политических систем. Политическая партия – это часть какого-либо общественного класса, точнее его наиболее активная, сознательная и организованная часть [23, С. 4]. Для выявления функционирования механизма «раскачки» необходимо рассмотреть все виды партийных систем: однопартийные, двухпартийные и многопартийные.

При работе стран в режиме однопартийной системы «происходит закрепление (фактическое или юридическое) правящего статуса за одной из разрешенных правящих партий» [22, С.257]. Однопартийная система характерна лишь для тоталитарных и авторитарных режимов власти. В однопартийной политической системе, единственная политическая партия обладает законодательной властью. Оппозиционные же партии либо запрещены, либо системно не допускаются к власти. Чаще всего такое положение рассматривается как диктатура, и многие, если не все, диктатуры представляют себя как однопартийные системы. Предназначение одной-единственной партии заключается в демонстрации «всенародной» поддержки существующему режиму. Примером однопартийной страны является СССР с 20-х до 1990-х годов XX века. Ныне однопартийная система существует на Кубе, в КНДР, Вьетнаме, Лаосе, Малави и других странах.

В политической науке различают:

1. Наличие однопартийной системы в строгом смысле этого слова – при этом исключается даже номинальное существование других партий. Такие партии являются частью государственного аппарата. Примером функционирования и

применения однопартийной системы является работа Коммунистической партии СССР до 1990 года.

2. Существование однопартийной системы фактически или «искусственная многопартийность». В них осуществляется тотальный идеологический и организационный контроль государственной партии. Такое существование однопартийных систем наблюдается в XX веке до 1989-1990 годов. В настоящее время подобное явление можно наблюдать в Китае, где наряду с коммунистической партией действуют еще несколько партий (Революционный комитет Гоминьдана, Крестьянско-демократическая партия и др.) входящие в единый «народно-демократический фронт», демонстрируя «политическое единство». [22, С.257].

Классическим примером механизма «раскачки» является двух партийная система развития. Двухпартийной системой является «система, при которой реальную борьбу на выборах за власть в государстве ведут только две партии, причем одна из партий обеспечивает себе большинство голосов избирателей, а следовательно парламентских мест» [15, С.257]. Еще одно название двухпартийной системы – бипартизм. При двухпартийной системе только две политические партии («партии власти») имеют реальные шансы выиграть выборы. Выделяют несколько разновидностей двухпартийных систем:

- Классический вариант (США, Великобритания) где две главные партии собирают до 90 % голосов избирателей, в связи с чем остальные партии лишены доступа к власти;

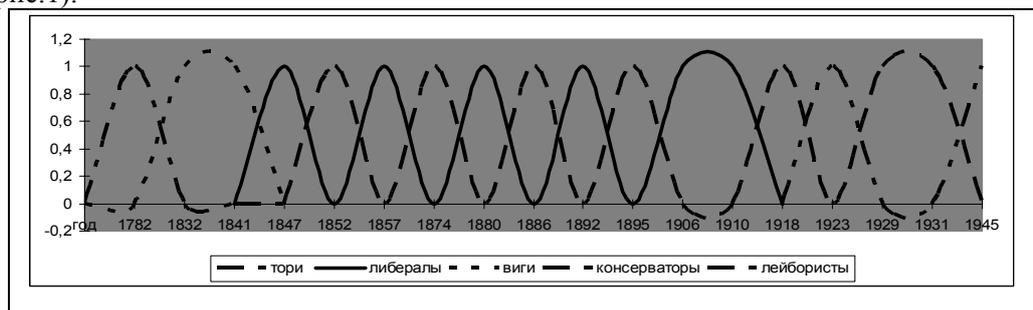
- Система двух с половиной партий или две плюс одна партия, при которой рядом с двумя основными партиями появляется третья, менее сильная, но способная оказать влияние на исход борьбы за власть. Поддерживая одну из двух главных партий, она обеспечивает конечный успех одной из сильных партий и тем определяет контуры правительственной коалиции (Канада, Австрия, Австралия и т.д.). [15, С.257].

Одна из партий время от времени становится правящей, а другая – оппозиционной - это ведет к периодичности, повторяемости самого процесса развития, некоторой цикличности процесса развития. Волновой процесс проявляется именно здесь. Он может быть стихийным, вытекающим из логики борьбы противоположных сил. Но он может быть осознан и, хотя бы частично, управляем на основе переключения регулятора эффективности. Так появляется управляемый волновой процесс, примером которого в политической сфере может быть исследование Шлезингера и Дюверже.

Рассматривая механизм раскачки системы как источника волнового развития, мы неизбежно сталкиваемся с понятием чередования, которое в социально-политической сфере проявляет себя в виде смены правящих режимов и биполярных партийных системах. Двухпартийные или двухблоковые системы распространены в современных демократических государствах. Республиканцы и демократы в США, консерваторы и лейбористы в Британии, коалиция "ХДС/ХСС - СвДП", с одной стороны, и "СДПГ - зеленые", с другой, в ФРГ, "правые" и "левые" во Франции - лишь некоторые из примеров. Основных политических акторов два.

Морис Дюверже – французский политолог в работе «Политические партии», (1951) рассматривает современные политические партии как структурно-функциональную общность, схематичным описанием которых является: чередование, постоянное разделение, доминирование и синистризм.<sup>1</sup> «Чередование свойственно главным образом двухпартийным странам. Оно представляет собой маятниковое движение: каждая партия переходит от оппозиции к власти и от власти – к оппозиции. Классическим примером его по-прежнему служит Англия» [1, С. 368].

Дюверже отмечает, что «в XIX веке парламентское большинство, в течение пятидесяти лет принадлежавшее тори, переходит к вигам (1832–1841 гг.); в 1847 г. оно вновь сменилось незначительным либеральным большинством (перевес в 2 голоса) и таким же консервативным в 1852 г. (8 голосов); либеральным (с 1857 до 1874 г.); консервативным с 1874; либеральным с 1880 до 1886 г. (при поддержке ирландцев в 1885); консервативным в 1886 г.; либерально-ирландским в 1892 г.; консервативным с 1895 до 1906 г. В 1906 г. парламентское большинство вновь возвращается к либералам, которые сумели сохранить его до 1910 г. лишь в союзе с ирландцами; они утратили его в 1918 г. – уже навсегда. Выход на политическую сцену лейбористов нарушает механизм чередования в 1923 и 1929 г., когда ни одна партия не добилась абсолютного большинства, тем не менее, маятниковое движение продолжает вырисовываться: консервативное большинство с 1918 по 1923 г., лейбористско-либеральное в 1923 г., консервативное с 1924 по 1929 г., лейбористско-либеральное в 1929 г. С 1931 г. вновь установилось чередование: консервативное большинство с 1931 по 1945 г., и с тех пор – лейбористское». Переходы власти от одной партии к другой можно представить и графически (рис.1):



То же самое наблюдается и в США: после гражданской войны между Севером и Югом республиканцы удерживали большинство в Палате представителей вплоть до 1875 г.; в 1875–1881 гг. им обладали демократы; в 1881 г. им вновь завладели республиканцы, в 1887 – демократы, в 1889 – республиканцы, в 1891–1895 гг. – демократы, и затем его снова заполучили вплоть до самого 1911 г. республиканцы; демократы добились его в 1911–1921 гг. Между двумя мировыми войнами в 1921–1931 гг. существовало республиканское большинство, а затем –

<sup>1</sup> термин «синистризм» - от итальянского sinistra – левая рука, а заодно «левые» как наименование политической ориентации. Это тенденция смещения влево политической ориентации.

снова демократическое. До введения пропорциональной системы пример такого же чередования являла и Бельгия (рис. 2) . [1, с.369]



Дюверже сравнивает двухпартийную политическую систему с маятниковым развитием, движение которого графически представляется в виде синусоиды или волны, что подтверждается переносом политических событий в графическую плоскость. Для успешного и устойчивого развития системы характерно условие неразрывности двух субъектов. «Обратное означало бы исчезновение главной мишени для критики, конец политической конкуренции, отказ от принятых правил игры». [1, с.36].

Исследуя процесс перехода власти от одной партии к другой М. Дюверже приходит к выводу о том, что «Чередованию партий у власти прямо противостоит стабильное ее разделение между ними: первое соответствует большей подвижности размеров партий, тогда как разделение – большей их стабильности. Стабильное разделение власти объясняется отсутствием значительных колебаний парламентского представительства партий в течение достаточно длительного периода» [1, С. 370]. Именно это разделение способно выводить систему на новый уровень развития и стабилизировать на какое-то время состояние системы для реализации программ по улучшению уровня жизни общества. Понятия – разделение и стабилизация – способны создавать волновой характер развития, каждое разделение создает новую волну развития, а стабилизация процесса создает сама по себе некоторый цикл развития – от создания через расцвет к упадку в системе, что графически представляет собой синусоиду или волну развития.

Политическая стабильность – «система связей между различными политическими субъектами, для которых характерны определенная целостность и способность эффективно реализовать возложенные на нее функции» [16, С.281]. Однако политическую стабильность не следует понимать как нечто статичное и неизменное. Напротив, стабильной может считаться только достаточно гибкая, восприимчивая к изменениям система. Динамический тип политической стабильности является основой «раскачки» системы, ее дальнейшего развития и перехода на новый уровень. Динамический тип стабильности – это «механизм обновления, социального и политического изменения и развития в пределах сложившихся общественно-политических систем, находящихся в процессе исторического развития, которое безбоязненно воспринимается не как опасность их разрушения, а как стабилизирующий фактор» [16, С.282].

Другой пример классической двухпартийной системы представляет известный американский историк Артур Мейер Шлезингер-младший и создает свою

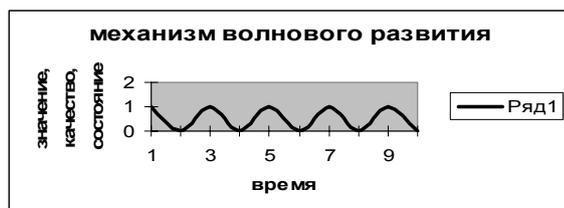
схему описания того, как развивалась Америка – от периодов либерализма к более консервативным периодам и обратно в работе «Циклы американской истории» (1986). Цикличность у Шлезингера – это эволюционный процесс. Каждый цикл, будь он "активным" или "консервативным", обязательно выводит Америку на новый этап исторического развития. Шлезингер показывает американскую историю и менталитет американцев как борьбу двух противоположностей.

«Характерной чертой функционирования американских политических партий является то, что они скреплены в прочный системный механизм» [9, С. 67]. Этот механизм является источником развития политической системы и прогресса в общественной жизни.

Всю историю США Шлезингер представляет циклично. В основном, он руководствуется схемой своего отца: 1776-1788 гг.; 1788-1800 гг.; 1800-1812 гг.; 1812-1829 гг. - период уступок Джефферсона во внутренней политике; 1829-1841 гг. - период демократизации Джексона; 1841-1861 гг. - период господства рабовладельцев; 1861-1869 гг. - период Гражданской войны и ликвидации рабства; 1869-1901 гг. - период консерватизма, 1901-1919 гг. - "эра прогрессистов" (Т. Рузвельт и В. Вильсон); 1919-1931 гг. - период реставрации республиканцев; 1931-1947 гг. - период "Нового курса".

Доминированием является особое свойство политической системы. Оно, по сути, является наивысшим пиком развития системы и может быть представлено как вершина волны развития, ее пик. В двухпартийных режимах доминирование, по мнению Дюверже, «...замедляет маятниковое движение: вместо простого чередования после каждых выборов происходит чередование более длительных периодов, которые можно охарактеризовать как относительно стабильные» [1, С. 377]. Система не стоит на месте, а все время находится в процессе «раскачивания», в процессе развития, который происходит волнообразно в виде синусоиды. Именно наличие этих волн и выводит систему на стабильный уровень развития, который проявляется как прогресс системы или улучшение ее показателей. Графическое изображение явления доминирования прогресса в развитии системы представлено вектором АВ на рис. 3.

Рис. 3.



Например, в Англии в XIX веке, сперва, почти непрерывно, вплоть до 1832 г., доминировали тори; затем доминирование перешло к вигам и до 1886 г. они уступали его только трижды (или на 18 лет из 54). В Соединенных Штатах в качестве

доминирующей партии от избрания Линкольна до избрания Рузвельта можно рассматривать республиканцев: на протяжении 72 лет (1861–1933 г.) президентский пост принадлежал демократам только 16 лет, большинство в Сенате – 10, в Палате представителей – 22 года. Демократы одновременно держали в своих руках президентство и большинство в обеих палатах лишь в течение 6 лет (1893–1895 и

1913–1917 гг.), республиканцы – в течение 38 лет. Они абсолютно доминировали с 1861 по 1875, с 1897 по 1911 и с 1921 по 1933 г.; только в период 1875– 1897 гг. наблюдается относительное чередование (исключая войну 1914 г. и президентство Вильсона). Но с 1933 г. Америка вступила в фазу доминирования демократической партии: она непрерывно сохраняла президентство и утрачивала большинство в Сенате и Палате лишь на краткий срок в 2 года, 1947–1949. В Бельгии либеральная партия доминировала с 1848 по 1870 г., с перерывом только на 2 года (1855–1857); начиная с 1884 г. устанавливается, напротив, доминирование католиков, которое, невзирая на всеобщие выборы и систему пропорционального представительства, длится вплоть до 1914 г.

Особенностью развития в форме «раскачки» является динамическая стабильность. Доминирование какой-либо из партий выводит систему на новую волну развития, с новым циклом, новым качественным состоянием, которое продолжается достаточно долго и характеризует собою стабильность системы. Оставаясь стабильной по более крупным показателям, в то же время, раскачиваясь, политическая система постоянно изменяет другие, более мелкие и незначительные свои показатели, которые и поддерживают первые. Наличие динамических процессов раскачивает систему, а качественные составляющие прогрессируют, оставляя систему стабильной. Таким образом, любая двухпартийная политическая система находится в постоянном динамическом развитии. «Другими словами, волнообразность или цикличность политического развития – не случайность, не отклонение от «нормы», а закономерный результат жизнедеятельности политической системы, достижения политическими акторами своих целей и ответов системы на возникающие вызовы и противоречия» [5].

Многопартийная система - это «система, в которой более двух партий имеют достаточно сильную организацию и влияние, чтобы воздействовать на функционирование правительственных институтов» [15, С.257]. При многопартийной системе может существовать множество политических партий, теоретически обладающих равными шансами на получение большинства мест в парламенте страны. Многопартийные системы делятся на:

1. Партийные системы «поляризованного плюрализма». Для них характерно: наличие антисистемных партий, выступающих против существующего социально-экономического строя; существование двусторонних оппозиций (оппозиция правительству и слева и справа); центральное положение одной или группы партий; поляризация как результат значительного идеологического размежевания; преобладание центробежных тенденций над центростремительными и, как следствие, ослабление центра.

2. Партийные системы «умеренного плюрализма», в них ведут борьбу от трех до пяти партий и ни одна из них не может самостоятельно находиться у власти. В результате такой партийной системы формируются коалиционные правительства. Между партиями ведется конкуренция.

В современном мире одним из примеров многопартийной страны является Германия. Первые формальные воссоздания и новообразования политических партий произошли в июне 1945 г. в Советской зоне оккупации. Ими стали:

Коммунистическая партия Германии (КПГ), Социал-демократическая партия Германии (СДПГ), Христианско-демократический союз (ХДС) и Либерально-демократическая партия Германии (ЛДП, позже ЛДПГ). [21].

В ФРГ в течение 17 лет (1949 - 1966 гг.) существовала многопартийная система с монополюно господствующей партией, устойчивое большинство в бундестаге принадлежало блоку партий Христианско-демократический союз/Христианско-социальный союз (ХДС/ХСС). С 1966 по 1969 гг. в ФРГ действовало правительство "большой коалиции", в которую входили ХДС/ХСС и Социал-демократическая партия Германии (СДПГ). После выборов 1969 года было сформировано коалиционное правительство СДПГ и Свободной демократической партии (СвДП).

В советской оккупационной зоне партийный плюрализм был ликвидирован еще до основания ГДР, за счет образования единого фронта антифашистско-демократических партий, слияния КПГ и СДПГ в Социалистическую единую партию Германии (СЕПГ). В ГДР Социалистическая единая партия Германии (СЕПГ) почти полностью определяла социальную, экономическую и политическую жизнь страны [21]. К проведению первых общегерманских выборов в декабре 1990 ни одна из значительных новых партий не выжила, а члены СЕПГ отrekliсь от коммунистического прошлого и переименовали свое объединение в Партию демократического социализма (ПДС). Партии бывшей ФРГ распространили свою деятельность на восточные земли.

Сегодня в Германии формально существует многопартийная система, но реальный политический вес и влияние имеют едва ли десятков партий. Основными из них являются: Христианско-демократический союз (ХДС); Христианско-социальный союз (ХСС); Социал-демократическая партия Германии (СДПГ); Свободная демократическая партия (СвДП); Экологическая партия «Зеленые»; Республиканская партия; Партия демократического социализма (ПДС). Из них ХДС и ХСС являются источником развития в рамках рассматриваемого механизма «раскачки». Остальные партии остаются так сказать элементами системы противовесов, которые необходимы для развития системы в целом.

Подобным образом происходит раскачивание результатов доминирования партий во Франции. На политической арене действует множество политических партий и движений, им свойственна мобильность. Они возникают, приходят в упадок, исчезают, сливаются, блокируются, меняют политические ориентиры и названия.

Во Франции заметную роль в политической жизни играют несколько наиболее значительных. Это - Французская социалистическая партия; движение левых радикалов; Французская Коммунистическая партия; Объединение в поддержку Республики (буржуазная партия; Республиканская партия; Центр социальных демократов; Национальный фронт, а также мелкие партии Корсики и заморских департаментов.

Социалистическая партия в начале Третьей Республики была господствующей политической силой левого толка. В 1920 от нее откололось левое крыло - Французская коммунистическая партия, являвшаяся секцией

Коммунистического Интернационала. Центристски и умеренно настроенные левые входили в партию радикалов и радикал-социалистов. Основные группы консерваторов сформировали в период с 1901 по 1939 сильную парламентскую коалицию, названную Демократическим альянсом.

После Второй мировой войны ФКП стала ведущей политической силой левого фланга. На смену правым партиям пришли христианско-демократическое Народно-республиканское движение (МРП) и партия сторонников генерала де Голля – Объединение французского народа (РПФ). ФКП и РПФ представляли более трети электората.

В 1958 г. установилась Пятая республика во главе с генералом Ш. де Голлем. Его сторонники объединились в партию Союз за новую республику (ЮНР) и заняли ведущее место в Национальном собрании. В 1967 г., голлисты, были переименованы в Союз демократов за республику (ЮДР), и их союзники - партия «независимых республиканцев» получили большинство в Национальном собрании. В июне 1968 состоялись новые выборы, на которых голлисты, выступившие под маркой «партии порядка», одержали полную победу. Накануне парламентских выборов 1978 союз левых сил распался. В результате победу одержали правящие партии – голлисты, переименованные в Объединение в поддержку Республики (ОПР), республиканцы и центристы, объединившиеся в Союз за французскую демократию (ЮДФ). Однако в 1981 левые добились успеха. Следующие парламентские выборы 1986 привели к победе правых. В 1988 на парламентских выборах в социалисты опять получили большинство. В марте 1993 на новых парламентских выборах победу одержали правые партии. Весной 1997 Ширак назначил внеочередные выборы, победу в которых одержали социалисты.

Таким образом, можно констатировать, что в XX веке те страны и империи, в которых существовал один центр принятия решений, один центр реальной власти – исчезли. Рухнули режимы в Китае, Турции, России и другие подобные колониальные системы распались. Германия – развалилась в силу внутренних причин, Япония рухнула в результате военного поражения. Однако, другие страны, такие как США, Англия, Франция избежали подобных трансформаций в своем развитии. Значит здесь что-то есть. – Стабильность высокого уровня. Выдержали и выстояли из 5 ведущих стран Франция, Англия, США. В чем же дело? Почему выдержали? Каким же образом они избежали политических системных крахов?

Выдвигается гипотеза о том, что в развитии этих стран существует общий маятниковый (чаще двухпартийный) механизм развития и функционирования политической системы. Этот механизм мы называем раскачкой относительно существования чередования доминирования политических партий в развитии этих стран. Это такой механизм, который обеспечил стабильность особого рода – динамическую стабильность системы. Существование маятникового перехода власти от одной партии к другой и т.д. реализует динамическую модель развития системы в виде волны и одновременно ее общее стабильное и устойчивое состояние на достаточно высоком уровне.

В настоящее время идет формирование единого европейского пространства, где национальные особенности политической системы отдельных стран

нивелируются. Отсюда можно сделать вывод о том, что механизм «раскачки» в европейских странах приобретает глобальный характер и становится основой геополитической силы Западного мира. Прогнозируя ситуацию в Украине было бы правильно, если бы сформировался механизм раскачки не входящий в противоречие с европейскими тенденциями.

### Список литературы

1. Дюверже М. Политические партии [http://feelosophy.narod.ru/Duv/Duv\\_ogl.html](http://feelosophy.narod.ru/Duv/Duv_ogl.html)
2. Иванян Э.А. Двухпартийная система как основа политического процесса в США. //США – Канада, 2000, - № 11. – С. 69-80.
3. Пантин В.И., Лапкин В.В. Философия исторического прогнозирования: Ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века. – Дубна: Феникс+, 2006. – 448 с.
4. Печатнов В.О. Двухпартийная система и выборы. //США – ЭПИ, 1982. - № 9.
5. Пантин В.И. Возможности циклически-волнового подхода к анализу политического развития. (Журнал Полис Заочный круглый стол в интернете).
6. Политическая система Великобритании /Под ред. Рёдера К.Г., Крыловой Н.С. – М.: Юрид. Лит., 1984. – 381 с.
7. Политические институты США: История и современность /Под ред. В.И. Борисюка – М.: Наука, 1988. – 271 с.
8. Политические партии зарубежных стран. Справочник. – М.: Политиздат, 1967. – 350 с.
9. Политические партии США в новейшее время. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 284 с.
10. Политические партии США в новое время. – М.: Изд-во МГУ, 1981. – 264 с.
11. Политические партии: Справочник /Под ред. Агарышева А.А. – М.: Политиздат, 1986. – 381 с.
12. Политический словарь /Под ред. Б.Н. Пономарева. – М.: Госполитиздат, 1958. – 703 с.
13. Политологический словарь: (около 900 понятий и терминов) – Х.: Прапор, 1997. – 199 с.
14. Политология: Краткий энциклопедический словарь-справочник. – Ростов н/Д: Феникс. – М.: Зевс, - 603 с.
15. Политология: Словарь-справочник /М.А. Василик, М.С. Вершилин и др. – М.: Гардарики, 2000. – 238 с.
16. Политология: Энциклопедический словарь /Под ред. Ю.И. Аверьянова. – М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993.- 431 с.
17. Політологічний словник /За ред. проф. В.І. Астахової та проф. М.І. Панова. – Х.: Прапор, 1997. – 199 с.
18. Принципы функционирования двухпартийной системы США: история и современные тенденции. Часть 2. 1918 – 1988 – М., 1989.
19. Шлезингер А.М. (младший) Цикла американской истории. – М.: «Прогресс-Академия», 1992. – 689 с.
20. Розов Н.С. Цикличность российской политической истории как болезнь: возможно ли выздоровление? //Политические исследования, 2006. - № 2.
21. Оскар Нидермайер (профессор факультета политологии, Свободного университета, г. Берлин) Партии в демократическом обществе, [http://www.rau.su/observer/N3\\_2004/3\\_12.htm](http://www.rau.su/observer/N3_2004/3_12.htm)
22. Википедия <http://ru.wikipedia.org/wiki/>
23. Политические партии. Справочник. – М.: Издательство политической литературы, 1986. – С.4.

### **Кабачевська К.В. Особливості політичного розвитку світу в ХХ столітті**

*У даній статті розглядається механізм "розгойдування" як основи розвитку соціальних і політичних систем у вигляді хвилі, обґрунтовується введення цього концепту в соціально- філософський дискурс. Досліджується можливість використання цього механізму як засібу досягнення системою динамічної стабільності й прогнозування її розвитку.*

**Ключові слова:** механізм "розгойдування", хвильовий розвиток, динамічна стабільність.

***Kabachevska K. Peculiarity of political development of the world in XX the century***

*In given article the mechanism of "swing" as bases of development of social and political systems in the form of a wave is considered, introduction of this concept in social-philosophical discourse proves. The opportunity of use of this mechanism as way of achievement is investigated by system of dynamic stability and forecasting of its development.*

**Key words:** *the mechanism of "swing", wave development, dynamic stability.*

Поступило в редакцию 11.11.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 316.4:316.733+159.922**

## **ПЕРЕХОДНЫЕ И КРИЗИСНЫЕ ПЕРИОДЫ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА И ЛИЧНОСТИ В РАЗЛИЧНЫХ ОБЛАСТЯХ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ**

**Кокорина Е. Г.**

*Предлагаемая статья посвящена сравнению и анализу исследований явления переходности в различных областях гуманитарного знания. Цель статьи – выявление общих черт переходных и кризисных периодов в жизни общества и личности.*

*Ключевые слова: переходный период, культура переходного периода, психологический кризис, возрастной кризис.*

В ходе работы над исследованием явления синтетичности как особенности культуры переходных периодов мы столкнулись с необходимостью рассматривать предмет изучения с точек зрения различных областей гуманитарного знания.

Так, характеризуя явление синестезии как основополагающий фактор синтетичности в искусстве, мы обращались к исследованиям не только культурологов, но и психофизиологов, так как процессы синестезии, которые, с одной стороны, являются особенностью человеческой психики, с другой стороны, довольно часто находят отражение в материальном мире в виде разнообразных артефактов. В качестве примеров можно привести «музыкальную» живопись М. К. Чюрлёниса, «музыкальную» архитектуру А. Гауди-и-Корнета, идею «симфонии света» А. Н. Скрябина.

Проблема переходности интересует представителей различных областей гуманитарного знания, и, следовательно, данная тема также требует исследования на грани различных наук.

В частности, интерес представляют характеристики переходных и кризисных периодов в жизни общества и личности, предлагаемые философами, социологами, культурологами и психологами. В данной работе мы обращались к исследованиям Ж. Бергоса и М. Лымаргаса, Л. С. Выготского, И. И. Кального, А. Ю. Мережинской, Э.Эриксона и других авторов, а также к энциклопедическим и справочным изданиям.

Если общество рассматривать как «систему исторически сложившихся отношений и форм жизнедеятельности людей» [6, с. 163], а личность – как «человека – субъекта отношений и сознательной деятельности» [8, с. 538], то можно предположить, что процессы переходности в обществе и в развитии личности должны обладать некоторыми сходными чертами с точки зрения философских наук и психологии.

С понятием переходной или кризисной эпохи неразрывно связана проблема терминологии. Исходя из существующих в современной науке определений, мы считаем, что эпоха, из которой вызревает и возникает «ситуация культурного переворота», «эпоха скачков» (М. Бахтин), эпоха, где присутствует «момент

взрыва» (Ю. Лотман), – это определения одного и того же периода, кардинально изменяющего эстетическо-философские и культурные условия.

Как в отечественной, так и в англоязычной научной литературе наряду с термином «переходный» (*transitional*) используется и термины «кризисный», «критический» (*critical*) и «кризис» (*crisis*) в отношении нестабильных периодов развития общества и культуры, так как процессы, характерные для этих периодов, часто носят негативный характер.

Несомненно, термины «переходный» и «кризисный» не являются тождественными, однако в отношении обозначения периодов в жизни общества и личности области данных понятий пересекаются, что даёт возможность использовать их как синонимичные в рамках нашей работы.

В различных справочных и энциклопедических изданиях приводятся следующие определения переходных и кризисных периодов:

В общепринятом представлении, период – это «промежуток времени, в течение которого что-нибудь происходит (начинается, развивается и заканчивается)» [10, с. 442], «переходный – промежуточный, являющийся переходом от одного состояния к другому» [10, с. 441], «кризис – резкий, крутой перелом в чём-нибудь» [10, с. 263].

С точки зрения философии, кризис – это «перерыв в функционировании системы с позитивным или негативным для неё результатом» [14, с. 381].

В культурологии кризис рассматривается как «временное ухудшение, тяжёлое положение, резкий, крутой перелом в протекании социального явления» [8, с. 445]; кризис культуры – «понятие, фиксирующее ситуацию, возникающую в результате разрыва между культурой со всеми её институтами и структурами и резко изменившимися условиями общественной жизни» [6, с. 113].

Само представление о переходной культурной эпохе, переходных периодах не является в культурологии устоявшимся и охватывает как узкий ракурс видения проблемы (например, когда речь идёт о смене стилей), так и чрезвычайно широкий, когда, например, в подобном качестве выступают несколько этапов в развитии культуры.

В психологии под кризисом понимается «тяжёлое переходное состояние, характеризующееся недостаточностью имеющихся возможностей для поддержания жизнедеятельности на оптимальном уровне» [4, с. 186].

В социологии жизненный кризис – «любое разрушительное событие жизни, вызывающее утрату важных отношений и социального статуса, требующее корректировки, способное угрожать целостности личности и социальным отношениям» [2, с. 208].

Сопоставим рассуждения специалистов в различных областях гуманитарного знания, посвящённые проблеме кризисных и переходных периодов.

Так, психолог Э. Эриксон, автор работы «Идентичность: юность и кризис», утверждает, что каждая стадия развития личности, от рождения до старости, характеризуется своим нормативным кризисом, неизбежно возникающим и требующим преодоления, причём причиной кризиса являются как интрапсихический, внутренний, конфликт, так и социальные противоречия.

С точки зрения философских наук, проблема кризисного периода связана со сменой ценностных ориентиров. Общество переходного периода находится в состоянии кризиса, когда старая школа ценностей разрушена, а новая ещё не сложилась.

В течение переходного периода изменения происходят в различных сферах жизни общества: политической, экономической, культурной; с одной стороны, они детерминируют переходность, а с другой стороны, сама переходность обуславливает дальнейшие перемены во всех областях существования социума.

В последнее время в исследовании культуры и особенно её переходных периодов получил распространение подход, предложенный синергетикой, акцентирующей внимание на самоорганизации, нелинейности, неравновесности, глобальной эволюции, на изучении процессов «становления порядка через хаос» (И. Пригожин).

А. Ю. Мережинская приводит высказывание М. С. Кагана: «...есть все основания полагать, что мы являемся свидетелями... нового переходного процесса социокультурного развития человечества... мы имеем дело с неизбежным в такой ситуации «хаосом», в недрах которого зреет гармония» [9, с. 22].

В течение переходного периода изменения происходят в различных сферах жизни общества: политической, экономической, культурной; с одной стороны, они детерминируют переходность, а с другой стороны, сам переходный период обуславливает дальнейшие перемены во всех областях существования социума.

И. И. Кальной выделяет в переходном периоде три этапа: «деструктивный, инкубационный и созидательный» [5, с. 170-171]. Деструктивный этап – время подготовки предпосылок инкубационного и созидательного периодов. Границы между этапами переходного периода условны. В условиях деструкции уже осуществляется поиск новых идей, что демонстрирует возможности и задачи инкубационного этапа.

Переходность является одним из факторов культурогенеза, «закключающегося в порождении новых культурных форм и их интеграции в существующие культурные системы, а также в формировании самих новых культурных систем и конфигураций» [7, с. 264]. Сущность культурогенеза заключается в процессе постоянного самообновления культуры не только методом трансформации уже существующих форм и систем, но и путём возникновения новых феноменов, не существовавших в культуре ранее.

Эта идея подтверждается высказываниями многих деятелей искусства и науки, которые «не боятся хаоса, видя в его преодолении... выражение творческого начала» [1, с. 19].

Таким образом, под переходным можно понимать такое состояние системы культуры, которое складывается в обществе в периоды социальных кризисов и потрясений и характеризуется динамическим неравновесием системы, свободой и открытостью развития, новаторством и многообразием культурных форм.

Говоря о развитии личности, Э. Эриксон замечает, что термин «кризис» употребляется для того, чтобы выделить не угрозу катастрофы, а момент изменения, критический период повышенной уязвимости и возросших потенций и, вследствие

этого, «источник возможного формирования хорошей или плохой приспособляемости» [15, с. 105], так как разрешение каждого кризиса оставляет отпечаток на развивающейся человеке и вносит свой особый вклад в целиком сформированную личность.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что и философы, и психологи, рассуждая о кризисных этапах и переходных периодах, сходятся во мнении, что явление переходности отличается не только негативными процессами, но и несёт в себе предпосылки положительных изменений.

Характеризуя переходные периоды, учёные стремятся построить иерархию основных черт, представить их как систему, вершиной которой является формирование новой концепции и смена картины мира, акцентирование «новизны» в рассмотрении основных мировоззренческих и социальных проблем.

Культурологи предпринимали попытки определения типологических черт кризисных, переходных состояний в развитии культуры, среди которых выделили:

- отказ от устоявшихся традиций, характерных для предшествующего стабильного периода;
- представление о мировом порядке как подвижном и противоречивом;
- шаткость мировоззренческих позиций;
- пересмотр общезначимых ценностей;
- высокая амплитуда социально-психологических колебаний;
- поиск новых путей решения проблем;
- преимущественно свободная активность личности;
- повышенный интерес к другим культурам.

Дж. Фаулз – один из интереснейших прозаиков современности, в творчестве которого часто анализируются процессы, свойственные переходным, кризисным периодам, взял в качестве эпиграфа к своему роману «Дэниел Мартин» высказывание Антонио Грамши из его «Тюремных тетрадей», куда вошли теоретические работы в области истории, философии и культуры: «Кризис заключается именно в том, что старое уже умирает, а новое ещё не может родиться; в этом междуцарствии возникает множество разнообразнейших патологий» [13, с. 5].

По Э. Эриксону, кризисному периоду в развитии личности присущи чувство беспомощности, неуверенность в себе, спутанность авторитетов и ценностей.

Л. С. Выготский отмечает, что переходные периоды характеризуются чертами, противоположными устойчивым или стабильным. В этих периодах на протяжении относительно короткого времени сосредоточены резкие сдвиги и переломы в формировании личности. Развитие принимает стремительный характер как по темпу происходящих изменений, так и по смыслу совершающихся перемен.

Выделяется несколько черт переходных периодов в развитии личности: во-первых, границы кризисного периода неотчётливы – кризис возникает незаметно, вследствие чего трудно определить момент его наступления и окончания; во-вторых, в критические возрасты развитие часто сопровождается конфликтами с окружающими, а внутренняя жизнь связана с болезненными и мучительными переживаниями, внутренними конфликтами; в-третьих, развитие в переходные

периоды, в отличие от стабильных возрастов, временно приостанавливаются, на первый план выступают процессы отмирания и свёртывания.

С другой стороны, Л. С. Выготский говорит о том, что развитие никогда не прекращает своей созидательной работы, и в переходные периоды «мы наблюдаем конструктивные процессы развития, ... процессы инволюции сами подчинены положительному построению личности, находятся от них в прямой зависимости и составляют с ними неразрывное целое» [3, с. 253]. В отношении отрицательных черт кризисов в жизни личности Выготский замечает, что негативное содержание развитие в переломные периоды является обратной, или теневой, стороной позитивных изменений личности, «составляющих главный и основной смысл всякого критического возраста».

Сопоставив мнения исследователей переходных периодов, можно сделать вывод, что переходные и кризисные периоды в жизни общества и процессе развития личности в своих основных чертах имеют много общего.

Переходный период в развитии является «вызовом», реакцией на который могут быть как негативизм и отчуждённость, так и поиск новых адаптивных возможностей, активизация творчества, поиск нестандартных решений и выходов из ранее неизвестных проблемных ситуаций.

Таким образом, очевидно, что переходный, кризисный период в культуре, в функционировании системы общества и развитии личности следует рассматривать не только как явление, характеризующееся негативными тенденциями, но и обладающими такой важной положительной чертой, как возможность общества и личности перейти к следующей, качественно новой стадии развития.

Также необходимо отметить, что переходным периодам в культуре и кризисным этапам в развитии личности присущи схожие процессы развития, что, вероятно, позволяет говорить о возможности перенесения методов исследования и рекомендуемых способов поиска решения кризисных ситуаций из одной области гуманитарного знания в другую.

### Список литературы

1. Бергос Ж., Лымаргас М. Гауди: Личность и творчество. – М.: Библион, 2003. – 313 с.
2. Большой толковый социологический словарь (Collins). Том 1. – М.: Вече, АСТ, 1999. – 544 с.
3. Выготский Л. С. Собрание сочинений. Т.4. Детская психология. – М.: Педагогика, 1984. – 432 с.
4. Еникеев М. И. Энциклопедия. Общая и социальная психология. – М.: Издательство ПРИОР, 2002. – 560 с.
5. Кальной И. И. Некоторые размышления об идее гражданского общества и её осуществлении // Учёные записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. – 2003. – Т. 16 (55). – №1. – С. 170-175.
6. Кононенко Б. И. Культурология в терминах, понятиях, именах. Справочное учебное пособие. – М.: Издательство «Цит-М», 2000. – 406 с.
7. Культурология для культурологов: Учебное пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологии. – М.: Академический Проект, 2000. – 496 с.
8. Культура и культурология: Словарь. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 928 с.

9. Мережинская А. Ю. Художественная парадигма переходной культурной эпохи. Монография. – Киев: Киевский университет, 2001 – С. 16-30.
10. Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М.: Русский язык, 1968. – 797 с.
11. Психологическая энциклопедия. – СПб.: Питер, 2003. – 1096 с.
12. Социология: Энциклопедия. – Минск: Книжный Дом, 2003. – 1312 с.
13. Фаулз Дж. Дэниел Мартин. – Москва: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 828 с.
14. Філософський словник соціальних термінів. – Х.: Р.И.Ф., 2005. – 672 с.
15. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. – 340 с.
16. Momdjan H. The Dinamic Twentieth Century. – Moscow: Progress, 1968. – 302 p.

***Кокоріна Е. Г. Перехідні та кризові періоди життя суспільства й особистості у різних галузях гуманітарного знання***

*Стаття, що пропонується, присвячена порівнянню та аналізу феномена перехідності у різних галузях гуманітарного знання. Ціль статті – виявлення спільних рис перехідних та кризових періодів у житті суспільства та особистості.*

***Ключові слова:*** *перехідний період, культура перехідного періоду, психологічна криза, вікова криза.*

***Cocorina E. G. Transitional and critical periods in the life of society and person in the different areas of human studies***

*The article is devoted to the comparison and analysis of the transitional period researches in the different areas of human studies. The aim of the article is to find out the common peculiarities in the life of society and person.*

***Key words:*** *transitional period, transitional period culture, psychological crisis, age crisis.*

Поступило в редакцію 01.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 130.2**

## **О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ “ФЕОДАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ”**

**Колокол В. А.**

*Статья указывает на некоторые особенности в развитии современного социума в условиях глобализации. Показывает характерное сходство между статусом государства сегодня и в более ранних стадиях его исторического развития.*

**Ключевые слова:** «Феодальное возрождение», глобализация, социальное государство.

Интерпретация исторического процесса всегда являлась достаточно сложной проблемой, порождающей обширные дискуссии. Различные исследователи рассматривали историю посредством поиска определенных движущих ее сил. “Движущие силы”, таким образом, представляли собой субстанцию истории, которая претендовала на онтологическую истинность и навязывала на себя весь калейдоскоп событий. Ученое сообщество всегда приветствовало нахождение такой одной субстанции, интуитивно борясь, таким образом, против компилятивного характера рассмотрения «движущих сил» истории. Это стремление понятно, поскольку философ всегда стремится достичь такой глубины осмысления, за которой “нечто” уже превращается в “ничто”. Однако, как правило, достижение подобной глубины выводило последующих философов на чудесную поляну, на которой им открывался новый калейдоскоп истории с новыми показателями социокультурного бытия, требующий своей классификации и интерпретации. Эти показатели часто ставили под сомнение истинность уже найденных “движущие сил” истории. Может быть, это происходило потому, что мы всегда делили сообщество на “физиков” и “лириков”, забывая тем самым о том, что каждый лирик, глядя на цвета радуги, задает себе вопрос: “И это солнечный свет?”

Именно смещение позиции наблюдателя дает нам возможность увидеть то, что существует, но остается не обнаруженным, что только ожидает своего выхода на сцену, чтобы еще более усилить драматургию спектакля, который называется история. В данной статье будет сделана попытка усилить эту драматургию, посредством обнаружения в развитии современного общества черт, характерных для более хронологически ранних этапов в его развитии.

Итак, почему «возрождение феодальное» и как его аспекты интересуют автора?

Для ответа на этот вопрос необходимо напомнить аспекты феодализма «старого» или точнее классического. Формационное деление истории, проведенное К. Марксом, как известно, базировалось на исследовании эволюции производительных сил и производственных отношений. Подобная интерпретация истории, в данном аспекте, является очень убедительной. Она определяет феодализм как период в развитии, например, стран Западной Европы

укладывающийся в хронологические рамки V-XVI веков поскольку классическое рабство было уничтожено предшественниками феодальных королевств, возникших в Западной Европе и просуществовавших, формально до конца века XVI, периода первой буржуазной революции в Нидерландах. Этот аспект в статистическом большинстве феноменов социо-культурного бытия этого периода является неоспоримым (в Западной Европе, например).

Мы же рассмотрим иной аспект, характерный для феодализма и для развития современного западного общества. Этот аспект – везде присущая государственная сила, которая способна где угодно на своей территории выступить против всего, что считает не соответствующим ее интересам. Этот самый аспект не существовал в Европе до самого конца средневековья. Он является характерной чертой феодального общества. Преследование личных целей и интересов, которое было и есть главным мотивом статистического большинства любого социума, очень ярко проявлялось в этот период. «В пралесе, который покрывал Европу после падения римской империи, люди руководствовались простым и легко запоминаемым «правом сильнейшего» [1, с.16]. Около 1000 года и в самых развитых странах тогдашней Европы всемогущим господином был тот, кто смог объединить под своим командованием за короткий период 15 или 20 вооруженных мужчин. В этом простом факте, который являлся решающим в вопросе о выживании, в течение целого поколения почти ничего не менялось [там же]. В такой ситуации было естественно, что социально успешным типом мог быть скорее несвязанный суровый воин, привыкший к прямолинейному общению. Ничего другого ему не оставалось. Жизнь была очень короткой, и об ее преждевременном конце заботились неурожай, эпидемии или вторжение соседа. Горизонт был узкий, но расстояние, измеряемое возможностями, скоростью собственного движения нереально большими. Как констатирует немецкий социолог Норберт Элиас, человека всегда порадует, если в своей профессии он может выделяться, превосходить других. А профессия рыцарей – война. Убивать и калечить людей являлось для них естественным. Поэтому было слишком неразумно и даже самоубийственно нелепо позволять в этот период военнопленным опять воевать или работать на неприятеля.

«Из этой хаотической и для всех весьма рискованной ситуации реального боя всех против всех, которую исторически называют бескровным термином «феодалная раздробленность», отдельные территориальные части европейского общества выходят несоизмеримо медленно» [там же].

Другими словами можно говорить о наличии на определенных территориях (ныне составляющих единое национальное государство) отдельных государств. Взгляд на Францию на переломе 15 и 16 веков дает нам картину ее отдельных частей, которыми были, например, Британия, Бургундия, Прованс. Эти части контролировали местные князья, которые имели собственную армию и вели собственную заграничную политику. Финансовые возможности княжеского двора были невелики в сравнении с государственной казной последующих периодов, однако этого хватало для того, чтобы обходиться без единого государства. Подданные отдельного правителя не чувствовали себя защищенными со стороны

государства, поскольку государство, для них – это их господин, это тот кто ближе, а этот близкий, зачастую в результате военных конфликтов, довольно быстро уступал место иному близкому.

Таким образом, можно говорить о том, что в период классического феодализма государство не выполняло традиционных для себя функций, поскольку его не было. Оно начинает появляться параллельно с процессом бюрократизации, процессом, который был вызван стремлением и необходимостью контролировать и упорядочивать все возможное. Образчиком такого государства является государство периода Абсолютизма.

Подобные черты феодализма классического мы обнаруживаем и в настоящий период. Под настоящим периодом здесь понимается хронологический отрезок с начала 70-х лет XX ст. и до сегодняшнего дня. Именно этот период принято называть периодом глобализации. Что способствует формированию подобных черт в настоящий период. Мы остановимся лишь на двух факторах:

1. положение среднего класса, который в настоящий период значительно эволюционирует;
2. поведение крупных корпораций, деятельность которых и сформировала социо-культурный феномен, называемый глобализацией.

Начнем со среднего класса. Впервые со времен А. де Тосквилля средние слои в обществе составляют большинство. Именно средний слой социальной структуры общества является носителем социальной интеграции, гарантом общественной пользы. На протяжении 20 века старый и средний класс постепенно освобождает позиции. Нарастающая концентрация раздробленного капитала, к которой приходит Европа и Америка в последней трети 19 века, не повлекла за собой массовых социальных катаклизмов. Наоборот, в рамках новых возникших больших организаций увеличивается рост новых рабочих мест. От 70-х лет 19 века большие формальные организации стремительно развиваются в области производства и распространения товаров, а также в рамках общественной деятельности. Параллельно растут возможности для их сотрудников – «белых воротничков». «С 1880 по 1910 год количество зарабатывающих работников в Германии, Франции и Британии удвоилось. Подобное развитие происходило и в США. Первая мировая война далее ускорила процесс выдавливания и замещения старого среднего класса новым, количество сотрудников больших организаций во всех этих странах быстро нарастало» [2, с.20].

Золотой век новых средних слоев приходится на период 20-30 лет после Второй мировой войны. Это был период стремительного роста целого ряда национальных экономик. Двигателями этого роста были большие формальные организации, промышленные фирмы, действующие на своих кменных территориях. Сотрудники этих фирм проживали в этот период стремительный рост жизненного уровня, а их численность значительно возросла. Это был период колоссального расширения автомобильной и телевизионной культуры потребления, период роста свободного времени и отпусков за границей (для граждан несоветского пространства).

Период с начала 70 лет XX века все более явно ослабляет связь между хозяйственной успешностью фирм, действующих в определенной стране, и социальной ситуацией в этой стране. Это напрямую связано с процессом глобализации, под которым понимают комплексный процесс технических, экономических, политических, социальных и культурных изменений, которые проявляются в последних двух десятилетиях 20 века. За ядро этих процессов принимают создание Новой силовой асимметрии, которая формируется разными возможностями мобильности. Способность мобильности здесь выступает как источник, приносящий негативные факторы на все, что остается пространственно связано. Разным слоям общества процесс глобализации приносит разные результаты. «Вследствие развития наднациональных экономических сетей средние слои как-бы были растянуты на дыбе, отдельные их части под сильным давлением глобализации, отдаляются друг от друга, а их судьбы начинают становиться отличными» [там же, с.53]. Средний слой социума, таким образом, характеризуется нарушенной статикой. Внутренняя разорванность, которая с наступлением глобализации все более усиливается, вносит элемент социальной напряженности в структуру среднего класса. Низшие этажи среднего класса начинают осознавать, что они уже никогда не догонят высшие этажи, а те в свою очередь могут получить очень высокое положение в достаточно молодом возрасте и достичь значительного богатства, но также легко могут его лишиться в старшем возрасте, если не смогут распорядиться этими достижениями в новых условиях. А это в свою очередь обусловлено тем, что международные корпорации все более легко избавляются от излишних жировых отложений в форме ставших ненужными сотрудников. Это «похудание» обеспечивает им еще большую мобильность, способность внедряться в иные пространственно-культурные области. Пережившие это «похудание» сотрудники в очередной раз осознают, что в настоящее время слово родина можно, и даже нужно писать с маленькой буквы. Это происходит потому, что родина ранее отождествлялась с государством, в котором ты родился и со страницами в твоём букваре. Теперь же родина не может предоставить работу, например 20% населения Польши – стране-члену Евросоюза, не говоря уже о нынешнем постсоветском пространстве. Родина – государство, как социально-географическое пространство не может удержать своих ведущих спортсменов, зарабатывающих себе на жизнь в других государствах. Капитал, концентрирующийся в руках «отдельных удельных князей» современности, в роли которых выступают транснациональные корпорации, повышает степень вседозволенности этих князей. Об этой ситуации еще в 19 веке писал А. де Тосквилль: «Необходимо признать, что эти особенные коллективные бытости, которые называются обществами, являются сильнейшими и пробуждают все большие опасения, нежели обычные личности, и что они ощущают меньшую ответственность за свои собственные деяния» [3]. Отсюда возникает вопрос: а есть ли государство как сила, способная везде на своей территории разрешить все, не устраивающие его проблемы. Государство, которое в демократическом обществе должно гибко реагировать на чаяния и заботы своих граждан.

Государство, атрибутом которого является его независимость. Как независимо ведет себя верхушка государственной пирамиды – правительство и парламент в современной геополитической ситуации? Забывая о голосах избирателей руководство многих стран, претворяет в жизнь решения, принятые за пределами их национального государства, пытаюсь тем самым удержаться за очередной геополитический локомотив современности. Да, формально оно существует. Есть флаг, есть гимн, процесс сбора налогов, есть армия, полиция. Но есть - ли то чувство родины, нашего и чужого, чувство заботы, которое делает человека патриотом. Есть ли то, чего «в любых испытаниях у нас никому не отнять?» Несколько слов о независимости Чешской Республики. В 2006 году в результате продолжительных консультаций, последовавших после парламентских выборов, к власти в стране приходит ODS (гражданско-демократическая партия). В начале 2007 года граждане Чехии узнают о планах размещения на их территории радарной станции (в рамках сотрудничества участников НАТО). Оппозиция и некоторые демократические движения предлагают провести референдум относительно присутствия подобной станции на территории Чехии. В стране проходят демонстрации. И тут же в выступлении министра иностранных дел господина К. Шварценберга констатируется положение, согласно которому много американцев в свое время погибло за свободу Чехов, и мы (Чехи) как союзники по НАТО не должны это никогда забывать. Возникает вопрос: «А много это в соотношении с чем? Много по отношению к Советской Армии, освобождающей Прагу? Если так, то господин Шварценберг просто не знает истории».

Во внутренней политике, усиление конкурентной борьбы способствует предоставлению все новых служб населению. Предоставление кредитов и продажа товаров на лизинг является одним из показателей предоставления новых служб. На период апреля 2007 года население Чехии должно государству 60 млрд. крон (чешских) (курс 1 доллар США = 21, 5 крон). И тенденция, в соответствии с которой все больше чехов живет «в долг», продолжает усиливаться. Под давлением оппозиции правительство начинает урезать ряд социальных программ. Планируется значительное сокращение учителей по всей стране. Это вносит дополнительную напряженность в социальную структуру среднего класса. Настоящий период в западной Европе характеризуется рядом исследователей, как период начала заката социального государства. Так, например, известный чешский социолог Ян Келлер пишет: Чаще всего говорится о кризисе социального государства в области экономической. Более низкий прирост грубого национального продукта относительно первых 20 послевоенных лет трансформируется в более низкие объемы средств, которые необходимо в обществе перераспределять. Однако спрос на эти средства постоянно растет и социальные расходы государства благополучия растут в среднем на 5% в год в ситуации, когда хозяйственный рост не превышает 2-3% в год. Часть грубого национального продукта, который предназначен для разных форм социального обеспечения, таким образом, постоянно растет, что в соответствии с мнением критиков социального государства ограничивает возможности хозяйственного роста в будущем, чем порочный круг снижающейся

хозяйственной производительности и растущих социальных проблем замыкается» [3, с. 85].

Дальнейшим фактором экономических трудностей социального государства является фактор демографического развития, который ощущают все развитые общества современности в Европе. Рождается меньше людей и одновременно растет средняя продолжительность жизни. Таким образом, популяция стареет, а это влечет за собой усиление бремени для экономически активной части населения. Например, «покуда австрийцы хотят сохранить свой настоящий уровень жизни, их страна будет вынуждена в ближайшие 25 лет удвоить, утроить или учетверить годовое количество принимаемых иммигрантов лишь для того, чтобы иметь достаток работающих на удержание пенсии стареющего австрийского населения» [4, с. 87].

По данным ООН Германия к постоянному сохранению количества жителей в трудовом возрасте на уровне 1995 года будет вынуждена до 2050 года принимать ежегодно 500 000 иммигрантов» [там же]. Также приоритетом социального государства является нормативное усилие о снижении социального неравенства. В настоящее время социальная дифференциация в обществе достигает, куда больших размеров. Средний класс, не заинтересован платить все больше налогов государству, которое не может его защитить от ядерного излучения, от последствий роста автомобильной промышленности, от деятельности международного терроризма, от организованных преступных формирований. Новые механизмы социальной самоорганизации задают государству все больше вопросов, из которых самым важным является вопрос: «А есть – ли оно и чему оно служит?» «Кто, как и в средневековый период, бросает вызов его формальному существованию?». Можно с уверенностью сказать, что в условиях глобализации бросают вызов государству «удельные князья» современности – транснациональные корпорации.

Остановимся лишь на трех факторах, дискредитирующих каждое государство. Это 1) коррупция, 2) отмывание грязных денег, 3) лоббизм.

Рассмотрим кратко каждый из них.

1) коррупция. С давних времен каждое посольство во время своего визита в иное государство или иную кленовую территорию наряду с иными формальностями приносила дары. Дары всегда имеют определенную цель – произвести особенную атмосферу для дальнейшего общения, указать, как одна сторона уважает другую, и это в ситуации, когда еще не о чем конкретном не договорено. На официальном уровне, в отличие от повседневной жизни, дар зачастую является рациональным актом, который дает дарящему определенное психологическое преимущество. Чем больше дар, тем большим является чувство обязанности получившего дар в будущем каким-либо способом ценность дара скомпенсировать. Дар всегда обозначен интенцией, направленностью, с которой был подарен. Кроме позитивной стороны процесса дарения нас интересуют дары как форма определенного социального давления, при которой в опасности оказывается сама инструментализация отношений между людьми. Бескорыстие, солидарность, честь и т.д. – то есть классические этические ценности благодаря этой инструментализации деградируют. Дары превращаются во взятки, а государственные чиновники в пешки на шахматном поле. Международная

организация Transparency International каждый год публикует данные о коррупции во всемирном масштабе. На основании результатов исследований представителей предпринимательской сферы, общественных и отраслевых аналитиков из 91 страны мира. Классификация проводится относительно фактора получения взяток. Данные по Чехии характеризуются тенденцией к увеличению аппетита государственных чиновников.

В 1997 году из 90 стран – 27 место,

1998 – 37 место,

1999 – 39 место,

2000 – 42 место.

Как известно для каждой фирмы государственный заказ является лакомым кусочком. Этому способствуют: гарантии оплаты, большой объем заказа, приобретение новых контактов. Общественный конкурс – это способ, которым государство стремится снизить до минимума коррупцию, и таким образом достичь для государства лучшей цены, лучшего качества, чистоту выбора.

На самом же деле государственные чиновники защищают свою честь, как одну из базовых категорий этим следующим образом. Приведем 4 основных способа, способствующих развитию коррупции:

(по Чехии)

1) способ известен как «Временная нужда». Правительство включит заказ в так называемый особый режим. Закон разрешает в исключительных случаях, как например, «Временная нужда», конкурс не объявлять, а объявить лишь одного заинтересованного.

2) Способ получил название «Колбасная методика», она относится к классическим методам обхождения закона. Большой заказ расписывается на несколько меньших, так чтобы каждый из них не превышал 500 000 чешских крон (1\$ = 21,5 чешских крон) и не должен был быть объявлен конкурс.

3) Способ – «Заказ на меру». Правительство объявляет такие условия, при которых заранее ясно, что выиграть может лишь один конкретный заинтересованный, который отвечает в отличии от других этому требованию.

4) способ – «Победитель в кустарнике» - Правительство может в особых случаях определить группу фирм, к которым обратится. Те же между собой договорятся о том, кто выиграет. «Победитель» с остальными рассчитается частью с прибыли или включением в «сеть своих поставщиков» [5, с. 113].

«Время от времени разгораются коррупционные скандалы такого размаха, что различные финансисты или политики теряют карьеру, свободу. Эти скандалы ликвидируют доверие к правительству. Например, в апреле 1998 года достиг апогея коррупционный скандал в Японии. Японское министерство финансов признало, что его сотрудники были скорруппированы финансовыми домами. При проверке министерства из 1050 проверенных сотрудников было установлено 112 более чем проблематичными [там же]. Наивысшей фигурой скандала тогда стал вице министр финансов по заграничным вопросам Еисуке Сакакибаро, часто называемый «Господином йен».

2) отмывание грязных денег.

Духовным отцом отмывания грязных денег принято считать известного гангстера Аль Капоне, он в 30-ых годах в период сухого закона построил в Чикаго сеть прачечных, посредством которых легализовал доходы от продажи алкоголя, игровых автоматов и от проституции. Это были особые прачечные. Большую часть недели они были закрыты. В определенные дни приходили мужчины с мешочками, в которых было не белье, а деньги. Прачечные по бухгалтерии показывали большие доходы и платили налоги городу. Официальный термин отмывания грязных денег впервые появился в официальной прессе в 1973 году в связи со скандалом Уотергейт.

Процесс отмывания грязных денег основан на следующих принципах.

1. Необходимо сохранить в тайне собственность и истинный источник доходов.
2. Должны как можно чаще меняться формы финансовых доходов (акции, чеки и т.д.)
3. Следы, которые за собой данные операции оставляют, должны быть добросовестно устранены.
4. Поток средств должен быть внимательно отмежеван и контролирован. Если будет выяснено, что деньги грязные, то при их экспроприации их истинный собственник практически ничего не должен делать.

Специалисты предполагают, что в настоящее время в мире каждый день отмывается 1 млрд. долларов. Годовой оборот организованной преступности – 1 500 млрд. долларов. Эта астрономическая часть составляет 1/4 объема ценности всемирной торговли. Средства, затраченные на «цикл отмывания», равны 5-20% от отмываемой суммы.

### 3. Лоббизм.

Английское слово lobby, как известно, означает фойе, кулуар, лестницу.

Лобби – это формально образованное сообщество сторонников конкретного общественного интереса (чаще всего в политической и экономической сфере). Свой интерес стараются реализовать в законных или иных общественно обязательных распоряжениях.

Впервые термин лоббизм был использован в 1832 году в США. В сенате в тот период обсуждался закон, касающийся железных дорог. Когда один из сенаторов исчерпал свои аргументы, чтобы предотвратить дальнейшее ужесточение законов, сказал сторонам, что возле, в фойе, ожидает представитель одной из наиболее крупных промышленных групп, которые в Америке строят железные дороги. Если сенату не хватает его аргументов, то ожидающий в фойе мог бы предоставить свои. Сенат, желая продемонстрировать свою компетенцию, человека не позвал и закон одобрил. В США, например, лоббизм является обычным способом предпринимательства. Им занимаются специализированные фирмы. Американская демократия, в отличие от Европы, во многих направлениях менее формальна. Добраться к сенатору или к его ассистенту не так сложно. Законотворцы приветствуют контакты с лоббистами, поскольку они являются голосом общественности. Однако наряду с позитивными факторами, сопутствующими лоббизму, он может стать формой давления, которая способствует влиянию на

хозяйственный конкурс. Их деятельность может перерасти в возникновение нелегальных картельных соглашений, которые находятся в противоречии с принципами хозяйственного конкурса. Идентифицировать и отделить, что есть лоббизм, а что коррупция, на практике очень сложно. Поэтому этот фактор дополняет коррупцию.

Перечисленные негативные факторы государства ставят вопрос достижения гражданского согласия. Каким образом гражданин может найти в современный период свой «уютный полис», который ныне разрушен «эллинско-глобализационной» действительностью? Ответ на этот вопрос достаточно сложный. Можно говорить о том, что «тайные сценарии» самоорганизации социальных организмов постоянно расставляют «ловушки» исследователям, в очередной раз заставляя их признать насколько мудр и игрив «драматург». Мы продвигаемся по тонкому льду, и каждый последующий шаг нас может отрезвить настолько, что мы снова признаем известный тезис И. Пригожина о взмахе крыльев бабочки, спровоцировавшим конец света.

Механизмы осуществления гражданского согласия? Осторожная поступь по дикому пралесу, на опушке которого нас ждет очередной «сюрприз», желающий «посмеяться» над нашей «ученостью». Подобный «сюрприз» поджидал, например Дж. М. Кейнса, который в качестве реакции на происходящие события в экономике конца 20-ых начала 30-ых годов XX века написал в 1936 году известную работу «Общая история занятости, процента и денег». Этот сюрприз настолько удивил сторонников так называемого закона Сэя, согласно которому производство само формирует доходы, обеспечивая равновесие спроса и предложения, что они были вынуждены признать положение о том, что рост сбережений не равнозначен росту инвестиций. Более того, при известных условиях рост сбережений может вести не к росту, а к уменьшению объема инвестиций. В результате рыночный «автоматизм» не срабатывает и равновесие не восстанавливается. Но если Кейнс показал роль государства как активной экономической силы, важнейшего участника и регулятора экономической деятельности, то современная ситуация в развитии социума показывает падение роли государства как кменной территории. И кто знает, может быть через 50-100 лет 5 млн. мусульман, проживающих ныне на территории Франции, полностью изменят этико-культурный образ этого государства. И «Закат Европы», о котором так красиво говорил О. Шпенглер, проживет свою последнюю фазу.

Какие выводы можно сделать?

1. Развитие современного общества демонстрирует значительное смещение понятия *государство* в сторону хронологически более ранних этапов его развития. Давая частным лицам возможность приватизировать все приватизируемое, государство теряет ряд фактических функций, которые оно традиционно выполняло. Под традиционным здесь понимается период Абсолютизма, где государство представлено в его классической форме. Давая гражданам все большую степень свободы и поддерживая предоставление им более высокого уровня жизни (кредиты, ипотеки, лизинги и т.д.), государство приобретает проблемы социального характера – желание отдельного гражданина любой ценой жить здесь и сейчас.

Свободное предпринимательство, целью которого является максимальный успех за наименьшую цену, порождает рост организованной преступности, которая бросает вызов государству в вопросе влияния на происходящие события.

2. Перечисленные слабости государства можно трактовать как следствие естественного процесса самоорганизации социума, их нельзя воспринимать лишь как следствие ошибок в деятельности того или иного политического руководства. Эти слабости – лишь индикаторы, указывающие на поиск новых выходов из сложившейся ситуации.

3. Предыдущее положение дает основание говорить об отсутствии однонаправленных процессов в социуме. Введение новой составляющей в социальный организм (реформа, эволюционная стадия и т. д.) провоцирует выбор системой различных сценариев развития, каждый из которых, в свою очередь, раскрывает ряд негативных факторов, ожидающих своего разрешения. Это положение в очередной раз возвращает нас к известному девизу: «Движение – все, конечная цель – ничто».

### Список литературы

1. Jan Keller. Nedomyšlena společnost. Brno. 1995. – P. 16.
2. Jan Keller, Vzestup a pád středních vrstev, Praha 2000. – P. 20.
3. de Tosqueville A. Demokracie v Americe. 2 díly, Lidové noviny, Praha 1992. Původní vydání v letech 1835-1840. – P. 85.
4. Jan Keller. Vzestup a pád středních vrstev, Praha 2000. – P. 87.
5. Emmanuel Wallerstein. Úpadek americké moci. Praha 2005. – P. 113.

#### ***Колокол В.А. Про деякі аспекти „феодального відродження”.***

*Стаття вказує на деякі особливості в розвитку сучасного соціуму в умовах глобалізації. Показує характерну схожість між статусом держави сьогодні та на більш ранніх стадіях її історичного розвитку.*

**Ключові слова:** „Феодальне відродження”, глобалізація, соціальна держава.

#### ***Kolokol V. A. About some aspects of «feudal revival».***

*The article indicates on some features in development of modern society in the conditions of globalization, shows typical likeness between status of the state today and in early stages of its history development.*

**Key words:** «Feudal revival», globalization, social state.

Поступило в редакцию 19.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК 37.01:008

## ФЕНОМЕН ОБРАЗОВАНИЯ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Лыхина Ю.В.

*В данной статье рассматривается проблема статуса образовательного процесса на современном этапе становления новой общественной реальности, имеющей особую социокультурную направленность. Анализируется современное общество как общество доминирования информационных технологий и новой социально-экономической и духовно-культурной реальности, получившей название информационного общества.*

**Ключевые слова:** информационное общество, образование, феномен, парадигма, информационные технологии.

**Актуальность темы.** Современная цивилизация ориентирует человека на удовлетворение собственных потребностей не через «человеческие качества» других людей, как в традиционном обществе (через общение), а через социальные, технологические и технические средства (деньги, статус, престиж, техническая оснастка и т.д.), то есть «сверхчеловеческие» или «нечеловеческие» отрасли культуры в широком смысле. Отсюда, ощущение потери «человечности» в обществе.

Все более доминирующим элементом общественной жизни становится ее информатизация. Информатизация является одним из важнейших социотехнологических процессов, характерных для всего мирового сообщества. Проблема информатизации общества достаточно часто рассматривается односторонне, внимание уделяется лишь технологической стороне этого процесса. Основой такого отношения являются фундаментальные научные открытия: оптоволоконные каналы связи, создание персонального компьютера, оптические диски, на которых сохраняются тысячи гигабайт информации.

Выступая закономерным этапом эволюции человеческой цивилизации, информатизация позволяет широчайше постичь информационную картину мира, понять законы циркуляции информации в природе и обществе. Информатизация появляется системно-деятельностным процессом, который направлен на овладение информационным ресурсом ради создания информационного общества. Она включает разработку и реализацию новых технологий, систем связи, аккумуляции и передачи данных, которые обеспечивают полное и своевременное использование информации и знания для разных видов человеческой деятельности. Следовательно, информатизация общества является процессом, который состоит из технических, социальных, экономических, коммуникационных механизмов которые, при сочетании в одно целое, и создают новые информационные технологии для производства, переработки, сохранения и распространения информации. В процессе информатизации общества происходит снятие ограничений в накоплении и

использовании информационных ресурсов, которые приводят к усилению динамизма социальных процессов.

Процесс образования не стоит в стороне от данных тенденций развития современной цивилизации. Образование вступает в свою постнеклассическую стадию, одним из важнейших признаков которой выступает технологичность и информативность образовательно-воспитательных процессов.

**Степень изученности проблемы.** Теоретическими источниками для разработки принципов современной системы образования стали труды Д.Дьюи, Э. Пауэра, Р. Рорти, П. Фрейре и др. Методологические аспекты образования и личностной самореализации рассматривались в трудах Г.Батищева, Э. Ильенкова, М. Мамардашвили, Г. Щедровицкого и др. Постнеклассическая методология, применяемая к анализу образования, представлена в исследованиях И.Добронравовой и В.Степина. Достаточно полный анализ представлений о новой фазе общественного развития содержится в трудах известных западных мыслителей XX века Д. Белла, Э. Тоффлера, И. Масуди, Дж. Гелбрейта, Г. Арона, П. Дракера, Т. Стоуньера, Г. Маклюэна, Э. Гидденса, М. Кастельса, Ф. Уэбстера и др., в которых определяются базисные понятия, которые характеризуют информационное общество, раскрывается проблематика интенсивных технологических, экономических, политических, социокультурных изменений в условиях формирования глобального информационного общества [см. 3]. В исследованиях данных авторов акцент делается преимущественно на изучении технологической и социальной составляющих информационного общества, процессах увеличения количества информации и кодификации теоретического знания. При этом информационное общество рассматривается как новая стадия общественного строя, при которой активно формируется информационный сегмент, приобретающий приоритетное значение.

**Цель исследования.** Анализ феномена образования в современном обществе в условиях формирования его базовой информационной составляющей, а также становления постклассических образовательных систем.

**Изложение основного материала.** На основе обобщения существующих многочисленных подходов к трактовке понятия “информационное общество”, можно сделать вывод, что в настоящее время под ним имеется в виду: 1) общество нового типа, которое формируется в результате новой глобальной социальной революции, порожденной взрывным развитием и конвергенцией информационных и коммуникационных технологий; 2) общество знания, в котором главным условием благополучия человека и государства становится знание, полученное благодаря беспрепятственному доступу и умению работать с информацией как с важнейшим социальным и экономическим ресурсом, основным источником производительности труда и власти; 3) глобальное сетевое общество, в котором обмен информацией не имеет временных, пространственных, политических границ.

С позиций социально-философского анализа предлагается авторское определение информационного общества как качественно нового этапа эволюции общества, формирующееся в результате долгосрочных тенденций предыдущего социально-экономического развития, которое предусматривает увеличение роли

информации и знаний, а также формирование и потребление информационных ресурсов во всех сферах жизнедеятельности общества с помощью развития информационно-коммуникационных технологий, которые действуют в глобальных масштабах [см. 2].

В современном обществе принципиально изменился статус знания: ранее знание – это что-то «вечное», абсолютное, в настоящее время – быстротечное, относительное. Знание потеряло свою стабилизирующую роль основы интеллектуальной жизни общества, и, тем самым, общества в целом.

Важно понимать, что в современных условиях информационной цивилизации, наличие гигантского объема знаний (уже не «информационного бума» а информационного хаоса и обвала), в условиях вооруженности человека мощнейшими техническими средствами, которые расширяют некоторые его познавательные возможности, решающее значение имеет не познание именно по себе. Важным становится умение определить не просто границы знания и незнания, а область значимого и незначимого на ней. И здесь особенное значение приобретает умение оперировать разными типами мышления (понятиями, знаниями как информацией, знаниями-мыслями, образами-мыслями и др.), развитая интуиция, эмоциональность, способность чувствовать и переживать, умение ориентироваться в разных типах культуры и понимать другого.

Конечно же, интенсивные информационные процессы не обошли сферу образования: это широкое использование информационной техники, автоматизированных баз данных и знаний в процессе обучения. Сегодня неизбежными и необходимыми признаются процессы информатизации образования, под которыми понимается комплекс мер по преобразованию педагогических процессов на основе внедрения в обучение и воспитание информационных технологий. Если не главной характеристикой современного общества является беспрецедентное стремление к новизне, погоня за новыми технологиями. Абсолютизация «принципа новизны», приоритетное место информационных технологий в системе образования делает сегодня гуманитарное знание третьестепенным, несущественным придатком новой информационной парадигмы. Западное общество десятки лет выстраивало информационный фундамент, мы же в информационное общество ворвались, забыв, что оно средство, а не цель. Не случайно, процессы информатизации общества, образования, в целом, имеют противоречивый характер [см. 3].

В предыдущие эпохи подготовка в системе образования строилась на основании прежнего опыта. В настоящее время на первый план все больше выступает проблема обучения прогнозируемому поведению в профессиональной деятельности. Отсюда избыточное внимание и внедрение в учебный процесс разного рода тренингов, деловых, ситуационных и других игр, прогнозных модельных теорий и т.д. Такое изменение состояния в системе образования вызывает определенные ассоциации с обрядом инициации, когда будущее поколение определяло свой статус через прохождение некоторой модельной ситуации, максимально приближенной к реальности.

К числу несомненных преимуществ информатизации в сфере образования следует отнести приобщение к Интернет и доступ к дистанционному образованию, зарубежным источникам знаний, использование передовых образовательных технологий, когда студент может получать комплект учебных материалов любого вуза планеты, заниматься в виртуальном классе в онлайн-режиме. Все эти процессы с необратимостью нарастают, равно как и процессы обезличенного общения. На протяжении всей своей истории «человек как в зеркало смотрелся в другого человека» и с помощью того, другого, сам становился собственно человеком, а потому и возвел в высшую ценность общение, самые высокие чувства, связанные с другим человеком. Но за короткий срок - в последней трети XX – начале XXI вв. - произошли изменения, когда высшей ценностью, глубокой привязанностью становится не другой человек, а компьютер. Среди патогенных воздействий на человека со стороны информационного общества Э. Фромм выделяет два: невозможность побыть наедине с собой и исчезновение человеческого общения. Возможность погрузиться в свой внутренний мир является важным условием продуктивного развития личности. Уединение необходимо, чтобы сосредоточиться, освободиться от постоянного «шума», нежелательного вторжения в собственные духовные процессы.

Если традиционное воспитание, обучение задавали общие основы социализации в форме устного разговорного языка, лично и эмоционально окрашенного, выстроенного в модели субъект-субъектных отношений, то сегодня они все чаще вытесняются, заменяются техно-воспитанием (современные СМИ, компьютерная техника и др.) [4, с. 156-160]. Такой процесс социализации ущербен, по своей природе он является безличностным, в нем утрачены самые ценные непосредственные чувственно-эмоциональные культурные коммуникации.

Новому обществу должна отвечать новая парадигма образования. Во-первых, знание должно быть доступным всем, то есть оно должно быть общим, фундаментальным, информационно-техническим и практическим. Во-вторых, должна культивироваться способность к моделированию, абстрагированию и обобщению как необходимой основе умения распознавать и анализировать проблемы, которые выходят за рамки собственной специализации. В-третьих, классические формулы «знаю, что», «знаю, как» должны быть дополнены формулой «знаю, где». Для этого необходимо поощрять и расширять методические и особенно деловые способности (возможно, с помощью ролевых игр). В-четвертых, должны быть созданы концепции гибких методов образования, как и последующего продвинутого образования уже за рамками существующей концепции учебы на протяжении жизни и постоянного переобучения, самостоятельного изучения; дистанционного образования, которое является формой непрерывного образования. Основной проблемой является соотношение традиционных форм учебы (основанных на книге) и новых интерактивных технологий (работа с компьютером).

Новая парадигма образования в информационном обществе должна базироваться на принципах креативного обучения в высшей школе. Эта форма учебы допускает «личный подход», индивидуально-ориентированную работу

преподавателя со студентом. За основу принимается задание развитию способностей к самостоятельному формированию новых знаний, умений, способов действий. Главным фактором креативного обучения является инициативность. Студент здесь перестает быть объектом педагогического действия и становится полноправным субъектом общения. Он несет ответственность за свой труд в той же мере, что и преподаватель за свой.

В креативном обучении учебный процесс превращается в совместную работу преподавателя и студента. Он организуется как живой человеческий контакт партнеров, заинтересованных друг в друге и в деле, которым они вместе занимаются. Преподаватель здесь не «поводырь», а человек, который владеет большим объемом знаний и умений, чем студент, а потому и имеет возможность давать советы и пользуется авторитетом. В этом общении идет не одностороннее движение информации от преподавателя к студенту, а двусторонний обмен информацией. У него втягивается вся обучаемая личность в целом: не только интеллект, но и эмоции, воля, этические и социальные ощущения. Учеба в такой форме - это уже, собственно, не «учебный процесс» как система педагогических мероприятий, рассчитанная на «среднего студента», а деятельность, которую каждый отдельный студент совместно с преподавателем организует в соответствии с психологическими особенностями своего лица. Совместная работа студента с преподавателем в процессе креативного обучения — это их со-творчество. Огромное значение при этом приобретает лицо педагога. Он должен быть ярким, талантливым, творческим лицом.

К сожалению, методы креативного обучения на данное время используются еще мало. Фактически они вошли в практику лишь при учебе людей искусства - художников, артистов, литераторов, а также его элементы мы находим в системе последиplomного образования, в частности в аспирантуре.

Несомненно, что для удовлетворения социокультурных потребностей современного информационного общества необходимо расширять сферу креативного обучения в высшей школе. Но оно трудоемко и дорого, требует большого количества талантливых преподавателей-педагогов и больших экономических расходов.

Сегодняшнее общество обречено на образование посредством информационных технологий, однако целью информатизации общества должна стать реализация гуманитарной составляющей. Гуманизация образования, науки является важнейшей тенденцией духовного развития общества.

**Заключение.** Информационное общество можно назвать переходом к цивилизации, производительной основой которой становится образование и образованный человек. Формирование нового типа человека, становления целостной личности является ядром постиндустриального общества. Преодоление старых основ социума может быть осуществлено не только через трансформации социальных структур, а в результате духовной и интеллектуальной эволюции индивидов, которые составляют данные структуры. Именно в направленном влиянии на людей проявляется основная роль образования как фактора социальных изменений. Образование как социальный институт может стимулировать, или,

напротив, тормозить определенные социальные процессы, этот момент конкретизирует неотложную потребность пересмотра парадигмы образования.

Первоочередным заданием является пересмотр институциональной парадигмы образования и формирования новой – лично-ориентированной. Речь идет об отходе от традиционной парадигмы образования, которая воспроизводила имеющееся положение вещей, формировала стандартизированную личность, человека-функцию. Такая система образования, что характерная для индустриального общества, построенная по принципам факторного объективизма, направленная на обеспечение равновесия и стабильности общества. При таких условиях преобладал процесс массовой стандартизации, а социализация индивида не обеспечивала полноценного развития индивидуальности. Потому в постиндустриальные времена необходим пересмотр социальной функции образования, который может быть осуществленный на основе факторного субъективизма.

Парадигма, построенная на принципах факторного субъективизма, дает ответ на вопрос о новом образе человека как результат образования. Такое образование направлено на формирование, прежде всего, творческой, инновационной, всесторонне развитой личности.

Осуществляемые не в последнюю очередь благодаря образованию изменения в менталитете, ценностях и мотивации человека являются фундаментальным фактором социальных изменений и ярко проявляются в современном обществе. Формируя способности к коммуникации и инновационной деятельности, невещественную мотивированность и стремление к самореализации, образование выступает в качестве универсального общественного ресурса.

### Список литературы

1. Сидоров Н.Р. Философия образования. – С-Пб.: Питер, 2007. – 304 с.
2. Горбань О.В., Лихина Ю.В. Освіта в інформаційному суспільстві: нова парадигма // Проблеми гуманізації навчання та виховання у вищому закладі освіти: Матеріали п'ятих Ірпінських Міжнародних науково-педагогічних читань. – Ірпінь: Національна академія ДПС України, 2007. – С. 25-28.
3. Карсаевская Т.В., Ермоленко М.Т. Образование в ситуации глобальных вызовов: философский аспект // Философия образования. Сборник материалов конференции. Серия "Symposium", выпуск 23. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 265-275.
4. Водяникова И.Ф. Проблемы информатизации образования // Вестник ДНУ. Серия „Философия. Социология. Политология”. – Днепропетровск: ДНУ, 2007. – С. 156-160.

#### ***Лихина Ю.В. Феномен освіти в інформаційному суспільстві.***

*У даній статті розглядається проблема статусу освітнього процесу на сучасному етапі становлення нової суспільної реальності, що має особливу соціокультурну спрямованість. Аналізується сучасне суспільство як суспільство домінування інформаційних технологій і нової соціально-економічної і духовно-культурної реальності, що отримала назву інформаційного суспільства.*

**Ключові слова:** *інформаційне суспільство, освіта, феномен, парадигма, інформаційні технології.*

***Lihina Y.V. The phenomenon of education is in informative society.***

*In this article the problem of status of educational process is examined on the modern stage of becoming of new public reality, having the special социокультурную orientation. Modern society as society of prevailing of information technologies and new socio-economic and spiritually-cultural reality, getting the name of informative society is analysed.*

**Keywords:** *informative society, education, phenomenon, paradigm, information technologies.*

Поступило в редакцию 11.11.2007

УДК 572.026

**ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИИ БУДУЩЕГО  
В ТРУДАХ КИТАЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ НАЧАЛА XX в.  
(на примере доктрины Лю Жэнь-хана)**

Д.Е. Мартынов

*Исследование упадка конфуцианской цивилизации Китая в начале XX в. приводило к поиску альтернативы путям развития. Все предлагаемые доктрины оформлялись как утопические проекты, рассматривающие глобальные перспективы человечества в эсхатологическом ключе. Теория Лю Жэнь-хана (1885 –?) ценна тем, что данный мыслитель пытался «обойти» проблему западно-китайского синтеза.*

**Ключевые слова:** конфуцианство, утопизм, цивилизация.

Исследование причин упадка традиционной (конфуцианской) цивилизации Китая в начале XX в. закономерно приводило к поиску альтернативы путям развития, навязываемым Китаю со стороны западных держав. В результате, все предлагаемые доктрины оформлялись как утопические проекты, рассматривающие глобальные перспективы человечества в эсхатологическом ключе. Такие проекты были предложены Тань Сы-туном (1865 – 1898), Кан Ю-вэем (1858 – 1927), Лян Ци-чао (1873 – 1929) и Чжан Тай-янем (Чжан Бин-линем, 1869 – 1936).

Кан Ю-вэй, по выражению А. Форке, был «величайшим китайским мыслителем последних лет правления Маньчжурской династии» [1, с. 597]. Наряду с Тань Сы-туном (1865 – 1898) он был последним представителем традиционной культуры, совмещавшим европейские научные представления с китайскими социальными и религиозными идеалами. Однако Кан и Тань не были единственными китайскими философами, пытавшимися сформулировать принципы цивилизации будущего. Среди плеяды китайских интеллектуалов выделяется Лю Жэнь-хан (Ли Ян-хун, род. ок. 1885), творивший в середине 1920-х гг. – апогее структурного кризиса Китая. Его труды не были известны на Западе, а в Китае он оказался почти полностью забыт [2, с. 330-338]. План Лю Жэнь-хана по спасению мира чрезвычайно напоминает религиозно-философскую систему Кан Ю-вэя. Однако мыслитель был поколением моложе Кан Ю-вэя. Он получил образование в Японии, свободно владел английским и японскими языками, что позволило ему изучить богатейший фонд литературы, недоступной в Китае [3, с.331-332]. В отличие от Кан Ю-вэя, с презрением относящемуся ко всему западному, и не знавшему никаких иностранных языков, Лю был подлинным «гражданином мира». эра его пришлась на период Синьхайской революции и гражданских войн. С 1924 г. он возглавлял редакцию шанхайской газеты China Daily News, занимался религиозной философией, издав книгу «Дзэн и здоровье» (*Чань юй тунцзянь*), а также перевёл на китайский язык трактат о йоге (с американского издания). В 1926

г. увидел свет его главный труд: «Разбор учения о Великом Единении на Востоке» (*Дунфан Да тун сюэ ань*).

Дата публикации символична, предшествуя (на 9 лет) выходу в свет полного текста *Да тун шу* Кан Ю-вэя. Содержание данной работы указывает на то, что учение о *Да тун* было хорошо известно китайской интеллигенции [4, с.78-79]. Середина 1920-х гг. характеризуется для интеллектуальных кругов Китая повышением интереса к утопизму [5, с. 171-174]. В этом плане интересен проспект издательства «Лэтянь шугуань»: в том же году оно выпустило собрание художественных переводов западных и восточных утопий, две книги о П. Кропоткине и одну о Сократе. Утопические ожидания питались крайним упадком страны, и быстрым развитием технологии, порождавшим надежды на светлое будущее.

В этом плане интересна библиография книги Лю Жэнь-хана, содержащая английские или японские переводы «Государства» Платона, «Утопии» Т. Мора, труды Ф. Ницше, П. Кропоткина, Б. Рассела, и «Историю утопической мысли» О. Херцлера. Лю предложил первую в Китае классификацию утопизма:

1. **Религиозные фантасты** (*шэнь хуа*): учителя буддизма, христианства, А. де Сен-Симон, Л.Н. Толстой;
2. **Мистики** (*сюань сюэ*): Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы, Жуань Цзи, индийские йоги, Зенон и стоики;
3. **Беглецы от мира** (*ли ши*): даосские отшельники-анархисты, школа аграриев (*нун цзя*), Тао Юань-мин;
4. **Социалисты-революционеры** (*шэхуй чжуи синьго цзя*): Конфуций и Мэн-цзы;
5. **Революционеры, трактующие о равенстве полов** (*нань нюй тин чуань синьго цзя*): Сократ, Платон, Т. Мор, Ф. Бэкон, Т. Кампанелла, Дж. Гаррингтон;
6. **Современные утописты** (*цзиньши утобан*): Морелли, Г. Бабёф, А. де Сен-Симон, Ш. Фурье, Э. Кабэ, Л. Бланк, Р. Оуэн;
7. **Новые утописты** (*синь утобан*): Э. Беллами, Т. Герцка, Г. Уэллс [6, с. 40-44].

Большинства этих работ Лю Жэнь-хан не читал, ограничившись перечислением [7, с. 332]. Цель данной классификации весьма далека от научно-исследовательской: Лю Жэнь-хан изыскивал схемы идеального общества, пригодные для использования на Востоке, что явствует из заглавия его труда.

В основе идеи трактата – визионерский опыт. Чтобы понять суть «послания», надлежало создать учение, объединяющее китайские, буддийские и христианские мотивы [8, с. 95-96]. Это предопределило членение книги на шесть частей. Лю Жэнь-хан начинает с развёрнутого анализа трёх мировых религий, выявляя их утопическую сущность, а затем исследует перспективы её реализации, используя опыт современности. Книга построена чрезвычайно хаотично, перенасыщена информацией и трудна для восприятия, хотя литературный стиль её превосходен. Центральным «стержнем» труда Лю Жэнь-хана является глава «Шесть принципов Нового Великого единения» (*Синь Да тун сюэ лю ган*)[9, с. 97-124].

Мысль Лю Жэнь-хана такова: все три мировых религии рассматривают только отдельные компоненты будущего Великого Единения, потому надлежит их синтезировать, дабы истинная сущность *Да тун* оказалась выявленной полностью. Значительную часть текста книги (как и у Кан Ю-вэя) занимают таблицы. Приведём одну из них [10, с. 15]:

<b>Прошлое (традиция)</b>	<b>Будущее (прогресс)</b>
Примитивный коммунизм; акцент на духовности	Мир познаётся методами естественных наук; главные ценности – материальные
Пропаганда возвращения к истокам	Пропаганда прогресса
Акцент на простоте; осуждение технологии	Уважение к технологии и искусству
Акцент на естественной морали, направленной на совместное проживание всех живых существ (в т.ч. животных)	Акцент на новой социальной морали; сохранение принципа совместного проживания всех живых существ
Нации разделены географически: господствуют нации, расселённые в областях с холодным климатом, им подчиняются обитатели тёплых стран	Объединённое всемирное государство
<b>Главные представители:</b> Лао-цзы, Чжуан-цзы, Иисус Христос, Л.Н. Толстой	<b>Главные представители:</b> П. Кропоткин, У. Моррис, Б. Рассел

По Лю Жэнь-хану, процесс достижения светлого будущего ещё более затруднён, чем у Кан Ю-вэя, включая шесть промежуточных стадий, которые являются самостоятельными мирами (*ши цзе*), длительность существования которых не оговаривается:

1. **Мир существ и вещей.** Интенсивно развивается наука; обнаружение новых сущностей и вещей позволит человеку преуспевать в области покорения природы на земле, воде и в воздухе.

2. **Мир нового человека.** Развитие евгеники: создание сильных и прекрасных мужчин и женщин. Полное торжество доброй природы человека, дурное искореняется.

3. **Мир феминизма.** Возрождение матриархата: возвращение человечества в пределы земного рая, откуда он был изгнан когда-то. Радикальное искоренение инстинкта убийства.

4. **Мир искусства.** Бурное развитие искусств, создание мира красоты и радости. Земля становится подобной Небесам.

5. **Мир контакта с небесными существами и вещами.** Наука позволит установить связь со всеми звёздами и планетами. Для землян это будет сравнимо с открытием Америки европейцами.

6. **Лотосовый мир:** индивидуальная даосская практика позволит людям войти в мир бессмертных и Будд. Человечество расселится по всем десяти Небесам [11, с 124].

Данная схема подобна построениям Кан Ю-вэя и Тань Сы-туна [12, с. 128], но более детализирована. Например, связь с Небесами мыслится не духовно-мистической, а порождённой успехами технологии. По-другому выглядит роль женщины: вместо полного равенства – матриархат: преддверие рая, из которого было изгнано человечество. Лю – восторженный поклонник группового брака и свободной любви (но партнёра избирает женщина). Он ссылается на Платона, Ч. Дарвина, Ф. Ницше как защитников и апологетов данных принципов. В этом смысле Лю – гораздо больший «западник», чем Кан Ю-вэй; все его главные идеи западного происхождения. Резко смещаются акценты (между утопиями Лю и Кана 24 года): для Кан Ю-вэя термин «мир» синоним термину «Поднебесная» (*Тянь ся*), в центре которой располагается Китай. Спасение мира неотделимо и неотличимо от спасения Китая. При Лю Жэнь-хане страна нуждалась в элементарном восстановлении территориального единства и национального самоуважения. Китай более не был центром мироздания и главой человечества, он скатился на обочину мирового прогресса, и нуждался в панацее. Так появляется новый взгляд на различия Востока (читай: Китая) и Запада. В этом смысле чрезвычайно важна сопоставительная таблица, иллюстрирующая системы ценностей:

<b>Китай</b>	<b>Запад</b>
Основа культуры – принцип середины	Основа культуры – принцип крайностей
Уважением пользуется мягкость и образованность	Уважением пользуется сила и власть
Технология использует мускульную силу людей и животных	Машинная технология
Основа этической системы – семья	Чрезвычайно уважается независимость
Основа общества – семья	Основа общества – индивидуализм
Основной принцип истории – единение	Основной принцип истории – центробежность
Стандартизация культуры; пренебрежение другими культурами и национальными границами	Строгие границы между культурами и нациями
Относительно малая протяжённость морской береговой линии	Протяжённые морские побережья
Уважение к старине, акцент на антипрогрессистских культурных элементах	Уважение ко всему новому; акцент на прогрессе
Подобен старцу	Подобен молодому человеку
Подобен монаху	Подобен воину-рыцарю
Национальная одежда – длинная,	Национальная одежда –

сковывающая движения; национальный характер – скромный, уступчивый	варварская, короткая; национальный характер – бойцовский
Основная тема для разговоров – этика	Всегда стискивают руку при встрече
Подобен аристократическому клану, знавшему лучшие дни	Подобен пролетарию, выбившемуся в люди
Не обращают внимание на материальное благополучие и на политические дела	Искушены в использовании денег, делах управления и политике
Из чувства ритуальной благопристойности, не любят покидать дом	Хищники и насильники, любят перемену мест
Деспотизм: люди легко поступают своими правами	Любят бороться друг с другом, но ценят свои права. Эгалитаристские тенденции
Люди прислушиваются только к хорошо известным, доказанным временем идеям	Высока тяга к риску, постоянное изобретение новых методов и идей, исходящих из практической деятельности
Главный страх – опозориться, отсюда фатализм, астрология, физиогномика, мантические практики и засилье монашества	Главная забота человека Запада – соблюдение прав, мужчины и женщины равны, миллионер и нищий обладают равными правами, отсюда – постоянная опасность революции
Основа мышления – «исправление имён»: приспособление себя к внешним обстоятельствам	Уважается борьба с жизненными обстоятельствами
Преобладание гуманитарных наук	Поскольку мышление не догматично, расцвет юриспруденции и естественных наук
Кухня в основном использует овощи и фрукты, простые, с неприятным вкусом и ароматом	Кухня в основном мясная, использует интенсивные вкусовые сочетания и ароматы
Имеют много досуга, и не знают, как его использовать	Непрерывно трудятся, закаливая тело и обостряя мысль
Торговля – сухопутная, крайне затрудненная	Торговля – морская, чрезвычайно развита
Прославляется ограничение желаний, высоко ценится простота	Притязания, желания не сдерживаются; чрезвычайно ценится роскошь
Основа культуры мышления – умерщвление индивидуальности в угоду морали	Основа культуры мышления – обладание вещами или идеями
Чрезвычайно ценятся:	Чрезвычайно ценятся: ум, сила,

образованность, утонченность, гуманность и честность	прибыль и права
Огромная наука об очевидных, но фактически ложных доктринах; ущербность науки, но уважение к мудрости	Мощная систематическая наука, занимающаяся решением микроскопических проблем; неспособность решения основных проблем бытия
Множество святых и мудрецов, но и огромное количество ложных кумиров	Множество героев и преступников
Культура сформировалась на основе сдержанности	Культура сформировалась на основе силы и страсти
Подобен распадающейся семье, как в романе «Сон в Красном тереме»	Подобен храбрецам-патриотам, описанным в романе «Речные заводи»
Находят удовольствие в курении опиума	Находят удовольствие в алкоголе и беседе
Величайший восторг вызывает красота ритуала или совершенство человеческих отношений	Усилия направлены к реализации конкретных целей, величайшее наслаждение – в практическом применении
Художественные произведения оканчиваются превращением основных персонажей в бессмертных и Будд	Художественные произведения оканчиваются смертью главных героев
Выход из положения находится в тихом уходе в сторону или иллюзиях	Выход из положения – в героической или счастливой кончине
Национальный характер – женский, люди уважают начало <i>Инь</i> : мягкое, материнское, потаённое ( <i>цы</i> )	Национальный характер – мужской, люди почитают начало <i>Ян</i> : жёсткое, героическое, динамическое ( <i>цзянь</i> )
Полностью реализован женский принцип ( <i>кунь</i> ), его формы достигли совершенства	Полностью реализован мужской принцип ( <i>чжэнь</i> ); он позволяет добиться успеха, но не спасает от кончины [13, с. 132]

Данная таблица чрезвычайно показательна. Во внешне несвязанных построениях заключено описание фаз будущего развития общества, отделяющих несовершенное настоящее от идеального будущего. Проблемы «лестницы» не избежала китайская мысль: «ступеньки» есть шаги, уводящие прочь от действительности, ведущие с Земли на Небо. Впервые подобную проблему поставили конфуцианцы. Именно конфуцианский подход отражает «прагматичность» китайского мышления, противящегося как даосско-буддийскому бегству и отстранению, так и сфере «чистого разума» (термин В. Бауэра). Конфуцианское сознание стремится соединить пропасть между знанием и действием, примирить их, сгладить антагонизмы. В философском анализе данной

коллизии мы неизбежно придём к бинарной оппозиции *вай – нэй* («внешнее – внутреннее») [14, с. 51].

Для разрешения проблем китайской цивилизации Лю Жэнь-хан предлагал схему преодоления противоположностей Востока и Запада путём их соединения. Предлагаемая им таблица, однако, производит странное впечатление: Лю почти болезненно раздираем между любовью к традиционной культуре Китая, и преклонением перед западной напористостью и силой.

Теория Лю Жэнь-хана ценна тем, что данный мыслитель попытался обойти проблему западно-китайского синтеза, который и завёл в предвоенный период либерально настроенную китайскую интеллигенцию в тупик [см.15]. «Обход» заключался во включении в конструируемый идеал как китайских, так и западных культурных элементов. Конечный продукт получился настолько парадоксальным, что решительно не мог привлекать ничего внимания. Проблема не стала менее острой...

В конце XIX в. китайское общественное сознание «обогащается» дилеммой, проводящей решительное разделение между «отечественным» и всем незападным вообще. Эта дилемма не была столь болезненна, как начавшийся процесс слома синоцентрического мировоззрения; соответственно, и последствия были иные: началось развитие двух несвязанных между собою и даже взаимоисключающих ветвей китайского национализма [16, с. 338]. С одной стороны, националисты требовали защиты всего «истинно китайского» от нашествия Запада; с другой стороны оказывалось, что это можно сделать, только позаимствовав модель развития у Запада, по крайней мере, в области технологии [там же]. Китайский национальный характер никогда не удовлетворяется простой констатацией идеала, его прагматизм требует предусмотреть пути реализации данного идеала. Для разрешения данной коллизии Вольфганг Бауэр предлагает таблицу [там же, с. 259-274]:

<i>Нэй</i>	<i>Вай</i>
Природа человека ( <i>син</i> )	Благоприобретённые признаки, всё, что может быть «сделано» ( <i>вэй</i> )
Природа	Культура
Жизнь как спонтанность	Закон, порядок
Простота ( <i>чжи</i> )	Утончённость ( <i>вэнь</i> )
Самоестественность	История
Внезапное просветление	Просвещение, обучение ( <i>сюэ</i> )
Уход в себя, успокоение	Деятельность
«Я» (как индивид)	Общество
Знание ( <i>чжи</i> )	Действие ( <i>син</i> )
Идеал (в т.ч. утопический)	Действительность
Принцип-ли	Эфир – тонкая материя ( <i>ци</i> )
Идея ( <i>мин</i> )	Реализация ( <i>ши</i> )
Доблесть-благодать ( <i>дэ</i> )	Власть ( <i>вэй</i> ), талант ( <i>цай</i> )
Адаптация	Способ применения ( <i>юн</i> )

Данная таблица позволяет понять, что с точки зрения китайского мышления споры школ Мэн-цзы и Сюнь-цзы о природе человека, дискуссии средневековых буддистов о постепенном или мгновенном просветлении, а также споры неоконфуцианцев о первичности *ци* или *ли* – теснейшим образом переплетены между собой. Фактически разнообразием противостоящих доктрин можно вообще пренебречь, ибо бинарные оппозиции были всего лишь формальными образцами, сильно отличающиеся лишь с точки зрения содержания, но не формы и метода мышления. В результате оказывается, что «внешнее» и «внутреннее» – всего лишь различные стороны одной и той же сущности. Насколько далеко может простираться поле применения бинарных оппозиций, лучше всего видно на примере соотношения понятий «знания» и «действия» [17, с. 332-380].

Таким образом, разбираемая оппозиция «Китай – Запад» полностью находится в парадигме «соединения противоположностей», по-прежнему доминирующей над китайским сознанием [18, с.241-254]. Достаточно сравнить таблицы Лю Жэнь-хана и В. Бауэра, чтобы убедиться – заявленные противоположности соединены между собою. Схема Лю представляет собою лишь первый образец подобного рода исследований, не прекращающихся в Китае на протяжении всего XX в. и по настоящее время.

### Список литературы

1. Alfred Forke. Geschichte der alien, mittelalterlichen, neueren chinesischen Philosophie. Hamburg, 1964. Band 3. S. 597.
2. Биографические сведения чрезвычайно скудны: упоминается в Who's Who in China (Shanghai, 1936. P. 167), и японском справочнике Тю:гоку бунка каи дзимцу сокан (Биографический словарь деятелей китайской культуры). Токио, 1940. С. 671. О его доктрине упоминал, кажется, только В. Бауэр: Bauer W. China and the Search for Happiness / Tr. by M. Shaw. N.Y., 1976. P. 330-338.
3. Тайсё Сёва хоньяку бунгаку мокуроку (Индекс переводов эр Тайсё [1912 – 1925] и Сёва [с 1926]). Токио, 1959. См. также: Bauer W. China and the Search for Happiness. P. 331 – 332.
4. Борох Л.Н. Общественная мысль Китая и социализм. М., 1984. С. 78 – 79, 90
5. Подробнее: Буров В.Г. Современная китайская философия. М., 1980. С. 171 – 174.
6. Лю Жэнь-хан. Дунфан Да тун сюэ ань. Нанкин: Лэтянь шугуань, 1926. С. 40 – 44. В 1991 г. издательство «Шанхай шудянь» переиздало основной труд мыслителя.
7. Bauer W. China and the Search for Happiness. P. 332.
8. Лю Жэнь-хан. Дунфан Да тун сюэ ань. С. 95 – 96. Под «китайским учением» понимается синтез конфуцианства, моизма и даосизма.
9. Там же. С. 97 – 124. Эта глава отличается наиболее последовательным и чётким изложением. Дважды переиздана отдельно.
10. Лю Жэнь-хан. Дунфан Да тун сюэ ань. С. 15.
11. Лю Жэнь-хан. Дунфан Да тун сюэ ань. С. 97. См. детальную таблицу на с. 124.
12. Мартынов Д.Е. Место Тань Сы-туна в духовной эволюции конфуцианства // Личность в политике, науке, культуре. Ярославль, 2005. С. 128.
13. Лю Жэнь-хан. Дунфан Да тун сюэ ань. С. 132.
14. Joseph R. Levenson. Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy. Berkeley. 1968. Vol. 2. P. 57 – 78, 114 – 117; Vol. 3. P. 51.
15. Л.Н. Борох: Общественная мысль Китая и социализм; Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX – XX вв. М., 2001.
16. Bauer W. China and the Search for Happiness. P. 338.
17. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. С. 332 – 380.

18. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. С. 332 – 380.
19. Мартынов Д.Е. Конфуцианское учение и маоизм. Казань, 2006. С. 148 – 194, 241 – 254.

***Д. Є. Мартинов. Проблема цивілізації майбутнього у працях китайських мислителів почала ХХ ст. (на прикладі доктрини Лю Жень-хана)***

*Дослідження причин занепаду конфуціанської цивілізації Китаю на початку ХХ століття привело до пошуку альтернативи шляхам розвитку. Всі запропоновані доктрини оформлялися як утопічні проекти, розглядаючи глобальні перспективи людства в есхатологічному ключі. Теорія Лю Жень-хана (1885 –?) цінна тим, що даний мислитель намагався «обійти» проблему західно-китайського синтезу.*

**Ключові слова:** конфуціанство, утопізм, цивілізація.

***Dmitry E. Martynov. Problem of the future civilization in the works of the chinese thinkers in the early XX cent. (On an example by Liu Reng-hang doctrine)***

*The research for the reasons of decline Chinese Confucian civilization in the beginning of XX century led to search of alternative to ways of development. All offered doctrines were made out as the utopian projects considering global prospects of mankind in an eschatological key. Liu Reng-hang (1885 –?) theory has value that the given thinker tried to detour for a problem of the West-Chinese synthesis.*

**Keywords:** Confucianism, utopianism, civilization.

Поступило в редакцію 25.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 930.1**

## **СИМВОЛИЧЕСКИЙ КАПИТАЛ КАК КАТЕГОРИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ**

**Масаев М. В.**

*В статье рассматривается символический капитал в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов. Автор приходит к выводу, что, как и любой капитал, символический капитал даёт его обладателю власть – символическую власть, или власть символов, неформальную, но непреодолимую власть над умами людей.*

*Ключевые слова:* образ, символ, символический капитал, габитус, коллективная память.

Актуальность проблемы для таких молодых и стоящих на перепутье исторического развития государств как Российская Федерация и Украина заключается в том, что любая экономическая, политическая или военная реформа, отказывающаяся учитывать возможности соответствующего символического капитала обречена на провал. Тернистый путь, провозгласившей 12 июня 1990 г. суверенитет России и не менее тернистая дорога провозгласившей 24 августа 1991 г. независимость Украины – яркое тому свидетельство. В пользу актуальности темы свидетельствует и такой факт как гибель гигантской сверхдержавы СССР. Пройгнорировав символический капитал, накопленный народами СССР, «великий, могучий» Советский Союз погиб, не дожив пяти дней до своего шестидесятилетия. А государство это занимало первое место в мире по территории, одно из первых мест в мире по военному потенциалу, второе – по объёму промышленного и сельскохозяйственного производства (после США) и третье – по населению (после Китая и Индии).

Цель работы – определить понятие «символический капитал» в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов, уяснить роль символического капитала в достижении стабильности как эпох, так и цивилизаций, а также в обеспечении жизнестойкости тех или иных народов.

Для осуществления этой цели необходимо решить задачи: выяснить этимологию понятия символический капитал, сопоставить его с габитусом французских постструктуралистов и с таким социально-культурным феноменом как память, представить действие символического капитала как равнодействующую регулятивного действия всех парадигмальных символов данной эпохи, данной цивилизации или конкретного народа в их историческом развитии.

Что касается новизны темы, то тема эта рассматривается в мировой науке впервые. Многие и очень многие пишут о символе как категории культурологии. Это С. С. Аверинцев, Л. Витгенштейн, Х.-Г. Гадамер, Э. Кассирер, Д. С. Лихачёв, А. Ф. Лосев, Ю. М. Лотман, М. Мак-Люэн, М. Мамардашвили и А. Пятигорский, Э. Панофски, Ж. – П. Сартр, К. А. Свасьян, В. Тернер, Л. А. Уайт, Э. Фромм, М. Хайдеггер, Й. Хёйзинга, Г. Шпет, А. Шюц, У. Эко, К. Г. Юнг, Р. Якобсон. Их

работы легли в основу главы пятой книги С. М. Гатальской «Философия культуры» (Філософія культури) [23], где философия культуры представлена как философия символа [23, с.194-238].

Исследование парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов в качестве категории философии истории только начинается [1] - [22].

О символическом капитале как категории социальной философии не писал никто. Термин «символический капитал» впервые употребил доктор философских наук, профессор, бывший заведующий кафедрой политологии МГУ А. С. Панарин в опубликованной в номерах 4-12 журнала «Москва» за 2002 год работе «Стратегическая нестабильность XXI века». Полагая, что все понимают, что такое капитал и что такое символы, А. С. Панарин не дал определения «символического капитала», считая это излишним, так как этимология слов капитал и символ известны всем его читателям. Очевидным он полагал и то, что его «символический капитал» поймут не как капитал нереальный, а как вполне реальный капитал символов, сокровищницу или просто кладовую символов. А чтобы его термин не поняли превратно, А. С. Панарин сопоставил понятие своего «символического капитала» с понятием «габитус», которым активно оперирует современная социологическая школа французского постструктурализма. По П. Бурдьё, габитусы – это системы устойчивых и переносимых диспозиций... , предрасположенных функционировать как структурирующие структуры, т. е. как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их целям, однако не предполагают осознанную направленность на неё.

И французские «габитусы», и свой «символический капитал» А. С. Панарин считает копилкой коллективной памяти, облегчающей нам консенсус. Не случайно кандидат философских наук, доцент Керченского экономико-гуманитарного института Таврического национального университета им. В. И. Вернадского О. Г. Мормуль считает память «системой определённых знаков, символов, различных образов, связанных между собой и образующий «ядро культуры». [24, с. 105]. При этом «память – это целостный социокультурный и социально-психологический феномен, объединяющий субъективные и объективные факторы развития общества, выявляющийся на уровне духовно-практических процессов, охватывающий накопленный опыт рода, племени, этноса, нации, народа. Память выражает единство исторических этапов культуры, выделяя особенности способов коммуникации и деятельности индивидов, хранения и передачи социального опыта». [24, с. 105]. Да и сам А. С. Панарин нередко называет свой «символический капитал» «копилкой общей памяти», а символами в этой «копилке общей памяти», в банке, в котором лежит «символический капитал», могут быть, по А. С. Панарину, и «обычаи, которым следуют, не раздумывая», и «культурные герои, продолжающие служить образами». Забывают только о реальных исторических героях, политических деятелях, полководцах, исторических событиях, которые в гораздо большей степени, чем «культурные герои» могут служить образами и в качестве символов быть регуляторами общественных отношений. Что было бы с Францией 1940 года, если бы в банке народной памяти не сохранился на счету символического

капитала образ Жанны д'Арк?! Когда после страшных поражений в Столетней войне с англичанами в стране уже не находилось епископов, чтобы венчать дофина на царство, а среди принцев, герцогов и графов не находилось полководцев, способных возглавить войско, всё это сделала семнадцатилетняя крестьянская девушка. Спасённые Жанной король и французские феодалы не могли простить крестьянской девушке её дерзости и предали её, выдав бургундцам, которые передали её англичанам для казни по приговору церковного суда. Но народ помнил свою героиню. В 1920 году, через четыреста девяносто лет, церковь даже исправила свою «ошибку» и объявила Жанну д'Арк святой. Через двадцать лет после этого символического события малоизвестный пятидесятилетний генерал, пробывший в генеральской должности всего 17 дней и не успевший получить до конца правильно оформленное генеральское звание, Шарль де Голль, попытается обратиться к французскому народу с призывом продолжить сопротивление немецко-фашистским войскам уже после того, как маршалы, известные генералы и политики сдали без боя столицу Франции Париж и более ста дивизий вполне боеспособной армии. Но, в отличие от Жанны д'Арк, армию Ш. де Голля французы не доверили, а с четвёртой бронетанковой дивизии, которая не только не отступала, но и продвигалась вперёд и прошла всего лишь в двух километрах от штаба стремительно рвавшегося к сердцу Франции танкового клина гитлеровского генерала Гейнца Гудериана полковника Ш. де Голля сняли. Правящие круги Франции и командование вооружённых сил испугались, что старый полковник со своей одной дивизией если и не победит всех немцев, то затянет войну и сорвёт их планы капитуляции. Старого полковника Ш. де Голля объявили генералом и отправили в Лондон в качестве офицера связи. [25, с. 70]. Как писал выдающийся русский историк Н. Н. Молчанов, «у Ш. де Голля была слишком короткая шпага, чтобы помешать Гитлеру вонзить германский меч в самое сердце Франции». [26, с. 158]. За пятидесятилетним новоиспечённым генералом, в отличие от семнадцатилетней крестьянской девушки, французы пошли не сразу. Куда там, если за неделю до выступления Ш. де Голля по лондонскому радио 18 июля 1940 года «живая легенда» французских коммунистов Жак Дюкло сдал своим кремлёвским шефам подробный отчёт, в котором характеризовал Ш. де Голля как «ставленника английского империализма и выходца из французских буржуазных кругов». [25, с. 82]. Призыв Ш. де Голля оказался не нужным ни «буржуазным кругам», из которых вышел он сам, ни лидерам «трудового народа» коммунистам – указание Коминтерна о начале борьбы с немецко-фашистскими оккупантами Французская коммунистическая партия получила только через год, после нападения фашистской Германии на СССР. Но Франции призыв Ш. де Голля к сопротивлению летом 1940 года был всё-таки нужен. И если Ш. де Голлю не удалось спасти Францию в 1940 г., как это удалось Жанне д'Арк в 1429 г., то честь Франции в 1940 г. была спасена, что признают позже и французские обыватели, повторяя, что в 1940 г. предатель маршал Ф. Петэн «спас их мебель», а патриот Ш. де Голль «спас их честь». Но этого могло и не быть, если бы в банке народной памяти французов на счету символического капитала не было такой ценности как символ Жанны д'Арк.

В 1940 г. во Франции через 511 лет нашлись последователи Жанны д'Арк. В 1914-1917 гг. в России не нашлось последователей Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского, хотя со времени их подвига и прошло практически ровно два века. О новых Мининых и Пожарских, правда, мечтал блестящий русский генерал А. А. Брусилов, герой первой мировой войны, увековечивший своё имя в знаменитом Брусиловском прорыве. [27]. Но только мечтал. Казённый Минин и Пожарский, генерал Л. Г. Корнилов, не состоялся. Русскому Бонапарту А. Ф. Керенскому в последний момент стало страшно создавать под Петроградом резервный фронт. Страх был так велик, что министр-председатель решил генерала Л. Г. Корнилова арестовать, себя сделал главковерхом, а В. И. Ленину позволил вооружить, на всякий случай, рабочих для защиты революции от «царских генералов». Хотя арестовавший царскую семью сын казака-крестьянина Л. Г. Корнилов и сын крепостного крестьянина А. И. Деникин в полном смысле слова «царскими» в условиях отсутствия свергнутой не без их участия монархии «царскими» названы быть не могут. В. И. Ленин в таком случае тоже мог быть названным «царским» присяжным поверенным. Некоторые пытаются говорить, что все эти недоразумения произошли из-за отсутствия общей крови у таких «спасателей» России как Л. Г. Корнилов (русская и калмыцкая кровь) и А. Ф. Керенский (еврейская кровь) и наличия общей крови у учившихся в одной и той же гимназии Симбирска А. Ф. Керенского и В. И. Ленина (полуеврея, на четверть калмыка и на четверть чуваша). Но это не представляется убедительным доказательством. Не спасли ни общая кровь, ни землячество, ни дружба родителей от размолвки В. И. Ленина и А. Ф. Керенского. Размолвка, правда, прошла весьма мирно. В отличие от прочих министров Временного правительства министр-председатель А. Ф. Керенский не был задержан, свободно передвигался по стране, свободно выехал за рубеж и весьма небезбедно жил за границей и дожил почти до 90 лет. Вражда же между наполовину калмыком Л. Г. Корниловым и калмыком на четверть В. И. Лениным (мать Ильи Николаевича Ульянова, отца вождя, была калмычкой) закончилась кроваво. Л. Г. Корнилов погиб в бою с ленинской Красной армией.

Почему символический капитал французов сработал после чем через пять веков, а русский не сработал и через два века?

Очевидно, русский символический капитал оказался слабей. И историческая память, и символический капитал у русских гораздо слабее, чем у французов и у многих современных наций. Сколько осталось в исторической памяти православных христиан греков от культуры древнегреческого язычества! И не только в исторической памяти греков, но и всего человечества. А что осталось от языческой истории и языческой культуры в памяти русских? Практически ничего кроме случайно уцелевшего и сразу же после обнаружения сгоревшего в московском пожаре 1812 г. единственного экземпляра «Слова о полку Игореве». Не помнят русские люди и их самые учёные историки ни «веков Трояна», ни «времени Бусова», ни готского нашествия III века, ни аварского нашествия VI века, о которых писал автор «Слова». Не знают русские Дажьбога, внуками которого они сами являются. Не знают они Велеса, внуком которого был «вещий Боян». Не знают русские и имени самого автора «Слова», хотя в Украине оно известно. Это

Владимир Ярославич Галицкий, родной сын галицкого князя Ярослава Осмомысла, родной брат Евфросинии Ярославны, жены героя «Слова» князя Игоря, плач которой по плененному мужу «слышался на Дунае». [28], [29]. Имя участника похода князя Игоря и автора «Слова» Владимира Галицкого было вытравлено из народной памяти. До нас дошли только сведения о пьянице и гуляке князе Галицком, представленном именно в таком виде в известной опере А. П. Бородина «Князь Игорь». А вытравливали из народной памяти и русской истории и русской культуры слишком языческого автора «Слова» и само его произведение так, что если и знают культурные русские люди о Владимире Ярославиче Галицком, то только как о гуляке и пьянице, но уж никак об авторе «Слова о полку Игореве», а само «Слово» дошло до нас лишь в начале XIX века, да и то совершенно случайно и в единственном экземпляре, да и тот сгорел. Хорошо успели как-то снять и как-то сохранить копию и сделать перевод на современный язык.

«Велесова книга» была объявлена в 1972 г. главным журналом советских историков «Вопросы истории» фальшивкой. Тем более её обнаружил какой-то белогвардейский офицер.

Уничтожение символического капитала языческой Руси оказало существенное влияние на дальнейший ход её исторического развития. Не случайно Лев Прозоров (Озар Ворон) в книге «Язычники крещёной Руси. Повести Чёрных лет» [30] приводит слова Велемира Хлебникова из его произведения «Перуну»:

«Не предопределил ли ты Цусимы  
Роду низвергших тя людей». [30, с.288].

Вся история России – это серия катастрофических ударов по её символическому капиталу. Начавшаяся в 988 г. христианизация Руси уничтожила языческий вклад в её символический капитал, реформа патриарха Никона нанесла смертельный удар по символической идеологии «Москва – Третий Рим». Какой уж тут Третий Рим, если его богослужебная практика приводится в соответствие с таковой давно павшего Рима Второго. Уничтожали символический капитал русского народа и реформы Петра Великого, и все три революции и Советская власть. Продолжают уничтожать его и современные демократы и либералы. В результате всего этого народ Киевской Руси и народ языческой Руси – разные народы. Народ Московской Руси и народ Киевской Руси – разные народы. Народ Российской империи и народ Московской Руси – разные народы. Совершенно разные народы русский советский и дореволюционный русский. Разные народы при сохранении в основном своего человеческого материала современный русский и русский народ советского периода. И уж совсем разные народы – народ Киевской Руси и украинский. Тем более, что украинский народ с 1349 г. (включение Галицкой Руси в состав Польши) до 1939 г. (освободительный поход Советской армии в Западную Украину и Западную Белоруссию), то есть 590 лет, ополячивали и окатоличивали поляки, а с 1772 г. (первый раздел Польши) до 1918 г. (капитуляция Германии в первой мировой войне), то есть 146 лет, онемечивали и окатоличивали австрийцы, а 70 лет «украинизировала» Советская власть. Не случайно

символически обеднённым оказался и украинский народ. Но украинский народ старается наверстать упущенное. Это и пропаганда первооткрывателя Америки Христофора Колумба, который вовсе не крещённый генуэзский еврей, а самый что ни на есть настоящий «щирий» украинец с Коломыи. Это и объявление Богородицы, Иисуса Христа и всех апостолов, за исключением, конечно, предателя Иуды, украинцами, а всех украинцев самыми истинными арийцами, арийским черепам которых завидовал сам Розенберг, в «Арийском стандарте» киевлянина Игоря Каганца [31]. И многое многое другое. Евреям, правда, удалось нанести украинцам весьма чувствительный ответный удар. Декабрьский номер еврейского журнала «Лехаим» за 2003 год в статье «От кипы до капы» (кипа – головной убор молящихся евреев, а капа – атрибут боксёрского снаряжения) доказал, что боксёры братья Виталий и Владимир Кличко... - евреи. «Клич» на языке «идиш» означает удар, а черты лица знаменитых братьев скорее семитские, чем славянские. Эти данные приводит в главе «Оранжевая. Евреи, евреи, кругом одни евреи...» книги «Еврейский фашизм или Хабад – дорога в ад. Тайный знак – чёрная метка» [38, с.4-6] харьковчанин Эдуард Ходос. Любопытно, что еврей Эдуард Ходос во всех своих работах весьма сочувственно относится к проблеме выживания украинского народа [32] - [40]. Резко порвав с языческим прошлым, серьёзно обеднила себя в символическом отношении Польша. До 966 года, года крещения Польши, Польши как бы не было. Не было князя Попеля, не было основателя династии Пястов Пяста-Земовита, не было князя Лестека и князя Земомысла [41, с.80], а вот его сын Мешко, принявший крещение, уже был и стал Мешко I, основателем польского государства [41, с.81]. Нехватка символического капитала особенно сказалась после утраты Польшей независимости в 1795 г. Бедная на символические исторические события народная память стала копить и подвиги войск французской армии (вооружённых сил Герцогства Варшавского – Кшенства Варшавского, герцогами которого были французы) и подвиги русской армии (вооружённых сил Царства Польского – Крулевства Польского, крулями, или царями которого были императоры и самодержцы всероссийские), и легионов Домбровского в Италии, марш которых, «мазурек Домбровского» станет польским национальным гимном. Героями этого гимна, о которых поют польское радио и телевидение каждый день, стали и сам Домбровский, и освободитель Польши от первой шведской оккупации Чарнецкий и даже... Наполеон Бонапарт, которого бедные на символический капитал поляки ничтоже сумняшеся прихватизировали. В 1941 г. припев гимна стал звучать как «марш, марш, Сикорский з жеми русской до Польски», но не надолго. После разрыва польского эмигрантского правительства с СССР и ухода на Ближней Восток подготовленной на территории СССР армии Андерса, а также гибели генерала Сикорского в авиационной катастрофе у Гибралтара из символического капитала поляков ушли и Сикорский, и приютившая польских патриотов жемя русска, земля русская. Жемя влоска, земля итальянская, навечно осталась в тексте польского гимна. Вновь сформированным на территории СССР польским войскам, в составе которых на этот раз было много русскомошных поляков, этнических поляков-граждан СССР, граждан СССР украинцев и белорусов, а также казаков с не имеющими соприкосновения с Польшей сальских степей и Кубани, «поляков», в

которых советское руководство было уверено, что они не разбегутся, а единственная польскость которых подтверждалась цодженным шпеванем Роты, ежедневным пением Роты (польского гимна), СССР доверил участие в штурме Берлина. Чем не предмет гордости для поляков, ведь над поверженным Берлином рядом с советскими знамёнами были «заткнуты штандары Войска польского». И поляки запели: «Войско польске Берлин брало, русске трохень помагало». Карты второй мировой войны поляки любят публиковать, показывая участие только польских военнослужащих. На этих картах к центру Германии устремлены польские стрелы из Англии, Франции, Италии и СССР. Северное море прочерчено действиями польских военно-морских сил. Не показано было только бегство этой единственной польской подводной лодки из Вестерплатте в Англию. И беспримерный штурм Берлина, и не имеющий аналогов в мировой военной истории армейский воздушный десант союзников у Арнема - всё это не обошлось без участия поляков, а немцев гордые поляки чествуют не иначе как презрительной кличкой «кнутке». На польском телевидении есть программа «Польша правит миром», в которой рассказывается о выдающихся деятелях многих стран польского происхождения. Поляки довольны и счастливы и не собираются, в отличие от нищих на символический капитал русских, идти в ученье к кому бы то ни было. Вот только о зверствах на территории Польши Украинской повстанческой армии польское телевидение вспоминает не без содрогания. Это не какие-то там презренные немецкие «кнутке». Но то, что у десантировавшихся под Арнемом и штурмовавших Берлин поляков вызывает ужас, у украинцев может с успехом умножать символический капитал. Из одних и тех же «кирпичей» (информационных) можно построить разные модели национального (!) символического капитала. Не случайно президент Украины В. А. Ющенко объявил недавно командующего Украинской повстанческой армией Романа Шухевича Героем Украины. Украина, действительно, может гордиться бойцами Украинской повстанческой армии. Это они убили неуловимого советского разведчика, Героя Советского Союза Николая Кузнецова, убили отбившего у немцев Киев советского генерала армии Н. Ф. Ватутина, убили заместителя министра национальной обороны Польши генерала Кароля Сверчевского. Вот только бедным на символический капитал русским нечем гордиться. Если гордым полякам никто не указ, то русские со времён Бориса Годунова, чувствуя ущербность своего символического капитала, учатся у границы. Учились марксизму и революции, научились контрреволюции, сейчас учатся демократии. Пропагандисты новой науки хронотроники физик С. И. Валянский и хозяйственник Д. В. Калюжный создали теорию рывков в историческом развитии России [42]. Россия – страна холодная, издержки производства и цена жизнеобеспечения у неё выше, чем в других странах, и в «нормальных условиях Россия быстро отстаёт по уровню экономики и жизни населения. После чего следует рывок ценой невероятных усилий и напряжения всех сил». [42, с.12]. Вот только почему для хронотронического «рывка» реформы 90-х годов привели к снижению ВВП России больше, чем наполовину [42, с.452] – непонятно. Непонятно для чего при этом был полностью ликвидирован золотой запас страны. Непонятно, почему триллионы стабфонда России работают не в

России, а на Западе. И вряд ли виноват здесь российский холод. Просто русский народ не хозяин в своей стране, а скудный символический капитал не даёт ему возможность даже понять эту простую истину.

Не холодный климат, а ущербный символический капитал заставляет русский народ восхищаться чужим опытом, так как своего он не знает, заставляет русский народ проводить на себе не им придуманные эксперименты, оплачивать, по словам Ивана Солоневича, «чудовищными жертвами бездарность генералов и трусость вождей». [43, с. 432]. Представители новомодной науки соционики пришли к выводу, что Россия никогда не догонит Америку, и не потому, что в России холодней, а потому, что соционический тип России интуитивно-этический интроверт «Тутанхамон», или «Есенин», а США – логико-интуитивный экстраверт «Джек», а «Джек» - ревизор для «Есенина» [44, с.374]. А поскольку «Есенину» «Джеком» не стать никогда», «мы никак не догоним Америку» [Там же, с.366-374]. Но соционические закономерности действуют неосознанно и произвольно. Включение воли да ещё с разумом может и должно поменять всё. Человек – существо мыслящее, и мыслит человек образами и символами. Великий А. Эйнштейн замечал за собой то, что «слова, так, как они пишутся или произносятся, по-видимому не играют какой-либо роли» в его механизме мышления. В качестве элементов мышления у него «выступают более или менее ясные образы и знаки». [Там же с.163]. Но для того, чтобы мыслить как А. Эйнштейн, надо иметь богатый символический капитал.

Таким образом, символический капитал эпохи, цивилизации или конкретного народа можно определить как совокупность парадигмальных образов, хранящихся в коллективной памяти и ставших символами, а в качестве таковых являющихся регуляторами общественного поведения. Символический капитал как равнодействующая входящих в него парадигмальных символов определяет направление, темп и характер развития его обладателя.

Выводы:

1. Символический капитал – это совокупность парадигмальных образов, хранящихся в коллективной памяти и ставших символами.
2. Символический капитал как равнодействующая входящих в него парадигмальных символов определяет направление, темп и характер развития его обладателя.
3. Символический капитал не только создаётся в определённые эпохи, определёнными цивилизациями, он способствует их воспроизводству, а со временем и их смене, творя и новые эпохи, и новые цивилизации.
4. Символический капитал народа способствует его выживанию, делает его неуязвимым от вредного воздействия чуждых влияний, помогает сохранять и укреплять его самоидентификацию.
5. Символический капитал может накапливаться, но может и утрачиваться, оставляя народ или всю цивилизацию беззащитными перед разрушительными внешними воздействиями.

6. Символический капитал может безвозмездно заимствоваться одним народом у другого: из одних и тех же «кирпичей» (информационных) можно построить разные модели национального (!) символического капитала.

7. Как и любой капитал, символический капитал даёт его обладателю власть – символическую власть, или власть символов, «неформальную, но непреодолимую, по замечанию А. С. Панарина, власть над умами». [29, №7, с.138].

### Список литературы

1. Масаев М. В. Исторические портреты генералов Кая бей Балатукова и Амет бей Хункалова//Культура народов Причерноморья. – 1999. - №10. – С. 82-89.
2. Масаев М. В. Парадигмальные образы и символы эпох//Культура народов Причерноморья. – 2000. - №14. – С. 132-136.
3. Масаев М. В. Роль образов в интервальном подходе в философии истории//Культура народов Причерноморья. – 2001. - №22. – С. 199-205.
4. Масаев М. В. Место и роль ООН в парадигмальном образе грядущей эпохи//Международное право. – 4/2001/13. – С. 296-304.
5. Масаев М. В. Глобальные и региональные геополитические и международно-правовые последствия атлантического выбора Украины на фоне формирования парадигмального образа новой цивилизации (философско-исторический аспект)//Культура народов Причерноморья. – 2004. - №48. – Т.1. – С.160-168.
6. Масаев М. В. Парадигмальный образ современной цивилизации в свете геополитических построений и концепций глобального политического прогнозирования//Культура народов Причерноморья. – 2004. - №55. – Т.3. – С. 203-204.
7. Масаев М. В. Феномен образного воплощения пространственно-временного континуума исторической рефлексии//Культура народов Причерноморья. – 2004. - №56. – Т.2. – С. 96.
8. Масаев М. В. Крест как символ парадигмального образа эпохи христианской цивилизации//Культура народов Причерноморья. – 2004. - №56. – Т. 2. – С. 96-106.
9. Масаев М. В. Чернобог как символ в контексте постижения парадигмальных образов и символов эпох (философско-исторический аспект)//Культура народов Причерноморья. – 2005. - №57. – Т. 2. – С. 148-149.
10. Масаев М. В. Образ православной церкви как апокалиптической жены (в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций//Культура народов Причерноморья. – 2005. - №63. – С. 153-156.
11. Масаев М. В. Роль библейского символа в превращении русских в россиян//Культура народов Причерноморья. – 2005. – июнь. - №64. – С. 104-106.
12. Масаев М. В. Цветная политика в системе парадигмальных образов и символов эпох (философско-исторические и психологические аспекты)//Культура народов Причерноморья. – 2005. – июнь. - №64. – С. 106-109.
13. Масаев М. В. Збручский идол как символ русского народа и парадигмальный образ восточнославянской цивилизации//Культура народов Причерноморья. – 2005. - №65. – С. 111-115.
14. Масаев М. В. Образ Святой Руси как парадигмальный символ православной цивилизации//Культура народов Причерноморья. – 2005. - №65. – С. 140-144.
15. Масаев М. В. К вопросу о роли символа в социологической науке//Культура народов Причерноморья. - №68. – С. 69-72.
16. Масаев М. В. Киев как символ мировой православной цивилизации//Культура народов Причерноморья. – 2005. - №69. – С. 219-222.
17. Масаев М. В. Бородинское сражение – символ победы или поражения. К вопросу о роли символа в философии истории//Культура народов Причерноморья. – 2006. - №73. – С. 264-269.
18. Масаев М. В. Формирование парадигмального образа инновационной модели образования: трудности и пути решения//Розвиток міжнародного співробітництва в галузі

- освіти у контексті Болонського процесу: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. Ялта (15-16 березня 2006 року): Ялта: РВУЗ КГУ, 2006. – 2006. – 244 с. – С. 85-88.
19. Масаев М. В. Карл Маркс и символический интеракционизм (к вопросу о роли символа как категории философии истории)//Вісник Дніпропетровського університету. – 2006. – Вип.13. – С. 163-171.
  20. Масаев М. В. Символизм коллективистического общества древнего мира в контексте постижения парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций//Культура народов Причерноморья. – 2006. - №81. – С. 110-112.
  21. Масаев М. В. Троица как символ христианства и символ структуры человеческого духа в контексте постижения парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций//Культура народов Причерноморья. – 2006. - №82. – С. 68-71.
  22. Масаев М. В. Символизм коллективистического общества средних веков в контексте постижения парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций//Культура народов Причерноморья. – 2006. - №85. – С. 138-141.
  23. Гатальска С. М. Філософія культури. Підручник. – К.: Либідь, 2005. – 328 с.
  24. Мормуль О. Г. Концепт памяти в полиэтнической культуре Крыма//Культура народов Причерноморья. – 2007. - №108. – С. 105-107.
  25. Минович М. Генерал де Голль: Штрихи к политическому портрету. – Ростов н/Д: Феникс, 1999. – 320 с.
  26. Молчанов Н. Н. Де Голль. – М.: Изд – во Эксмо, 2003. – 512 с.
  27. Брусилов А. А. Мои воспоминания. – М.: Воениздат, 1983. – 256 с.
  28. Махновец Л. Про автора «Слова». Пам'ятники України. Київ, 1985, №3, с.24-27.
  29. Карпов В. Д. Герои «Слова о полку Игореве» и его автор. – Симферополь: АО «Елена», 1994. – 320 с.
  30. Прозоров Л. Язычники крещёной Руси. Посвести Чёрных лет. – М.: Яуза, Эксмо, 2006. – 320 с.
  31. Каганец І. В. Арійський стандарт. Українська ідея епохи великого переходу. – К.: А. С. К., 2005. – 336 с.
  32. Ходос Э. Еврейский синдром. – Харьков: «Свитовыд», 2001. – 176 с.
  33. Ходос Э. Еврейский синдром 2 ½. Реальные события в мире иллюзий. – Харьков, 2002. – 224 с.
  34. Ходос Э. Еврейский синдром 3. Забавные протоколы сионских мудрецов. – Киев, 2002. – 336 с.
  35. Ходос Э. Еврейская рулетка или Пир во время Кучмы. – Харьков: Товариство “Просвіта” ім. Т. Г. Шевченка, 2002. – 110 с.
  36. Ходос Э. Еврейский удар или П – дец подкрался незаметно. Монолог с петлёй на шее. – Харьков: Световид, 2003. – 232 с.
  37. Ходос Э. Выбор – 2006: Между Спасителем и Антихристом или Оранжевая цель сквозь еврейский прицел. Издание второе. Дополненное. – Харьков, 2005. – 160 с.
  38. Ходос Э. Еврейский фашизм или Хабад – дорога в ад. Тайный знак – чёрная метка. – Харьков, 2005. – 114 с.
  39. Ходос Э. Бригада Хабада или Хіба ревуть жиди, як ясла повні? – Харьков, 2006. – 120 с.
  40. Ходос Э. У края могилы или Дикие хазарские пляски. Открытая книга Президенту Украины. – Харьков, 2006. – 256 с.
  41. Історія західних і південних слов'ян (з давніх часів до ХХ ст.). – Київ: Либідь. – 2003. – 632 с.
  42. Валянський С. О Западе, который пыжился, пыжился, а Россия сама по себе/С. Валянський, Д. Калюжний. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Транзит-книга», 2004 – [541] с. – (Великие противостояния).
  43. Солоневич И. Л. Народная монархия. – М.: издательство «РИМИС», 2005. – 472 с.
  44. Кашинский С. Е. Руководство по практической соционике: 16 граней социона. – М.: ООО «Издательство «Астрель»: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 410 с.

***Masaev M. B. Символічний капітал як категорія філософії історії.***

*У статті розглядається символічний капітал у світлі концепції парадигмальних образів і символів епох, цивілізацій і народів. Автор приходить до висновку, що, як і будь-який капітал, символічний капітал надає його власнику владу – символічну владу, або владу символів, неформальну, але непереборну владу над умами людей.*

***Ключові слова:*** образ, символ, символічний капітал, габітус, колективна пам'ять, символічна влада, філософія культури, філософія історії, соціальна філософія.

***Masaev M. V. Simvolichniy capital as category of philosophy of history.***

*This article deals with the symbolic capital in the light of the conception of paradigmatic images and symbols of epochs, civilizations and peoples. The author comes to the conclusion, that like any other one the symbolic capital gives a power to his holder – the symbolic power, the power of symbols, informal, but insuperable power over the people's minds.*

***Key words:*** image, symbol, symbolic capital, habitus, collective memory, symbolic power, philosophy of the culture, philosophy of the history, social philosophy.

Поступило в редакцію 16.10.2007

УДК 130.2

## РОЛАН БАРТ: ТЕКСТУАЛЬНАЯ ОСМЫСЛЕННОСТЬ ПРОСТРАНСТВА.

Микитинец О. И.

*Автор статьи рассматривает «текстовый анализ» Р. Барта, выявляя в процессе рассмотрения пространство и время текста.*

*Ключевые слова:* текст, пространство, время, онтология.

**Цель** данной публикации состоит в том, чтобы определить место концепта текстуального пространства в текстовом анализе. **Объект** рассмотрения данной статьи – концепция текстового анализа Р. Барта, **предмет** – выявляемые в процессе текстового анализа пространство и время текста. Необходимо отметить, что рассматривать мы будем работы "позднего" Барта, "вступившего на путь постструктурализма" в 70-е годы XX века. Именно с этим периодом связано появление первого варианта деконструктивистского анализа текста – ANALYSE TEXTUELLE. Мы рассмотрим текстовый анализ, предложенный Бартом в следующих произведениях: эссе «S/Z» (1970) и "Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По" (1973). Основной нашей задачей будет не анализ «лексий», кодов, а скрытое за всем этим пространство и время текста. Собственно понятие "текст" Р. Барта появляется в постструктуралистский период, становясь неким антиподом понятия "произведение": "Произведение может поместиться в руке, текст размещается в языке, существует только в дискурсе (вернее сказать, что он является Текстом лишь постольку, поскольку он это сознает). Текст — не продукт распада произведения, наоборот, произведение есть шлейф воображаемого, тянущийся за Текстом. Или иначе: *Текст ощущается только в процессе работы, производства.* Отсюда следует, что Текст не может неподвижно застыть (скажем, на книжной полке), он по природе своей должен *сквозь что-то* двигаться — например, *сквозь произведение, сквозь ряд произведений*" [1, с. 416]. Текст подвижен – это некий **процесс** структуризации, в отличие от произведения, которое обладает устойчивой структурой. Текстовый анализ и построен на этом противопоставлении: "Текстовый анализ не ставит себе целью описание структуры произведения; задача видится не в том, чтобы зарегистрировать некую устойчивую структуру, а скорее в том, чтобы произвести подвижную структуризацию текста (структуризацию, которая меняется на протяжении Истории)... Текстовый анализ не стремится выяснить, чем детерминирован данный текст, взятый в целом как следствие определенной причины; цель состоит скорее в том, чтобы увидеть, как текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве..." [2, с. 425]. Уже здесь обнаруживаются время и пространство: текст меняется на протяжении истории – это время, взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве – это пространство. Смысл, а вернее смыслы текста постигаются через текстовый анализ.

Именно в этом и состоит, по словам Р.Барта, его задача: "попытаться уловить... отнюдь не все смыслы текста (это было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность: ни один читатель, ни один субъект, ни одна наука не в силах остановить движение текста)... а, скорее, те формы, те коды, через которые идет возникновение смыслов текста." [там же, с. 425]. Образование смыслов текста неразрывно связано с его рассеиванием в пространстве и изменением во времени. Найти единственный смысл, или даже один из смыслов невозможно, смысл меняется вместе с текстом, и единственное что мы можем, это только помыслить, вообразить, пережить множественность текста. Понятию "смысл" Барт придает особое значение. Для него смысл это не значение слов, а некие вторичные смыслы лексии, ассоциации.

Для того чтобы в полной мере понять, что подразумевается под пространством текста у Барта, необходимо обратиться к понятию кода, которое является ключевым в текстовом анализе. Барт сравнивает код с "нитью" текста. Из этих нитей соткан текст, и именно эти нити ведут к смыслам. Расположение кодов в тексте нелинейно, они могут наслаиваться друг на друга, "проступать" на фоне друг друга – это некое "сгущение смысла". По словам Барта "в тексте все коды прочерчиваются одновременно, в объемном пространстве" [3, с. 412]. Как уже было сказано выше, Барт настаивал на отсутствии единственного значения смысла, так как это ограничивает жизнь произведения. Смысл можно сравнить с эхом, зависящим от силы голоса, вызвавшего его. Как эхо зависит от силы голоса, вызвавшего его, так и смысл зависит от структуры кодов. Именно от этой структуры зависит и интерпретация. Тексту присуща множественность. "Это значит, что у него не просто несколько смыслов, но что в нем осуществляется сама множественность смысла как таковая — множественность неустранимая, а не просто допустимая. В Тексте нет мирного сосуществования смыслов — Текст пересекает их, движется сквозь них; поэтому он не поддается даже плюралистическому истолкованию, в нем происходит взрыв, рассеяние смысла. Действительно, множественность Текста вызвана не двусмысленностью элементов его содержания, а, если можно так выразиться, пространственной многолинейностью означающих" [4, с. 418]. Итак, именно сама множественность смыслов, постигаемая через коды, и образует пространство текста. Текст неразрывно связан с окружающей действительностью, обществом, историей, культурой, можно сказать, что производство текста неразрывно включено во "внетекстовую реальность", в "пространство символического". Барт подчеркивает теоретическую важность процесса текстового анализа – критик не реконструирует структуру текста, а следует его естественности и логике, читая текст как бы в замедленной съемке. Сущность текста более всего проявлена в межтекстовых связях, более того, по словам Барта текст может существовать только в межтекстовом пространстве в силу интертекстуальности". Основу "текста составляет его выход в другие тексты, другие коды. Таким образом, в текстовом анализе была актуализирована тема пространства текста и межтекстового пространства. По словам Барта "всякий текст есть между-текст" [там же]. Но данную интертекстуальность не следует понимать как то, что у текста есть "источники влияния", текст состоит из неуловимых и так называемых "читанных"

цитат. Именно это влечет за собой множественность интерпретаций. В текстовом анализе учитываются не только коды, но и индивидуальное восприятие читателя: "Текст ... требует от читателя деятельного сотрудничества" [там же, с. 421]. Еще один важный момент – это некоторое отрицание Бартом метаязыка, "недоверие" к нему. Он может встречаться в тексте, и даже использован при текстовом анализе, но того значения, которое придавалось метаязыку в структурализме (а именно жесткая дистанция между метаязыком и языком-объектом) он больше не имеет, метаязык здесь тоже является порождением культуры. "Метаязык" Барта стремится слиться с языком. Теория текста, слово о тексте – это тоже текст, некий поиск текста. Текст – это, по Барту, "такое социальное пространство, где ни одному языку не дано укрыться и ни один говорящий субъект не остается в роли судьи, хозяина, аналитика, исповедника, дешифровщика" [там же, с. 423].

Вернемся теперь к понятию "код" у Барта. Под кодом Барт понимает ассоциативные поля, сверхтекстовую организацию значений. Код создается культурой – это "определенные типы уже виденного, уже читанного, уже деланного; код есть конкретная форма этого «уже», конституирующего всякое письмо" [5, с. 455]. Мы не будем останавливаться на всех кодах, выделяемых Бартом в процессе анализа, остановимся лишь на хронологическом коде, которому и сам автор придает достаточно большое значение. По его словам, в любом тексте следует тщательно следить за хронологическим кодом. Именно в нем сплетаются несколько значений времени. Первое значение, по мнению Барта, "наивно", указывается время в тексте, в течение которого происходит или будет происходить некоторое событие, например "в течение семи лет". Это значение создает эффект реальности в тексте. Второе значение – соотношение рассказа с положением рассказчика или читателя во времени. Барт указывает нам на достаточно интересное явление, порождаемое в рамках хронологического кода. Это наслоение временных пластов друг на друга: "время действия, диегесис («я считал тогда»), время писания («и считаю сейчас, когда пишу»), время чтения (захваченные настоящим временем текста, мы и сами начинаем «так считать» в момент чтения)" [там же, с. 451]. Именно наслоение времени создает эффект реальности текста. В результате мы можем сделать вывод, что реальность, онтология текста и в тексте напрямую зависит от хронологического кода, т.е. от времени. Кроме того, "датирование", являющееся проявлением хронологического кода, подразумевает определенную идеологию "исторического" времени. Совокупность хронологических кодов составляет, по словам Барта, культурный код, который, в свою очередь, позволяет нам связывать высказывание любого данного произведения со всеми нашими знаниями о времени (обществе, стране), к которому относит нас хронологический код. Говоря о времени в культурном коде, мы не можем не сказать о пространстве. Даже в одной лексии пространство текста огромно. Оно таково в силу интертекстуальности произведения, в которой коды являются некоторыми "трамплинами": в одной лексии, где присутствует хронологический, а, следовательно, и культурный код, присутствует множество текстов, относящихся к эпохе, в которой жил автор произведения. Например, имя Вальдемар отсылает нас не просто к иной эпохе (время), но к иным текстам и внетекстовым реальностям той эпохи (пространство).

Коды у Барта образуют цепочки, которые по его словам сохраняют некоторую приблизительность. К тому же они переплетаются друг с другом, наслаиваются, создавая "ткань" текста. Все это указывает нам на некоторую схожесть "кодов" Барта и "хронотопов" Бахтина. Также как автор и читатель наделяют хронотоп пространством и временем, так и через коды, предложенные автором, пространство и время соединяется как в тексте, так и вне его. Смысл текста мы постигаем через хронотоп, который собственно и есть *осмысленное* пространство и время, так же именно через код мы приходим к множественности смысла текста.

Как нам кажется, еще одно понятие необходимо рассмотреть в данном контексте – это понятие "автор". На наш взгляд на этой проблеме необходимо остановиться подробнее. Эта проблема неразрывно связана с возникновением понятия "письмо". Именно в письме стирается всякое понятие об источнике и голосе: "Письмо — та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего" [6, с. 384]. Происходит то, что Барт назвал смертью автора-демиурга. Теперь мы не должны, по мнению Барта, искать единственный смысл произведения исходя из личности самого автора, его вкусов, страстей, переживаний; теряется "голос" автора. Только таким образом мы можем, по словам Барта, восстановить в правах читателя. С "удалением" автора преобразуется сам текст: "ныне текст создается и читается таким образом, что автор на всех его уровнях устраняется" [там же, с. 387]. Это, по словам Барта, абсолютно меняет временную перспективу текста. Для тех, кто оглядывается на Автора, он всегда мыслится в прошлом по отношению к тексту, он предшествует тексту. Барт заменил Автора скриптором, который: "рождается одновременно с текстом, у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом; остается только одно время — время речевого акта, и всякий текст вечно пишется *здесь* и *сейчас*" [там же]. Исходя из этого текст представляет собой уже не цепочку слов, каждое из которых выражает единственный смысл, а "многомерное" пространство, сотканное из цитат, отсылающих нас к другим источникам. Присвоить тексту Автора — это, значит, наделять текст окончательным смыслом. Таким образом, текст не замкнут, а представляет собой бесконечный круговорот смыслов. Скриптор, который пришел на смену автору, несет в себе только словарь без чувств, настроения, впечатлений. Мы позволим себе некоторые сожаления по поводу "смерти" автора. У Барта обнаруживаются некоторые противоречия. Говоря о том, что мы в процессе текстового анализа не будем обращаться к личности автора и различным его ипостасям, таким как общество, история и т.п., Барт сам же и указывает нам при разборе уже первой лекции в произведении "Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По" на эпоху, в которой жил автор и общество, тогда существовавшее. Без обращения к этому невозможно объяснить ни хронологический, ни культурный коды, вне которых — бессмыслица и исчезновение текста. Гораздо последовательнее хронотопная теория Бахтина, показавшая нам, что помимо хронотопов, присутствующих в тексте,

существуют еще и хронотопы, находящиеся на границе текста и действительности: это хронотоп автора и хронотоп читателя. Автор, как и читатель, наделяет текст пространством и временем. В точках соприкосновения авторского и читательского прочтений возникает диалог, а несовпадения и образуют ту множественность смыслов, которые создают основу будущих прочтений текста, динамику текста, его жизненное наполнение, к которому так стремился Барт.

В результате мы приходим к следующим **выводам**:

1. Особенностью подхода Барта является разделение им произведения и текста. Основу текста составляет не его внутренняя, закрытая структура, поддающаяся исчерпывающему изучению, а его выход в другие тексты, другие коды, другие знаки; текст существует лишь в силу межтекстовых отношений, в силу интертекстуальности.

2. Роль текстового анализа состоит в обнаружении смыслов текста, что возможно собственно только в межтекстовом пространстве. Не стоит забывать, что текстовый анализ – феномен постструктурализма, придававшего особое значение текстуальности. Собственно текстовый анализ и порождает осмысленную текстуальность, неразрывно связанную с пространством. Во-первых, текст представляет собой, по Барту, переплетение, ткань кодов и смыслов, образующих **текстовое пространство**. К тому же любой текст есть **пространство пересечения других текстов**, ассоциируемые комбинации которых создают дополнительный смысл. Во-вторых, порождение, движение текста неразрывно связано с окружающей действительностью (обществом, историей, культурой), т.е. с "внетекстовым" пространством. В процессе текстового анализа это пространство уже само представляет собой тексты, связанные между собой, в силу интертекстуальности, посредством кодов, обнаруживающих смыслы. Таким образом, пространство как текста, так и межтекстовое является текстуальным пространством, которое, в свою очередь в результате текстового анализа становится осмысленным.

3. На онтологию текста мы выходим благодаря хронологическому коду, занимающему главное место в текстовом анализе. Наличие в тексте хронологического кода делает пространство текста овремененным, т.е. пространство неотделимо от времени: время – четвертое измерение пространства, его неизменная составляющая. Время текста отличается от физического времени, свойством которого является необратимость. При помощи хронологического кода (т.е. собственно времени и пространства), а так же в силу интертекстуальности мы можем сопереживать и оказываться вовлеченными в события как прошлых текстов, так и текстов еще не написанных. События эти благодаря пространству и времени являются реальными, т.е. онтология текста и в тексте напрямую зависит от хронологического кода.

4. Интересно, что хронотоп "автора" у М. Бахтина появился в 1924 году, задолго до объявления "смерти автора" Бартом (1968). Что еще более интересно, так это то, что Барт был заочно знаком с работами Бахтина через Кристеву, и на основе некоторых ее выводов обнаружил интертекстуальность, но не использовал открытие Бахтиным хронотопа автора для текстового анализа.

5. Необязательно оплачивать рождение читателя смертью автора. Более того, автор должен быть (именно автор, а не скриптор), он включен в процесс интертекстуальности, без него не будет ни культурного, ни хронологического кодов, останется только произведение, а Текст и смысл исчезнут.

### Список литературы

1. Барт Р. От произведения к тексту.// Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика.— М.: Прогресс, 1989 — С. 413-424.
2. Барт Р. Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По.// Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика.— М.: Прогресс, 1989 — С. 424-462.
3. Барт Р. С чего начать?// Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика.— М.: Прогресс, 1989 — С. 401-413.
4. Барт Р. От произведения к тексту.// Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика.— М.: Прогресс, 1989 — С. 413-424.
5. Барт Р. Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По.// Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика.— М.: Прогресс, 1989 — С. 424-462.
6. Барт Р. Смерть автора.// Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика.— М.: Прогресс, 1989 — С. 384-392.

**Микитинець О. І. Ролан Барт: текстуальна свідомість простору.**

*Автор статті розглядає «текстовий аналіз» Р. Барта, виявляючи в процесі розгляду простір і час тексту.*

**Ключові слова:** текст, простір, час, онтологія.

**Mikitinets O. I. Roland Bart: textual intelligent of space.**

*The article deals with the R. Bart's textual analysis, particularly, space and time of a text.*

**Keywords:** text, space, time, ontology.

Поступило в редакцію 17.09.2007

УДК 316.1:331

**ПРОФЕССИЯ КАК ВИД ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ:  
СИСТЕМА ТРЕБОВАНИЙ**

Митина И.В.

*В статье обсуждаются проблемы формирования профессии, анализируются условия и механизмы существования и регулирования профессиональной деятельности со стороны и общества, и профессиональных групп. Автор рассматривает эти условия и механизмы как профессиональные требования и обосновывает концепцию наличия трёх видов профессиональных требований – терминальных, инструментальных и ролевых.*

**Ключевые слова:** профессия, профессиональные требования, личность профессионала

Профессия есть определённый, обусловленный системой общественного разделения труда, вид человеческой жизнедеятельности, характеризующийся необходимостью специального обучения и усвоения ряда специфических требований. Необходимость специализации, основанной на разделении труда, была осознана в XIX веке, в период перехода к индустриальному типу общества. Классическое философское обоснование этой идеи было дано Э. Дюркгеймом в работе 1893 года «О разделении общественного труда». По мнению Э. Дюркгейма, появление в обществе профессиональной специализации связано с переходом от обществ традиционного типа к обществам современного типа. Роль профессиональных групп в социальной организации современных обществ постоянно возрастает, что приводит к необходимости создания и развития внутригрупповых и межгрупповых социальных норм, тем более, что основной тенденцией прогрессивного развития современных обществ в сфере разделения труда становится нарастание различий между профессиональными сферами и их усложнение. «Индивиды в самом деле группируются здесь уже не в соответствии со своим происхождением, но в соответствии с особой природой социальной деятельности, которой они себя посвящают. Их естественная и необходимая среда – это уже не родная среда, а профессиональная. Не реальная или фиктивная единокровность отмечает место каждого, а исполняемая им функция» [3, 174]. Закон общественного развития требует, по мнению Э. Дюркгейма, чтобы индивиды, живущие в высших обществах, концентрировались и специализировались на определённом виде деятельности, одновременно усваивая коллективные представления и профессиональную мораль, осуществляя коллективный профессиональный тип [3, 372-373]. Таким образом, Э. Дюркгейм формулирует две задачи, стоящие перед индивидом, самостоятельно избравшим профессию, – одну собственно специальную, исходящую из разделения труда, другую – социальную – прирастающую из сходства сознаний индивидов, занятых общей деятельностью.

Развивая теоретические положения Э. Дюркгейма, Э.Ч. Хьюз пришёл к выводу, что, характерными чертами того типа социальной организации, который Э.

Дюркгейм называет органическим, являются секуляризованный тип разделения труда и мобильность индивидов. В отличие от завершённой и жёсткой простоты сегментарных обществ, где функции исполнителей немногих специализированных занятий встроены в некоторый традиционный, достаточно произвольный комплекс, являясь по сути, привилегиями, а в социальных отношениях присутствует «кастовый» элемент оценки, мобильные секулярные общества позволяют индивидам обмениваться местами на социальной лестнице в зависимости от уровня развития их способностей, интеллекта, силы характера. Основным процессом в социальной организации данного типа становится профессиональный отбор. Одновременно он выступает и решающим фактором мобилизации людей. Э.Ч. Хьюз даёт этому двойное обоснование: «и в том смысле, что появляются новые занятия, или функциональные единицы, которые не подкреплены традицией, и в том смысле, что лица, входящие в профессию, приходят в неё без ясно очерченных традиционных представлений о том, как в этой профессии им надлежит работать» [4, 164]. Э.Ч. Хьюз солидаризируется с П.А. Сорокиным в том, что профессиональная, а не семейная, группа становится сегодня для индивида основным источником социальных установок, но не считает, что любую работу, выполняемую человеком, можно назвать «профессией», «профессиональным трудом». Э.Ч. Хьюз осуществляет чрезвычайно важное и чрезвычайно тонкое методологическое разграничение трудовой деятельности: миссии – профессии – полупрофессии – предприятия – искусства – ремёсла – работы или рабочие места. Получение профессии обставлено определёнными образовательными процедурами, результатом которых становится изменение личности, появление у неё профессиональной установки. Профессиональная установка реализуется в принявшем её индивиде двойным образом – как техника и как культура. Техник профессиональной Э.Ч. Хьюз назвал способы действия с конкретными объектами, определённые виды и типы деятельности. В процессе осуществления этих, специфических и специализированных технических действий, профессиональная группа вырабатывает особую профессиональную культуру, составными элементами которой Э.Ч. Хьюз называл коллективные представления, собственный язык, кодекс и политику. Таким образом, техника профессии – это профессиональное мастерство, а культура профессии – её этикет. Профессиональное обучение, писал Э.Ч. Хьюз, «приносит с собой в качестве побочного результата ассимиляцию кандидата к набору профессиональных установок и механизмов контроля, к профессиональной совести и солидарности. Профессия претендует на то, чтобы стать моральной единицей, и имеет целью стать таковой» [4, 165]. Коллективные представления данной профессиональной группы, пишет Э.Ч. Хьюз, должны быть более или менее непостижимы для сообщества. Осознание профессиональной группой своих специфических интересов приводит к тому, что она вырабатывает собственные кодекс и политику, активно используя при этом язык профессионального сообщества. Видимо, можно рассматривать кодекс и политику как своеобразные механизмы регулирования жизнедеятельности группы. Кодекс – как внутригрупповой, а политику – как механизм репрезентации и коммуникации во внегрупповых сферах. Анализ моральных требований к личности профессионала

был проведен М. Вебером. По его наблюдению, появление профессий в современном смысле этого слова датируется временем появления первых протестантских «святых» – личностей, утверждавших в миру своё божественное предназначение. Профессионализм изначально вызревал как антитеза традиционализму. Человек «традиционализма», утверждает М. Вебер, ориентирован на свои традиционные потребности, зарабатывая ровно столько денег, сколько ему необходимо для того, чтобы «просто жить». Это – типично докапиталистическое отношение к труду – стремление иметь максимум удобств, минимум напряжения и привычный заработок. Эти черты «отсталого традиционализма», писал М. Вебер, не изменить никакими экспериментами с увеличением/уменьшением заработной платы или реорганизацией производственного процесса. Они уходят в прошлое лишь вместе с воспитанием вполне определённого типа, а именно, с воспитанием «социальной этики», характерной для капиталистической культуры.

Анализируя формы протестантского вероучения в их отношении к жизненной практике, М. Вебер обращает особое внимание на два обстоятельства. Во-первых, на сам факт появления неизвестного прежде термина «профессия» и, во-вторых, на его последующую интерпретацию в кальвинизме и английском пуританизме. Немецкий термин «Beruf», как и английский «calling», выражающий одновременно и профессию, и призвание, возник, по утверждению М. Вебера, в процессе перевода Библии М. Лютером и выражал дух не подлинника, а перевода, дух религиозного вероучения и жизненной практики протестантизма. В протестантизме утверждалась невысокая оценка традиционных аскетических практик, что, наряду с признанием равноценности духовных и мирских профессий, способствовало распространению взгляда на выполнение профессиональных обязанностей как наивысшую нравственную задачу человека. Современную интерпретацию идея профессионального призвания, профессионального долга, профессиональной ответственности приобрела, по словам М. Вебера, в кальвинизме. Именно в доктрине кальвинизма доказательством избранности и одним из наилучших способов «для обретения внутренней уверенности в спасении рассматривается *неутомимая деятельность в рамках своей профессии*» [1, 149]. Таким образом, с самого момента появления термина в нём была заложена идея профессии как необходимого средства спасения души. На практике это означало, считает М. Вебер, утверждение принципа «Бог помогает только тому, кто сам себе помогает» [1, 151-152]. Следовательно, профессия стала в кальвинизме и близких ему протестантских учениях надёжным средством систематического самоконтроля: имеющий профессию и служащий ей вырабатывает определённые нравственные качества, такие, как методичность, сдержанность, одновременно осмотрительность и решительность, умеренность и упорство, активность и способность трезво оценить ситуацию [1, 88-89]. Принятие профессиональной установки означает, на взгляд М. Вебера, и принятие совершенно определённого образа жизни, называемого М. Вебером идеалистическим: уделом человека становилось постоянное напряжение. Не случайно протестантские «святые» – это люди, посвятившие себя профессиональному служению, «духовную аристократию монахов вне мира и над ним вытеснила духовная аристократия святых в миру, от

века predeterminedенная Богом к спасению» [1, 157]. Именно в профессии человек *ощущал* свою *избранность* [1, 173]. Необходимость постоянного этического самоконтроля неизбежно вела к общей рационализации жизни профессионалов. Вместе с появлением идеи профессионального призвания в европейской культурной традиции окончательно утверждается идеал *vita activa*, жизни деятельной, в которой созерцание угодно лишь в рамках профессии, труд становится *целью* жизни.

Как видим, идея «профессии» имеет религиозные корни и вполне определённый этос: профессия есть не только то или иное место в системе разделения труда, но и определённый комплекс моральных обязанностей, одновременно подразумевающий и формирующий у человека определённый набор характерологических черт. Назовём эти, выделенные М. Вебером, требования к профессии и профессионалам, терминальными (от англ. *terminal* – конечный), а требования, сформулированные Э.Ч. Хьюзом, – инструментальными (от англ. *instrumental* – служащими орудиями, средством). Кроме того, в каждой профессиональной среде существуют определённые требования к поведению, облику и иным внешним атрибутам членов профессиональной группы. Назовём эти требования ролевыми. Конечно, профессия – нечто гораздо большее, чем роль. Но быть больше, чем роль, это значит включить роль в качестве одного из компонентов профессии, но не отказаться от исполнения профессии как социальной роли. Профессионал действует в обществе, учитывает «неприятный факт» его существования, включаясь в систему опосредованных общественным разделением труда социальных взаимодействий. Полагаю, именно профессионалы, занимающие в системе соответствующей стратификации высшие позиции, должны наиболее безупречно исполнять свои роли. Принятие роли, следование ролевым требованиям всегда оказывает определённое воздействие на личность. Существование ролевой дистанции, на котором настаивал И. Гофман, возможно, но, на мой взгляд, именно возможно, но не обязательно. Более того, я считаю, существует предел ролевой дистанции, нарушение которого оказывает негативное влияние на качество и успешность исполнения социальной роли. Освоение роли, как было показано Дж. Г. Мидом, есть важнейший фактор в развитии «Я», в то время как исполнение роли становится источником лично значимых характерологических черт. Видимо, здесь можно обозначить ещё один аспект интерпретации роли: отношение «роль – личность» как реализация интериоризации внешнего, поведенческого, во внутреннее, психологическое, Я личности. Анализируя ролевые требования к индивиду, Р. Дарендорф утверждал, что социальные роли обозначают со стороны общества «два вида требований: во-первых, к поведению занимающих позиции (*ролевое поведение*), а во-вторых, к его внешней стороне и «характеру» (*ролевые атрибуты*)» [2, 197]. С точки зрения Р. Дарендорфа, ролевые требования задаются извне, со стороны общества, а потому каждая роль включает в себе комплекс поведенческих ожиданий, отражающих множественность социальных интеракций индивида-носителя роли. Потому социальную роль определяют три важнейших признака: независимость от индивида, детерминированность обществом и обязательность для исполнения [2, 198 – 200]. Соглашаясь в целом с этой характеристикой, хочется акцентировать внимание ещё на одном, не отмеченном Р.

Дарендорфом, аспекте социальной роли: в ней воплощаются требования к индивиду не только со стороны общества, но и со стороны социальной группы, внутри которой исполняется та или иная роль, в нашем случае – со стороны профессиональной группы. Известно, что социальная группа – источник не только мы-чувства, другими словами, чувства принадлежности, но и групповых норм, ценностей, культурных паттернов. Потому представляется необоснованным не рассматривать социальную группу принадлежности в качестве источника ролевых предписаний также, как субъекта ролевого анализа. Во-первых, усвоение определённого поведенческого паттерна может рассматриваться как своего рода инициация, «посвящение» в группу. Во-вторых, наличие определённых требований со стороны ин-группы служит условием поддержания внутригруппового порядка. В-третьих, наличие и поддержание таких специфических требований – важная демаркационная линия между профессионалами и не-профессионалами. В-четвёртых, любая профессиональная группа тем или иным образом стратифицирована. Понятно, что внутрипрофессиональная мобильность почти всецело определяется профессиональной группой, её внутрипрофессиональными критериями и требованиями, за исключением, разумеется, ситуаций идеологического диктата и/или политической несвободы, когда профессиональные передвижения определяются извне по внепрофессиональным критериям.

Таким образом, успешность усвоения индивидом терминальных, инструментальных и ролевых требований к профессии есть условие его профессиональной успешности или неуспешности.

#### Список литературы

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61-135.
2. Дарендорф Р. Номо sociologicus: Опыт об истории, значении и критике социальной роли // Дарендорф Р. Тропы из утопии / Пер. с нем. – М.: Праксис, 2002. – С. 175-267.
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. М.: Наука, 1991. – С. 3-390.
4. Хьюз Э.Ч. Типы личности и разделение труда // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11. Социология. – 2005. – № 1. – С. 156-172.

#### ***Митина И. В. Професія як вид життєдіяльності: система вимог.***

*У статті обговорюються проблеми формування професії, аналізуються умови й механізми існування й регулювання професійної діяльності з боку й суспільства, і професійних груп. Автор розглядає ці умови й механізми як професійні вимоги й обґрунтовує концепцію наявності трьох видів професійних вимог – термінальних, інструментальних і ролевих.*

***Ключові слова:*** професія, професійні вимоги, особистість професіонала

#### ***Mitina I. Profession as a Kind of Human Activity: the System of Demands***

*The paper explores the appearance of profession as special human activity, conditions and ways its existence and regulation. These conditions and ways determined as society as professional groups is marked by author as professional demands. The conception of presence of terminal, instrumental and role professional demands is offered in this paper. Key words: profession, professional demands,*

***Key words:*** profession, professional demands, personality of professional

Поступило в редакцию 11.11.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК 141.7:316.3

## МАРГИНАЛЬНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ И УКРАИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Могдалева И.В.

*Данная статья рассматривает проблему маргинальности в современном обществе. Автор анализирует концепции современных украинских и российских исследователей данной проблематики.*

*Ключевые слова:* маргинальность, маргинальный человек, маргинальная группа.

Понятие «маргинальность» применимо к изучению разнообразных социальных процессов. Множество контекстов употребления данного понятия приводит к тому, что в разных условиях оно приобретает новое значение, новый смысл. В результате эволюции понимания маргинальности изменяются подходы к изучению данного феномена. Современная действительность также вносит свои коррективы в его смысл и содержание. Так, актуальность проблемы маргинальности обусловлена повышенным интересом к особенностям социальных изменений в современном мире. Целью данной статьи является исследование современных украинских и российских подходов к проблеме маргинальности.

Специфика советских исследований маргинальной проблематики связана с переходным периодом развития общества и промежуточным положением человека в этом обществе. В конце 80-х годов данный феномен начинает осознаваться как атрибут советской действительности (А. А. Галкин, Е. Н. Стариков). Затем начинает изучаться проблема маргинальной личности (Н. О. Навджавонов, Ю. Н. Плюсин, И. В. Прибыткова), возникает междисциплинарный подход – социомаргиналистика (А. И. Атоян), исследуются национально-этнические процессы маргинализации социальных групп (В. В. Браницкий, Н. А. Фролова). Также анализируются социально-экономические особенности процессов маргинализации в сфере труда (С. Ф. Краснодарская).

История исследования проблемы маргинальности в отечественной философии начинается с работ Е. Н. Старикова, опубликованных в конце 80-х годов. По мнению исследователя, понятие «маргинальность» служит для обозначения пограничности, промежуточности человека, группы по отношению к каким-либо социальным общностям. Маргинал – это «промежуточный» человек. Е. Н. Стариков приводит классический пример маргинала. Это человек, который приходит из села в город. Он «уже не крестьянин, еще не рабочий; нормы деревенской субкультуры уже подорваны, городская субкультура еще не усвоена [1, с.133]».

В результате своих исследований, Е. Н. Стариков выделяет два вида последовательности формирования и развития маргинальности. Первый из них представляет собой классическую форму. Это, «во-первых, потеря **объективной** принадлежности к данной социальной общности (например, классу) без

последующего вхождения в иную общность, а во-вторых, проистекающая отсюда потеря **субъективной** идентификации себя с определенной группой, размывание норм и ценностей исходной субкультуры без соответствующего приобщения к новой субкультуре... [2, с.180]». Речь идет о «личности на рубеже культур». При классической маргинальности последовательно рвутся экономические, затем социальные и духовные связи. В таком же порядке эти связи способны и восстанавливаться, если человек успешно включается в новую группу.

Второй вид последовательности формирования маргинальности заключается в обратном, или инвертированном, развитии, то есть «**объективно** все еще оставаясь в рамках данного класса, индивид теряет его **субъективные** признаки, психологически деклассируется, что чревато последующим исходом на периферию производственного процесса или за его пределы [2, с.180-181]». Таким образом, процесс маргинализации представляется как процесс деклассирования, основными признаками которого выступает разрушение профессионального кодекса чести и трудовой этики, потеря профессионализма. Нарушение социальных связей и потеря социально-классовых позиций имеет скорее не экономическую, а социально-психологическую основу.

Продолжая исследовать проблему маргинальности, в 1994 году выходит новая статья Е. Н. Старикова, посвященная анализу социальных процессов в современном обществе. Более позднюю концепцию исследователя отличает то, что главным критерием маргинальности в современном российском обществе выступает размытое, неопределенное состояние его социальной структуры. Социолог приходит к выводу, что «маргинализация сама по себе – и не плохо, и не хорошо, это термин аксиологически нейтральный [3, с.87]». Маргинальность подразумевает только переход людей из одной группы в другую.

Исследуя проблему маргинальности, социолог Е. Б. Рашковский представляет статусно-ролевую концепцию маргинальности, характерную для американских исследователей. Он использует понятие «маргинальность» для обозначения «личностей или групп, находящихся на «окраинах», на «обочинах» или попросту за рамками характерных для данного общества основных структурных подразделений или господствующих социокультурных норм и традиций [4, с.146]». Маргинал – это человек, длительное время находящийся в маргинальной ситуации. Данная ситуация возникает на рубеже двух или более несхожих между собой культур. По мнению исследователя, маргинальная ситуация всегда является напряженной. Она может быть источником неврозов, деморализации, индивидуальных и групповых форм протеста.

Однако маргинальность может быть и источником нового восприятия, осмысления мира, себя в этом мире. Речь идет о творчестве как одной из сторон феномена маргинальности. Е. Б. Рашковский по этому поводу пишет, что «многие обновляющие тенденции в духовной истории человечества (мировые религии, великие философские системы и научные концепции, новые формы художественного отображения мира) во многом обязаны своим возникновением именно маргинальным личностям и социокультурным средам [4, с.147]».

Исследователь связывает проблему маргинальности с активным процессом становления неформальных общественных движений, которые призваны выражать интересы маргинальных групп. Исследуя данную проблему в Индии, где подобные движения приобретают особый размах, Е. Б. Рашковский замечает, что понятие «маргинал» ассоциируется с понятием «марга», то есть «свободно отыскиваемый человеком духовный путь». Таким образом, маргиналы – это не просто люди, которые находятся между двух классов, обществ, не принадлежа ни одному из них. Это те, кто «ищет новых путей нравственного и общественного служения своей стране, те, кто стремится совместить новейшую общественную проблематику с... методами социального действия [4, с.148]».

В начале 90-х годов появляется ряд работ, в которых делаются попытки систематизации направлений в исследовании проблемы маргинальности. Одна из таких работ принадлежит российскому социологу К.А.Феофанову [5]. Главная задача данной работы – проанализировать основные подходы к проблеме маргинальности, маргинального человека в западной философии. По мнению исследователя, на Западе существует два подхода – культурологический и структурный. Хронологически маргинальность в качестве научной проблемы возникает как явление культуры. Культурологический подход представляют американские социологи Р.Парк и Э.Стоунквист, которые исследуют взаимосвязь культуры и представителей маргинальных слоев. Концепция структурной маргинальности складывается под влиянием европейских философов и социологов. К ним К.А.Феофанов относит, прежде всего, польского исследователя Я.Штумски.

Один из представителей современной украинской философии И.М.Прибыткова, анализируя ранние американские исследования маргинальности, приходит к выводу, что в отличие от основоположников культурной концепции маргинальности Р.Парка и Э.Стоунквиста, в отечественной философии под маргинальностью подразумевается «или ситуация, которая возникает во взаимодействии разных, нередко конфликтующих социальных групп; или статус, обусловленный принадлежностью к двум или более таким группам; или субкультуры, что создаются в сфере их взаимодействия [6, с.76]». Так же маргинальность рассматривается как следствие определенной дистанции между группами, которая проявляется в отличии между целями и средствами их достижения. В связи с этим отсутствуют механизмы, обеспечивающие интеграцию этих групп.

К середине 90-х годов в отечественной философии выделяют два основных направления в исследовании проблемы маргинальности: культурологическое и социологическое. Один из представителей культурологического подхода В. А. Шапинский [7] утверждает, что маргинальность является культурным феноменом. Характеризуя культурную маргинальность, он акцентирует внимание на включенности человека, группы в социальную структуру общества, в политические институты, экономические механизмы и их нахождении, в то же самое время, в пограничном состоянии по отношению к культурным ценностям данного общества.

Главными недостатками социологического подхода В. А. Шапинский считает сведение маргинального вопроса к проблеме существования человека, группы на границе двух или более социальных структур общества и локализации феномена маргинальности в рамках определенных групп, субкультур. Это обедняет сущность понятия маргинальности, делая его характеристикой девиантного поведения. Ограниченности социологического подхода исследователь противопоставляет культурологический подход к маргинальности как к определенному типу взаимоотношений.

Современный российский исследователь В. Л. Каганский трактует маргинальность как «признак переходно-пограничной зоны». Основа его анализа – пространственный подход, в русле которого исследователь собирает «вопросы, сомнения, парадоксы касательно контекста и оснований маргинальности». Пространство – это «универсум, где есть места, позиции, смежность, удаленность, близость, расстояния, направления, области, зоны, границы... [8, с.52]». В. Л. Каганского интересуют пространственные границы, переходные, пограничные зоны, например, советское и постсоветское пространство, городская и сельская среда.

Маргинальность фиксирует особые места социального пространства, точнее, пограничные места, зоны, ситуации. Ситуация является маргинальной, когда человек, группа не может занять желаемой позиции в обществе. Основной причиной появления такой ситуации выступает диссонанс, или конфликт. Это может быть конфликт между человеком и группой, между группами, а также конфликт между человеком, группой и обществом. В результате исследования проблемы маргинальности, В. Л. Каганский приходит к выводу, что «дело не в феномене, а в способе видения – и маргинален не предмет, а позиция, не видимое, а взгляд, не реальность, а ее миф [8, с.52]».

Социологическое направление представляет собой исследование взаимосвязи маргинальности и социальных структур. Современный социолог И. П. Попова [9] рассматривает маргинальность как «социологическую загадку», которая решается в контексте тех социальных условий, в которых возникает необходимость исследования переходных, пограничных явлений. Маргинальность – одна из характеристик состояния любого общества. Это понятие служит для обозначения относительно устойчивых социальных явлений, возникающих на границе взаимодействия различных культур, социальных общностей, в результате чего определенная часть социальных субъектов оказывается за их пределами.

И. П. Попова анализирует проблему маргинализации экономически активного населения, для которого вводится понятие «новые маргинальные группы». Возникновение этих групп связано с кризисом занятости в результате глубокой структурной перестройки производства в постиндустриальных обществах, определяемой как последствия научно-технической революции. Впервые о новых маргиналах говорят в Западной Европе в конце 90-х годов XX века. Их характерными чертами выступают высокая образованность, высокие социальные потребности, общественная активность.

Под новыми маргинальными группами понимаются социально-профессиональные группы, в которых происходят значительные, интенсивные изменения положения по отношению к прежней системе социальных отношений, обусловленные внешними изменившимися социально-экономическим и политическим условиями. К новым маргиналам можно отнести представителей трех групп. Первая группа обозначена как постспециалисты. Это специалисты отраслей экономики, теряющие перспективу и вынужденные менять свой социально-профессиональный статус. Основными чертами данной группы являются высокий, достигнутый в прошлом статус, высокий уровень образования и опыт работы, невостребованность в сложившихся новых условиях и отсутствие возможности изменить свое положение.

Представители второй группы – новые агенты. Большинство из представителей данной группы оптимистичны по отношению к своему маргинальному положению. Они расценивают свое положение как социальное восхождение, возможность самореализации. Третью группу представляют мигранты – беженцы, вынужденные переселенцы из других регионов, городов, стран. Они оказываются в ситуации маргинальности, обусловленной необходимостью адаптации к новой среде после вынужденной смены места жительства. То есть человек находится в ситуации «двойной потери родины» – он не может жить на прежнем месте и испытывает сложности адаптации к новому месту жительства.

В рамках социологического подхода к проблеме маргинальности, выделяются те стороны, которые связаны с изменениями социально-экономической структуры, с трансформацией субъектов общественной жизни. Российские социологи З. Т. Голенкова, Е. Д. Игитханян, И. В. Казаринова дают следующее определение понятию «маргинальность». Это промежуточность положения человека или группы, занимающих пограничное положение в слое, классе, обществе, а потому не полностью включенных в данное социальное образование. Они отмечают, что маргинальная группа находится на границе двух культур или субкультур и имеет некоторую идентификацию с каждой из них. Данная группа отвергает ценности и традиции культуры данного общества и утверждает собственную систему норм и ценностей. Основным критерием маргинализации исследователи признают утрату человеком идентификации с определенной группой, смену социально-психологических установок.

Исследователи выделяют несколько маргинальных групп. Первая группа – стабилизирующая. Эта группа с нулевой маргинальностью, ориентирующаяся на сохранение социального статуса. В составе группы преобладают люди предпенсионного возраста. Вторая группа – понижающая. Здесь маргинальность имеет отрицательное, или минусовое, значение. Данная группа ориентируется на любую, даже менее квалифицированную работу. Третья группа – продвинутая. Здесь преобладает маргинальность со знаком «плюс». Эту группу характеризует направленность на более квалифицированную и хорошо оплачиваемую работу. Участие в ней характерно для средних возрастных групп. Таким образом, исследователи приходят к выводу, что «стабилизирующая стратегия с нулевой маргинальностью – ось равновесия, а продвинутая и понижающая стратегия,

являясь противоположно направленными, приводят в движение всю социальную архитектуру [10, с.16]».

Обобщая существующие подходы к проблеме маргинальности, современный украинский исследователь А. И. Атоян предлагает новое видение проблемы маргинальности. Он выделяет весь комплекс знаний о маргинальности в отдельную область знания – социальную маргиналистику как междисциплинарный подход. Свою мысль исследователь строит исходя из того, что «будучи явлением многоаспектным и по самому своему определению пограничным, маргинальность как предмет гуманитарного исследования выходит за строгие рамки любой отдельно взятой дисциплины [11, с.29]», поскольку проблема переходных явлений актуальна во многих отраслях знания.

Под маргинальностью А. И. Атоян понимает разрыв социальной связи между человеком, группой и обществом с его законами, нормами, ценностями. Маргинальны не люди, а их связи, отношения. Именно ослабление, деформация или отсутствие этих связей и вызывает феномен маргинальности. Таким образом, перед нами одна из наиболее распространенных в философии позиций – взгляд на маргинальность как на социальную проблему.

Исследуя понятие «маргинальность», А.И.Атоян задается вопросом: насколько правомерен статус маргинала? Исследователь сравнивает положение в обществе ламинала и маргинала, которые имеют общие черты, однако принципиально различаются. Например, ламиналы временно утрачивают одни нормы в ожидании других. Завершение этого процесса делает ламинала частью группы. Маргинал же как бы «зависает» между двумя группами. Выйдя из одного состояния, он не может отождествить себя с другим.

Рассматривая маргинальные процессы как постоянное явление в истории человечества, украинский философ В.И.Муляр утверждает, что жизнедеятельность человека так или иначе связана с этими процессами. Анализируя проблему маргинальности в истории, он приводит примеры с так называемым напряжением цивилизации – своеобразными кульминационными эпохами человечества, когда кардинально изменяются политические, экономические, духовные ценности, идеалы. Именно тогда массовое отклонение от нормы становится маргинальным и отрицательно воспринимается обществом. Однако затем маргинальные явления могут стать нормальными, общепринятыми.

В.И.Муляр констатирует, что за маргиналами в истории закрепляется социальный статус люмпенов, «дна общества». Отсюда соответствующее отношение к маргиналам со стороны официальных органов власти и общественной мысли. Внутренний мир маргинального человека намного содержательнее, чтобы рассматривать его только с отрицательной стороны. Оригинальность подхода философа состоит в том, что он рассматривает проблему маргинальности в единстве с проблемами самореализации личности. Маргинальность может быть связана с потребностью самореализации, желанием состояться как личность, проявить свои способности, стать индивидуальностью, выработать собственный жизненный стиль. Так, философ выделяет три стадии процесса самореализации в условиях маргинализации общества. На первой стадии человек не осознает, что его жизнь

охвачена социокультурным конфликтом. Он оказывается в новой группе, пытается усвоить ее нормы, правила. В целом поведение, деятельность человека имеет адаптационный характер. Этот период В.И.Муляр называет «самореализацией входу».

Вторую стадию процесса самореализации можно охарактеризовать как маргинальную. Именно на этой стадии человек осознает, что ему приходится соответствовать требованиям одновременно нескольких групп. Это этап конфликтной, раздвоенной самореализации человека. Последствия данного конфликта представляют третью стадию процесса самореализации. Находясь в ситуации неуверенности, одиночества, отчуждения, человек ищет выход. Философ предлагает различные варианты: «от глубокого пессимизма и крайне деформированной самореализации до высокого оптимизма и новых социальных норм, объектов, которые только со временем будут восприняты социумом [12, с.181]».

Подводя итог анализу многообразия современных российских и украинских взглядов на проблему маргинальности, можно сделать следующие выводы. Исследование проблемы маргинальности в отечественной философии начинается с конца 80-х годов XX века. В это время маргинальный человек рассматривается как «промежуточный» человек, находящийся в пограничном, периферийном положении по отношению к какой-либо социальной общности.

В начале 90-х годов данная проблематика становится одной из основных в философии. Делаются попытки систематизировать направления в исследовании проблемы маргинальности, в результате чего ко второй половине 90-х годов складываются основные черты современной отечественной концепции маргинальности и выделяются два подхода: культурологический и социологический. Работая в разных направлениях, исследователи приходят к одному выводу: центральным пунктом в определении понятия «маргинальность» становится ситуация переходности, промежуточности, пограничности человека, группы по отношению к обществу.

### Список литературы

1. Стариков Е. Маргиналы, или размышления на старую тему: «Что с нами происходит?» // Знамя. – 1989. – № 10. – С. 133-162.
2. Стариков Е. Н. Маргиналы // В человеческом измерении. – М.: Прогресс, 1989. – С. 180-200.
3. Стариков Е. Н. Социальная структура переходного общества (опыт «инвентаризации») // Политические исследования. – 1994. – № 4. – С. 87-96.
4. Рашковский Е. Маргиналы // 50/50: Опыт словаря нового мышления. – М.: Прогресс, 1989. – С. 146-149.
5. Феофанов К. А. Социальная маргинальность: характеристика основных концепций и подходов в современной социологии. (Обзор) // Общественные науки за рубежом. Серия 11. Социология. – М. – 1992. – №2. – С. 70-83.
6. Прибиткова І. Ми – не маргінали, маргінали – не ми? // Філософська і соціологічна думка. – 1988. – №11/12. – С. 70-86.
7. Шапинский В. А. К вопросу о маргинальных источниках развития культуры // Альтернативность общественного развития. (Сб. работ) РАН Ин-т философии / Отв. ред. Власова В.В. – М.: ИФАН, 1992. – С. 14-22.

8. Каганский В. Вопросы о пространстве маргинальности // Новое литературное обозрение. – 1999. – № 37 (3). – С. 52-62.
9. Попова И. П. Новые маргинальные группы в российском обществе (теоретические аспекты исследования) // Социологические исследования. – 1999. – № 7. – С. 62-71.
10. Голенкова З. Т., Игитханян Е. Д., Казаринова И. В. Маргинальный слой: феномен социальной самоидентификации // Социологические исследования. – 1996. – № 8. – С. 12-17.
11. Атоян А. И. Социальная маргиналистика. Об предпосылках нового междисциплинарного и культурно-исторического синтеза // Политические исследования. – 1993. – № 6. – С. 29-38.
12. Муляр В. І. Самореалізація особистості як соціальна проблема (філософсько-культурологічний аналіз). – Житомир: ЖІТІ, 1997. – 214 с.

***Могдальова І.В. Маргіальність у сучасній російській та українській філософії***

*Дана стаття розглядає проблему маргіальності у сучасному суспільстві. Автор аналізує концепції сучасних російських та українських дослідників даної проблематики.*

***Ключові слова:*** маргіальність, маргіальна людина, маргіальна група.

***Mogdalyova I. Marginality in Modern Russian and Ukrainian Philosophy***

*This article considers a marginal problem in modern society. An author analysis conceptions of modern Russian and Ukrainian investigations of this problem.*

***Key words:*** a marginality, a marginal man, a marginal group.

Поступило в редакцию 12.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК 130.2:391

## МОДА ЯК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦІЙ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ.

Нечипоренко А. Ю.

*Стаття підіймає питання впливу моди на структуру соціокультурного простору. Автор досліджує три аспекти культурних трансформацій: часово-просторовий, маркетинговий та симулятивний. Досвід, накопичений філософами у певній названій сфері, доводить той факт, що мода стимулює процеси прискорення темпу життя, швидкого знецінення інформації, що веде до плутиності та нестабільності речей навколишнього світу. Звертання до моди як до феномену суспільства споживання підкреслює, що вона активно втілює маркетингові стратегії у простір культури. Як один із засобів конструювання реальності мода формує образи дійсності.*

**Ключові слова:** Постмодернізм, мода, час, інформаційне суспільство, конс'юмеризм, ідентичність.

Дослідження соціокультурного простору на рівні повсягдення надає багато можливостей для розуміння сучасних процесів у культурі, які обговорюються у філософських колах під гаслами пост-пост-модернізму. Важливим компонентом постійних дискусій є питання про людину в умовах суспільства споживання у контексті маркетингу культури. У цій сфері актуалізується проблематика моди, яка позиціонується різними дискурсами, представленими у роботах Ж.Бодріяра, Е.Тоффлера, У.Бека, П.Бурд'є та інших. Ця стаття є спробою дослідити вплив моди на структуру соціокультурного простору та якісні зміни людини як агента культури.

Сучасна інформаційна епоха характеризується прискоренням темпів історичного часу, що призводить до стратифікаційних змін у суспільстві, зумовлює створення нової картини світу та якісно іншого типу мислення. Моду як один з механізмів соціокультурних змін буде розглянуто у трьох напрямках, а саме:

- 1) як фактор часово-просторових трансформацій;
- 2) як маркетинговий фактор у культурі;
- 3) як симулятивний фактор.

Починаючи з першого аспекту, зазначимо, що, з одного боку, метаморфози часу і простору відкривають безліч потенцій щодо можливостей людини, з іншого – спричиняють кризу та стрес на рівні індивіда, які ведуть до втрати орієнтирів та стабільності, фрагментації суспільної свідомості. Саме про це говорить у своїй статті «Постмодернізм та суспільство споживання» Ф. Джеймісон, коли вводить у культурологічний дискурс медичний термін «шизофренія», під яким розуміє розрив взаємозв'язків між означаючими, що призводить до порушення «ефекту смислу» [1, с.71-86]. Іншими словами, він розглядає досвід ізольованих, роз'єднаних, дискретних матеріальних означаючих, котрі не вдається зв'язати в послідовний ланцюг і побачити загальну чітку картину.

Таким чином, сучасна свідомість характеризується диференційованим баченням світу, що детермінує нестійкий стан суспільства. З XIX століття і до

теперішнього моменту у суспільстві відбувається постійна технологізація культури, зменшення часових фрагментів поміж науковим відкриттям та його застосуванням, глобалізаційний рух ринку та зростання конкуренції через розширення спектру специфікацій, зумовлене сучасними способами виробництва. Завдяки цьому з'являється необхідність в стандартизації часу як засобу координації дій, що веде до суттєвих змін у поведінці, повсягденних практиках, суспільних відносинах.

Прискорення життєвих змін ускладнює процес пристосування до них: суспільство стає настільки комплексним, що просто не всі громадяни мають можливість повноцінно приймати участь у його житті. На цьому ґрунті з'являються проблеми нових нерівностей, які через специфіку стилів життя, аскриптивні особливості гендера та ідентичностей формують ступень включеності (або виключеності) у суспільство та його функціонуванні.

Постмодерністський акцент було поставлено у роботах М. Фуко, Ф.Джеймсона, Ж.Дерріда, які висунули тезу про домінуючу позицію простору та саме його логіки у межах постсучасного суспільства. Вони назвали «великою трансформацією» момент переходу від типової модерністської проблеми історії і часу до перетворення простору у культурну домінуючу [2]. Постмодерн трактується як епоха одночасності, у якій парадоксальним чином співіснують мінливість та стандартизація життя. Т.Х.Еріксен пропонує новий режим часо-простору, який пов'язує із розвитком комунікативних та інформаційних технологій за допомогою метафори «тиранії моменту». Д.Харві говорить про «часово-просторове стискання», М. Кастельс – про «позачасовий час».

Одним з невід'ємних факторів прискорення часу є мода, технологія якої базується на маніпуляціях у форматі «старе-нове». Спочатку вона функціонувала у межах послідовного циркулювання циклів, які включали в себе появу і реалізацію нової ідеї, потім – тиражування у масах і затухання (старіння). З кожним роком показово трансформуються часо-просторові показники циклів, що спричиняє перевтілення монологічного диктату моди у плюралістичну стильову пропозицію, сконструйовану за допомогою мас-медій. Відсутність єдиного загальнообов'язкового напрямку приводить до суттєвих змін самого поняття моди. Постійний рух у пошуках нового веде до поступової легалізації у межах меінстріму всіх напрямків, до стирання опозиції “модно/немодно”, вікових або гендерних меж, виведення на авансцену поняття стиль як більш стабільного фактора.

Діахронічний вимір моди простежити або передбачити стає все складніше, він постійно змінюється у ритмі стрімкого перебігу подій. Синхронія моди відкриває широкий спектр ідентичностей і створює ситуацію вільних, на перший погляд, виборів. «Культурна гегемонія» [А.Грамші] зумовлює процеси переакцентуації споживання на недовготривалі товари, обсяг постійно різко зростає. Як результат – швидкоплинність та мобільність речей у житті індивіда, що послаблює почуття відповідальності людини, її здібностей до спротиву. Слід зазначити, що світ речей оновлюється з фантастичною швидкістю, змінюється ставлення до нього у бік легковажності і знецінення. Людина рішуче спопеляє та знищує своє минуле, задовольняючи короткотривалі потреби у форматі культури супермаркету.

Скорочення сучасного відбувається паралельно з процесами трансформації уявлень про минуле і майбутнє: їх зближення і взаємодію. Спостерігається перетворення теперішнього у точку на віртуальній мапі історії, через яку людина конструює своє минуле, забігаючи вперед. Маркетингові стратегії зумовлюють очікування у майбутньому щодо минулого. Це визначає суб'єктивні акценти при конструюванні, наприклад, прогнозів щодо модних тенденцій наступного сезону з урахуванням важливості моменту «тут і тепер». Г. Люббе вважає, що «ніколи раніше теперішнє не було у змозі сприймати себе, у випереджаючій самоісторизації, у якості майбутнього минулого» [3].

Що стосується другого пункту, то у форматі моди найбільш виразно відбуваються процеси розмивання меж високого та масового у зв'язку з використанням маркетингових стратегій у культурі з метою у будь-який спосіб заволодіти увагою споживача. Конкуренція брендів на ринку одягу приводить до використання різних технологій – зникає міцний зв'язок ціни і якості, що призводить до появи феноменів скритого та відкритого конс'юмеризму, коли відрізнити справжню річ від підробки може тільки обізнана у цій сфері людина. Фірмові магазини пропонують клієнту набувати власної ідентичності через носіння на своєму тілі певного лейблу, який маркує звичайні речі, які нічим не відрізняються від інших, але несуть у собі певну продавану ідею *Шуму* (наприклад, світові зірки футболу можуть „продавати” і одяг, і напої, і навіть чіпси). Звичайно, одним із найважливіших факторів успіху бренду є реклама у мас-медіа, яка використовує багато засобів маніпуляції свідомістю споживачів.

Сьогодні освіта, віра, діяльність, мода, відпочинок та дозвілля універсалізуються з орієнтацію на західні стандарти. Але просування різноманітних брендів, створення міжнародних організацій, об'єднання для вирішення конфліктів та захисту перед загальною загрозою – всі ці процеси відбуваються з урахуванням локальної специфіки. Таким чином, фіксуємо парадоксальне поєднання протилежних явищ глобалізації та локалізації, що стає можливим, на мою думку, завдяки маркетинговим стратегіям сучасної культури як нової форми її існування, яку Д.Сібрук назвав – ноубрау. Вона набирає сили в умовах перетворення Постмодернізмом чіткої вертикалі високого та низького у культурі на плоралістичну горизонталь, яку займає стримкий та рухливий мейнстрім, поглинаючий у себе і периферію.

Відомі Доми моди та могутні бренди визначають стильові тенденції мейнстріму, часто запозичаючи ідеї на периферії. Наприклад, народні мотиви можуть бути актуалізовані на рівні моди, але при цьому традиційний костюм залишається незмінним, постійним, комерціалізується та тиражується лише його ідея. Оригінальність колекцій Лілії Пустовіт полягає у використанні українських орнаментів, архаїчних колористичних засобів і технологій. Популярність її пропозиції в масах забезпечена поширенням чистого знаку, який втратив свій первинний зміст. Аналогічні процеси відбуваються з субкультурами: формальні елементи актуалізуються певними модними варіантами, лишаячи смислове навантаження у конкретній субсфері. Таким чином, мода пропонує певні симулякри

ідентичностей, на основі яких можна говорити про кризу ідентифікації сучасної людини у межах культури супермаркету та «одноразових стаканчиків».

Таким чином, ідентичність людини у контексті суспільства споживання визначається тим, що вона купує, який бренд обирає. Яскравим прикладом маркетингу культури стає розмивання модою вікових та гендерних параметрів. Перетворення ідеї молодості у певний бренд, який добре продається не тільки у сфері одягу, дозволяє розширити межі молодіжного стилю як у бік дитинства, так і в сторону літнього віку.

Говорячи про симулятивний досвід моди, необхідно визнати, що головним критерієм сучасності є інформація, доступ до неї та можливості її спотворення. Ми говоримо про ринки інформації, визначаємо її обсяг, обговорюємо питання власності на неї, тобто сприймаємо її як річ. Медіа простір сплетений зі скандалів і сенсацій, з обговорення на публіці інтимного та особистого, з чуток та неперевірених даних. Слід зауважити, що сучасна людина довірливо сприймає світ таким чином, яким його позиціонують ЗМІ. При наявності невблаганного зниження якості медіа продукції проблематичними стають подібні процеси «культивуації», через які люди розглядають кожен аспект суспільного життя, відповідно формуючи цінності та погляди. Радикальну форму вплив медій набуває у концепції *simulacrum* Ж.Бодріара, яка стосується того, що різниця між образом та дійсністю поступово втрачається індивідом. Мас-медії надають невичерпний запас псевдо-образів та уявлень про світ, які заступають досвід, для багатьох його вічко відрізнити від дійсності. У роботі „Символічний обмін і смерть” філософ наводить приклад моди, знаки якої, на його думку, не мають ніякої внутрішньої детермінованості, тому набувають свободу численних симулятивних комбінацій. Таким чином, мода – це ретельно сконструйований мас-медіями текст, який формує матеріальне наповнення ринків, але не зобов’язує до тотального повторення.

Всепроникнення електронних медій докорінно змінює людський досвід, який раніше традиційно був сегментований ролями і соціальними ситуаціями та розділений між приватним та громадським вимірами. Зараз відбувається зміщення акцентів на групові ідентичності, зв’язок яких з самими медіями можна розглядати у форматі простору і часу. Місцеві, етнічні ЗМІ допомагають підтримувати тривалі ідентичності та культурну автономію, а міжнародний медіаконтент більше пов’язаний з поверховими та короткотривалими явищами як мода, стиль, смак тощо. Інтернет створює умови для виникнення так званих «віртуальних псевдогромад», які об’єднують людей навколо спільних інтересів та ідей. На основі цих процесів деякі науковці, серед яких і Кастельс, використовують термін «мережеве суспільство» (на відміну від інформаційного), яким позначають таку форму суспільства, що дедалі більше організовує свої зв’язки через медійні мережі, які поступово заступають та доповнюють суспільні мережі особистої комунікації. Подібну соціальну структуру треба протиставити центрально-периферійній моделі, яка демонструє численні вертикальні та горизонтальні кола комунікації, що перегинаються (була властива традиційним ЗМІ). На мою думку, в обох випадках мережі можуть рівноцінно слугувати як ізоляції, так і єднанню.

Розглянуті фактори складають мозаїку сучасного суспільства, де людина набуває символічних рис *Homo currens*. Вона знаходиться у постійному русі, який не має принципової направленості, не визначається імпліцитними мотиваціями, але провокується швидкою зміною навколишнього світу, кліп-форматом сучасного телебачення, прискоренням транспорту та зростанням дискомфорту від цього. Подібні умови лишають людину можливості зупинитись на секунду і замислитись над ситуацією, критично сприймати події, тому що будь-які спроби збивають її з хвилі стрімкого життєвого потоку сучасності та перетворюють на аутсайдера. Створюється нова «мораль забігання вперед», яка не несе глибокого осмислення та переживання, змінюються звичні форми трансляції знань, способи спілкування та релаксації, буденні практики.

Хосе Луїс Рамірес («*Homo Instrumentalis: Роздуми про панування технології і відмову від свободи*») підкреслює зростаючу інструментальну активність сучасної людини у процесі адаптації до швидкоплинної реальності і звертає увагу на симптоматичну трансформацію її тілесності, яка пов'язує внутрішнє з зовнішнім: зір, слух чи органи руху. Як бачимо, сьогодні мобільний телефон став продовженням, частиною тіла, яку необхідно декорувати і постійно оновлювати. Вказана річ допомагає здійснювати функції взаємодії з середовищем і являє собою «інструмент-знаряддя», який постійно доповнюється додатковими засобами на службі творчої діяльності. Рамірес пише: «Історія людського розвитку свідчить про невпинний пошук нових завдань, які людина ставить перед собою, і нових засобів задля їх здійснення. Від природного каменя як зародкового знаряддя до сучасної інформаційної системи людина вчиться інструменталізувати все, що знаходить на своєму шляху, і з допомогою інших, попередніх і простіших засобів витворювати щораз складніші, з дедалі більшим часово-просторовим засягом» [5]. Орудний стан людини призводить до відчуження у двох випадках. Перший має місце, коли відбувається плутанина засобів для досягнення цілі з самими цілями, яку можна побачити і в сфері моди. Другий випадок поступово набирає оборотів після того, як людина втрачає контроль над технологією та опиняється у неї в полоні. На цю небезпеку ще у 90-х роках вказував Ніл Постмен у виступі на конференції, яка була присвячена перспективам комп'ютерного удосконалення [4, с.260-270].

Ці тези перегукуються з думками М. Епштейна, який більш радикально піднімає проблеми відчуження у епоху Постмодерну [6]. Наприкінці ХХ століття реальність не просто втрачає сенс і параметри порядку та закономірності, але все більше загрожує зникненням. Загальний субстрат людського досвіду перетворюється на мозаїку відносних картин світу, що сприяє поширенню відчуття неповноцінності – нездатності співвідносити себе з навколишнім інформаційним середовищем. Шанси людини адекватно реагувати на збільшення культурних інновацій з кожним днем зменшуються, що спричиняє травматичний ефект, подолання якого відбувається за допомогою додаткових засобів, без яких сучасна людина не уявляє свого існування.

Як результат описаних процесів на наших очах створюється нездорове суспільство, яке відчуває на собі тиранію теперішнього важливого моменту і швидко просувається вперед у майбутнє. Мода стимулює процеси фрагментації

соціокультурного простору, постійно порушучи межі високого та масового, унікального та глобального, центру та периферії, реального та симульованого заради маркетингових успіхів в форматі конс'юмеристського суспільства.

### Список літератури

1. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Логос. 2000, №4, – С. 71- 86.
2. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М.: Интрада, 1998. – 230 с.
3. Люббе Г. В ногу сов ременем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопросы философии. 1994, №4, с. 94-113.
4. Постмен Н. Заінформувати себе до знемоги // Альманах переклад. Майстерні 2000/2001. Том 2 – Львів –Дрогобич: Коло,2002, С.260-270.
5. Рамірес Хосе Луїс Номо Instrumentalis. Роздуми (не лише песимістичні) про панування технології і відмову людини від свободи // Пер. Є. Гулевич за виданням Pensamtns, №10, Universitat de Lleida, 2000, p.65-87/
6. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна // www. kiev. philosophy. ru./ library/epstein/epsht.html

#### **Нечипоренко А.Ю. «Мода как фактор трансформаций социокультурного пространства»**

*Статья поднимает вопросы влияния моды на структуру социокультурного пространства. Автор рассматривает три аспекта культурных трансформаций: пространственно-временной, маркетинговой и симулятивной. Опыт исследования в первой сфере показывает, что явление моды стимулирует процессы ускорения темпа жизни, быстрого обесценивания информации, что влечет непродолжительное и нестабильное существование явлений в окружающем человека мире. Обращение к моде как феномену, порожденному обществом потребления, доказывает, что она активно внедряет в пространство культуры маркетинговые стратегии и методы. Являясь одним из способов конструирования реальности, мода формирует образы действительности.*

**Ключевые слова:** Постмодернизм, мода, информационное общество, консьюмеризм, идентичность.

#### **Nechiporenko A. “Fashion as a factor of sociocultural transformation”**

*The questions of fashion influence into sociocultural sphere are pointed out in this article. Author considers three aspects of cultural transformations: time, marketing and simulation. In the first place it was said about fashion as a factor of the speeding up of lifetime. In the second place phenomenon of fashion was discussed in the context of consumer society. And the last part of the article is devoted to fashion as one of the ways of constructing reality.*

**Key words:** Postmodernity, fashion, information-oriented society, consumer society, identity.

Поступило в редакцию 17.10.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК 141. 7.+ 130. 2

## ПОНЯТИЕ О ТРАНСЦЕНДЕНТНОМ И ИММАНЕНТНОМ МИРАХ В РАБОТАХ РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ

Переход С. О.

*В статье анализируется понятие трансцендентного и имманентного миров, которое сложилось в русской философской системе конца 19 – начала 20 века.*

*Ключевые слова:* трансцендентный мир, имманентный мир, София, Логос, космогонический процесс.

В статье рассматриваются онтологические особенности трансцендентного и имманентного миров, которые представлены в работах русских религиозных философов.

Русская философская школа «серебряного века» рассматривала трансцендентный мир как проявление и бытие Абсолюта. Трансцендентный мир, как отмечал В.С. Соловьев, представлен миром идеальных сущностей и идей, составляющих единый организм. Это – мир всего, что находится в гармонии мироздания, а идея всеединства составляет содержание Бога. Соборное творчество существ, объединенных любовью к Богу, образует Царство Божие. Член Царства Божия не имеет материального тела, он обладает пространственным преображенным телом, которое состоит из света, звуков, тепла, ароматов. Физиологические процессы в нем отсутствуют. Существа состоят из: 1) неделимых частиц; 2) монад (живой силы), определяющих качественное различие этих частиц; 3) идей, которые составляют содержание божественное начала. Внутренняя жизнь этих существ – чисто духовная, направленная на создание абсолютных ценностей и абсолютного бытия. Взаимодействие существ формирует многообразие бытия. Отношения между существами, обладающими разными идеями уравниваются общей всеединой идеей, которую дает им Бог.

Богу принадлежит множественность идей или сил с определенным содержанием. Эти силы (или потенции) различным способом относятся к содержанию других сил. Они составляют один божественный мир, который включает в себя множество сфер. Каждое живое существо или сила реализует свое содержание или идею трояким способом, т.е. «может иметь это содержание как предмет воли, заключать его в себе как желанное, затем представлять его и, наконец, чувствовать его» [4, с. 117]. Таким образом, чувственные элементы божественного целого должны различаться между собой согласно доминирующему отношению. Например, если преобладает воля, имеет место нравственное начало, если представление – начало теоретическое, если чувство – начало чувственное или эстетическое. Таким образом, три вида сил, существ или идей составляют три сферы божественного мира: *сфера чистых духов, сфера умов и сфера душ.*

В первой сфере существа находятся в единстве воли с Богом, они пребывают в лоне Отца. Воля этих существ тождественна с волей Бога. Во второй сфере происходит представление Богом множества образов. Все существа или идеи имеют бытие Боге, для Бога и друг для друга. Русская философия в своих исследованиях трансцендентного мира приходит к выводу о том, что в этих двух сферах (*духовной и умственной*) все существующее прямо определяется божественным началом. В первой сфере чистые духи и чистые умы имеют только потенциальное существование, во второй сфере существа выделяются божественным Логосом во множество образов, которые взаимодействуют между собой, но имеют *чисто-идеальное существование* в представлении Бога.

В третьей сфере идеальные образы теряют непосредственное единство с Богом и получают возможность существовать и действовать в качестве самостоятельных субъектов. Теперь они – живые существа, имеющие собственную действительность и обладающие возможностью воздействовать на божественное начало. Их называют душами.

В первой сфере (чистых духов) действует нравственное начало, содержание Бога есть *благо*. Во второй сфере (сфере умов) формируется теоретическое начало, как содержание представления Бога, идея называется *истиной*. В третьей сфере (душ) идеальные образы (души) существуют самостоятельно, их взаимодействие составляет третий способ бытия – чувство, дающее эстетическое начало. Идея Бога, как содержание его чувств, называется *красотой*.

Во всех трех сферах действует Логос, как прямое проявление Бога, объединяющее все идеальные существа. Только в первой сфере существа (идеи) существуют потенциально, во второй – идеально, в третьей – реально. В третьей сфере действует единство второго вида – София (душа мира или идеальное человечество). София обладает дуалистической природой – единичная в Боге, она множественна в природном мире. Она проявляется в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека. Логос передает Софии содержание Божественной природы как «все или всеединство».

С.Н. Булгаков считал, что София есть Премудрость, Слава Божия и Целомудрие. Она представляет Божественный первообраз и основание для бытия человека или души. Будучи образом и подобием Бога, София представляет реализацию божественного начала. Она является связующим звеном между множественностью живых существ и безусловным единством Бога. София – существо двойное, она заключает в себе божественное начало и природное бытие. Посредством Софии Бог проявляется как живая действующая сила в своем творении или как Дух Святой. Другими словами, София под действием Слова Божьего (Логоса) дает возможность Святому Духу осуществляться во всем реальном мире. Мировая душа (София) содержит все элементы мира в единстве, т.к. она сама несет божественное единство и проводит его в души. Мировая душа от Логоса получает силу всем обладать. София хочет обладать всем («от себя») как Бог, при этом она может утвердить себя вне Бога. В этом случае она теряет свое центральное положение, теряет власть и свободу над божьим творением, т.к. власть она имеет не от себя, а как посредница между Богом и его творением.

Когда София перестает объединять собою всех, единство распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическое объединение атомов. Так образуется реальный природный (имманентный) мир, представляющий собой механическое бытие. Происходит механическое хаотическое движение разрозненных враждебных элементов, при котором она получают принудительную границу своих действий. Так появляется *реальное пространство*, которое понимается как «форма внешнего единства природного мира в условиях механического взаимодействия существ» [4, с. 144]. Развивая представление о пространстве, Н.О. Лосский рассматривал его как форму материи и как необходимое условие бытия членов природного мира. *Материя* представляется как форма реальности бытия. Н.О. Лосский отмечал, что пространственная форма дана человеку в чувственном восприятии и имеет три измерения. Однако, по словам философа, мышление подсказывает, что пространство может иметь неограниченное количество измерений. Элементы природного материальны, члены этого мира имеют материальные тела, и в них действует принцип взаимного отталкивания.

С.Н. Булгаков считал, что пространство обусловлено определенным местонахождением физических сил, которые не могут заполнить одного и того же пространства. Пространственность, как отмечал С.Н. Булгаков, есть непроницаемость материи, и она определяет границу и форму материи. Эта непроницаемость связана с неорганизованностью и хаотическим состоянием мировой материи.

В божественном мире абсолютный организм вечен, а в природном мире, по закону бытия, все разрозненные элементы структурируются в такой же организм, но только через определенное время. Отсюда следует, что «*время* есть форма внутреннего объединения и условие для восстановления органической связи» [4, с. 144].

Русские философы рассматривали время как синтез бытия и небытия и считали, что время не ощущалось бы, если бы не было действий сверхвременных субъектов. «Время есть вечность, простершаяся в бытие» [3, с. 212].

Таким образом, если элементы в божественном мире составляют целый и единый организм, то в природном мире мы имеем этот же организм, только распавшийся, но сохранивший свое идеальное единство в скрытой потенции. Итак, наш имманентный мир представляет хаотическое движение материальных элементов, ограниченных пространством, и существующий во времени, пока не достигнет организующего единства и порядка.

Мировая душа (София), лишённая организующей силы, которую она имела только в соединении с божественным началом, в имманентном мире имеет пассивную возможность (потенцию) всеединства. Для того, чтобы восстановить разрозненные элементы с учетом их заданной функции, необходимо не просто соединить все, а соединить по определенной форме. Эта форма всеединства или вселенского организма содержится в Боге как вечная идея.

Так как мировая душа не способна к самореализации за неимением в себе этой положительной формы, она должна искать ее в другом, т.е. в божественном

начале. В.С. Соловьев считал, что божественное начало представляет вечное всеединство, которое находится в абсолютном покое и стабильности. При формировании конечного бытия божественное начало является для него действующей силой единства в качестве Логоса (голоса Божьего). Разрозненные элементы природного мира имеют потенциальную возможность воссоединиться в единое целое при соединении Логоса и Софии. Элементы природного бытия отрицают божественное единство, но Бог, как начало всеединства, сначала формой внешнего закона ограничивает предел распада элементов имманентного мира, а затем осуществляет новое объединение их в форму абсолютного организма. Таким образом, Логос как сила действующая дает мировой душе (Софии) идею всеединства. Стремление божественного начала и мировой души реализовать идею всеединства возможно только при их совместном действии, т.к. мировая душа представляет материал для воплощения этой идеи, а божественное начало содержит абсолютную форму для единства.

Итак, воплощение божественной идеи в мире составляет цель всего мирового движения. На вопрос, почему это движение представляет постепенный и сложный процесс, а не один акт, русская философия отвечает одним словом – свобода. Свободным актом мировая душа отпала от Бога и длинным рядом свободных актов она должна соединить распавшиеся элементы с собой и с Богом. Если бы идея всеединства была передана мировой душе одним актом, то для нее это явилось бы чем-то насильственным и принудительным.

Чтобы иметь эту идею своей, мировая душа должна усваивать ее свободно и постепенно, переходя от самых простых форм реализации всеединства к более сложным. Идея всеединства проявляется в природном мире, когда божественное начало соединяется с мировой душой. Реализация форм всеединства начинается с самого простого закона, а затем переходит к более сложным законам, что составляет ход мирового процесса. Мировая душа стремится к абсолютному единству, получая единство в определенной форме, например, в виде закона всемирного тяготения, по которому все существующее в природном мире бессознательно притягивается друг к другу. Мировая душа, таким образом, уже частично реализуется, стремясь к всеединству снова, но уже не как чистая потенция. Логос, имея перед собой мировую душу как частично реализованную потенцию, соединяется с ней новым образом, создает новую связь мировых элементов. Далее следует более сложная и индивидуализированная форма единства, проявленная в имманентном мире и выражающаяся в законах химического соединения, когда происходит соединение определенных тел в соответствующих отношениях. Таким образом, оказывается реализованной еще одна форма всеединства. Далее возникает новое стремление к более сложным и индивидуальным формам единства, которые представлены в строении и жизни растительных и животных организмов. Таких ступеней в мировом процессе множество, однако, можно выделить три главные эпохи космогонического процесса:

- 1) звездная или астральная, когда под действием закона всемирного тяготения и гравитационной силы космическая материя стягивается в космические тела;

2) соляная эпоха, во время которой образованные небесные тела расчленились на более сложные и гармоничные системы тел (такие, как наша солнечная система), выделяются ядерная энергия, электромагнитные миль;

3) теллурическая (органическая) эпоха зарождения органической жизни на планете.

Космический процесс завершается рождением природного человека, когда божественное начало, тесно соединяясь с мировой душой, структурирует хаотическую материю и вводит ее в форму человеческого организма. В природе создается внешняя оболочка для божественной идеи – природный человек. Начинается новый процесс развития самой этой идеи «как начала внутреннего всеединства в форме сознания и свободной деятельности человека» [4, с. 149]. В сознании человека мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом. Благодаря этому человек своим сознанием способен познать внутреннюю связь и смысл всего сущего. Для восстановления внутреннего единства человек должен пройти все этапы религиозного развития, которые представляют три эпохи теогонического процесса:

1) астральная эпоха, поклонение природе, обожествляя ее;

2) соляная эпоха – образ светлого солнца;

3) теогоническая эпоха – происходит освобождение человеческого сознания от власти природных богов, человек начинает воспринимать божественное начало в самом себе (исторический процесс человечества).

Из вышесказанного можно сделать следующие выводы: 1) всеединство рассматривалось русскими религиозными философами как принцип устройства мироздания (его матрица); 2) божественный трансцендентный мир представляет мир идеальных сущностей, взаимодействие которых уравнивается идеей всеединства, полученной от Бога; 3) в трех сферах трансцендентного мира действует Логос – единство, объединяющее все идеальные существа, и София – мировая душа, которая сохраняет реальные души в едином целом; 4) имманентный мир тождественен трансцендентному миру по содержанию, однако в нем нарушено всеединство, и наш мир представляет отдельные разрозненные элементы, сохранившие идеальное единство в потенции; 5) реализация форм всеединства идет от простого к сложному, и составляет этапы космогонического процесса, конечной целью которого является рождение природного человека; 6) теогонический процесс – процесс формирования человека духовного, когда человек создает свою личность для воссоединения с Богом.

### Список литературы

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – 403 с.
2. Карсавин Л.П. София земная и горная. // Л.П. Карсавин. Малые сочинения. – СПб.: Алетей, 1996. – С. 79-99.
3. Лосский Н.О. Тире мировоззрения: введение в метафизику. // Н.О. Лосский. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – С. 4-135.
4. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. // В.С. Соловьев. Соб. соч. Т.3. – Брюссель, 1966. – С. 3-185.
5. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. // С.Н. Трубецкой. Сочинение. – М.: Мысль, 1994. – С. 54-478.

6. Франк С.Л. Реальность и Человек: метафизика человеческого бытия. // С.Л. Франк. Реальность и Человек: - М.: Республика, 1997. – С. 208-467.

***Переход С.О. Поняття про трансцендентний і іманентний світи у роботах російських релігійних філософів.***

*У статті аналізуються поняття про трансцендентний і іманентний світи у російської філософської школи на рубежі 19-20 століть.*

***Ключові слова:*** трансцендентний світ, іманентний світ, Софія, Логос, космогонічний процес.

***Perekhod S. O. Notion about Transcendental and Immanent Worlds in the Works of Russian Religious philosophers.***

*The article presents the analysis of the notions of transcendental and immanent worlds in Russian philosophic school (19 – 20 centuries).*

***Key words:*** transcendental world, immanent world, Sophia, Logos.

Поступило в редакцію 16.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 130.2**

## **ФИЛОСОФСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.**

**Рыскельдиева Л.Т.**

*В статье раскрывается специфика философского либерализма в контексте практической философии.*

*Ключевые слова:* философский либерализм, практическая философия, либеральное мировоззрение.

Слово «либерализм» считается понятным для всех, оно включается в живой, обиходный язык и вызывает целый ряд ассоциаций. Чаще всего мы слышим о «пресловутом» либерализме и «посрамленных» либералах, а проблемы международной торговли, миграционной политики, борьбы с терроризмом и отстаивания национальных интересов все чаще дают основания для всесторонней критики и идейного отрицания основ либерального мировоззрения.

Известен тезис одного из главных либералов XX века, Людвиг фон Мизеса [см. 1], о том, что в полной мере программа либерализма не была реализована нигде, а те реалии, которые общественное мнение и массовое сознание относит на её счет – социально-экономическое положение США, Англии и других развитых стран – весьма далеки от того, что подразумевали под либеральной идеей её авторы и отцы-основатели. Согласиться с этим тезисом нетрудно, и в этой связи обращение к классическим истокам либеральной программы отвечает интересам неоконсервативной установки, все чаще заявляющей о себе в современной философской культуре. Зададимся вопросом о том, какие собственно философские идеи находятся или, может быть, должны находиться в основании многостороннего явления, называемого либерализмом. Первая и самая простая ассоциация со словом «либеральный» - «связанный со свободой», «свобода» здесь - ключевая коннотация, поэтому «либералы» представляются теми, кто «все разрешает», они склонны к новациям, противостоят защитникам традиций. В нашем массовом сознании либералы - это «западники», сторонники демократии, а при правлении либералов можно «все, что хочешь», так как, в конечном счете, на многое им наплевать. Борьба с деспотизмом и тиранией, за демократию и политические свободы, свобода предпринимательства, правовое государство и эмансипация женщин, права человека и разного рода меньшинств - вот примерный спектр основных проявлений либерализма. Другими словами, есть разного вида либерализмы – экономический, политический, правовой, вместе составляющие либеральную идеологию, которая с момента своего становления, с начала 19 века, с трудов Бенджамена Констана, Алексиса де Токвиля, Джереми Бентама и других, должна была оформиться и получить прочное философское обоснование, однако,

его до сих пор нет. Его отсутствие – не досадный просчет теоретиков и не историческая случайность, а следствие необычайной трудности и, как кажется, невозможности ясных и прозрачных рассуждений о свободе. История дала примеры такой философии свободы и освобождения, на основе которой стали возможны самые невероятные практические, социальные обстоятельства, в которых свобода не просто попиралась, но для этого поправки находились солидные идейные основания. Вместо того, чтобы, по старой традиции, использовать философию и брать из неё какие-то основания, поставим вопрос так: каким образом именно философ может понять, что такое либерализм, что такое либеральная философия? Или иначе: какая философия свободы дает такие возможности для её реализации, при которых свобода при её практической реализации вовсе не может быть попорана? Понятие «практическая реализация» сразу указывает на то, что мы находимся в сфере практической философии, а либеральная практическая философия должна быть практической философией свободы. Самый последовательный её вариант – практическая философия И. Канта.

Идея свободы в ней играет роль своеобразного «индикатора», обозначающего конец, границу теоретической философии, его этика – это практическая, то есть, не теоретическая философия. Конец или граница теории – антиномии, главная из которых – антиномия свободы. Идея свободы оказывается, с одной стороны, лишенной теоретического обоснования, но, с другой стороны, вовсе не противоречащей рассудку. Для Канта она – не фикция, и, будучи понятной для всякого разума, она становится его главным предположением, положением. Кант никаким образом не доказывает свободу, а непротиворечиво её полагает, в результате чего вся последующая, не-теоретическая, после-теоретическая философия становится её защитой. Можно сказать, что идея свободы в кантианстве играет роль «жесткого» ядра, для которого есть своеобразный защитный «пояс» практической, то есть не-теоретической философии. «Искать» свободу, «бороться за» свободу в кантианстве, можно сказать, уже поздно. Если ты понимаешь смысл антиномий и видишь их место в целом философского дискурса, то свободен, уже свободен. Критика теоретического разума, философская рефлексия уже выполнила свою эмансипирующую роль. Практическая философия говорит не о какой-то особой философской практике, а о той работе, которую может проделать разум как бы «после» освобождения и эта работа есть законодательство. Разум продолжает честно работать, то есть формировать понятия, понимать свободу, то есть самого себя. Результатом такой работы (в «Основах метафизики нравственности» [см. 2]) становится не интерпретация, не демонстрация и не определение, а именно анализ идеи свободы, её «расчленение»: метафизическую идею Кант понимает как, с одной стороны, «свободу от...» (негативное определение), а, с другой стороны, как «свободу для...» (позитивное определение). Негативная «свобода от...» – это свобода от себя как от естественного индивида, вписанного в систему внеположных мне закономерностей физического мира, от собственной чувственности, а позитивная «свобода для...» – это свобода меня как разумного морального индивида, способного на законодательство. Это законодательство, выносимое мной для меня же, есть первый акт, первый практический результат автономии свободной

воли разумной личности. Источником такого законодательства Кант считает долженствование, понятие которого позволяет ему сформулировать деонтологически корректный основной «закон свободы» как категорический императив. Деонтологическую корректность можно считать краеугольным камнем кантовской практической философии свободы. Что здесь имеется в виду?

Чтобы пояснить эту мысль, привлечем взгляды ещё одного признанного теоретика либерализма – Дж. Бентама, интеллектуальное наследие которого принято считать ярким антиподом кантианству: Бентам эвдемонист (опирается на идею блага), понятие «свобода» для него является фикцией, он резко критикует этику долга и саму идею долженствования. И, надо сказать, делает это остроумно и убедительно. Великий основатель критической деонтологии видит в идее долга и долженствования одну из многочисленных метафизических фикций, причем, такую, в которой таится опасность. Эта опасность связана с прагматикой основных выражений долженствования: «ты должен», «они должны», «мы должны» - это, по мнению Бентама, слова из вокабуляра моралиста, с их помощью он выражает свою волю или желание видеть то или иное действие совершенным. Сама ситуация такого практического морализирования для Бентама представляется насильственной, нарушающей автономию Другого, то есть, неправовой. Свое понимание автономии личности он формулирует в виде главного принципа своей деонтологии, согласно которому никто, кроме самого человека, не вправе судить о том, что ему должно или не должно делать. «Каждый человек есть наилучший судья самому себе при выборе той линии поведения, которая в каждом случае максимально способствует его благополучию... каждому человеку зрелого возраста и здравого ума должно быть позволено судить и действовать самостоятельно, и что всё, что может быть сказано и сделано другим человеком с целью направить поведение первого, есть не более чем глупость и наглость» [3, p.251] - чеканит он. Этот принцип можно считать одним из лучших выражений сути идеологии ненасилия, точнее, устранения самой возможности нарушения автономии Другого – интеллектуального насилия. Удивительным образом два идейных антипода – ригорист, сторонник деонтической этики И. Кант и утилитарист, сторонник позитивизма Дж. Бентам – единокоренны в одном: личность как субъект морали свободна, а корректность прагматики долженствования определена рамками грамматики: первое лицо единственного числа. Другими словами, должен всегда только я. Именно деонтологическую корректность можно считать главной помехой для извращения или дискредитации идеи свободы на пути её реализации: только я как свободная и автономная личность вправе дать себе и следовать, реализовать на практике категорический, объективно-, то есть, общезначимый императив.

Ещё одно следствие деонтологической корректности кантовской философии свободы выражается в принципе ответственности, который в ней последовательно отстаивается. Он выражается в следующем.

Кроме вышеприведенного Кант дает (в «Метафизике нравов» [см. 4, с. 147-148]) ещё одно деление понятия свободы, которое полагает, во-первых, равенство как взаимонезависимость моральных личностей. Это значит, что мир морали автономен, а каждая моральная личность есть мир, целостный универсум.

Во-вторых, презумпцию возможности морального совершенства каждой личности, то есть, в таком универсуме высший суд есть моя судящая совесть, и в вопросах морали не может быть внешнего судейства. В-третьих, в случаях сомнительного права, свободу отказываться от внешних обязательств. На каком основании возможен такой отказ?

Говоря о праве собственности, то есть, о вещном праве, Кант вводит различие между человеком как *sui iuris* и человеком как *sui dominus*. Человек как *sui iuris* – это господин самому себе, буквально, «тот, кто правит сам собой», а человек как *sui dominus* – это собственник самого себя, «тот, кто собой владеет». Это различие существенно, и Кант утверждает, что человек может быть только *sui iuris*, править собой, то есть, давать закон самому себе – в этом смысл и его идеи автономии моральной личности. «Владеть самим собой» означает распоряжаться собой по своему усмотрению, по своему желанию – в этом проявляется гетерономия, свойственная всякой собственности, в этом смысле, «собственник» самого себя, каким хотел бы быть всякий раб, распоряжается собой как вещью. Если же я «владею» собой, то в пределе могу отказаться от свободы? Нет. Для кантовского *sui iuris* уже поздно. Кантовская автономная моральная личность уже свободна, свобода есть прирожденное неотчуждаемое право каждого, такую свободу бессмысленно требовать или завоевывать, здесь уже нет места процессу освобождения. Отвечая или неся ответственность за мою свободу, я уже не могу от неё отказаться и должен суметь совместить её со свободой каждого другого. Коль скоро это свобода не раба, а, наоборот, господина самому себе, то *sui iuris* правит только собой и не имеет права править Другим.

Что же я должен делать, к чему должен стремиться, если свободен? На это Кант не отвечает, не говорит ни о благе, ни о счастье, в его практической философии нет телеологии, так как цель этой философии уже известна, она же есть её основание, то есть, свобода. Практическая философия лишь защищает свободу, то есть источник морального законодательства. Кто и кому дает этот закон? Ещё раз: этот закон здесь - *auto potos*, закон самому себе как разумному, моральному индивиду, лицу человечества. Этот разум эмансипирует, освобождает от зависимости, то есть, от склонностей, желаний, чувственности. Такая свобода совсем не похожа на свободу в расхожем понимании - свобода делать «что хочу». Автономия - это непомерно трудная свобода, такая трудная, что некоторые философы увидели в ней бремя, тяжелую ношу, которую естественный индивид постоянно желает сбросить, осуществив «бегство от свободы». Эта свобода есть самопринуждение разумного существа, результат постоянного и трудного внутреннего диалога естественного индивида и моральной, «уже» свободной личности.

В процессе такого своеобразного диалога становится ясным тот главный смысл, который придает свободе её негативное определение: свобода от деспотизма и тирании (то есть, от Другого) необходимо сочетается со свободой от собственной чувственности, склонностей, ощущений и настроений (то есть, от себя). И если проявлением свободы от Другого как от власти может быть неучастие в инициируемых ею делах, то главное проявление свободы от себя – некая

«валеологическая дисциплина», своеобразное искусство жить здоровым. Неслучайно то, что в философии Канта появляется его знаменитая диететика [см. 5] как выработанная им самим дисциплина здоровья, искусство жить здоровым, основанное на очень простой мысли – мое здоровье в моих руках и никто, кроме меня, мне моего здоровья не даст. Здоровый образ жизни здесь – своеобразный автономный внутренний «диалог» разума с телом, а здоровье – средство защиты свободы разума, его независимости от тела (ведь вполне возможно, что зависимость разума от тела – главное следствие болезней, а зависимость тела от разума – главная их причина). Кантовский общественный идеал есть республика как совокупность моральных личностей, личностей, ведущих постоянный внутренний диалог с собой как природным, естественным индивидом. Его смысл или цель есть свобода, моральный императив – её свидетельство и защита, право при этом – это защита моральной автономии, а политика – это защита права, стоящего на страже моральной свободы. Спокойствие правового состояния такой республики призван защитить «вечный мир», а идеал «вечного мира», в конечном счете, есть мир ненасилия. Практическая философия кантовского типа есть последовательный философский либерализм, философия свободы со всеми возможными импликациями в область этики, политики, права и экономики.

Таким образом, либерал от философии, сторонник философского либерализма занимает чрезвычайно «неудобную» для себя позицию, удерживать которую весьма трудно – это позиция личности *sui iuris*, которая «правит» только собой и вполне смиренно отказывается от власти над Другим. Философ-либерал утверждает свободу не силой, а ненасилием, интеллектуальным в том числе.

### Список литературы

1. Мизес Людвиг фон. Либерализм. – Челябинск: Социум, 2007.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения в шести томах. Т.4, ч.1.- М., Мысль, 1965 – с. 219 – 309.
3. Bentham J. Deontology // Bentham J. Deontology together with a Table of the Springs of Action and the Article of Utilitarianism. – Oxford: Clarendon Press, 1983.
4. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Ч.1. Метафизические начала учения о праве // Кант И. Сочинения в шести томах. Т.4, ч.2.- М., Мысль, 1965.
5. Кант И. Спор факультетов // Пер. с нем. Ц.Г. Арзаканяна и др. – Калининград: Изд-во КГУ, 2002.

***Ryskeldieva L.T. Philosophical liberalism and Practical Philosophy.***

*The article deals with the specifics of philosophical liberalism within the context of practical philosophy.*

***Key words:*** *philosophical liberalism, practical philosophy, liberal outlook.*

***Рискельдієва Л.Т. Філософський лібералізм і практична філософія.***

*У статті розкривається специфіка філософського лібералізму в контексті практичної філософії.*

***Ключові слова:*** *філософський лібералізм, практична філософія, ліберальний світогляд.*

Поступило в редакцию 11.10.2007

**УДК 130.2:124.5**

**ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ОПЫТ ПРОЧТЕНИЯ «ЗАКАТА ЕВРОПЫ» О.  
ШПЕНГЛЕРА В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЯХ**

**Седенко Б.В.**

*В статье дана критика теории изоляционизма О.Шпенглера, положившей начало развитию отечественного культурологического знания, сформулировавшего основные положения концепции «диалога культур».*

**Ключевые слова:** диалог культур, культурология, ценность.

Для более или менее искушенного исследователя совершенно очевиден факт невозможности понимания смысла, назначения и жизнеспособности культуры без скрупулезного и «въедливого» изучения действительности и составляющих, без вычленения компонентов, своеобразных «атомов» и «молекул», без анализа взаимоотношений и связей между ними, без прогнозирования сценариев развития ее структурных элементов, без описания феноменов, поведенческих актов, происходящих в общественном бытии. Другой путь, по-видимому, - лежит в сфере художественной фантастики. Иными словами, культурология – это «живая» философия, в распоряжении которой находятся обширные каталоги данных; соединяющая непосредственно эмпирические результаты с метафизическими построениями, исследующая средства, каузальности, вызывающие к жизни упорядоченный, скоординированный системный характер информационного потока исторических событий человеческой цивилизации, выстраивающая концептуальные проекты культурной реальности. В ходе развития социума появляются относительно автономные, но дополняющие друг друга области духовности: искусство, религия, право и т.д., выстраивающие определенные конфигурации, тем самым, обуславливая целенаправленную деятельность агентов. Именно комплекс ценностно-смысловых, нормативно-регулятивных, коммуникативных программ, императивов, предписаний, способов реализации всевозможных практик и нужд во взаимоотношениях между людьми – поле проблематики этой молодой науки, успевшей заслужить всемирное признание и авторитет, ибо культурология учитывает актуальные потребности современного гуманитарного знания. Специфика, в отличие от содружественных ей дисциплин, состоит в том, что она обращает внимание не только на тексты, но и тщательно рассматривает порождаемые ими контексты, занимающие достаточно важное место в повседневной жизни индивида.

Ощутимые «колебания» создают и «остовы» прошлых культурных эпох, активно влияющие на происходящие процессы адаптации, трансляции, социализации, генерирования новых идей и сводов рекомендаций, правил, воспроизводства. Осложнения выражаются в определениях «культура»,

большинство из которых имеют образно-метафорический характер и эмблемируют лишь отдельные параметры изучаемого явления. Согласимся также и с тем, что многие термины, вошедшие в научный лексикон, все еще обладают ореолом художественной «стихии». Подобная классификация связана с принципиальной направленностью на познание специфики культурного пространства, придание относительной стабильности при фиксации его координат в социальной реальности. Осознание этого факта лишь подчеркивает сложность изучаемого объекта. Отмечаемый К. Леви-Стросом пресловутый «человеческий дух» - по-прежнему главный знаменатель любого гуманитарного исследования и с ним приходится «считаться», несмотря на острое желание «округлить» и «структурировать» результаты уравнивания с неизвестными. По существу, огромное разнообразие форм человеческой жизнедеятельности – неизменная сфера интересов культурологов, где особым предметом анализа становятся ценностно-нормативные ориентиры и регуляторы, обеспечивающие социальную практику (хозяйственную, эстетическую, религиозную), включая коммуникативные способности носителей данной культурной общности.

«Культурология не четко выделенная область гуманитарного знания, а скорее особый угол зрения – пишет Л.М. Баткин, определяя претензии и компетенцию новой науки, - когда феномены искусства и философствования или всякой другой деятельности, и даже человеческих отношений, строящихся вокруг некоего смысла и выражаемых посредством знаков (вплоть до бытового поведения), рассматриваются со стороны понятия культуры» [2, с. 303]. С учетом вышеуказанных особенностей, считаем необходимым отметить, что аксиологический подход является вполне обоснованным и оптимальным, однако, не означает отжествления культуры со всеми позитивно окрашенными процессами, с «канонизацией», абсолютизацией избранного. Напротив – установленная поляризация закономерно обуславливает важность интегрированного знания, принимающего во внимание все pro et contra. Более того, «логика культуры» (В.С.Библер) предъявляет достаточно строгие требования к мыслителю, работающему с «взрывоопасным» материалом: развитие, закономерности, механизмы действия, динамика, типология, обоснование специфических черт, выявление потенциалов – это лишь малая часть того, что должно быть подвержено селекции, конструированию, анализу, производимыми исследователем. Другими словами, культурно-исторический и системно-культурный подходы видятся нам незаменимыми в осмыслении ойкумены, где живет и творит человек.

Столь краткое введение напрямую подвело к интересующей нас проблематике, а именно – к диалогу культур. С необходимостью разьясим: в эпоху, когда преимущественно существовали традиционные общества, взаимодействие культур было связано с медленным, пассивным обменом отдельных достижений, кардинально не затрагивающих «сердцевины» - строгой иерархической структуры мировоззрения и универсалий культуры. С возникновением техногенного и информационного типа цивилизации – пример новоевропейского развития – точки соприкосновения заметно активизировались в геометрической прогрессии, что привело к серьезной трансформации фундаментальных ценностей различных

культур. По сути дела, бытие развернулось «шлейфом» кризисных положений, превратилось в «маневрирование» (необходимость поиска/выбора) между альтернативными рекомендациями и предписаниями. Индивид - в новом культурном пространстве, заполненном вызовами и рисками - так или иначе, вынужден воссоздавать систему собственной и чужой безопасности.

Герметизации, ассимиляции, хрупкому паритету, диффузии, мультикультурализму в его европейском варианте наиболее предпочтительнее и эффективней выглядит концепция диалога культур, изложенная в работах выдающихся отечественных ученых М.М. Бахтина, В.С. Библера, С.С. Аверинцева, А.Я. Гуревича, Л.М. Баткина. Нагляднее всего принципы данного направления проследить в критике противоположных позиций о несовместимости, изоляции культур, наиболее ярко выраженной в идеях О.Шпенглера. На наш взгляд, именно объемный труд «Закат Европы», способствовал формированию в русской философской мысли самого тезиса о конверсации с последующим выражением в особую отрасль, занимающуюся исключительно проблемами культуры.

Изложим основные моменты-связки, на которых покоится «тяжеловесная» концепция немецкого ученого. Прежде всего, отметим противопоставление «культуры» и «цивилизации», где последняя является неизбежной четвертой стадией (после рождения, зрелости и увядания), характеризующаяся истощенностью творческих сил и возможностей первой. Следующий пункт - осуществление локализации процессов всемирной истории, т.е. выделение восьми типов культур, кроме общей заключительной части своего развития, «окаменения», «остывания», механической переработке духовных ресурсов аккумулированных на предыдущих этапах. Они отличны и «слепы» по отношению друг к другу, самодостаточны, что позволяет говорить об индивидуализации. На смену превалировавшей теории о господстве единой европейской культуры пришла множественность подобных образований, а их несовпадение во времени и пространстве, параллельное развитие и замкнутость санкционирует равноценность, с определенными трудностями для адекватного и компетентного сравнительного анализа. Подобная «симметрия» обеспечивается историческим временем, протеканию которого следует фатальная необратимая реакция - превращение культуры в цивилизацию, а также наличием определенной инертности, которая, в свою очередь, обеспечивает наличие нескольких независимых центров.

Более четко можно проследить только один вектор развития культуры – «мистический» - осуществление некоего «прасимвола», лежащего в ее фундаменте, жестко регламентирующего историческое развертывание. Он пропитывает все ее структурные элементы, отделы и институты, приобретая выражение в человеческих поступках. Смысл и назначение культуры можно выяснить при реализации своеобразной «фильтрации» с вычленением «прасимвола», специфичность операции заключается в интуитивном, интеллектуально-поэтическом «спиритическом сеансе» познания целого и его компонентов. Подобный метод не утратил актуальность и нашел применение в экзистенциальной культурологии, а именно: в акцентированном внимании на мышлении, используемом для «одушевления» предмета, чтобы извлечь новые смыслы. Образующийся

«метатекст» соответствует собственному мировосприятию исследователя, обладает, в отличие от объективирующего поиска, в большей степени эстетизированной и интеллектуальной нагрузкой (см. Г.Д. Гачев [4]). «Прасимвол» обуславливает стиль «органичного» протекания жизни, проходящей под знаком абсолютной конечности и напрасным созиданием «второй природы». Угасание и вырождение – печальный удел «одиноких» культур и непреодолимость триумфального шествия цивилизации – так можно резюмировать концепцию автора «Заката Европы».

О.Шпенглер в истории формирования науки о культуре фигура знаменательная и неоднозначная. Его монументальный труд, получив широкое распространение и известность, давно стал классикой, вокруг которой до сих пор не утихают споры и оказывающей значительное влияние на умы современных ученых. Достаточно сказать, что у его идей нашлись и последователи и непримиримые оппоненты: свое развитие теория (с некоторыми отступлениями) получила в работах А. Тойнби, Й. Хейзинги, а также С. Хантингтона. Против «снобизма» и произвольных интерпретаций сквозящих в тексте о культурно-исторических типах, выступил Т.Манн.

Отечественным гуманитариям, по-видимому, оказалась не чуждой мысль автора более ранней концепции изоляции Н.Я.Данилевского о самопожертвовании присущей культуре, единственным основанием которого «...есть бессмертие, вечность внутренней жизни человека...» [7, с.33] - выступили, в той или иной степени, категорическим несогласием. Ценностный аспект, утраченный в размышлениях немецкого ученого, возобладал над художественными построениями к более гибкой научной позиции.

Разумеется, вопрос о методе в подобных исследованиях остается открытым и «техника» изучения культурных феноменов, предложенная О.Шпенглером, привлекает и современных ученых, считающих, что «единственным ценным способом «точного» мышления в рамках гуманитарных наук может стать безоговорочное стремление к определенным интуитивным представлениям, вовсе не имеющим надежно институционального подкрепления» [5, с.14]. Роль воображения в рассмотрении такого особенного материала будет значительной, к тому же, известно, интенсифицирующее воздействие на восприятие реципиента – это трудно опровергнуть. Тем не менее: гуманитарное знание, приветствующее свободу и смелость суждений, противится произволу, релятивизму, подтасовке исторических событий. Именно наличие этих факторов «сбивает фокусировку» в разрешении интересующих проблем. В целом, учитывая «ухищрения» данной концепции с многочисленными преувеличениями и абсолютизацией некоторых параметров, отечественная мысль встретила культурный изоляционизм довольно скептически. Отмеченные гуманитариями «прорехи» на диво оказались долгоживущими, воистину «проблемными». Далее обратим внимание на «шатающиеся» пункты программы О.Шпенглера, критически выделенные русскими учеными:

1) «Закат Европы» или более обобщающее понятие гибели культуры воспринимается сегодня только как тотальная смерть, без гиперболизации,

околдовавшая современную философскую мысль. Между тем забываемая сложная структура самой культуры, где могут изменяться отдельные ее компоненты, исчезать, выпадать из общего строя, предполагает рациональный вывод о сомнительности уничтожения культуры как некоего всеобъемлющего конгломерата. Гораздо правдоподобнее выглядит «консервация» одного ее течения. Таково замечание С.Франка. Культура не терпит мертвых элементов - этот тезис М.М.Бахтина важен в понимании бытия культуры: отмирание некоторых рудиментов не есть смерть в полном понимании слова, за происходящим кроется конкретизация иных ценностей, рождение новых конфигураций.

2) Увлечение ницшеанскими идеями ощутимо и не поддается сомнению. Однако, в угоду оригинальности, убедительными по силе сентенциями была занижена достоверность познаваемого материала. Таким образом, из истории европейской культуры выпадает «сегмент» религиозной жизни – христианство, центральное явление в определенный период времени. Естественное для человека чувство веры не вписывается в картину фатальной предначертанности. Так выглядит, по мнению Н.Бердяева, духовный «пробел» в работе.

3) «Физиогномика», подчеркивающая уникальность каждой культуры, дающая яркое представление о каждой из них, придает крайнюю направленность к несочетаемости, изолированному существованию. Между тем, пристальное внимание к довольно противоречивому развитию позволило бы обнаружить и общее. Своеобразие комбинаций и акцентуаций категорий культуры (единство которых неоспоримо) определяют ее суть. Отсутствие диалектического метода в рассмотрении проблемы - решающий момент для А.Ф.Лосева [8, с.38-64].

4) Антитетичные противопоставления древнегреческого общества и аутентичного ему, становятся для О.Шпенглера своеобразной одержимостью. Эта проблема, которую впоследствии А.Я. Гуревич озаглавит стремлением к «модерноцентризму». Подмена понятий при изучении хронотопа античности свойственна многим западноевропейским ученым, что обусловлено, с нашей точки зрения, тенденциозной популярностью идей Ф. Ницше и метко охарактеризовано С.С. Аверинцевым: «...страсти, вызывающие иррационалистической интерпретацией Эллады, в конце концов, уводят от Эллады к более экзотическим берегам» [1, с. 28-29].

5) Дискретность развития процессов, а, следовательно, их замкнутость и «непроницаемость» для всего чужеродного опровергаются самим автором «Заката Европы». Предложенные «рентгеновские снимки» культур делает исключение из правил для самого исследователя, сумевшего с эффективностью проникнуть в «святую святых» каждой из них: «Ибо исследователя, абсолютизовавшего мысль о трудности или невозможности понимания представителем одной культуры другой, неизбежно постигнет полнейший паралич, и он впадет в немоту» [6, с.33] - констатирует А.Я.Гуревич.

6) Апофеозом критических замечаний в адрес монографии О.Шпенглера явились, на наш взгляд, «коррективы» М.М.Бахтина – открытое единство культур с потенциальной смысловой нагрузкой выработанной на протяжении всего исторического существования. Выводы сделанные немецким ученым нивелируются

следующим наблюдением: «Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур» [3, с. 334]. В XX веке внутренний процесс действительно приобретает вполне обозримые черты в различных частях земного шара, хотя и в культурной истории примеров соприкосновения и взаимовлияния различных традиций немало, взять хотя бы памятники, занесенные в реестр ЮНЕСКО: Вилла Адриана в Тиволи (сочетание лучших художественных достижений, выработанных мастерами Древнего Египта, Древней Греции и Рима), Еврейский квартал и базилика Св.Прокопия в Тржебиче (свидетельство соседства иудейской и христианской культур со времен средневековья; религиозное сооружение оказало влияние на архитектуру региона в целом), перекресток культур района озера Ферте/Нойзидлер-Зее («наглядное пособие» взаимодействия различных народов на протяжении восьми тысячелетий), Альгамбра, Хенералифе и Альбасин в Гранаде (уникальные памятники, сочетающие арабский и андалусийские архитектурные стили), раннехристианские памятники в Равенне (насчитывается восемь зданий, яркий пример удачного сочетания греко-романских традиций и христианской иконографии), ставкирка в Урнесе (деревянная церковь 12-13 века, черты зодчества кельтов, викингов и римлян) и множество других примеров.

К сожалению, небольшой объем статьи не позволяет более подробно остановиться на предложенных вариантах для последовательного детального теоретического рассмотрения вышеизложенной концепции, учитывая многосоставность познаваемых объектов, охватывающих системы норм и образцов, наделяющих человеческую жизнь определенным смыслом и символикой. Однако незавершенность данной работы позволяет сделать один важный вывод: сочинение О.Шпенглера явилось отправной точкой для гуманитарных исследователей, в создании собственной типологии, берущей во внимание единство и открытость развития автономных образований, принципы синхронии и диахронии, учитывающей порождаемые ими контексты. На этом этапе становления культурологического знания «диалог культур» явился важным достижением отечественной мысли, подтверждаемым многочисленными находками, артефактами, феноменами, и определившим направленность деятельности исследователей на многие годы вперед.

### Список литературы

1. Аверинцев С.С. Образ античности в западноевропейской культуре XX века. Некоторые замечания // Новое в современной классической филологии – М.: Наука, 1979. – с. 5-40
2. Баткин Л.М. О некоторых условиях культурологического подхода // Античная культура и современная наука – М.: Наука, 1985. – с. 303-312
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества – М.: Искусство, 1979. - 424 с.
4. Гачев Г.Д. Образы Индии (Опыт экзистенциальной культурологии) – М.: Наука, изд-во Восточная литература, 1993. -390 с.
5. Гумбрехт Х-У. Ледяные объятия «научности», или Почему гуманитарным наукам предпочтительнее быть «Humanities and Arts» // Новое литературное обозрение, 2007.- №81. –Вып.5. – с.7-17
6. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры – М.: Искусство, 1984. - 350 с.

7. Данилевский Н.Я. Россия и Европа – М.: Книга, 1991. - 574 с.
8. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
9. Шпенглер О. Закат Европы – Новосибирск: Наука, 1993 – т. 1.

***Сєденко Б.В. Діалог культур: досвід прочитання «Заходу Європи» О.Шпенглера у вітчизняних гуманітарних дослідженнях***

*У статті надана критика теорії ізоляціонізму О.Шпенглера, яка започаткувала вітчизняне культурологічне знання, де сформульовані головні положення концепції «діалогу культур».*

***Ключові слова:*** діалог культур, культурологія, цінність.

***Sedenko B.V. Dialogue of cultures: essay of O.Spengler reading in native humanity investigations***

*This article talks about the critic O.Spenglers isolationism theory. It encored the beginning for the development the native humanity science, which informed mains statements of «dialogue of cultures» concept.*

***Keywords:*** dialogue of cultures, humanity science, value.

Поступило в редакцію 05.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том ( ). № (2008)

УДК 130.1

## АВТОТРОФНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Скачков А.С.

*В статье рассматривается автотрофность человечества, определяемая как это новое системное ноосферное качество, регулирующее начало подлинной человечности обществ и личностей.*

*Ключевые слова:* ноосфера, личность, общество, автотрофность.

В социально-гуманитарных исследованиях, других сферах познания есть массив знаний, являющихся синтетическими, имеющими новаторскую природу. В той мере, в какой эти знания выражают раскрытие содержания отношения человека (человечества) и мира в целом (Универсума), они несут в себе мировоззренческое начало, а их предельно обобщённые формы входят в структуру философского способа постижения Универсума. Поскольку же это способ познания на «Ничьей земле между наукой и теологией» (Б. Рассел), постольку такого рода массивы знаний существуют как «верознание» (В.В. Соколов), неся на себе отпечаток личностного мира их творцов и подвижников. Можно утверждать, что при их формировании действует «аттрактивность» (Л.Н. Гумилёв), как особый механизм выявления пассионарности, но сами структуры-аттракторы, в соответствии с которыми моделируются такие знания, архитипичны, являются разнообразящимися семантическими фильтрами репрезентации Универсума. Недаром часто говорят о том, что философское знание несёт на себе неизгладимую печать личности-творца, но личности самоуниверсализировавшей масштаб понимания всего, следовательно, *личности-типа*. Нетрудно понять, что во множестве последних есть момент несовместимости, выражающийся в эйдетическом противоборстве, но поскольку это противоборство именно универсализированных систем знания, то оно имеет причастность к глубинным онтологическим структурам Универсума.

В Универсуме находится всё, вне него ничто не существует, оттого субъекты мировоззренческого противоборства есть выразители предельного масштаба ментальной игры в спектре разных возможностей развития рода, который они представляют, целостно выражая его в *мыслеобразе человечества*. Именно то, что мыслеобраз человечества есть интуитивно или аксиоматически существующая метанаррация, смысловое разнообразие которой есть выражение разных типических начал жизни людей, хотелось бы подчеркнуть особо. И то, что кем-либо объявляется в качестве наличного или отсутствующего признака у человечества есть всегда архитипическое личностное согласие или не согласие с какими-либо вариантами жизнедеятельности, существующими в Универсуме через конкретные общественные системы и теоретико-мировоззренчески переносимыми на род в

целом. В таком и только таком контексте может быть корректно понято появление и развитие в философском ключе *отечественной идеи автотрофности человечества*.

Известно, что биологический термин автотрофность, фиксирующий особый вид жизнедеятельности, ввёл в 80-х гг. XIX в. немецкий физиолог В.Ф.Ф. Пфедфер. Открытие хемосинтеза (С.Н. Виноградский, 1887 г.), как способа жизнедеятельности прокариотов, опознанных далее в качестве исходной формы живого вещества земной биосферы, научно утвердило тот факт, что базовым на нашей планете типом синтеза веществ, необходимых для существования клеточных структур, является автотрофный синтез: из косного вещества, без деструкции других организмов. Именно автотрофный тип жизнедеятельности свойствен развившейся в биосфере растительной форме живого, к нему же принадлежат и открытые более тридцати лет назад галофильные (солелюбивые) бактерии.

В свою очередь в творчестве В.И. Вернадского в связи с биогеохимической проработкой проблемы миграции атомов земной коры, инициируемой и ускоряемой биосферой как «монолитом живого вещества», родилось понятие *автотрофности человечества*. Опираясь на «принцип Реди» (всё живое из живого), «принцип Гюйгенса» (космичность живого), «принцип Пастера–Кюри» (всякому живому свойственна диссимметрия, не возникающая без диссимметрической причины) и фундаментальные биогеохимические закономерности, Вернадский получил *новое синтетическое знание об автотрофности как коренном типе жизнедеятельности в монолите живого вещества*. Особо подчеркнем, что *в самой сущности живого вещества заключена автотрофность исторически первой земной биосферы и всех ее частей*. Принципиально важно, что состояние биосферы имело «наивысшее качество», «высшее состояние», «когда никто никого не ел» [1, с. 994]: биосферы, не исчезнувшей и не утратившей автотрофность, но ставшей «глубинной» с вторичными автотрофными проявлениями на биотической «поверхности». Важно знать: *биосфера изначально и непрерывно есть в целом автотрофная система с автотрофной управляющей подсистемой*. И в рамках такого знания помнить: «Человек (от биосферы. – А.С.) неотделим. <...> Человеческий ум, материально и энергетически неотделимый от биосферы, ее объект, строит науку» [2, с. 122].

Перед Вернадским не мог не возникнуть вопрос о *причастности* автотрофности человека и общества, о степени и формах её выражения. Тем более что чуткое внимание к развитию сходных идей в плоскости как философских, так и религиозных поисков (являющихся с точки зрения Вернадского поучительными проявлениями биосферного опыта) давало мировоззренческое подкрепление полученному знанию. Ведь причастность к автотрофности базовой и управляющей систем биосферы, мировоззренческая и научная актуализация этой причастности, поиски согласования жизни людей с автотрофными процессами есть проявление их «вековых духовных стремлений» [3, с. 484]. Более того, можно предположить: если *в процессе ноосферогенеза* на Земле возникнет единое человечество-общество, то оно будет подобно иным гипотетическим ноосферам, как реализовавшим общественную автотрофность: «Надо думать, что здесь, на Земле, в данное геологическое время перед нами развернулось только промежуточное выявление духовных возможностей жизни и что в Космосе где-нибудь существуют ее более

высокие в этой области проявления» [4, с. 127]. В любом случае: «Ноосфера и автотрофный путь развития человечества не существуют друг без друга (так... можно считать на основе трудов В.И. Вернадского)» [5, с. 58]. В связи с чем можно напомнить о сложном переплетении размышлений Вернадского с интуицией возможности автотрофной «полноорганичности» у Н.Ф. Фёдорова (с творчеством которого Вернадский был знаком, а по некоторым данным даже состоял с «московским Сократом» в переписке), идеями П.А. Флоренского, К.Э. Циолковского. Что же мы можем из этого почерпнуть?

Представляется, что *тезис об автотрофности как коренном типе жизнедеятельности в монолите живого вещества* служит тем мировоззренчески значимым ракурсом рассмотрения человека и человечества, которому принадлежит длительное и драматическое философское (значит и научное, и вненаучное) будущее. Можно образно охарактеризовать этот ракурс в качестве плавильного тигля, в котором плавятся, декристаллизуются даже представляющиеся самыми устойчивыми стереотипные метанаррации в понимании человечества. Такой накал связан с тем, что данный ракурс вскрывает глубинные антагонизмы в природных выявляемых людьми собственной человеческой сущности, которые, в свою очередь, обнажают всё более рельефно предельные структуры в основаниях космобиоза. Это значит, что человеку, как гетеротрофному природному существу, открываются его же собственные негетеротрофные сущностные общественные основания, требующие освоения. Например, исследование той разновидности автотрофности, которая была иллюстрирована выше ссылкой на её одноклеточных и многоклеточных представителей, привело к открытию парадоксальной автотрофности «второго рода», как неустранимого для живых организмов подпитывания «компонентами пространства гетерогенного вакуума» [6, с. 270]. По В.П. Казначееву, человек в этом смысле не выходит за рамки «внутриклеточного автотрофа», оставаясь в поле действия «сильных экологических связей» гетеротрофом, пока общественно не проявляет себя в своих «слабых экологических связях». Им отмечается, что идея автотрофности человечества разрабатывалась Вернадским именно с учётом такого видения двойственности природных проявлений жизнедеятельности людей. Поскольку же Вернадский указал на человеческий разум в качестве *космофизической* силы, не сводимой к известным формам энергии, но проявляющейся энергетически, то есть необходимость рассматривать разум в связи с автотрофностью. При этом разум понимался и понимается в такой постановке его рассмотрения как системная реплика всей связки социентальных качеств, отличающих представителей рода человеческого от других представителей биоты. Т.е. в так понимаемом разуме выражены все атрибутирующие людей признаки (социальные потребности, сознание, деятельность, интересы, нормативность (нравственность), отношения) в их высшем выявлении. А они разнятся. И отнюдь не всякий частный разум есть позитивный разум, поскольку в последнем значении – это разум особого целостного системного типа: позитивная согласованность социальных потребностей, интересов, деятельности, которая саморегулируема высшими научными и нравственными актами сознания. Представляется, что это разум высшей формы жизнедеятельности

человеческой личности и человечества, обретающего контуры глобального единства. Становление такого разума и есть ноосферогенез. Именно в поле данного становления происходит реактивация автотрофного способа жизнедеятельности на уровне социума. Противостоит ему разум «техногенных» личностей, отрывающихся «от высоких идеалов и традиционных ценностей <...> своеобразных отходов или мутантов рода человеческого» [7, с. 112, 113]. Они и их сообщества – новая модификация субъектов, лишенных инстинктивной, либо пассионарной *аттрактивности*, т.е. замещающих эгоизмом (Ratio+Voluntas) влечение «к истине..., красоте... и справедливости» [8, с. 338, 339].

Можно утверждать, что в указанном противостоянии осуществляется драматическая трансформация базовых для человеческих особей сильных экологических связей под воздействием всё большего общественного заедания слабых экологических связей. Это значит, что *именно и только становящееся единым человечество есть противоречивый носитель новой, социальной формы автотрофности*, и нелепо вести речь о том, будто либо сам человеческий организм в ноосфере должен биологически превращаться в автотрофа, либо его реально замещают некие автотрофные информационно-кибернетические системы. 1-я и 2-я интерпретации связаны с утверждением якобы заведомой утопичности идеи автотрофности человечества (например, согласно Н.Н. Моисееву). Акцентуация 1-й содержится, например, в работах Р.С. Карпинской, Л.В. Фесенковой; 2-й – в работах В.А. Кутырёва. Но, как отмечают В.П. Казначеев и А.Д. Урсул, антиавтотрофные выкладки базируются на мировоззренческом предпочтении сильных экологических связей слабым экологическим связям, т.е. имеют, как выразился бы Н.А. Бердяев, реакционный духовный характер. Неслучайно критики понятия автотрофности человечества признают единственно реалистичной только ту интерпретацию идей коэволюции людей и природы, которая прямо (у Н.Н. Моисеева) или косвенно, но однозначно утверждает неизбежность наступления организменно-гетеротрофного единства человечества. Иными словами, гетеротрофность объявляется системным признаком единого человечества, что оправдывает оформление инициируемой деятельностью ТНК «нового тоталитаризма в планетарном масштабе <...> формирование (которого. – А.С.) представляется почти неизбежным этапом исторического процесса» [9, с. 28]. Но это оправдание само утопично, т.к. базируется на методологической ошибке, заключающейся в смешении суммативных и системных качеств обществ при их переносе на глобальный социум. Ведь Вернадский признавал автотрофность системным явлением *предельного* (как глубинного, так и высшего в динамике развёртывания потенциалов биосферы) масштаба. Автотрофность человечества это в глубине своей именно космобиофизический, равно как и в экстремуме своём именно социоантропокосмический феномен: автотрофным только и может, и должно стать целостное человечество, что как раз и не отменяет природную гетеротрофность на индивидуальном уровне, но девальвирует устаревшие социальные системы самоорганизации и управления, требуя их замены.

Например, война есть социальное выражение гетеротрофного типа жизнедеятельности и без отрыва от оснований этого типа невозможно искоренение

войн, а без последнего не будет иметь места и единое ноосферное человечество. Этот пример хорошо иллюстрирует творчество «философа жизни» и апологета «человека-бестии» О. Шпенглера, писавшего в парадигме органопроективного понимания техники, что человек ведёт при помощи машин якобы неизбежную войну против природы, воспроизводя в методах учёных и инженеров «пра-войны» животных. Вообще, противоречие развития человечества на автотрофном фундаменте с общественной гетеротрофностью основного массива жизненных, в том числе – технических, проявлений человека и его социальных систем составляет суть «проблемы ”Сфинкса XXI века”»: «Или человечество пойдёт через технократическую некротрофную коэволюцию к катастрофе и породит киберцивилизацию, либо оно будет следовать автотрофным законам, которые были сформулированы в российской космогонии» [6, с. 272].

Поскольку же на деле ноосферно ориентированный разум в праксеологическом аспекте есть научно и технически выявляемый разум, то не мешало бы напомнить, что в биосфере есть и «пневмосфера» (П.А. Флоренский). В органопроективном понимании технического аспекта пневмосферы Флоренскому принадлежит идея, что подлинно новаторские орудия труда и технологии «создаются жизнью в её глубине (курсив автора)» [11, с. 161]. Последняя же есть жизнь автотрофного типа, что не мешает её биосферному вмещению гетеротрофных видов. Это лишнее раз показывает, что усиление автотрофности в общественном плане ведёт к такому человечеству, в котором изгоняется хищнический дух в отношениях людей (с себе подобными, иными существами, сущностями биосферы, ближнего и дальнего космоса), но гетеротрофность на уровне индивида остаётся, хотя и в культурно сублимированной новационной форме. Из этого же следует, что процесс ноосферогенеза и процессы формирования аттрактивных личностей положительно комплиментарны: *автотрофность человечества – это новое системное ноосферное качество, регулирующее начало подлинной человечности обществ и личностей.*

### Список литературы

1. Заварзин Г.А. Становление биосферы // Вестник РАН. – 2001. Т. 71. № 1. – С. 994.
2. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М., 1991. – С.122.
3. Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Владимир Вернадский: Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. – М., 1993. – С.484.
4. Цит. по: Мочалов И.И. Биокосмические воззрения В.И. Вернадского // Вестник АН СССР. – 1979. № 11. – С. 127.
5. Урсул А.Д. К.Э. Циолковский и становление ноосферы // Земля и Вселенная. – 1991. № 6. – С. 58.
6. Казначеев В.П., Акулов А.И., Кисельников А.А., Мингазов И.Ф. Выживание населения России. Проблемы “Сфинкса XXI века”. – Новосибирск, 2002. – С. 270.
7. Баландин Р.К. Ноосфера или техносфера // Вопросы философии. – 2005. № 6. – С. 112-113.
8. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 2001. – С. 338-339.
9. Моисеев Н.Н. Быть или не быть... человечеству? – М., 1999. – С. 28.
10. Флоренский П.А. Органопроекция // Русский космизм: Антология философской мысли. – М., 1993. – С. 161.

*Скачків А. С.. Автотрофність людства як соціально-філософська проблема*

*У статті розглядається автотрофність людства, визначувана як це нова системна ноосферна якість, регулююча початок справжньої людяності суспільств і осіб.*

**Ключові слова:** *ноосфера, особа, суспільство, автотрофність.*

**Skachkov A.S. Autotrophness of humanity as a social-philosophical problem**

*In the article is examined autotrophness of humanity, determined as it is a new system noosphere quality regulative beginning of authentic humaneness of societies and personalities.*

**Keywords:** *noosphere, personality, society, autotrophness.*

Поступило в редакцію 28.11.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК 1 (477+470) + 13

## **В.В. ЗЕНЬКОВСКИЙ КАК КРИТИК СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Т.Д. Суходуб

*Автор раскрывает малоизвестную сторону творчества В.В. Зеньковского – идеи в области социальной философии, перспектив либерального мировоззрения и современной цивилизации*

**Ключевые слова:** кризис либерализма, свобода как дар, христоцентризм.

Авторитет В.В. Зеньковского как историка философии, исследователя русской философской традиции и творчества таких крупнейших её представителей как Вл. Соловьёв, Ф. Достоевский, Н. Бердяев, В. Розанов, Н. Гоголь, И. Тургенев, Л. Толстой и др. [1; 2; 3; 4] непререкаем. Менее он известен, к сожалению, как социальный философ, психолог, культуролог, критик современной цивилизации и культуры, создатель оригинальной, основанной на православном учении, педагогической концепции. На этот аспект творческого наследия мыслителя, недостаточно актуализированный в современном научном дискурсе, нам и хотелось бы обратить внимание.

Актуализация темы критики современного философу либерального общества связана с тем, что не только прошлое, но и нынешнее историческое развитие, идеологии современных обществ по-прежнему несут в себе сильнейшую мотивацию, тяготеющую в той или иной степени к смысловым основаниям категории свобода. «Борьба за свободу, – писал В.В. Зеньковский, – заполняет новую историю, и до сих пор многие видят в этой борьбе ключ к пониманию и нашей эпохи. Борьба за социальную, политическую, национальную свободу действительно заполняет содержание истории и в наши дни» [5, с. 340]. Особенность и главный недостаток эпохальной ориентации на свободу как важнейшее измерение бытия человека В.В. Зеньковский видит в нацеленности на устранение «внешних сил», стесняющих человеческую самость, но при этом мало кто понимает и обращает внимание на тот факт, что человеческая свобода всегда произрастает *изнутри*, из духовных потребностей людей. Поэтому этот, главный, экзистенциально-личностный, смысл духовного освоения категории свободы остаётся невостребованным. В очередном витке своего развития «человек исторический» культивирует, т.о., не действительную свободу, а её иллюзию. А «если же присмотреться к внутренней жизни людей, – замечает мыслитель, – то оказывается совершенно справедливым то, что писал Достоевский в «Легенде о Великом Инквизиторе»: свобода (внутренняя) для людей есть бремя – часто совершенно невыносимое» [там же]. Позиция Зеньковского в этом плане совершенно совпадает с мнением Н.А. Бердяева, считавшего свободу – категорией исключительно «индивидуальной» в то время как современная философам эпоха

буквально «кричала» о коллективистских идеалах свободы, утверждая последние в гражданских конфликтах, политических баталиях, революциях и войнах.

Нельзя не отметить, что постановка вопроса о «внутреннем» и «внешнем» аспектах в категориальном понимании свободы имела место и в предшествующей традиции. Так, в классической немецкой философии тема эта, представленная, прежде всего, этикой Им. Канта, рассматривалась в контексте вопроса о «категорическом императиве». Как внутренне рождённое повеление, кантовский императив, утверждая идею границы «моей свободы», меру совпадения «максимы моей воли» с основами «всеобщего законодательства», нацеливал на формирование установки на *ценностное* измерение бытия. Приобретение же этого особого качества человеческого самосознания связывалось в его размышлениях о свободе с отказом от принципов „феодалного права”, тяготевшего к пониманию и установлению законов как привилегий части общества, вне реализации *автономной* воли гражданина. В учении И.Г. Фихте вопрос о свободе ставился как вопрос об особом порядке *культуре* (прежде всего – личностной), являющейся необходимым условием общественных преобразований, как вопрос об *индивидуальной* природе свободного бытия. В случае отступления от этого принципа «индивидуальности» в понимании свободы, считал философ, нет гарантии, что люди, стремясь к свободе, не уничтожат друг друга «обломками своих разбитых цепей».

Обозначенный в этих подходах гражданский, нравственный, правовой подтекст темы свободы говорил ещё и о том, что в любые эпохи *опосредованным* субъектом общественных отношений выступала и выступает политическая культура гражданина и в целом – общества, важнейшей составляющей которой является *культура свободы*. Однако, проявляясь, прежде всего, в сфере гражданской, социально-политической жизни, этот специфический вид культуры имеет более широкие основания, связанные с целостно представленной традицией исторического бытия народов – типом цивилизации, народным этосом, традиционным мировоззрением, религией, искусством, особенностями формирования общественных институтов и т.д. Прояснению этого вопроса и уделяет внимание В.В. Зеньковский, создавая оригинальную, пожалуй, одну из первых в истории философии XX столетия, «классификацию» исторического понимания категории и феномена свободы.

Прежде всего, философ обращает внимание на то, что далеко не каждым свобода воспринимается как ценность. Напротив, указывает философ, «свобода так часто переживается людьми как бремя, – и не только в наше время, когда индивидуум жаждет раствориться в массе, в коллективе и спешит отказаться от своей свободы» [7, с. 47]. Спрятавшись в «безответственную» массу, *наиндивидуальную* коллективность, а по сути – отказавшись от «тяжести» ответственного бытия личности, многие современники так и воспринимали (да и сейчас воспринимают) свободу как «бремя» и «бремя – невыносимое». Такое нигилистическое отношение к свободе можно типизировать как *антиценностный* подход к свободе. По сути «тяжесть» свободы, спустя время, будет отмечать и Э. Фромм в своей знаменитой постановке вопроса о столь характерном для современного человека «бегстве от свободы».

Однако В.В. Зеньковский, понимая цивилизационные и психологические основания негативного отношения к свободе, не принимает его, работая над утверждением путей к истинной ценностной интерпретации свободы. Исходя из возможности отрицания значимости свободы и восприятия её как «бремени», философ указывает, что это «бремя» вполне преодолимо на пути формирования духовного мира человека на основе православной культуры, закладывающей основы *ценностного* измерения данной категории. Ценность как «модель» должного, проекция реализации идей добра, справедливости, общего блага, свободы и др. увязывает все эти начала в единый «универсум» духовного бытия людей. Неслучайно именно этот *ценностный* аспект в понимании свободы постоянно в своих работах подчеркивает В.В. Зеньковский. «Вера» в свободу – пишет он, – вне связи свободы с истиной и добром – может быть удержана лишь в системе наивного оптимизма ...» [6, с. 12]. Нельзя не учитывать, что многообразие возможных систем «измерения» категории свободы может давать и многообразие форм человеческой деятельности, то есть, свобода открывает путь не только к добру, но и ко злу. Отсюда мыслитель видит главную задачу своей концепции свободы – чётко определить выход человека к духовно-ценностному восприятию свободы.

В историческом бытии, однако, вырабатывается и закрепляется, условно говоря, «натуралистическое» понимание свободы на основе натуралистического подхода к человеку. Этот подход В.В. Зеньковский анализирует на основе утвердившейся в общественном бытии «просветительской» идеологии, к тому же, ложно понятой. «Естественность», на которую опирался Ж.-Ж. Руссо в толковании общества, естественных прав человека, по мнению В.В. Зеньковского, понята была однобоко, исключительно в контексте подменяющего исходный смысл понятия натурализма. Концепция свободы отсюда, вобрав в себя «натуралистическое» понимание человека, ориентировалась на эгоцентризм человеческой природы как возможности выбора исключительно значимого для себя самого, исходящего из ничем не контролируемой своей собственной природы. «Естественная» духовность, таким образом, (которую мыслитель называет «тёмной» – Т.С.) не знает измерения ценностно общезначимого, абсолютного, так как «зреет вне религиозной жизни, т.е. вне молитвенной обращенности к Богу» [7, с. 211]. Вобрав в себя, таким образом, ложно понятые идеи, европейское самосознание со второй половины XVIII века разрушается изнутри построенным на этой основе утопическим мировоззрением. «Дух утопии» пронизывает все сферы общества и, прежде всего, как указывает В.В. Зеньковский, воспитание, которое «становится одним из самых естественных рычагов, пользуясь которым утописты мечтают о натуральном, вне Бога идущем историческом творчестве» [7, с. 155]. В противовес этому утвердившемуся мнению, В.В. Зеньковский доказывает, что «духовное начало в человеке не только не выводимо из природной эволюции, не только предполагает наиндивидуальный, супранатуральный его корень, но в самой своей сущности свидетельствует о том, что оно связано с Абсолютом. Духовная жизнь в человеке есть непрестанное, неутомимое искание Бесконечности, и как раз этой его чертой оно сообщает человеку тот *élan spirituel*, который движет человека к Богу» [7, с. 233-234].

Основной недостаток либеральных мировоззренческих систем, основанных на трансцендентализме, В.В. Зеньковский видит в том, что при обеспечении связи свободы с истиной и добром, понимание свободы весьма удаляет человека от *подлинной* реальности мира. «В свободе, в её глубоких и решающих проявлениях обнаруживается в действительности её трагическая независимость от сферы разума, частое противление разуму, прямая и нарочитая антиразумность», – пишет он [6, с. 14]. Решение проблемы свободы в границах секулярной культуры, опирающейся на принцип трансцендентализма, приводит, по словам Зеньковского, «к некоему мифическому трансцендентальному субъекту, т.е. совершенно не связано с эмпирической личностью» [5, с. 338]. Но опасной может быть, как предупреждает мыслитель, и противоположное решение, также характерное для секулярной культуры, а именно: сведение «тайны свободы к эмпирической личности» [там же], к пониманию её только как «естественной» силы духа.

Отсюда в противовес «трансцендентализму» и «эмпиризму» общей установкой в понимании любых онтологических феноменов для Зеньковского станет идущая от Соловьёва идея «цельности жизни» и соответственно – «целостности» мировоззрения, «цельности» знания. Это означает, что в границах жизненного опыта, предполагающего «знаниевый» уровень, соединяются чувственные и рациональные, теоретические и эмпирические, сознательные и бессознательные, мистико-религиозные и интуитивные, частные и всеобщие аспекты мира и процесса его познания.

Точкой отсчета в размышлениях философа является человек, *сложность* его «натуры», несущей в себе разнообразные и постоянно противоборствующие в душе начала: «В человеке так много тёмного, хаотического, иррационального, – как же забыть об этом в защите свободы?» [6, с. 12]. Антропология выстраивается у Зеньковского т.о. как теологическое учение о личности, закономерностях её внутреннего духовного бытия, исходя из которых и свобода понимается как неизменный атрибут бытия человека, в культуре своей сориентированный на Абсолют. Свобода, таким образом, предполагает рождение личности: «Свобода в человеке интимнейше связана с самой основой личности, основой её своеобразия и неповторимости, её творческих сил и её ценности. Потому-то так и трудно отказаться от защиты свободы» [6, с. 12]. Однако на этом пути к личности и пониманию свободы как личностно-индивидуального достояния также может быть ложный след в силу того, что в новейшее время «понятие свободы стало узким, ... свелось к так называемой «формальной» свободе, то есть, свободе личности принимать какие-либо решения и их осуществлять» [там же]. Проблемная ситуация заключается в том, что в границах этого подхода возможность *принимать решения*, делать *выбор* как неотъемлемая сторона таким образом понятой свободы остаётся независимой от внутренней связи свободы с истиной и добром.

В таком *формальном* понимании свободы она является не «даром» личности свыше, определяемым в категориальном смысле абсолютным измерением бытия, а «естественным» правом личности. Такое понимание свободы фактически вытекает из того же, упоминаемого уже *натуралистического* подхода, удовлетворяющего лишь «фанатиков свободы». В деле же воспитания *культуры свободы* эти подходы,

по мнению В.В. Зеньковского, закладывает основу только «анархизму», «торжеству безответственности». Обеспечить связь свободы и «добра в душе» может, по глубокому убеждению философа, только педагогическая деятельность. Культура свободы должна и может быть воспитана. Вопрос заключается только в том, *каким* это воспитание должно быть? Пожалуй, никто, кроме В.В. Зеньковского так однозначно не увязывал феномен свободного бытия людей как личностей с вопросом о воспитании. Антропологическое учение о свободе становилось т.о. одновременно и педагогическим учением.

Итак, свободу, как и всякую другую ценность человеческого бытия, следует воспитывать. Особенность педагогических идей видит философ в их практической направленности – нет другого способа доказательства их эффективности, кроме реализации в педагогической деятельности. Если же не открыты конкретные пути к душе ребёнка на уровне четко сформулированных начал деятельности, «педагогическое учение» мертво. Понимая это, В.В. Зеньковский разрабатывает систему воспитания на основе определения основополагающих для неё принципов. Во-первых, воспитание должно нести в себе особого порядка *культуру общения* старшего, взрослого, с младшим, не допускающую «устранение» воспитателя из процесса формирования личности ребёнка на основе ложно понятой свободы. Подобное обеспечение «свободы» ребёнка может легко привести к негативным последствиям в воспитательном процессе. В силу чрезмерной опасности такой ситуации философ риторически спрашивает: «Отстранение от детской души влияния родителей и воспитателей несёт ли с собой подлинную свободу детям?» [6, с. 12]. Размышляя над этим, приходит к новым вопросам, подчеркивая тем самым необычайную сложность проблемы формирования личности: «вне развития свободы нет смысла в воспитании, – оно превращается в дрессировку, в подавление личности и унижение её. Но развивать свободу – не значит ли углублять в детях право «выбора», возможность ухода в сторону зла?» [7, с. 47]. Вывод напрашивается однозначный: «дар свободы – великий, но и страшный дар; без него не цветёт, не раскрывается личность, но в свободе же источник всех трагедий, всех испытаний человека» [7, с. 46]. В педагогическом сознании тема эта оборачивается «очень мучительным», «роковым вопросом» о сущности свободы, которая «не может быть заранее определена в своих актах: чем глубже наша душа, тем яснее выступает в ней иррациональность свободы, её хаотичность и аритмия» [там же].

Отсюда вытекает ещё одна важнейшая идея-принцип педагогики Зеньковского: путь к формированию свободной личности должен быть *связью* с ценностями истины, добра и др. категориями духовности. Но на этом пути восстановления ценностного измерения бытия при формировании культуры свободы имеют место свои сложности. Так, ориентируясь на превратное понимание свободы, складывается, как указывает мыслитель, течение, готовое «пожертвовать свободой, лишь бы обеспечить пребывание души в истине и добре» [6, с. 15]. Такой подход, ставя задачу обеспечения пребывания в добре, на самом-то деле уходит от него и в крайней своей форме приводит к бунту против добра и правды. Представителей такого негативного варианта разрешения «трудностей» свободы В.В. Зеньковский связывает с течением «миросозерцательной педагогики».

Подавление свободы объявляется здесь «временным» и «переходным», однако такое «исторически» ситуативное недопущение свободной мысли – «свободной критики» и «свободных исканий», имея благую цель, восстанавливает «деспотию», формирует ситуацию *не-свободы*. Аргументация необходимости в короткие «временные отрезки» отступления от идеи свободы ради утверждения культуры, «возрождения» традиционных ценностей, как показывают исторические примеры, приводит к трагическим последствиям.

Современность, подчеркивает В.В. Зеньковский, чрезмерно насыщена трагическими конфликтами, частью – неразрешимыми. В таких условиях сочетание желания мировоззренческой цельности и подавления при этом свободы, считает мыслитель, переключается со всякого рода фанатизмом, включая и «религиозный», с «неверием в человеческую душу». «Такова логика педагогического мышления – утверждает он, – и в фашизме и в новых течениях немецкой мысли в наши дни – и давно уже – в советской педагогике. Их общая черта – принудительное навязывание детям и всяческое заполнение их определённой «истиной», определённым «добром» – при подавлении и отвержении индивидуальной свободы» [6, с. 15]. По сути, речь здесь идёт об «идеологическом разуме», спасения от которого нет и в современных обществах, давно уже поставивших вопрос о «деидеологизации» духовной жизни, но, к сожалению, реальность демонстрирует процесс «реидеологизации». История по-прежнему меняет свои «идеологические» одежды, не имея сил расстаться с ложным, односторонним, омассовлённым сознанием, несущим очередные исторические иллюзии. Общественным идеалам в политических баталиях места нет, что приводит к догматизации мышления. Отсутствует субъект, который мог бы «законно», как утверждает В.В. Зеньковский, поставить вопрос, а «насколько истинна данная истина, насколько подлинно добро данное добро» [6, с. 16].

Боязнь, усыпление совести, отсутствие настоящей «свободы в душе» таят, по мнению философа, «главную духовную опасность» современной ему эпохи. Спустя полстолетия, кардинальных изменений в общественном развитии, к сожалению, не наблюдается. Жертвование свободой ради «правильного» мышления, ради идеологически выверенного «добра» (только по этой причине – «истинного») приводит к тому, что, попирая свободу, люди становятся «упрямыми и злостными фанатиками своих идей» [там же]. Это означает, что в сознании людей, как и прежде, «царит мифологический туман, который, – горько замечает Зеньковский, – нам для того и нужен, чтобы не видеть правды о самих себе» [5, с. 341]. Как видим, идеологизация духовной жизни общества создает, пожалуй, главную проблемную ситуацию, имеющую место в любой сфере деятельности, в том числе и педагогической, и видит её В.В. Зеньковский в отказе человека от принципа *индивидуальной свободы*, сопровождающемся «страстным стремлением найти себя в массе, в коллективе» [6, с. 16]. Но таким образом обозначенный путь к свободе в действительности оборачивается историческими трагедиями, развенчивая тем самым узкопрагматически, преходящими социальными интересами, «обоснованную» претензию на «истинность».

Тайна феномена свободы видится Зеньковскому в её «странной антиномичности», проявляющейся, с одной стороны, в её глубокой связи с

личностью, а, с другой – «неустроенности» свободы, дающей человеку возможность в его духовном бытии ухода во «власть страстей». Отсюда «свобода больше смущает, чем помогает, больше обременяет, чем окрыляет ...» [7, с. 48]. И тем не менее, несмотря на всю антиномичность проявлений свободы, есть, по мнению мыслителя, путь к открытию человеком в себе действительной, подлинной свободы. В.В. Зеньковский поясняет, христианство видит в свободе «драгоценнейший дар», условием действия которого есть связь человека с Абсолютом.

Таким образом, В.В. Зеньковский утверждает, что свобода лишь в своей *основе* есть «функция индивидуальности», поэтому важно понять своеобразную диалектику свободы и личности, их нераздельность и противоречивость, даже возможную трагичность связи. Человек реализует себя в свободе не только через переживание своей самости и права выбора (в граничных основаниях – выбора на жизнь праведную или неправедную), но и через *ответственность* за свой выбор. Ноша ответственности человека в свободе не всем оказывается по плечу, поэтому, подмечает Зеньковский, люди убегают от «большой» свободы, которая страшна именно этим сознанием ответственности. Но акты свободы, по глубокому убеждению В.В. Зеньковского, невозможны вне переживания человеком *ответственности* за дар свободы. И люди, действительно, ответственны в своей возможности быть свободными. Правда, действует тут непростая закономерность: ответственны люди только в том объёме, в каком и свободны. Взаимосвязь этих двух понятий и состояний человеческой души – свободы и ответственности – и рождает, согласно Зеньковскому, феномен свободы – и бремя, и счастье человека, и его судьбу.

Таким образом, критический анализ В.В. Зеньковским теоретических подходов к свободе, его рассуждения о реальных, хотя по сути – и ложных, путях человечества к свободе, концептуальное оформление собственного видения разрешения этой проблемы сопровождалось «главной» надеждой мыслителя – надеждой на переход не только к *иному* типу обоснования свободы, но и к иному варианту системы общественных взаимоотношений и социальных действий человека, иным началам культуры и цивилизации. Преодоление кризиса идеи свободы видел философ в возвращении к христианским основам духовности.

### Список литературы

1. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет. – 2001. – 880 с.
2. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа /Сост. П.В. Алексеева; Подготов. текста и примеч. Р.К.Медведевой; Вступ. ст. В.Н. Жукова и М.А. Маслина. – М.: Республика, 2005. – 368 с. – С. 10-140.
3. Зеньковский В.В. Н.В. Гоголь // Там же. – С. 142-264.
4. Зеньковский В.В. Философские этюды // Там же. – С. 266-345.
5. Зеньковский В.В. Наша эпоха // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа / Сост. П.В. Алексеева; Подгот. текста и примеч. Р.К.Медведевой; Вступ. ст. В.Н. Жукова и М.А. Маслина. – М.: Республика. 2005. – 368 с. – С. 308-345.
6. Зеньковский В.В., проф. Дар свободы. – Париж: YMCA PRESS, 1928. – 24 с.
7. Зеньковский В.В., проф. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – Париж: YMCA PRESS, 1934. – 267 с.

**Т.Д. Суходуб. В.В. Зеньковський як критик сучасної культури та цивілізації**

*Автор розкриває маловідому сторону творчості В.В. Зеньковського – ідеї в області соціальної філософії, перспектив ліберального світогляду та сучасної цивілізації*

**Ключові слова:** криза лібералізму, свобода як дар, христocентризм.

*T.D. Sukhodub. V.V. Zenkovsky as a critic of contemporary culture and civilization*

*The author uncovers a little known part of V.V. Zenkovsky' works – the ideas of the social philisophy, perspectives of liberal world outlook and contemporary civilization*

**Key words:** liberalism crisis, freedom as a gift, Christ-centrism.

Поступило в редакцію 09.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 130.2**

## **НОВОЕ ПРЕДМЕТНОЕ ПОЛЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ Н. БЕРДЯЕВА**

**С. А. Титаренко**

*В статье рассмотрена выработка новой предметной области философствования Бердяева, которая определяется как богословие культуры.*

**Ключевые слова:** богословие культуры, религиозно-философское возрождение.

В современной отечественной культуре наметился обострённый интерес к идеям мыслителей Серебряного века. Одной из актуальных задач на этом пути является определение предметного поля философствования этой традиции. В нашей статье мы обоснуем в отношении одного из выдающихся представителей этой эпохи, Николая Бердяева, то, что основным предметом его идейных исканий была разработка особого предметного поля, которое мы определяем как богословие культуры. В исследовательской литературе эта проблематика поставлена, но не получила своего окончательного решения.

Ещё в российский период жизни Бердяева В. Розанов критиковал нефилософичность его мысли «Доселе – всё знакомо нам из церковных книг. То же самое скажет любой проповедник с кафедры. Где же философ? ... Прежде всего – глубокий философский упрёк книге: автор высказывает, а не доказывает, слышим проповедника, но не видим философа» [1, с. 261-262]. Воспитанник Киевской школы Е. Лундберг в статье «Творчество как спасение» [2] радикально критикует такую концепцию идейных поисков. Диагностируя причину заблуждений Бердяева, исследователь выявляет болезнь ученичества. Покинув область философии и перейдя в сферу религиозного творчества, мыслитель цепляется за свою ограниченную мысль и, не находя в ней достаточной опоры, ищет особых таинственных способов постижения. По мнению критика, этим он уподобляется популярным теософам. Не став богословом, Бердяев превращается в писателя на религиозные темы. Вместо усилия и делания он ограничивается способом. Наивность и непосредственность, стремление к новизне, провозглашённые Бердяевым, являются не достоинством его творчества, а бедой. Они исключают труд духовного делания. Не находя новых религиозных фактов вовне, что позволило бы ему стать глашатаем нового откровения, Бердяев заявляет о некоем внутреннем сдвиге. По глубокому замечанию Лундберга, за этим сдвигом кроется личное переосмысление сущности Бога. Трансцендентный, большой Бог–Создатель, которого вначале видел Бердяев, оказался затем ему неприемлем, и он выдумывает нового маленького бога, сопричастного его жизни. Критикуя Бердяева, Лундберг в его лице критикует распространённую в то время в русской духовной среде практику богостроительства, заключающуюся в выдумывании себе концепции удобного и психологически приемлемого Бога. Именно в этом он видит суть нового

направления духовных исканий. Так же резко оценил уклон мысли Бердяева уже в заграничный период его творчества Л. Шестов. Устанавливая связь Бердяева с немецкой мистико-философской традицией, Шестов выявляет, что духовный приоритет познания отдаётся не богооткровению, а человеческому гнозису. Бердяев тем самым становится на позиции не религиозного философа, а «учителя и философа культуры» [3, с. 434]. Противоположную позицию отстаивает канадский мыслитель Ж. С. Вернхам. Он доказывает, что Бердяев, несмотря на личную самооценку себя в качестве философа, поскольку полагал свою мысль основанной на свободе, что присуще лишь философии, тем не менее, был богословом: «Его мысль была основана на приверженности Христу – и это делало её теологической, а не философской по смыслу» [4, с. 11]. Однако он устанавливает, что Бердяев опирался не на библейского Христа, а прежде всего на понимание Христа, развитое в «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевского. Такое возвышение смысла, выраженного в литературном произведении, над смыслом, выраженным в Библии, по мнению автора, было возможно для Бердяева вследствие рассмотрения библейского текста как смеси истинного и ложного. Как выявляет исследователь, для Бердяева именно «Легенда о великом Инквизиторе» очищает текст Библии от ложного антропоморфизма во имя антропоморфизма истинного. Однако, проведя исследование религиозной концепции Бердяева, Вернхам приходит к парадоксальному выводу: «многие из утверждений Бердяева навлекают на себя обвинение в ереси и ничего удивительного в том, что критики побуждены делать это обвинение. Но дело в том, что его мысль является в большей степени библейской, чем он предполагал, и более традиционной» [4, с. 51]. Приводя ряд прямопротивоположных суждений Бердяева по ключевым религиозным вопросам, автор приходит к заключению, что конечный смысл разрешения этих противоречий подлинно христианский и отнюдь не новый, что, по его мнению, не снижает, а повышает ценность наследия Бердяева. Таким образом, в исследовательской литературе наметились две позиции – критики и симпатии к новой духовной отрасли, и если критики обращали внимание на методы и способы развития мысли, отличные от христианской теологии, то симпатии указывали на совпадение ключевых выводов Бердяева и основных подходов христианства. Мы полагаем, что на стыке предметных областей философии и религии Бердяев образует новую – богословие культуры.

Термин «богословие культуры» применён нами не случайно. Участник духовного общения с Бердяевым протестантский теолог П. Тиллих вводит близкое определение — «теология культуры». Сам Тиллих, чувствуя проблематичность введения данной духовной отрасли, откровенно признаётся, что к такой направленности своего творчества его подтолкнул заказ фонда Терри, поставивший перед ним задачу переосмыслить религию с позиций философии. И хотя Тиллих и ищет пересечения способов решения религиозных и философских проблем, он не смешивает эти самостоятельные отрасли знаний. Однако как свидетельствует сам заказ, это устремление находилось в рамках общей тенденции, характерной для духовной ситуации того периода. Эту тенденцию можно определить как всеобщий культуралистический поворот. Его суть состояла в стремлении выработать в рамках

культуры и философии как её духовного центра аналог тех духовных реальностей, которые ранее имели исключительно самостоятельное существование и носили существенные отличия от культуры. В частности, здесь просматривается стремление создать философский аналог религии. И если Тиллих, лишь следуя заказу, отклоняется от своей центральной теологической линии, то Бердяев последовательно реализует данную направленность как своё имманентное стремление. Для более чёткого отделения направленности Бердяева от проекта Тиллиха мы предпочли использовать термин «богословие культуры».

Что же послужило мотивом данной направленности Бердяева? С детства Николай Александрович страдал болезненностью и отчуждением от окружающих. Следствием этого выступила чрезмерная эмоциональная возбудимость, подсознательные переживания и отчуждение от действительности. Увлечение трансцендентальной философией и стало сдерживающим фактором для этих негативных психоэмоциональных состояний. Бердяев обнаружил, что для него объяснить страдание значит сделать его переносимым. Идеальный мир понятий и выступил сферой бегства от действительности. Сама система философских понятий была преобразована для данных терапевтических целей. Однако сухой мир абстрактных понятий не всегда справлялся с поставленной перед ним новой задачей, и Бердяев дополняет его вначале понятийным опытом религии, а затем и некоторыми элементами религиозных инициаций - молитвой, борением с личной греховностью. При этом определяющими оказывались прежние философские построения.

Центральным мифосимволом новой системы Бердяева первоначально выступил бемеанский мифосимвол Бога и отпадающей от него бездны. В него он облёк свой часто повторяющийся ночной кошмар провала вниз. Бог при этом выступил символом избавления от болезненного состояния, и поэтому он становится центральной категорией его культурософской мысли. Своё индивидуальное мучение Бердяев спроецировал на все существа мира, и теперь, в его картине, он уже сопротивлялся бездне не сам, а со всеми существами мира. Так выстраивалась онтологическая картина болезненного мироздания, которую он в 1934 г. переформулирует в теорию объективации. Вся действительность приобретает у философа два состояния – действительность богооставленная, подверженная тлену и падению, и действительность, обращённая к Божьей помощи. При этом точкой обращения к этой помощи оказывается человек, по сути дела - он лично Бердяев сам, ощутивший в своём глубоком внутреннем переживании нужду в укрепляющей силе. Однако в этой позиции сам мыслитель испытывает нежелание подчиниться ничему, данному извне и со стороны. Поэтому Бог для философа не есть объективная реальность, стоящая над человеком и повелевающая им, а некая внутренняя составляющая – человек консубстанционален Богу. Исходя из этого, единственным опытом постижения Бога является личный опыт богообщения, священные же тексты и святоотеческое предание лишь возможный путь наведения на личные откровения, аналогичными которым могут выступать работы выдающихся творцов культуры, например Достоевского. Таким образом, основой богословия Бердяева выступал личный мистический опыт.

Мистика для философа не являлась бесконтрольным экстазированием, она должна подвергаться упорядочиванию, именно за которое и отвечает философствование. Признавая особую роль философствования, Бердяев тем самым вводил элемент рациональной конструирующей способности в продуцирование мистического опыта, развивая свою мысль в рамках неославянофильского сверхрационализма. Однако данная конструирующая деятельность не должна приобретать застывший характер всё время наполняясь новым опытом, который должен разрушать её ограничительные формы. Вместе с тем сам поиск нового опыта должен опираться на ранее полученные ориентиры. Развивая свою теорию в этом ключе, философ упрекает религиозную мысль в социальном догматизме, который, приспособлявая результаты осмысления к социальной среде, консервировал их содержание и тем самым делал их невосприимчивыми к восприятию нового опыта. Именно философия как опыт субъективного осмысления, по мнению философа, более динамична и поэтому должна заместить религию. Следовательно, богословие культуры, или, как его называл Бердяев, религиозная философия-теософия, должна заместить теологию.

Как мы уже отмечали, введение Бердяевым в философствование религиозных элементов было вызвано отсутствием жизненности в философских категориях. Однако не найдя решения своей задачи в полном объёме и в этой предметной области, Бердяев вновь возвращается к философии, но теперь уже пытается заменить её базовую составляющую – понятия. Вместо философии понятий он предлагает использовать философию образов. Образ при этом выступает как некая неразличённая целостность понятия и представления, и его мы предлагаем переопределить как протоформу мысли. Действительно, на заре человеческой мысли в период зарождения абстрактного мышления данные мыслеформы присутствовали, но затем они распались. Бердяев неоднократно указывает, что без отказа от прежних достижений уже на новой основе возможен возврат к прежним формам мысли, т.е. к первобытному мышлению. Именно новые «старые» мыслеформы позволяли, по мнению русского философа мыслить действительность конкретно и сличенно с субъектом мысли (в протоформе воспринятое неотделимо от субъекта восприятия, что Леви-Стросс определяет как принцип партиципации), а значит видеть её неотделимой от жизни субъекта мысли. Таким образом богословие культуры становилось для Бердяева жизненной философией.

Центральной реальностью богословия культуры Николая Бердяева является творчество. В своей идейной биографии к данному осмыслению философ приходит вследствие переживания серьёзного духовно-психологического перелома, совершившегося вначале лета 1912 г. В уже описанной нами онтологической картине человек вместе со всеми существами мира испытывает потребность в Божьей помощи, однако усвоенный из православно-аскетической литературы способ её обретения – инициация изживания личной греховности – не ведёт к ожидаемому состоянию. Длительное переживание данной инициации приводит его не к вдохновению свыше, как это описано в святоотеческой традиции, а к личному психоэмоциональному экстазу душевного подъёма и фантазии, который Бердяев сразу же классифицирует как ощущение творчества. Найденному состоянию он

приписывает равное Откровению значение и делает его основой для своей дальнейшей философской деятельности. Творческое состояние определяется в качестве основы преобразования мира. Бердяев не просто делает творчество основой спасения мира, но, констатируя неспасённость мира до своего нового постижения, заявляет о его приоритетной роли в процессе креационизма. Бог замолкает, чтобы человек смог сам открыть свою главную способность. Это позволяет философу переопределить вселенский статус человека. Если в христианстве человек определяется как высшая тварь, призванная как образ Божий управлять от имени Бога земными существами, то для Бердяева человек перехватывает эстафету божественного миротворения довершая то, что Бог завершить не может.

Откуда же возникает потенция, делающая Бога нуждающимся в человеческом творчестве? Она даётся не Богом и не является просто результатом Божьего смирения перед человеком, обеспечивая тем самым его свободу, а присуща человеку в сам момент его сотворения из некоей первоосновы являющейся Другим Богом. Эта потенция – Бездна, или изначальная Свобода. Именно она первоначально даёт своё согласие на творение из себя личности, тем самым совмещая свои импульсы с божественной активностью, а затем через человека проявляя своё иное. Именно это иное даёт прирост, прибыль в божественном миротворении, и во имя этого иного Бог замолкает, чтобы раскрылся человек. Первоначально человек раскрывает своё иное, утверждая себя в отторжении божественного, что и есть проявление «свободы от», и это в религиозных категориях описывается как грехопадение, но возникающее вследствие этого чувство личной ущербности и постоянная укрепляющая помощь Бога помогают изжить данное негативное состояние и поэтому изживая «свободу от», в её негативных проявлениях человек обретает «свободу для». «Свобода для» есть творчество с опорой на Бога. При этом данная опора осуществляется не на сущность, находящуюся извне и со стороны, а на сопричастный Богу элемент, влагаемый в человека в момент его творения. Этот элемент – Дух.

Дух и есть тот элемент сущности человека, который делает его консубстанциональным Богу. Этот Дух имеет двунаправленный ток: от Бога к человеку – Святой Дух, и от человека к Богу – просто Дух. Именно вследствие ответного движения Дух это Свобода человека. А следовательно, Дух изначален, он из Бездны, Бездна и есть Дух, но разнокачественный со Святым Духом. Так переопределив Бездну Духом и поставив Бога в зависимое от человеческого творчества положение, Бердяев в заграничный период выносит Её из первоначальной сущности Бога, и по сути дела, определяет генерирующей сущностью не только человека, но и Бога. Бог и человек становятся этапами разворачивания процессов Бездны=Свободы=Духа. Бог-Творец теряет характеристики Абсолюта, что делает Абсолют пределом стремлений Бого-человеческого творчества.

Богословие культуры становится теорией создания Богочеловечества. Именно человеческое «я», соотносясь во внутреннем стремлении любви с остальными людьми и другими субъектами мира, что определяется как соборность, разрастается до всечеловеческого состояния, а открывая в себе доступ к Богу

приобретает богочеловеческое состояние. Бердяев полагает, что самым фактом рождения Бога в человеке, что совершено в рождении Иисуса Христа человек получает возможность восстановления своей природы и достижения Богочеловеческого состояния. Поэтому человек, как его находит в современном состоянии Бердяев, уже обрёл возможность воскресения, и следовать ли ему этим путём, зависит лично от него.

Сам путь следования распадается на два этапа, действие которых должно осуществляться попеременно. Первый этап - это человеческое стремление к Богу вверх, прорыв, трансцензус, где человек в стремлении к высшему раскрывает свои трансцендентные характеристики и обретает мощь создания образов и второй этап в котором он спускается вниз к остальным людям и субъектам мира и воплощает образ совершенства в действительность, преодолевая её застывшие и отжившие формы. Само движение вниз осуществляется как разрушение старого и созидание нового. Однако, по Бердяеву, не всякий человек способен на осуществление высших действий устремления к Богу. В истории человечества эту миссию пыталась выполнить священническая иерархия церкви. Однако в силу того, что религия была менее адекватна подлинным задачам творчества, чем философия, священник не смог стать подлинным путеводителем человечества. Это способен осуществить только гений-творец, занявшийся наиважнейшим человеческим призванием – теософией или богословием культуры. Именно эта категория людей призвана духовно предводительствовать другими людьми предопределяя пути воплощения их жизненной активности. Бердяев пытается согласовать свою идею богоизбранности гения с христианской идеей равенства всех перед Богом объяснением, что каждому присущ в некоторой мере дар гениальности и он в меру своей способности реализует его в своей профессиональной избранности. Гении-богословы задают тон творцам культуры, те - менеджерам, а те - людям трудовых профессий.

Подведём итог. К концу XIX века в русской интеллигенции наметился интенсивный интерес к проблемам христианства. Она ощутила потребность в религиозном осмыслении своей жизни. Однако в этот период православное богословие в России переживало кризис. Сохраняя верность догматической традиции и преданию, Русская церковь не особо интенсивно приводила опыт жившей в ней мысли в соответствие с запросами современности. И хотя отдельные попытки в этом направлении делались (что выразилось например, в богословской системе духовного христианства М. Тареева, теологических разработках антропологии у В. Несмелова), в целом дух богословской среды оказался неудовлетворительным для создавшейся ситуации. В этой ситуации сама интеллигенция в рамках создаваемой ею культуры параллельно с выработкой социально-революционного мировоззрения стала разрабатывать небогословские доктрины. Поскольку этот период ознаменовался философским возрождением, философия, ставшая в центре культурной жизни, и выступила средой создания культурно-богословских систем. Это и можно определить в качестве феномена религиозно-философского возрождения в России, в результате чего

конституировалась особая предметная отрасль культурной деятельности — богословие культуры.

### Список литературы

1. Розанов В. В. Новая религиозно-философская концепция. Николай Бердяев. «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» //Бердяев Н. А.: pro et contra. Антология. Кн. 1. - СПб.: Издание Русского христианского гуманитарного института, 1994.- 572- С. 261-270
2. Лундберг Е. Творчество как спасение //Мысль и слово. Философский ежегодник. Т. 1. - М., 1917.- С. 277-296
3. Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Бердяев Н. А.: pro et contra. Антология. Кн. 1. - СПб.: Издание Русского христианского гуманитарного института, 1994.- С. 411-436
4. Wernham, J. C. Two Russian thinkers: An essay in Berdyaev and Shestov.- Toronto: Univ. of Toronto Press, 1968.- 118 p.

#### ***Титаренко С. А. Нове предметне поле філософування М. Бердяєва***

*У статті розглянуто нову предметну область філософування, що винайшов М. Бердяєв, яка визначається як богослов'я культури.*

**Ключові слова:** богослов'я культури, релігійно-філософське відродження.

#### ***Titarenko S. A. New subject field of philosophizing of Nikolay Berdyaev.***

*The article deals with such a new subject of philosophizing as Theology of Culture that was elaborated by N. Berdyaev.*

**Key words:** Theology of Culture, religious-philosophical Renaissance.

Поступило в редакцію 09.11.2007

УДК 398.3(477.75) (091) (043.3)

## КУЛЬТУРНЫЕ УНИВЕРСАЛИИ В ОБРЯДОВО- ПРАЗДНИЧНОЙ ТРАДИЦИИ.

Узунова Л. В.

*В данной статье автор представляет девять основных структурных компонентов обрядово-праздничной традиции народов разного вероисповедания как основы мировой культурной универсалии.*

*Ключевые слова:* традиция, мировая культура, народ.

После распада СССР, в Украине начался интенсивный процесс переосмысления в сфере гуманитарных наук, находившихся в стадии советской идеологизации. В системе высшего образования появились такие научные дисциплины как культурология и этнокультурология, парапсихология, валеология, по-новому раскрывается дисциплина религиоведение, что практически невозможно было в СССР в силу советской идеологии, основанной на сугубо материалистическом мировоззрении, развитой системе атеистической пропаганды и закрытости научно-исследовательской работы ученых-гуманитариев от европейского и мирового пространства. Сегодня в бывших республиках СНГ идет активное возрождение традиционной этнической культуры в целях самоидентификации и развития национального самосознания на базе религиозной традиции и новой философской парадигмы, что дает современным ученым возможность рассматривать новые вопросы, ставить новые цели и задачи в гуманитарных исследованиях, выводящих современную Украину на европейские и мировые ориентиры.

К одним из таких вопросов можно отнести и вопрос о возрождении традиционной обрядово-праздничной культуры этносов и этнических общностей, проживающих в Украине (в силу потери культурной ценности советских праздников и обрядов); вопрос о поиске общих идентичных или типологически родственных элементов в этих культурах как решения проблемы воспитания толерантности в полиэтнической среде; вопрос взаимосвязи национальной и этнической культуры Украины с культурой стран Запада и Востока на базе мировых культурных универсалий в целях активного вхождения современной Украины в мировое сообщество и т.д.

Цель данной статьи - охарактеризовать основные типологически родственные компоненты в традиционной обрядово-праздничной культуре народов разного вероисповедания (на примере Крымской полиэтничности) как основы мировых истоков культурных универсалий.

Вопросам поиска некоего общего в культурах народов мира были посвящены в свое время исследования И.Гердера, Э.Тэйлора, И.Канта, К.Ясперса, Арнольда

Тойнби, Леви-Стросса, Т. де Шардена. Позднее этот вопрос был поднят в исследованиях В.Соловьева, М.Кагана, П.Сорокина, Н.Бердяева и др. В современной культурологии вопросы культурных универсалий отражены в работах А.С.Кармина, П.С.Гуревича, Е.В.Мареевой, В.С.Поликарпова. Вопросам возрождения и обновления национальной традиции в современной художественной культуре Украины и ее связь с европейской этнокультурной традицией посвящены работы украинских фольклористов и этнокультурологов О.С.Найдена, И.Н.Юдкина, С.Й.Грицы, В.И.Новийчука, Н.Н.Корниенко, И.Ф.Ляшенко, Т.В.Липовой и др. Вопросы типологического родства обрядово-праздничной традиции рассмотрены в диссертационных работах А.Г.Булатовой «Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в 19-начале 20 века.» и Л.В.Узуновой «Возрождение традиционных праздников и обрядов в современных условиях культурной жизни Крыма».(1)

Каждый из исследователей в свое время предлагает свои пути изучения этнических культур или их элементов с учетом их типизации и родства. Так В.С.Поликарпов пишет, что еще в архаической культуре характерно проявилась «идея начального единства человека и Вселенной, что выходит из природного понимания разума». Поэтому, на взгляд В.Поликарпова, еще в первобытном обществе прослеживается некое единство мировоззрения в космогоничных и космических мифах, в древних мегалитических астрономических обсерваториях по типу Стоунхенджа, сходных представлениях о загробном мире, что доказано благодаря археологическим артефактам древних захоронений т.д.[2, с. 357]

В наше время современная философия и в целом научная мысль приходит к идее антропокосмизма во взгляде на объективные процессы космоизации и экологизации человеческой деятельности. В целом, антропокосмизм утверждает: человек неразрывно связан с космосом и представляет собой космопланетарную сущность. Судьба Вселенной тесно связана с судьбой человека и эта связь заключается в единстве и взаимодействии порядка и хаоса. Природа человека, - пишет Поликарпов, - многомерная, нелинейная и многогранная, имеет космобиопсихокультурный характер.» [2, с. 359] Поэтому, на наш взгляд, исследование культурных универсалий необходимо начинать с истоков духовной культуры первобытного общества, в сакральности древнейших форм религиозных верований - анимизма, фетишизма, аниматизма, тотемизма, что проявилось в первобытном синкретизме и магических обрядах не только как комплексе действий, направленных на взаимодействие человека с природой и космосом, а, прежде всего, как способе раскрытия сверхспособностей древнего человека влиять на окружающий мир и себе подобных. Создавая комплекс архетипов в художественно-образном мышлении и мистике, систему артефактов не только как объектов материальной культуры, но, прежде всего, как обрядовых атрибутов, наделённых сакральным смыслом, человек создавал своеобразный код для информбиоэнергетической связи в системе «человек-природа-космос», которая стала парадигмой для будущих поколений. Претерпев трансформацию, она дошла до наших дней в виде традиционной обрядово-праздничной культуры, основанной на религиозном сознании наших предков либо её основных структурных

компонентов, вошедших в этнографию и этнологию как «фольклорная традиция», «народный обряд», «суеверия» или элементы «народного художественного творчества».

Современное изучение народного праздника как целостного явления, образовавшегося на заре человеческой культуры в условиях синкретизма, привело автора исследования к выводу об разрозненности структурных компонентов в следствии исторической трансформации под влиянием идеологических факторов (переход от политеизма к монотеизму, распространением христианства и его направлений, процессы секуляризации и развитием научного мировоззрения, а также зарождением и утверждением атеизма, апогея которого проявилась в советском пространстве). Сбрав эти структурные компоненты в единое целое мы получим полную картину народного праздника любого этноса мира как целостного синкретического явления (характеризуемого в современном искусствоведении как синтетический вид народного искусства).

Рассмотрев процесс формирования истоков обрядово-праздничной культуры на примере народов Крыма, как полиэтнического региона, (1.)мы видим, что в их глубинных основах содержатся сходные или более-менее одинаковые компоненты, присутствующие в традиционной культуре как народов Евразии, так и народов других континентов. Поэтому автор и предлагает трактовать эти структурные компоненты как культурные универсалии в обрядово-праздничной традиции народов мира. «К культурным универсалиям относятся: язык, изготовление орудий труда, совместный труд, сексуальные запреты, табу, танцы, мифы, обычаи гостеприимства и т.д. Нет, например, ни одной культуры в мире, где бы не отмечались три важнейшие события жизненного пути: рождение, бракосочетание и смерть. В культурных универсалиях выражаются также общечеловеческие ценности и идеалы...» – пишет А.С. Кармин [3, с. 490]. Изучив достаточное количество научных источников по проблемам развития народного обрядового творчества с учетом вероисповедания, географических особенностей расселения и демографических процессов, мы сделали попытку выявить и коротко охарактеризовать идентичные компоненты в конструкции обрядово-праздничной культуры на примере некоторых этносов Крыма, как полиэтнического региона, используя метод исследования культурных традиций в горизонтальном срезе. Итак, рассмотрим каждый из выявленных компонентов.

#### 1. Календарные и этнометеорологические компоненты.

Издrevле люди строили свою жизнь, рассчитывая свое время, силы, припасы в соответствии с природными циклами года. Мерилом общественного времени явилось исчисление времен года по фазам луны, солнца и звезд, которые выстраивались в определенную для каждой цивилизации мифологическую систему олицетворения небесных светил и природных стихий. Благодаря этим системам создавались различного рода лунные, солнечные, звездные календари, именуемые христианскими, мусульманскими, буддийскими. В свою очередь каждая календарная система членилась соответственно различным течениям в этих трех мировых религиях. Так, в христианстве - православный и католический календари, а в исламе – суннитский и шиитский. Астрономические исчисления времен года в

древнем мире производилось жрецами, что придавало их власти еще большую силу. Почти во всех странах мира принят Григорианский календарь, в котором начало года, приходится на 1 января, а летоисчисление ведется от Рождества Христова. Однако в мире немало стран, где существуют свои национальные, исторические и этнографические летоисчисления (например, у иудеев, у мусульман). Все эти календари обогащались многовековым опытом изучения природы и различного рода приметами, многие из которых являлись для земледельцев достоверным методом хозяйствования. Очень важным для славян было предсказание погоды на длительное время. И здесь приходил на выручку природный христианский календарь, основные периоды и циклы которого определялись датами церковного празднования. По ним составлялся долговременный прогноз на весь годовой цикл полевых работ. Народ в соответствии с этим делил весь год на трудовые циклы: сев, уборка (урожая), выгон скота на пастбище и его отстой, пахота, сенокос, охота, сбор плодов, заготовка топлива, прядение и др. Все эти циклы непосредственно связывались с поклонением сверхъестественным силам, суевериями и олицетворялись в народном эпосе языческих остаточных явлений – Весна Красна, Купала, Коляда, Ярило и др. Христианский календарь в процессе социально-исторического развития вобрал в себя как церковную обрядность, основанную на священном писании и житиях святых, так и остатки языческой религии, основанной на народных приметах и суевериях. Большинство церковных праздников приходится на лето. Их корни уходят в глубь веков. Они отражают более консервативные традиции, стоявшие на пути трудовой деятельности земледельца.

Месяцесловы создавались народом с глубокой древности. Первый такой месяцеслов записал В.И. Даль в 40-х гг. прошлого столетия. Позже он перерабатывался многократно крестьянами различных регионов, однако основа оставалась неизменной [4].

Сведения народного и религиозного календаря, заключающего в себе не только метеорологические приметы, но и расписанные по дням и месяцам обычаи семейно-бытовой жизни, проведения профессиональных и религиозных праздников можно найти в традиционной культуре разных народов мира.

## 2. Символика, семиотика и народные искусства.

Их роль в жизни человека явилась предметом исследования еще в XVII – начале XVIII вв. Изучение скрытого (сакрального) смысла отдельного предмета, наряда, знака, действия, явления таит в себе необычайный потенциал сюжетных линий в раскрытии религиозных истоков народных праздников и обрядов. Несколько веков подряд ученые пытаются собрать материал, помогающий раскрыть смысл и тайну использования тех или иных предметов, знаков, изображенных на костюмах и на домах, чтобы рано или поздно эти сведения могли быть использованы и восприняты на более высоком эволюционном уровне не только как произведения искусства, памятники культуры и народного творчества, но как определенный информбиоэнергетический код, зашифрованный для потомков. «Символика должна быть изучаема под всеми ее аспектами, ибо каждая народность имела свои способы её выражения, – как считает Е. Блаватская, – ни один египетский папирус, никакая индусская олла, никакие ассирийские плитки, ни

еврейские свитки не должны читаться и толковаться буквально»[5, 46–64]. Это относится и к библейскому содержанию и к народно-бытовым предметам с различными геометрическими изображениями на них, и к символу слова, действия, цифр, метафизических явлений. Великий язык символизма стал в последствии основной образности в искусстве и народном творчестве современного человека.

Народная обрядовая символика дошла до наших времен в различных формах своего проявления и в первую очередь в символике слова. «Мир дому вашему» - этими словами, например, перекрестясь на ворота исстари благословляли жилище. То был словесный оберег, в который гость или просто путник облакал пожелание благополучия и избавления от злых духов. Своеобразное словесное напутствие принималось славянскими народами с благодарностью, отмеченной добротным гостеприимством. Молитвы, заговоры, приговорки обязаны словесно-суггестивной деятельности человека. Это проявляется в заклинаниях Весны, Масленицы, Коляды, Жнивы. Практически все, что происходит во время народных праздников и обрядов (поскольку связано с религиозным мышлением) имеет символический смысл. Например, велика сила символа иконы. Под образа в «красном углу» ткали или расшивали холсты и обереги – кутку – соединенные на вершине специальной проймой. Достаточное количество исследований посвящены символу яйца в культуре разных народов.

Значительную роль в обрядово-праздничной культуре играли предметы народных промыслов. Любой вид народного изобразительного искусства предполагает не только мастерство его создателя, но и его эмоциональное состояние в период творчества, так как «каждый мастер, сообразуясь с самобытностью, на основе своей индивидуальности и способности преобразует предметы домашнего обихода, культа, быта, украшения, в предметы, влияющие на настроение и эмоциональное состояние людей» [6, с. 48]. Отсюда специально изготовленные кувшины для обрядовых гаданий, орнаменты праздничной одежды, неповторимый колорит праздничных украшений. Использование видов народных искусств в обрядово-праздничной культуре имеет семиотическую основу и сакральный смысл обрядовых атрибутов, изучением которого в наше время занимается наука герменевтика.

Так, у славянских народов, вышитый рушник – не только предмет быта, но и спутник человека от рождества до тризны. Это оберег и родовой покровитель, знак счастья, удачи, достатка, легкой дороги. «Глубинное понимание свойств рушника, осознанное отношение к нему, – как считает кандидат исторических наук Ольга Фадеева, – как к накопителю психической энергии относилось к далекому прошлому» [7, с. 12]. Это же относится к «живому огню», «царице-воде», символу треугольника, круга, креста, а также к символам в виде животных и птиц у разных народов на разных континентах. Почти все древние символы связаны с космогенезисом, с уровнем полной гармонии – «человек – природа-космос».

Все символические изображения наши предки разделяли на две группы: эмблемы рода и обереги рода, жилища, человека.

Графические знаки, цвета отвечали расположению небесных светил во время рождения данного рода. Символические изображения помещали в особых

местах жилища, на оружии, бытовых вещах, предметах, одежде, а в сфере социально-деловой жизни – на печатях, гербах, флагах, головных уборах и др.

Растения, животные и антропоморфные знаки и обозначения в основном использовались как обереги, многие из которых сходны у различных народов в силу единения по вероисповеданию.

Символическая основа древних обычаев и обрядовых атрибутов пробуждает интерес к себе благодаря искусству образности. Постепенно внедрение и использование древней символики в художественной культуре можно проследить на примере ритуального употребления огня. В глубокой древности это был весьма значимый символ, очищающий и защищающий человеческий род, обладающий плодоносящей силой. Отсюда обычай зажигать костры во время весенних и летних, иногда зимних праздников. Христианская церковь привносит свой смысл в ритуальные действия с огнем, предписывая зажигать свечи и лампы перед иконами. А теперь все эти древние представления о костре и огне забыты, но елочные свечи, факельные шествия, блестящий фейерверк используются для поднятия праздничного настроения. Символическое использование огня получило в наши дни более возвышенный смысл. Например, перенесение Олимпийского огня в страну очередной Олимпиады – здесь огонь символизирует братство и дружбу народов. Символике каждый народ и этнос придавал самое серьезное значение. Её смысл и формы использования, передаваясь из поколения в поколение, претерпевали трансформацию, однако дошли до наших дней и используются как основной компонент в традиционной обрядово-праздничной культуре всех этносов.

3. Народные истоки этикета тесно связаны с семиотикой народных обрядов и религиозным сознанием народа. Нормы поведения в семье, в обществе определялись своеобразными ритуалами, передающимися из поколения в поколение. К ним же относятся и профессиональные традиции, закладывающие в сознание ребенка уважение к труду и трудолюбие. Благочестивое стремление к духовному совершенству простых людей еще в XIV в. находит свое воплощение в опыте старцев, свойственном православию, в традициях буддийских монахов, в мудрости аксакалов.

Каждая культурная традиция наших предков направлена на снижение в человеке низменного, стихийного, неуправляемого, природного. Регулятором такого поведения является ритуал, церемония, этикет: в семиотическом – как определенная система знаков; в коммуникативном – как специфической формы регуляции; в моральном аспекте – как система ценностей в обществе.

Старые люди всегда учили молодежь вести себя с учетом того, что за ними наблюдают некие высшие силы – «Всевидящее око», поэтому и этикетная сторона может соответствовать участию этих сил. В качестве партнера по диалогу в этикете может выступать не только человек, но и дерево, зверь, земля, духи предков, высшие силы (что до сих пор можно проследить в традиционной культуре Японии и в славянском язычестве). Для тех культур, в которых этикет не потерял связь с «корнями», где он тесно сопряжен с верованиями и религией, на первый план выдвигаются не только внутренние нормы поведения, но и духовно-символическое значение обрядов. Там, где такие связи утрачены – внимание уделяется лишь

внешней стороне поведения. В основе ритуального поведения лежит язык значимых движений, жестов, многие из которых имеют очень древнее происхождение. Эта связь нашла отражение в различных священных писаниях: Трипитаке, Торе, Библии, Шариате, в законах Хаммурапи. Их истоки уходят в глубь веков и отражают систему табу, противостояние злых и добрых духов, культ вождей и веру в загробную жизнь. Особенности этикета у самых разных народов мира, несмотря на бросающиеся в глаза различия, имеют сходные черты бытового поведения, основанного на «мифоритуальных истоках и пропагандирующие высокие принципы нравственности и добропорядочности»[8, с. 166].

#### 4. Национальная кухня и обрядовой пища.

Какими бы ритуальными особенностями не отличалась народная кухня, во всех случаях она основывалась на сельскохозяйственных циклах года с привнесением элементов религиозных культов. Так, после крещения Руси, славяне-христиане унаследовали очень многое из языческой традиции, в том числе и обрядовые блюда. Пример тому – «Масленица». Православная церковь включила ее в свой праздничный календарь как «мясопустную неделю» перед Великим постом. Наличие постов как пищевого табу характерная особенность в традиционной культуре многих народов мира, а их окончание ознаменовано, как правило, религиозным праздником. В христианских постах, в отличие от мусульманских и буддийских, существует запрет на мясные, рыбные, масленичные, жирные, острые блюда, а дни среда и пятница объявляются вообще голодными с исключительным употреблением растительной пищи, но до захода солнца. По окончании поста наступает своеобразный «праздник желудка», который отмечают и непостившиеся – «разговение». Особенным обилием блюд отличалось разговение на Украине. Каждое разговение после любого поста перед началом обрядовой трапезы здесь открывается употреблением в пищу ритуального блюда: кутьи. Варение кутьи представляет собой целый ритуал. При худых приметах кашу не едят, а выбрасывают в реку. Добрую кутью встречают словами: «Милости просим к нам во двор со своим добром». Едят кутью в паре с узваром в специально отведенном важном месте в доме возле иконы.

К особенностям обрядовой кухни этносов Крыма относятся не только сама пища, но и время её приёма. Так, например, в мусульманской традиции крымских татар своеобразие держания поста заключается в приёме пищи после захода солнца и до его восхода. В традиционной кухне не только крымских татар, но и других народов Крыма отражены как региональные природно-географические особенности расселения, так и религиозная принадлежность. Отсюда и видовое разделение на национальную, характерную для конкретного этноса и обрядово-ритуальную. Истоки последней уходят во времена жертвоприношения в дар богам как животных, так и растений (в зависимости от рода хозяйственной деятельности племени). А поскольку в дар приносят только самое лучшее, красивое полезное, то и праздничный стол даже в наше время, согласно древней традиции, не только отличается изобилием и разнообразием блюд, но и обязательным употреблением специального обрядово-ритуального блюда. С древних времен церемонии приёма пищи человек наполнял особым значением. Отсюда различные правила этикета за

столом, обычаи гостеприимства и употребление в пищу продуктов, не только наполненных живой солнечной энергией, но приготовленных специфическими способами людьми, несущими здоровую и добрую энергетику. Национальная кухня и обрядовые блюда, один из главных структурных компонентов праздничной традиции всех народов мира.

5. Мифология и мифологические персонажи – это обязательный компонент, присутствующий в обрядово-праздничной культуре многих народов. Мифология – это определенный тип мышления на ранней ступени человеческого развития. Мышление находится в тесной связи с языком. Особый интерес представляет языческая мифология и ее персонажи. Еще на заре человеческой истории люди отчетливо сознавали значение стихий и явлений природы. Так, древнее почитание Огня-Солнца, основано на величайших услугах, оказанных им человечеству. Царица-Вода – не менее значительная стихия и мифологический персонаж, который языческие народы всех времен обоготворяли как неиссякаемый источник жизни, при помощи которого оплодотворялась другая великая стихия – Земля. «Мать Сыра Земля» по всеобщему верованию настолько свята, что не держит в себе всего нечистого и враждебного людям. Вся «нечистая сила» от крестного знамения и молитвы проваливается не иначе как «сквозь землю», не оскверняя ее святости. Не менее интересна для данного исследования языческая стихия «Заповедных рощ». Каждое дерево, роща наделены своими свойствами, отраженными в мифопоэтическом творчестве наших предков и суевериях. Особую роль священные деревья играют в обрядах караимского народа в Крыму (священные дубы). Жизнь этих стихий в мифах и легендах сопряжена с более очеловеченными персонажами языческой демонологии: ведьмы, кикиморы, лешие, кощей, чародеи и водяные и др.

В мировой культуре народов большое значение имеет культ Света, получивший обобщение еще в античных представлениях в двух началах – светлого и темного, доброго и злого. На борьбе и единстве двух начал строились все мифологические сюжеты. Безыскусная народная фантазия создавала на удивление реальные персонажи, наделенные собственным характером, передавая из поколения в поколение элементы анимизма, тотемизма и аниматизма в обрядовой и праздничной традиции не только народов Европы, но и народов представляющих разные типы региональных культур; не только в языческих традициях, но в обрядах и церемониях современных монотеистических верований. (Например, в обращении к душам умерших Святых Апостолов, как к живым сущностям, могущим прийти на помощь и др. в христианстве) Отсюда и элементы ритуала, церемонизации, театрализации, карнавала в структуре традиционного праздника, которые со временем превратились либо культ, либо в развлечение.

6. Обрядовые игры и народные потехи у всех народов существовали как система развития физических качеств и воинского искусства. Большая часть потех и забав, например, славянского народа, тесно связаны с языческими календарными и семейно-бытовыми обрядами и праздниками: в честь Коляды, на Масленицу, встречи Весны, Зеленого Семика, Купалы, а в семейной жизни – свадьбы, крестины, купание, игры в поминальные дни. Например, игры летнего периода у русского народа объединялись в забавы Берендеевы – с «Зеленого Семика» (день поклонения

зеленой природе) до Ильина дня( окончание купального сезона). Многие обрядовые игры впоследствии превратились в состязания и спортивные соревнования. Под действием социально-исторических факторов обрядовые игры либо совсем исчезают, либо теряют свои культово-символические назначения и превращаются в зрелище для позднейшего поколения. В переосмыслении и изменении языческих обрядовых игр большую роль сыграли пришедшие монотеистические виды религий. Например, служители мусульманства, несмотря на крайне отрицательное отношение к язычеству, культивировали определенное время такой языческий обряд, как «зазывание дождя». Ежегодно летом устраивали массовые игрища с обливанием водой, купанием, хороводными играми. Этот же обряд и связанные с ним игры взял на вооружение и христианский культ, приурочив их к Троицким праздникам

и многим обрядам богослужения с обязательным окроплением святой водой. (Христианство превратило элемент обрядовой игры в священное культовое действие, которое имеет свою христианскую трактовку).Еще одним примером может служить народная игра «Колодки», проводимой перед Великим Пасхальным постом (на Масленицу) у христианских народов и у мусульман на «Курбан-байрам»[9, с. 42]. Женщины привязывали к ногам неженатых мужчин колодки, снять которые можно было только за великий выкуп (кылым), на который вся молодежь гуляла у кого-то в доме.

В процессе исторического развития и влияния атеистической идеологии многие народные игры были отвергнуты, забыты или упрощены. Так, исчезли «Сайки», «Гусары на конях», «Бабки», «Кубарь» и др. [10, с. 324]. Многие тщательно очищались от признаков национальной самобытности, унифицировались в период тоталитарного режима. Вместо украинской игры «Бука тянуть», азербайджанской «Аркан-Тартыш» тиражировалось перетягивание каната. Потому сейчас очень трудно разглядеть во многих играх древние истоки. Особенно пострадали христианские обрядовые игры, в связи с отвержением христианских праздников. А ведь любил народ испытать в игре свою удачу: если уж строить к празднику «Красные горки»[11,14] качели, так не просто на высоких столбах, а над глубоким обрывом, если соорудать прямо на площади ледяные горки, то такие, что за рубежом почтительно долго вспоминают. А славянские карусели имели особую разновидность для тех, кто «не робкого десятка». Конечно, в обрядах и праздниках были и спокойные игры на вдумчивость, на смекалку, память, хороводные. Широкий размах крайностей, противоположностей народных обрядовых игр, в среде которых просторно чувствовали себя удалые натуры. Народные игры используются в традиционных праздниках всех народов мира ,независимо от этнической принадлежности и вероисповедания. При чем многие из них идентичны несмотря на различие в названиях. По всей видимости. обрядовые и праздничные игры с древних времен использовались как обязательный элемент магического обряда и средство наполнения человека прогрессирующей энергией как физической плоти, так и на эмоциональном и духовном уровне: отсюда видовое разнообразие народных игр, их последующее использование в народной педагогике, их идентичность у разных народов мира.

7. Поверья и обычаи в семейной жизни крестьян в период атеистической пропаганды подлежали особому гонению. А, поскольку они были просто отвергнуты, а не придавались тщательной идеологической обработке, то они смогли сохраниться в архаическом состоянии. Исключение могут составить свадебные ритуалы и обряды, посвященные новорожденному, прошедшие полную советскую обработку и изменение. Обычаи и народные праздники постепенно становились методом нравственного воспитания. Так, глубокой стариной покрыты предания, связанные с «отчим домом». Здесь любовь и оберег, выраженный символом «домового дерева» центрального печного столба (древние славянские избушки строились на срубах определенного дерева, обладающего целительными свойствами). С печным столбом в доме связано много обрядов и поверий: здесь впоследствии поселился домовый дух; здесь благословляли молодых; вокруг него ходили с пением каравайных песен; в Белоруссии сват, взобравшись на этот «стоуп» произносил пожелания молодым [12, с. 179].

У каждого народа есть свои обряды и поверья, связанные и с порогом отчего дома. Так, у мусульман, чтобы придать этому месту больше святости под порогом дома замуровывали обломок святого черного камня из мечети, к которому обычно прикладывались лбом. У славянских народов в древние языческие времена под порогом дома делали захоронения предков. Поэтому широко распространено поверье о духах предков под порогом родного дома. С этим поверьем связан обычай переносить невесту через порог родного дома жениха, боязнь их потревожить (наступать на порог категорически запрещалось), «Если парень садился на порог, то долго не женился»), делать низкий поклон у порога отчего дома, приговаривать, только что крещеному, ребенку над порогом отчего дома, чтобы заручиться поддержкой духов предков, произнесение последних слов уезжающего из дома члена семьи – только перед порогом.

Немало обычаев и поверий связано с поминальными праздниками. У одних этнических групп – это «свистопляски», у других – скачки и соревнования, у третьих – игровые праздники «Радуница». Все поминальные обряды и игры были основаны на анимистических традициях- вере в бессмертие человеческой души. Идентичность этих представлений представлена артефактами в археологических раскопках различных захоронений. Однако, представление о трупе, как вредоносном фетише породило обычай трупосожжения практически на всех территориях в доязыческий и языческий периоды. У всех народов мира с древних времен существуют обычаи связанные с рождением ребенка, созданием молодой семьи. Они принимают специфический характер в каждом регионе, каждом этносе, но при этом сохраняют основные элементы в конструкции обряда и систему суеверий, обеспечивающих молодой семье защиту, оберег от злых сил, здоровое потомство.

#### 8. Мантика и космогенезис.

Связь человека с природой – это аксиома, не требующая доказательств. Наши предки полностью были убеждены, что наш мир построен Творцом по единому принципу и единой модели. Эта мысль сегодня подтверждается новейшими научными исследованиями. Все живое на земле имеет одинаковую

основу, да и сам человек есть подобие космоса. Важно то, что все космическое движение подчиняется одной ритмоструктуре с возможностью индивидуального варьирования. Это и позволило человеку в определенные календарные периоды ощутить свою связь с Вселенной и влиять на свою жизнедеятельность. Человеку всегда хотелось заглянуть в свое будущее. Иногда это удавалось случайно. Однако до сих пор мистический элемент пророчеств, мантики и гаданий остается загадкой для исследователей. Одни связывают их с шерлотанством, другие рассматривают как проявление сверхспособности человеческой сущности к ясновидению и гипнозу.

Мантика в виде астрологии «ворвалась» в христианский мир внезапно. Ведь именно небесное светило (Вифлеемская звезда) возвестило о рождении основателя новой эры – Иисуса Христа. Священнослужители выступали против этого древнеязыческого верования.[13, с. 54] Однако Библия дает противоположную трактовку отношения к пророчеству, поэтому на протяжении веков, вокруг астрологии, не прекращался ожесточенный спор, который поддерживал постоянный интерес народа к «науке звезд». Среди людей малообразованных она ограничивалась примитивными суевериями, люди же образованные занимались ею всерьез и даже церковники рисковали не игнорировать эту науку, но в тайне от мирян. В эпоху Возрождения этой народной наукой занимались уже ученые, математики, которые вместе с уравнениями составляли и гороскопы. Но астрологическая нумерология имеет народные истоки. Так в язычестве, а позднее и в христианстве, цифрам “3”, “7”, “9” была отведена особая роль в целебных и профилактических процессах. У мусульман большое значение имела цифра “5”. В Италии защиту от дурного глаза имели цифры “8”, “9” и их часто можно было видеть на дверях домов. У многих народов с нечетными цифрами связан символ жизни, а четное относилось к духам умерших.

Большинство гаданий славяне приурочивали к праздникам: Сочельнику, Васильеву дню, Крещению. Известны так же девичьи гадания семицкие, русальские, Благовещенские (7 апреля), Купальские (7 июля), на Покров (14 октября), на день Параскевы-Пятницы (12 ноября), на Введение (4 декабря). А у крымско-татарского народа широко распространены девичьи гадания под розовым кустом на Наврез-байрам. История развития системы предсказаний и гаданий как общения с голосом невидимых духов в виде спиритизма в Европейской культуре исследована в 1900 году немецким ученым доктором Леманном.[14] Однако истоки этого традиционного явления кроются в магических обрядах шаманов, колдунов, которые до сих пор недостаточно исследованы и не объяснены с точки зрения даже современной науки.

9. Фольклорные компоненты традиционных праздников и обрядов до сих пор в значительной степени – еще не изученный пласт народотворчества. Речь идет о герменевтике обрядовых песен и детской фольклористике. С древних времен считается, что первые месяцы и первые годы жизни человека определяют едва ли не больше, чем вся последующая жизнь. Именно в это время происходит закладка основной информации для ребенка при помощи звука. Все начинается с поэзии «пестования»: колыбельных песен, частушек, потешек. Древнерусские слова

«баять», «убаюкивать» означают уговаривать, заговаривать. Колыбельные песни – это фольклорный элемент обрядовой культуры, основанный на религиозном сознании людей, т.к. люди верили в силу воздействия музыки и слова, в их способности успокоить, уберечь, сохранить. Не зря в народе есть поговорка: «Живым словом победить».

Весь детский фольклор можно разделить на две группы: 1) те произведения, которые исполнялись для детей, 2) и те, которые исполнялись самими детьми. И та и другая разновидности детского фольклора на сегодняшний день практически не изучена. В практике на сегодняшний день используются некоторые элементы детской обрядности в древнеязыческих, христианских и мусальманских праздниках: Коляда, Рождественские обряды, Семик, Рамазан, Курбан-Байрам, Масленица, Наврез-Байрамы др.

Волочebные обрядовые и величальные песни, исполняемые на Пасху – жанр, характерный не только для славянского народа. По своему жанру и композиции они обычно напоминали колядки. Аналогичный жанр присутствует и у мусальманских народов, в частности, во время Рамадана (мусальманских пост), и Наврез-байрама (Новый год).

Мелодии обрядовых песен, как и хороводов, фольклористы начали записывать сравнительно недавно. Эти записи встречались в сборниках, изредка сопровождалась пометками: весільна, петрівочна, веснянка, обжинкова.

Универсальны в этом плане хороводы, как древнейший магический обряд земледельцев. В них – хореография, драматическое действие, песенное и прикладное творчество. И не было у славянских народов Европы театрализованных весенних игр более популярных, чем хороводы, с языческих времен, олицетворяющие поворот солнца к плодоносящим силам земли. Хороводные танцы можно встретить в обрядовой культуре всех народов, например, у крымских татар – хайтарма, хоран, у болгар – хоро и др. Синкретизм музыкально-песенно-танцевальной традиции в обрядово-праздничной культуре – характерное явление для всех этносов и народов мира- является ярким примером трансформации магической обрядности в современной традиционной культуре различных народов. Магия звука, ритма, жеста, голоса и его тембра активно используемая в Древнем Египте («ХИ»-удовольствие, наслаждение), в Др.Индии («Сангит»-триединство пения, музыки и танца), в Др.Китае («ЮЭ»- нечто культивированное, носящее праздничный характер и влияющее на эмоциональное состояние не только человека, но и всего живого вокруг) как главный структурный компонент в церемониалах с древних времен выполняла важнейшую функцию в культуре социума. Археологические свидетельства и письменные памятники говорят о том, что и у шумеров, ассирийцев, вавилонян развитая музыкальная культура отличалась многообразием традиций и богатым инструментарием. Характерно, что музыкальные инструменты подбирались не столько по принципу тембровой окраски, сколько по их «магическим свойствам». С древних времен люди стремились постичь воздействие музыки на общественную жизнь, понять законы красоты и соразмерности. «Значительно большим разнообразием отличается инструментарий традиционной (народной) музыки, - пишет Лукьянов С.А.,- неистощимая фантазия народов

заставляла звучать ветер, воду, металл, бамбук. Инструменты, даже однотипные, значительно отличались в каждом селе, у каждого племени» [15, с. 14-16] В современной культуре музыка является языком межнационального культурного диалога, она доступна и понятна любому человеку в мире независимо от языкового отличия. Она сопровождает человека во всех важных событиях его жизни. И при всем вышесказанном сакральный смысл музыкально-песенно-танцевального фольклора остается еще не разгаданным явлением и предметом дальнейших фольклорно-этнографических исследований в традиционной культуре народов мира.

Таким образом, все предложенные девять структурных компонентов традиционной обрядово-праздничной культуры носят общезнаковый и общемировой характер. Они представляют собой обязательную форму, наполняемую специфическим этническим содержанием. Это именно та особенность в семиотике традиционной культуры, которая лежит в основе типологического родства обрядово-праздничной культуры народов разного вероисповедания и этнической принадлежности, представляющие различные типы региональных культур, что и дает автору возможность трактовать эти структурные компоненты как основу мировой культурной универсалии в обрядово-праздничной традиции народов мира.

Универсализм - это мировоззренческая установка на культурный синтез, на «всемирность истории», на «схождение культур». Сторонники данной концепции, несмотря на разнообразие культур, убеждены в том, что в культурном «разнотравье» просматривается единая линия, провозвестие общечеловеческой культуры. [16, с. 217] И эта статья тому подтверждение.

### Список литературы

1. Узунова Л.В. Возрождение традиционных праздников и обрядов в современных условиях культурной жизни Крыма./Дис...к.иск/-К.:ГАРККИ, 2003.-266с.
2. Поликарпов В.С. Лекции по истории мировой культуры.-К.:Знания,2002.-359с.
3. Кармин А.С. Основы культурологии. Морфология культуры.-Спб.:Лань,1997,-509с.
4. Даль В. Толковый словарь живого русского языка.-М.:ТРРА,1995.-Т.3.-560с.
5. Блавацкая Е.П. Египетский символ кошки.//Космогенезис.-Л.:Экспресс-Информ,1991.-Т.1.-С.46-64.
6. Финогеев Б.П. Крымские татары, немцы, греки, армяне, болгары. Национальное мастерство и его влияние на экономическое развитие Крыма.- Симферополь:Таврия,1997.-207с.
7. Фадеева О. Жнских сердец жар и огонь.(О магической силе рушника)// Народное творчество.-1991.-№12.-С.18-19.
8. Байбурин А.К.,Топорков А.Л. У истоков этикета.-Л.:Наука,1990.-166с.
9. Мафедзев С.Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в 19-начале20 в.в. - Нальчик: Эльбрус,1979.-280.
10. Былеева М. Игры народов СССР.-М.:Физкультура и спорт.-1985.-324с.
11. Григорьев Л.Г. Красная Горка//Народное творчество.-1990.№4.-С.14-15.
12. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.-Л.:Наука,1983.-192с.
13. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.-М.,1913.-Т.2.-308с.

14. Иллюстрированная история суеверий и волшебства. От древности до наших дней./Сост. д-р Леманн.-К.:Украина,1991.-400с.
15. Лукьянов С.А. Культура украинская и зарубежная. -Харьков: Академия,2000.-120с.
16. Гуревич П.С. Культурология.-М.:Гардарика,2003.-278с.

***Узунова Л. В. Культурні універсалії в обрядово- святковій традиції.***

*В цій статті авторка пропонує структурні компоненти(9) традиційної святково-обрядової культури народів різного віросповідання прийняти як джерело світової культурної універсалії.*

***Ключові слова:*** традиція, світова культура, народ.

***Ouzounova L. V. Coultourni ouniversalii in obryadovo- festive tradition.***

*In the given article an author represents nine basic structural components of ceremonial-festive tradition of people of a different religion as bases of world cultural universalii.*

***Keywords:*** tradition, world culture, people.

Поступило в редакцію 27.10.2007

**УДК 130.2**

## **СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ИНФОРМАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВАХ.**

**Фролова Е.В.**

*Статья посвящена феномену глобализации и его влиянию на социокультурное пространство. Автор так же анализирует особый статус транзитивных обществ, особенно Беларуси в современных условиях.*

**Ключевые слова:** глобализация, культура, транзитивные общества.

Анализ социокультурной динамики наших дней позволяет говорить о том, что в современный мир интегрируется все с большей силой, актуализируя проблемы культурной идентичности, с одной стороны, и процессы тотальной гомогенизации и унификации с другой. Однако поглощение одних цивилизаций другими отнюдь не новый процесс: он начался с момента возникновения первых цивилизаций и продолжается по сей день. Что же нового привнесла в это процесс глобализация, о которой сейчас так много говорят?

Многие исследователи склоняются к мысли о том, что историческая динамика в процессе глобализации превратилась в вестернизацию или даже в американизацию. Однако этому можно дать свое объяснение: Запад, начиная с середины XX столетия, занимает лидирующие позиции, как в экономическом, военном, политическом, так же культурном плане. То же самое происходило и раньше – более сильные цивилизации распространяли свое влияние на менее сильные и поглощали более слабые цивилизации. Однако наиболее интересен именно социокультурный аспект этого процесса, хотя в отличие от культурологов, экономистов или социологов, которые ориентированны на разработку конкретных программ деятельности, нам важно выйти на некий метатеоретический уровень и попытаться показать сам механизм социокультурной динамики, реконструировать основные формы изменения современного общества под влиянием глобализационных процессов.

Одной из специфических особенностей современных форм социодинамики является интенсивная интеграция культурно-информационных процессов в различных странах и регионах мира. Особую роль в сложившихся условиях приобретает тотальная информатизация всех сфер жизни человека. Политика, экономика, социальная сфера, изменение которых уже не мыслимы без соответствующих культурных трансформаций, становятся объектом воздействия новых информационных технологий.

Происходит формирование нового культурно-информационного пространства, которое обуславливает приоритеты социодинамики и появление новых ценностных ориентаций современного общества. Изменяется национальный менталитет, общественное сознание, этнокультурные традиции, и особенно ярко это

выражено в обществах переходного типа, которые наиболее сильно подвержены влиянию различных информационно-культурных потоков. Для так называемых транзитивных обществ весьма актуальным на сегодняшний день становится построение своей модели развития, аккумулируя при этом имеющийся опыт западных стран.

Страны переходного типа, к которым относится и Беларусь, постепенно меняют свои ценностно-мировоззренческие ориентации, приоритеты социокультурной динамики под влиянием процессов глобализации. Поэтому первостепенная задача для них на сегодняшний день – вписаться в формирующееся глобальное социокультурное пространство, избежать культурного изоляционизма, но в тоже время сохранить свою собственную идентичность и не раствориться на культурологической карте мира. Для реализации данной задачи транзитивные страны должны опереться на традицию, как важнейший механизм сохранения и трансляции социокультурного опыта. Только лишь в этом случае общества переходного типа смогут в процессе глобализации вплести свое специфическое содержание в общую ткань всей мировой культуры, не потеряв собственной уникальности, т.е. реализовать «глокальный» [1] сценарий развития, в рамках которого мы сможем говорить о единстве многообразия, а не о тотальной унификации мирового культурного целого.

Формирующийся одинаковый образ жизни – не равновесное смешение всех существующих форм. Это не сплав этносов, культур и политических институтов с заимствованием в каждом лучшего и включением его в общую целостность. С точки зрения содержания в глобализме выражается победа западной, в особенности американской культуры над всеми остальными. Если бы существовала красная книга погибающих культур, она была бы очень толстой, а вскоре ее, возможно, придется сдать в архив, из-за того, что заносить туда больше нечего. На Земле остается одна, единственная – глобальная – современно-западная культура. Стоит ли, однако, драматизировать ситуацию, ведь любые существующие ныне этносы и культуры продукт интеграции более мелких. Народности образовывались из племен, нации возникали в результате объединения народностей с потерей их оригинальных обычаев, искусства, языков. Глобализация завершает данный процесс.

В многочисленных критических высказываниях по поводу нынешних процессов глобализации рассуждения о крайне негативном ее воздействии на состояние культуры давно уже стали одним из общих мест. Глобализация, утверждают ее противники, ведет к исчезновению культурной самобытности многих не только малых, но и больших народов. Под ее влиянием якобы формируется некий общий, унифицированный культурный стандарт, отмеченный печатью американизации, разрушающей многообразие традиционных укладов жизни, обычаев и культурных идентичностей, вчера еще ярко расцветивавших палитру нашего мира. Однако стоит ли драматизировать ситуацию? В реальности, роль западных стран в культурном обмене не столь велика. В наши дни мы посещаем не только «Макдональдс», но и многочисленные японские и китайские рестораны, носим одежду, пошитую не на западе, а в восточных странах.

«Сегодняшние потоки культурной продукции текут отнюдь не в одном направлении. Более того, если говорить о США как об одном из главных участников глобального рынка культуры, то они, как это ни странно выглядит в свете стереотипных тезисов об американской культурной экспансии, играют на этом рынке не столько роль производителей, сколько потребителей. Согласно данным ЮНЕСКО, общая стоимость продуктов культуры, импортированных, например, в 1998 г. в США (включая печатную продукцию, произведения музыкальной культуры, изобразительного искусства, кинематографии, фотографии, радио и телевидения) составила 60 млрд. долларов, что почти в три раза превысило стоимость экспорта соответствующей культурной продукции из США (22 млрд. долларов)». [2] Отрицательной стороной глобализации в сфере культуры, таким образом, является распространение не западной культуры, а стандартизированной масс культуры, унифицированной и предназначенной для широких слоев населения. В таких продуктах культуры не артикулируются высокие нравственные ценности, она ориентирована, прежде всего, на потребление, а не на продуцирование новых ценностей.

Массовая культура мифологизирует человеческое сознание, формирует у ее потребителей пассивное восприятие действительности, мистифицирует реальные процессы, происходящие в природе и в человеческом обществе. Происходит отказ от рационального начала в сознании. Целью массовой культуры является не столько заполнение досуга и снятия напряжения и стресса у человека, сколько стимулирование потребительского сознания у реципиента, что в свою очередь формирует особый тип — пассивного, некритического восприятия этой культуры у человека, под ее влиянием изменяется система ценностей: стремление к занимательности и развлекательности становится доминирующим. Все это и создает личность, которая достаточно легко поддается манипулированию. Это еще одна проблема современного общества.

«Безусловно, не всякое культурное влияние — благо. Здесь многое зависит от способности местной культуры к творческому восприятию исходящих извне воздействий, от ее способности не впасть в соблазн механического копирования, от умения трансформировать заимствованное в соответствии с собственными традициями и ценностями, отсеивая при этом все то, что с этими ценностями несовместимо». [2] По-видимому, такая стратегия поведения — единственно приемлемая для транзитивных обществ. Мы испытываем неминуемое влияние западных стран, поэтому для Беларуси, как одной из постсоветских стран, оказавшейся после распада СССР в ситуации некой социокультурной прострации, необходимо заполнить образовавшиеся аксиологические ниши. Для белорусской нации это особенно актуальный вопрос, хотя исторически наш народ всегда находился в стадии самоопределения, в современных социокультурных условиях этот вопрос обостряется. Белорусской нации необходимо избрать свой путь развития. Для реализации этой задачи необходимо учитывать те особенности, которые присущи нашему характеру. Для белорусского менталитета издавна характерна сильная связь с традициями и историческими корнями, «можно отметить присущую белорусам несклонность к разжиганию и поддержанию

конфликтов, к открытой борьбе за свои социально-культурные интересы. Даже когда эти интересы четко артикулируются, белорусы предпочитают занимать спокойную позицию, а не проявлять агрессивность. ... Наблюдается амбивалентный характер ценностных ориентаций белорусов. Частично эта особенность предопределена исторически: Беларусь всегда находилась между Востоком и Западом и поэтому имела амбивалентные интересы». [3, с. 227] Религиозное разнообразие, обусловлено той же причиной; миролюбивость и толерантность, выражена и в вопросе языка (как известно у нас два государственных языка), приоритет общественных ценностей над личными – все эти черты могут стать той основой, на которую можно опереться при построении своей модели развития. Безусловно, белорусам придется аккумулировать западный опыт, выстраивая свою стратегию поведения, однако она будет фундирована теми особенностями белорусского менталитета, который сложился исторически. Геополитическое положение Беларуси будет только способствовать этому – располагаясь в центре Европы, наша страна может стать той моделью глоболизирующегося государства, которое при сохранении собственной национальной идентичности сможет вписаться в глобальное социокультурное пространство. Это позволит избежать тех негативных тенденций, на которые обращают свое внимание исследователи глобализации, описываемые выше. Для белорусов одними из важнейших приоритетов по-прежнему остаются их традиции и культура, национальная самобытность, социокультурная и территориальная общность. Это отнюдь не означает культурного изоляционизма и жестких демаркационных линий между нами и другими культурами. Белорусы открыты для взаимного культурного обогащения с другими народами, однако это не означает полного принятия западных или восточных ценностей. Стратегическими приоритетами идеологии белорусского государства являются сохранение национальных интересов, т.е. обеспечение национальной безопасности и суверенитета, формирование многоукладной, социально ориентированной рыночной экономики, которая сохраняет в себе традиционные принципы функционирования рыночной экономики и специфику нашей национальной экономики, традиции и менталитет белорусского народа. В социальной сфере предусматривается реализация принципов социальной справедливости, создание условий для реализации способностей человека, формирование человека нового типа – творческого, предприимчивого и деятельного. Тем самым процесс глобализации на территории нашей страны может пройти наименее болезненно и с получением наибольшей выгоды от взаимодействия с другими странами.

Итак, проведенный анализ позволил сделать, на наш взгляд, ряд весьма интересных выводов. Глобализация отнюдь не означает тотальную американизацию. Отрицательной стороной глобализации в сфере культуры является распространение не западной культуры, а стандартизированной масс культуры, унифицированной и предназначенной для широких слоев населения. Массовая культура мифологизирует человеческое сознание, формирует у ее потребителей пассивное восприятие действительности, мистифицирует реальные процессы, происходящие в природе и в человеческом обществе. Это особенно актуально для

так называемых транзитивных обществ, которые находятся в стадии самоопределения. К таким обществам относится и Беларусь, после распада СССР оказавшись в ситуации выбора своего дальнейшего пути. Наиболее эффективная стратегия дальнейшего развития нашей страны, по мнению автора, необходимо предполагает учет тех ментальных особенностей белорусской нации, которые сложились исторически и имманентно присущи нашей нации: сильная связь с традицией, миролюбивость, толерантность и веротерпимость. Все эти качества позволят Беларуси стать той моделью глоболизирующегося государства, которое при сохранении собственной национальной идентичности сможет вписаться в глобальное социокультурное пространство.

### Список литературы

1. Robertson, R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Featherstone M., Lash S., Robertson R. (Eds.) Global Modernities. – London, 1995. – 245 p.
2. Харчевка А. С. Глобализация культуры: мифы и реальность / А.С. Харчевка // [http://www.bsuir.unibel.by/m/12\\_100229\\_1\\_48745.doc](http://www.bsuir.unibel.by/m/12_100229_1_48745.doc)
3. Титаренко Л. Г. Социальная и национальная идентичность белорусов: основные типы и особенности трансформации / Л. Г. Титаренко // Социальные проблемы развития белорусского общества в условиях глобализации: сб. науч. ст. / НАН Беларуси, Институт социологии. – Минск, 2006. – С. 223-229

***Fralova Katsiaryna. Social-cultural priorities of globalization and informational technologies in the modern societies.***

*This article is dedicated to the phenomenon of globalization and its influence on the social-cultural space. The author gives the analyses of the special status of transitive societies, especially Belarus in the modern conditions.*

**Key words:** globalization, culture, transitive societies.

***Фролова К. В. Соціокультурні пріоритети глобалізації та інформаційні технології в сучасних суспільствах.***

*Стаття присвячена феномену лобалізації і його впливу на соціокультурний простір. Автор також аналізує особливий статус транзитивних суспільств, особливо Білорусі в сучасних умовах.*

**Ключові слова:** глобалізація, культура, транзитивні суспільства.

Поступило в редакцію 19.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 141**

## СМЫСЛ ЖИЗНИ КАК ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ

**Цветков А.П.**

...Потому что во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, тот умножает скорбь (Екклесиаст: 1,18)

*В статье рассматривается смысл жизни человека в его отношении к Вечному, Абсолютному, Трансцендентному. В этом контексте смысл жизни трактуется как общечеловеческое призвание и предназначение.*

**Ключевые слова:** *смысл жизни человека, потребность в смысле жизни.*

Эта известная мысль Екклесиаста может быть истолкована таким образом - сколько бы ступеней ни прошел человек на пути познания, перед ним всегда *вечной мукой будет оставаться вопрос: зачем?* И чем выше восхождение по ступенькам познания и жизненного опыта, тем этот вопрос будет звучать, увы, все мучительнее. Тем более, что вопрос “зачем?” фатальным образом смыкается с вопросом “*для кого?*” - для других, для себя или еще Кого-то.

Когда современный человек начинает размышлять о смысле жизни, то ему следует иметь в виду, что речь пойдет вовсе не о точном знании, а, согласно глубокомысленному замечанию Л.Н. Толстого, о некотором роде веры: «одни верят в то, что жизнь не имеет смысла, а другие не верят в это и, наоборот, считают ее исполненной смысла». Наука (как и обыденное знание) самым очевидным образом демонстрирует свою неспособность ответить на вопросы *зачем?* и, тем более, *для кого?* Очевидно, что в таком случае ответ на вопрос о смысле жизни во многом зависит от установки: пессимистической или оптимистической.

Л.Н.Толстой неоднократно обращал внимание на то, что простые люди не ищут смысл жизни, поскольку они его имеют, зато образованные его ищут, но не находят, поскольку убеждены, что в этом им могут помочь достижения науки и цивилизации. Причиной разочарований и страданий, по его мнению, является не сам по себе прогресс, а ожидания, которые с ним связываются, та совершенно *неоправданная надежда*, будто увеличением скорости поездов, повышением урожайности полей можно добиться чего-то еще сверх того, что человек будет быстрее передвигаться и лучше питаться. Материальный и культурный прогресс не затрагивают страданий души. Безусловное доказательство этого Толстой усматривает в том, что прогресс обесмысливается, *если рассматривать его в перспективе смерти человека*. А потому бессмысленно искать смысл жизни только в рамках материального существования и научного прогресса. Первое, в чем проявляется присущее человеку искание смысла - цели жизни, есть «жестокое страдание от окружающей нас бессмыслицы», — утверждал Е.Н. Трубецкой.

*Итак, тот смысл, который мы ищем, нам не дан и нам не явлен в повседневном опыте; весь этот исторический будничный опыт, пусть даже оснащенный достижениями научно-технического прогресса, свидетельствует о противоположном - о бессмысленности.*

На чем же тогда основывается вера в смысл жизни? Может быть, ее источник следует поискать за пределами наличного бытия, или, говоря проще, за пределами повседневного опыта?

Здесь следует обозначить **первый, принципиальной важности, тезис**. Он состоит в том, что вера в смысл жизни производна от веры в личное бессмертие - связь этих двух предметов веры совершенно несомненна. По-настоящему серьезная постановка вопроса о смысле жизни ставит человека перед проблемой личного бессмертия, поскольку. Как утверждал известный русский философ начала 20 века А. Введенский, «логические требования, вытекающие из содержания понятия смысла, вынуждают нас полагать цель, осмысливающую жизнь, вне жизни; а нравственные требования запрещают допускать, чтобы личность была в каких бы то ни было руках, хотя бы и руках Бога, только средством; между тем, если нет бессмертия, а цель жизни остается вне жизни, то личность оказывается всего только средством или орудием. *Если же, наоборот, мы верим или хотим верить в смысл жизни и в то же время не хотим нарушать ни логических, ни нравственных требований, то мы обязаны верить и в бессмертие* - (курсив наш). Другими словами: вера в личное бессмертие есть условие и логической, и нравственной допустимости веры в смысл жизни» - курсив мой [1, С. 105.).

Логика рассуждения А. Введенского, связывающая два предмета веры - веру в смысл жизни и веру в бессмертие - представляется безупречной. В самом деле, всякие рассуждения о смысле жизни всегда предполагают определенный вариант бессмертия - реальный или иллюзорный. Соответственно, предполагая некое иллюзорное бессмертие (в потомках, в памяти людей, в делах на земле и т.д.), можно говорить лишь об иллюзорном смысле жизни, но только **реальное бессмертие души** может быть основой **реального смысла жизни**.

Для большей убедительности укажем на знаменитую ситуацию, сообщенную Диогеном Лаэртским. Когда Эзопа спросили о том, чем занимается Зевс, Эзоп якобы ответил: «низкое возвышает, а высокое - принижает». Этим странным ответом он хотел сказать, что по отношению к Вечности, которую символизирует бессмертный Зевс, и первый из людей (царь, властитель, богач), и последний из людей (раб, маргинал, нищий) находятся в одинаковом положении - смерть уравнивает всех. И сама мысль о Вечности (в данном случае связанная просто с наличием бессмертного Зевса), а значит, о смерти и бессмертии, самого социально низкого из людей духовно возвышает, а самого высокого - духовно отрезвляя, принижает.

Рассуждая в этом духе, рискнем предложить читателю поучаствовать в необычном мысленном эксперименте. Если скажем, чисто мысленно представить и логически допустить, что мы, все люди, никогда не были рождены и никогда не умрем, иначе говоря, мы становимся как бы тождественными Вечности, то вполне уместным будет спросить самих себя: а возникнет ли перед нами в таком случае

вопрос о смысле жизни и смерти? Очевидно, что нет. Такой вопрос в «границах» Вечности, Абсолюта, обнимающих все сущее, логически был бы невозможен. Значит, поскольку мы смертны, постольку с логичной неизбежностью предстает перед нами вопрос о смысле жизни как своего рода «ностальгия по Вечности» (термин придумал немецкий философ-романтик и богослов).

**Следовательно**, вопрос о смысле жизни (а значит, смерти и бессмертия) - и это представляется не только логичным, но и очевидным, - рождается из индивидуального опыта переживания трагического факта личной смерти в истории отдельно взятой личной жизни. Да, рождается из индивидуального опыта, но требует ответа не только индивидуального (экзистенциального), субъективного, условного, но, главным образом и в конечном итоге, - ответа универсального (эссенциального), объективного и безусловного. И как раз с этим связаны трудно разрешимые сложности, и первейшая из них – это вопрос: существует ли этот универсальный, объективный и безусловный смысл жизни или нет?

Поэтому **второй принципиальной важности тезис** заключается в утверждении о том, что такой смысл жизни есть, он существует - независимо от того, известен ли он нам или нет, доступен ли он нашему пониманию или не доступен. Будучи постигнутым, он способен обогатить нас, наполнив собой нашу индивидуальность (экзистенцию).

*Во-первых*, этот объективный смысл жизни существует, потому что именно он является условием возможности всякого субъективного смысла: ибо «спрашивать о смысле – значит задаваться вопросом о безусловном значении чего-либо, т.е. о таком значении, которое не зависит от чьего-либо субъективного усмотрения, от произвола какой-либо индивидуальной мысли» [2, С. 246.]. Вопрос о смысле жизни – это не вопрос о субъективных целях, которые ставит человек, это вопрос «зачем жизнь?», «Для какой такой надобности она?» Однако именно тот факт, что смысл у жизни должен быть, что он есть очевидная потребность человека, образует неприятную трудность для многих людей, насколько спокойнее была бы их, если бы его могло не быть.

*Во-вторых*, весь вопрос ведь заключается в том, что смысл вообще всякого явления находят за рамками самого этого явления, смысл определяется не изнутри, а извне. И, стало быть, если говорить о смысле жизни, надо иметь в виду тему смерти и вопрошать о том, средством для чего, лежащего вне жизни человека, может служить его жизнь. Просто усматривать смысл жизни в самой жизни, «жить ради того, чтобы жить», - этого право каждого, но надо ясно отдавать себе отчет в том, что эта формула переводе на ясный язык означает: «Смысла у жизни нет, есть просто жизнь, и надо просто жить, – ни зачем... так просто... – от нечего делать».

Но объективный смысл у жизни должен быть, поскольку даже отрицающие его, все равно пытаются хоть как-то позитивно о нем говорить: Альбер Камю, например, пытается показать, что есть смысл жить в ясном сознании абсурда, а массовое сознание убаюкивает себя заклинаниями о том, что «смысл жизни в самой жизни».

Как уже отмечалось, смысл жизни это не только ответ на вопрос **зачем?** но и на вопрос **для кого?** На последний вопрос можно отвечать двояко: можно

говорить о том, зачем моя жизнь другим, – и про это рассуждать очень легко, а можно задаться вопросом, зачем моя жизнь мне самому, – и вот это-то и есть настоящий вопрос о смысле жизни. В первом случае обнаруживается спасительная лазейка для ухода от решения вопроса: вместо размышления о смысле-для-себя проще рассуждать о смысле-для-других. Тут с легкостью выясняется, что жизнь человека может служить на пользу людям, для продолжения рода, для счастья будущих поколений, для всемирной эволюции жизни - все это, хотя и важное само по себе, вполне могло бы удовлетворить биоробота, киборга, но человеку до тех пор, пока он будет сохранять свою субъективную природу все эти аргументы не согреют его сердца, ибо самое главное остается неясным - мне-то самому зачем моя жизнь нужна?

*В-третьих*, до тех пор, пока человек будет сохранять свою природную сущность, ничто не сможет заглушить в нем того чувства (как сердечного, так и интеллектуального), что смысл жизни нужен человеку, и что основанием подлинного существования может стать только ясный положительный ответ на этот вопрос. И хотя разум подсказывает нам, что никакой ответ на вопрос о смысле жизни, скорее всего не может быть окончательным решением проблемы смысла жизни, не может «снять» эту проблему, **жажда такого ответа**, который бы ложился на сердце, прояснял бы разум, освежал бы чувства, – эта жажда очевидна.

Следовательно, **третьим принципиальной важности тезисом** является постулат о том, что существует неустраняемая потребность человека в смысле жизни в такой степени, что можно говорить об экзистенциальной невыносимости жизни без смысла. Яркий пример постановки проблемы смысла жизни в экзистенциальной философии мы находим в творчестве Альбера Камю, который прямо объявляет вопрос о смысле жизни главным и единственным настоящим вопросом философии: «Есть лишь один поистине серьезный философский вопрос – вопрос о самоубийстве. Решить, стоит ли жизнь труда быть прожитой, или она того не стоит, – это значит ответить на основополагающий вопрос философии. Все прочие вопросы – имеет ли мир три измерения, существует ли девять или двенадцать категорий духа следуют потом» [3, С. 471].

Нельзя не согласиться с этими словами, нельзя не признать за ними предельную глубину. Но что же предлагает Камю в качестве ответа на этот вопрос? Надежда на некий смысл жизни, надежда на то, что некая «превосходящая жизнь идея» способна этот смысл ей сообщить – все это, согласно Камю, «гибельное уклонение» и «жюльничество», мир и жизнь есть абсурд, и вовсе не обязательно пытаться избавиться от него при помощи самоубийства или вышеупомянутой «надежды». Надо в этом абсурде жить, и именно только такая жизнь в ясном предстоянии абсурду может обеспечить подлинность существования.

Однако, несмотря на все заверения Камю о том, что в контексте абсурдности жизни «надо представлять себе Сизифа счастливым», несмотря на все возможное и вполне понятное сочувствие его интеллектуальному мужеству и человеческой боли, позиция философии абсурда не способна дать сколько-нибудь удовлетворительного ответа на вопрос о смысле жизни. И экстравагантные слова о том, что такой ответ вовсе и не нужен, что он означал бы «гибельное уклонение» и дезертирство, не

могут все-таки заглушить того чувства, что смысл жизни нужен человеку, и что основанием подлинного существования может стать только ясный положительный ответ на этот вопрос.

Человек, очевидно, имеет потребность в смысле жизни. Даже те самоубийцы, о которых так много пишет Камю, своим самоубийством доказывают значение и власть этой потребности в жизни человека. Самоубийство, действительно, представляет собой некое «признание», но Камю, на наш взгляд, недостаточно полно его расшифровывает. Полностью оно звучит примерно так: «Я смысла жизни не нашел (или – имел, но потерял), я не вижу (больше) в жизни смысла и отчаялся его обрести, а без него жить мне невыносимо». Камю желал бы игнорировать эти последние слова, но они звучат независимо от его желания, и они являются самыми главными, в них суть.

Не из сознания отсутствия смысла жизни приходит человек к самоубийству, как верно подчеркивает Камю, – никакой связи здесь еще нет, самоубийство является следствием невыносимости жизни без смысла, - вот чего он, видимо, не хочет видеть. Смысл жизни, подчеркнем это особо, является не просто неким «желанием» человека, не прихотью и заманчивой перспективой он является, смысл жизни есть именно потребность в точном значении этого слова. Потребность есть то, что насущно, то, что существенно и необходимо, без чего жизнь человека, по меньшей мере, терпит серьезный ущерб или вовсе невозможна.

Поэтому, говоря о потребности человека в смысле жизни, необходимо использовать еще одно часто употребляемое и поверхностно понимаемое слово. Прежде необходимо произвести уточнение его значения. Итак: всякий вообще человек на земле *призван* к самореализации. Мы настолько часто слышим это слово, что уже отвыкли видеть хоть что-то реальное в нем. А ведь «самореализация» означает не более и не менее как реализацию себя. Всякая реализация предполагает наличие некоего замысла, который реализуется, то есть воплощается. Идея самореализации должна в таком случае означать буквально то, что меня еще нет, есть только некий проект меня, замысел обо мне, реализовать и воплотить который я должен сам.

Предназначение человека заключается, в конечном счете, в том, чтобы стать самим собой, самоопределиться в бытии, свободно реализуя (или свободно отказываясь реализовывать) замысел о себе. Тот, Кто эту жизнь человеку дал, призывает человека свободно обрести самого себя и войти в полноту бытия, - именно это и может быть названо самореализацией в настоящем смысле этого слова.

Все это ставит человека в совершенно уникальное положение: человек - это единственное существо, которое, чтобы в полной мере быть, должно само себя реализовать. Бытие человека, таким образом, представляет собой безмерный риск, который заключается в том, что оно никогда еще не есть бытие в полной мере в готовом виде, оно есть **шанс** обрести себя. Этот шанс может быть использован человеком, но человек может и упустить его, может отказаться реализовывать себя и становится самим собою. Чем человек окажется в таком случае, вопрос, пожалуй,

неразрешимый и очень страшный. «Быть или не быть», – вот в чем вопрос всякой человеческой жизни.

И все же следует отметить, что самореализация как потребность (самоактуализация, по терминологии А. Маслоу) есть одновременно и условие, и процесс обретения смысла жизни. Поэтому в условной иерархии человеческих потребностей - потребность в смысле жизни может занимать высшую ступень.

В этом отношении уместно сказать несколько слов о теории иерархии потребностей А. Маслоу, внося при этом важное дополнение в ее структуру.

Иерархия потребностей А. Маслоу - одна из наиболее известных теорий мотивации - основана на результатах многочисленных психологических исследований. Потребности рассматриваются как осознанное отсутствие чего-либо, вызывающее побуждение к действию. Потребности подразделяются на первичные, характеризующие человека как биологический организм, и культурные или высшие, характеризующие человека как социальное существо и личность (см. рисунок 1).

Рисунок 1.



Согласно теории А. Маслоу, потребности первого уровня – физиологические (потребность в пище, отдыхе, тепле и т.д.) - являются врожденными и присущи всем людям. А потребности более высоких уровней “пирамиды” могут появиться только в том случае, если достигнут определенный уровень удовлетворения потребностей предыдущего уровня.

Так, потребность в безопасности, защите и порядке возникает, если физиологические потребности человека удовлетворены не менее, чем на 85%.

Социальные потребности (в дружбе, уважении, одобрении, признании, любви) возникают при удовлетворении потребности в безопасности на 70%.

Социальные потребности также должны быть удовлетворены на 70% для того, чтобы у человека возникла потребность в самоуважении, которое подразумевает достижение определенного социального статуса, свободы действий.

При удовлетворении потребности в самоуважении на 60% личность начинает испытывать потребность в самоактуализации, самовыражении, реализации своего творческого потенциала. Эту последнюю потребность удовлетворить сложнее всего, и даже при достижении 40% уровня самоактуализации человек чувствует себя счастливым, но достигают этого уровня, по мнению А. Маслоу, только 1–4% населения Земли.

Несмотря на очевидную красоту и логичность теории иерархии потребностей, сам А.Маслоу в своих письмах отмечал, что теория, сделавшая его знаменитым, применима к пониманию потребностей человечества в целом, как философское обобщение, но никоим образом не может использоваться в отношении конкретного индивидуума.

Тем не менее, несмотря на уверенность автора в неприменимости его теории к реальным людям, теория иерархии потребностей Маслоу пережила уже тысячи (а может быть и десятки тысяч) попыток применить ее к реальной жизни в качестве основы для построения, например, системы мотивации и стимулирования труда. Ни одна из этих попыток не увенчалась успехом в силу индивидуальной и уникальной системы ценностей каждого человека. Действительно, голодный художник, испытывающий голод, т.е. «физиологическую потребность низшего уровня», не перестанет рисовать свои картины, т.е. удовлетворять «потребность высшего уровня». Таким образом, потребность высшего уровня не всегда является логическим (иерархическим) продолжением потребностей более низкого уровня.

Теория иерархии потребностей Абрахама Маслоу, иногда называемой «пирамидой» или «лестницей» Маслоу, является фундаментальной теорией, признанной специалистами по менеджменту во всем мире. В своей теории Маслоу разделил потребности человека на пять основных уровней по иерархическому принципу, который означает, что человек при удовлетворении своих потребностей движется как по лестнице, переходя от низкого уровня к более высокому.

Наше добавление к теории как философскому обобщению: иерархию потребностей должна венчать потребность человека в смысле жизни, поскольку смысл жизни в данном случае выступает как цель, а самоактуализация (самореализация) - как средство. Хотя понятно, что очень важным средством выступают и физиологические потребности человека.

От того, что смысл жизни относится к числу духовных потребностей, он не делается менее важным, чем телесная потребность в еде или душевная потребность в общении с себе подобными. Более тонкие механизмы проявления духовных потребностей в сравнении с телесными и даже душевными не отменяют огромного их значения для жизни человека и опасности, связанной с их неудовлетворенностью. И вот наличие настоящей потребности в смысле жизни является опровержением и позиции Камю, и всех прочих скептиков и агностиков. **Если у человека есть потребность в смысле жизни, то этот смысл можно найти.**

Тем и отличается потребность от простого пожелания: не всякая прихоть может быть удовлетворена, не всякая фантазия имеет реальный эквивалент, а вот **предмет** всякой потребности **есть**. Иногда, может быть, не удастся найти, например, еды, чтобы удовлетворить соответствующую телесную потребность, человек может умереть от голода, но это не отменяет того факта, что в мире еда есть. Человек может не иметь смысла жизни, может не найти его, человек может даже погибнуть, не найдя его, но все это не отменяет того факта, что смысл жизни есть, и найти его в принципе можно.

Таким образом, что же можно сказать, исходя из вывода о том, что **смысл жизни есть?**

То, что этот объективный смысл есть, означает только одно: жизнь человеку именно дана, притом дана не просто так, а **зачем-то**. Сам вопрос о смысле жизни, вопрос «зачем жизнь?» предполагает именно такое видение жизни. Притом если жизнь «дана» человеку как-то метафорически, то и о смысле ее можно говорить только метафорически. Наличие реального смысла жизни предполагает, что жизнь реально дана. Всякий смысл определяется конечной целью, *предназначением*, стало быть, и смысл жизни человека определяется **предназначением человека**. То есть, Тот, Кто жизнь дал, Он дал ее не просто так, а к чему-то человека предназначил: предварительным образом назначил человеку определенную цель. Это является залогом существования смысла жизни.

Таким образом, смысл жизни, если он вообще есть, может заключаться единственно в том, чтобы понять свое призвание, внять призыву, обращенному к тебе, откликнуться на него и быть верным ему, обратив свою свободную волю на реализацию своего жизненного предназначения. Однако эти слова остаются лишь формальным определением до тех пор, пока мы не ответим на вопрос, а в чем же заключается предназначение человека в этой жизни. То есть, конечно, можно и нужно предполагать, что есть разница индивидуальных предназначений людей, разница призваний, но при этом явно должно быть некое вообще «предназначение человека на земле», некое единое призвание, обращенное к человеку, как именно человеку. Элементарный здравый смысл требует того, чтобы все индивидуальные призвания были не более чем частными способами реализации общечеловеческого призвания.

#### Список литературы

1. Введенский А. Условия допустимости веры в смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Составление, общая редакция, предисловие и примечания Н.К. Гаврюшина. М.: Прогресс-Культура, 1994. – С. 105.
2. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Составление, общая редакция, предисловие и примечания Н.К. Гаврюшина. М.: Прогресс-Культура, 1994. – С. 246.
3. Камю А. Счастливая смерть: Роман; Посторонний: Повесть; Чума: Роман; Падение: Повесть; Калигула: Пьеса; Миф о Сизифе: Эссе; Нобелевская речь. – М.: Фабр, 1993. – С. 471.

#### **Цветков А.П. Сенс життя як призначення**

*У статті розглядається сенс життя людини в відношенні до Вічного, Абсолютного, Трансцендентного. У цьому контексті сенс життя трактується як загальнолюдське покликання і призначення.*

**Ключові слова:** сенс життя людини, потреба в сенсі життя.

***Tsvetkov A.P. Sense of life as destiny***

*In the article sense of life of man is examined in his attitude toward Eternal, Absolute, Transcendent. In this context sense of life is interpreted as a common to all mankind calling and destiny.*

**Keywords:** *sense of life of man, necessity in sense of life.*

УДК 141.7

**ЦЕЛИ БЫТИЯ ЛЮДЕЙ И БУДУЩЕЕ БЫТИЯ ЛЮДЕЙ:  
СВЯЗИ ОБЪЕКТИВНЫЕ И СУБЪЕКТИВНЫЕ**

В.Н. Чудомех

*В статье обоснована необходимость «новой модели Бытия Человечества», рассмотрены наличные подходы к её теоретической разработке и проблемы в её теоретической разработке.*

*Ключевые слова: цель, смысл, будущее Человечества*

**Введение.** В теоретическом плане актуальность рассматриваемого ниже возможно классифицировать как «вечную», а если исходить из наличного положения Человечества - как «чрезвычайную». Необходимость серьёзных изменений в Бытии Человечества сегодня констатируется многими: 1) «Человек оказался в кризисе духовно-нравственном и экологическом. Поэтому сегодня остро встала задача найти ответ на вопрос о смысле существования человека и о смысле деятельности человека» [1, с.33]; 2) «Мы зашли в тупик в отношениях с Живой Природой, со своей собственной природой и с её интеллектуальной составляющей. Вход в него создавался тысячелетиями, а выход должен быть обнаружен в ближайшее время, пока уже начинающиеся антиэволюционные и антицивилизационные процессы не перешли в критическую фазу» [2, с.89]. Подобными выводами вершатся почти все аналитические исследования современного Бытия Человечества, но удовлетворительных «рецептов» - «что же делать Человечеству в наличной ситуации?» - мы в их итогах не находим. И это не случайно. Причина отсутствия столь нужных Человечеству «рецептов» становится довольно отчётливой, если в вышеприведённых выводах выделить самое ключевое (а это «цели и смыслы» бытия людей) и обратить особое внимание не на «цели и смыслы просто-бытия людей» («цели обыденные»), а на «цели и смыслы Бытия Людей исторические».

**«Цели и смыслы бытия людей» в понятийном представлении.** Что такое «цель» и «смысл» понятно каждому и в анализе отражаемого этими терминами, казалось бы, нет никакой необходимости. Тем не менее, она есть. Во-первых, «цели» и «смыслы» бытия объективно присущи системе мироориентации людей и они определяют «мировосприятие», «мироощущение» и «мироотношение» людей. Во-вторых, «цели» и «смыслы» в бытии людей – «объекты идеальные», имеющие несколько уровней «подразумевания» (материальный, социальный, духовный) и, соответственно, несколько уровней влияния на бытие людей (прямых и косвенных). В-третьих, все люди склонны «цели» и «смыслы» придавать не только своему конкретно-текущему бытию, но и бытию людей других и «бытию людей историческому», а также Бытию Мира в целом. Таким образом, спектр представлений людьми «целей и смыслов бытия» довольно широкий. К тому же, «цели и смыслы» бытия людей - это ещё и «инструменты» для исследований

«общественных процессов», а также обязательные объекты особого внимания при всех наличных «идеологиях» (религиозных, национальных, государственных и т.д.)

Что же такое «цель» и «смысл» в современном понимании? «Цель» в простейшем трактовании – это предвосхищение некоего результата действия, включающее некие предполагаемые алгоритмы и некие средства для достижения этого результата [3, с.753]. То-есть, постановка некой «цели» предполагает «изначальное видение»: самой этой «цели» (как ориентира для неких действий), алгоритма её достижения и «видение» результатов достижения «цели» (промежуточных и финальных). Такой подход к трактованию «цели» сложился не сразу. Аристотель, к примеру, различал несколько видов «целей»: 1) «цель-вообще» - «то, ради чего нечто существует» (данное определение ближе к современному представлению «смысла»); 2) «цель природную» – *causa finalis* («цель бытия вообще»); 3) «частные цели бытия природного» - предопределённые «целью бытия вообще» и «иерархируемые» ею); 4) «цели человека» - ставящиеся и реализуемые человеком (в истоках которых «мысли человека»). В ходе исторических уточнений, Аристотелево представление «целей бытия» постепенно минимизировалось и сопряглось со «смыслом». Позднее к Аристотелеву представлению «целей бытия» добавилось и «религиозное» - всё в Мире по воле Божьей, все «цели и смыслы бытия» заложены Божественным Разумом.

«Смысл» сегодня трактуется как «имманентное содержание» вещи, процесса или действия, придающее им некую субъективную или объективную «предназначенность» [4, с.420]. В ином варианте – это некая «значимость» вещи, процесса или действия для окружающей их действительности, как-то сказывающаяся на этой действительности [3, с.618]. Как видим, в современной трактовке «цели» и «смыслы» логически связаны: «цель» - с неким «смыслом», а «смысл» - с некой «предзаданностью». К «цели» больше подходит вопрос «для чего?», а к «смыслу» - «зачем?» или «почему?», но различие между их «вопросами-определителями» столь незначительно, что «смысл» по Гегелю – это вполне определённая «предельная цель». Теперь от «общего» перейдём к «частному» – к интересующим нас, «целям людей».

И.Кант в «Критике практического разума» выделяет три вида «целей людей»: «технические» (исходящие из умения людей); «прагматические» (относящиеся к общему содержанию поступков людей) и «благонамеренные» (предопределённые «нравственным императивом людей»). В марксистской философии «цели людей» подразделяются: на правые-неправые, ложные-достижимые, индивидуальные-общественные, стратегические-тактические, на цели конкретные и «цели-идеалы» (и т.д.). Из вышеприведённых подходов к «целям людей» можно заметить, что в основании их современной «видофикации» лежит «смысловое содержание цели», исходное или конечное. И это естественно - «цель» предполагает «результат, осмысленный заранее», а «действие без цели» мы считаем «бессмысленным». К вышедшему трактованию «целей» и «смыслов» следует добавить и то, что в XIX веке религиозное представление всего Бытия как «целевого» подверглось жёсткой марксистской критике, и в дальнейшем философы-материалисты и философы-идеалисты пришли к «компромиссному мнению» – для

«целенаправленной деятельности» обязателен «разум» и к целеполаганию способен только «разум». Поскольку видимая «гармоничность бытия Живой Природы» не укладывается в этот «компромиссный канон», то после некоторых колебаний её определили как «феномен органический» (все элементы Живого «адаптивны», «гармония» их бытия - следствие этой «адаптивности»). Соответственно, почва для споров «идеалистов» и «материалистов» о возможных «генераторах целей бытия» фактически исчезла. У «идеалистов» - это Бог и Человек, а у «материалистов» - Человек.

Общепринятый подход к постижению «цели Бытия» и «целей людей», как видим, существует. Но уверенно сказать то же самое о пути к выявлению «смыслов Бытия» - всего Бытия в целом и Бытия Людей в частности – пока нельзя. Материалисты «смысл» всего Бытия соотносят с «порядком вещей», сложившимся объективно, идеалисты - с Богом (или Абсолютом). Наличные объяснения феномена «жизни» и «смысла проявления жизни» базируются на вышеприведённых подходах и потому настолько противоречивы, что появилась «примирительная» точка зрения на «феномен жизни» - «смысл феномена жизни в самой жизни» [5, с.337]. Принципиальных подходов к «смыслу жизни людей», соответственно, несколько: а) «смысл жизни людей» предопределён Богом и состоит в подготовке к «духовной вечности» [1, с.129]; б) «смысл жизни людей» задаётся самими людьми (усилиями и волей в самореализации); в) жизнь дана человеку, чтобы её прожить (Гёте); г) «смысл жизни каждого человека» - служить Человечеству [5, с.337].

**«Цели и смыслы бытия Человечества» в исторических проявлениях и мнениях.** Опираясь на вышеприведённый понятийный подход к «целям и смыслам бытия людей», перейдём к тому, что в философских трудах ещё не получило достаточного прояснения – к «цели и смыслу» Бытия Человечества. В поиске истины - «Есть ли цель и смысл в Бытии Человечества?» - в качестве «отправного тезиса» примем мнение О.Шпенглера: «у Человечества нет ни цели, ни идеи существования – так же как у бабочек или орхидей» [6, с.151]. Так ли это и можно ли этому мнению (не только О.Шпенглера) что-либо серьёзное противопоставить? Если исходить из вышеприведённого, то «цель Бытия Человечества» должна быть «венцом» некой «разумной идеи» - «идеи» с отчётливым «началом» и алгоритмом достижения некоего предвосхищаемого ею результата - настойчиво реализуя которую, Человечество куда-то «движется». «Движение Человечества» в направлении к росту знаний, опыта и преобразовательного могущества совершенно отчётливо и бесспорно, но вот «нужен ли этот неуклонный рост знаний и могущества Человечеству для просто-бытия?» исчерпывающе-утвердительно ответа у нас до сих пор нет. Реализуя «идею могущества Знания», Человечество привносит в Мир не только позитивное для себя, но и отмеченное выше, отрицательное для Мира, поэтому к Бытию Человечества необходим и «вселенский подход»: «Для чего Человечество Миру?» и «Чем полезно может быть Человечество Миру?».

Искало ли Человечество ответы на эти стратегические для себя вопросы, найдены ли они и когда они начали ставиться? В вышесказанном ключе подобные вопросы стали появляться во второй половине XIX века и активировали их,

несомненно, Ч.Дарвин и Г.В.Ф.Гегель. Что же виделось в различные периоды истории Человечества в качестве «целей Бытия Людей»? В Эпоху Просвещения – это «глубокое научное знание мира», ведущее к «неуклонному прогрессирующему развитию» («цели-идеалы» европейских народов). В конце XIX века – это «становление Человечества Богочеловечеством» (идея В.С.Соловьёва и ряда др. христианских философов). В XX веке «цели Бытия Человечества» обсуждались уже интенсивно и к вышеуказанным добавились следующие «цели Человечества»: а) в неуклонном развитии дойти до точки «Омега» и «эволюционно слиться с Богом» («идея» Тейяра де Шардена); б) путём косморасселения «очеловечить Вселенную» («идея» Н.Фёдорова-К.Циолковского, развитая «космистами»); в) обладая Знанием и Умением, стать «колыбелью» для новых Рас Людей – способных к освоению всех необъятных просторов Космоса (эзотерический вариант «идеи космизма»); г) «энергетическим воздействием» ускорить создание «Новой Вселенной» - по мнению М.Веллера, Человечество призвано-в-Мир уничтожением нынешней ускорить образование следующей Вселенной [7, с.215]; д) гармонизироваться во всех своих частях внутренне и с Природой, и войти таким образом, в столь долгожданный Людьми – в «свой золотой век» [8, с.15].

Вышеприведённые «цели Бытия Человечества» в смысловом содержании заметно отличаются, но в принципе вполне объединяются - в «группу целей стратегических» («вселенской значимости») и в «группу целей тактических» («сугубо человеческой значимости»). В которых, соответственно, можно увидеть «группу целей Человечества нон-финалистских» (предполагающих «вечность Бытия Человечества») и «группу целей Человечества финалистских» (предполагающих «естественность конца Человечества»).

***Зависимость Бытия-Человечества-во-Времени от «модели» Бытия-Человечества-в-Мире.*** Зависимость Бытия Людей от наличных его «идей» наблюдалась во все времена: «подобно водителю душ Меркурию, народами движут идеи, порождая которые и следуя которым, они руководят своей судьбой» (Гегель). В XX веке стало понятно, что Бытие-Человечества-во-Времени зависит не только от внешнекосмических факторов, но и от «модели Бытия Человечества». Несомненно сегодня и необходимость именно «нон-финальной модели» Бытия Человечества. Во-первых, иная не соответствует «духовной сущности людей»: «поражённое в самом источнике жизненного порыва, Человечество вскоре перестало бы творить, распалось бы и рассыпалось в прах» [9, с.346]. Во-вторых, после внедрения «нон-финальной модели» очень быстро может стать эффективным и современное Бытие Человечества (при предельной ясности «цели» и её «смысла», нужных средств и времени для её достижения требуется значительно меньше). Примеров влияния «модели бытия людей» на «качество бытия людей», а также довольно быстрого перехода людей на «новые модели бытия», в истории Человечества предостаточно. Есть яркие примеры и в современной жизни Человечества – приняв «новые модели бытия» стремительно развились консервативные прежде КНР и ЮАР, в Европе весьма быстро реализовалась «идея ЕС». Современная практика показала, что успешнее и быстрее внедряются «модели бытия людей», имеющие совершенно ясные конкретные «цели» и заключающие в себе отчётливый, обязательно

«положительный и двухуровневый смысл»: «индивидуальная жизнь имеет смысл лишь при наличии смысла жизни общечеловеческой, когда вся история Человечества представляет собою связный и осмысленный процесс, в котором достигается бесспорно великая и ценная для Человечества цель» [10, с.61].

**Необходимость «новой модели Бытия Человечества» и проблемы её формирования.** Уже совершенно отчётливо - что плохо в Бытии современного Человечества, известны и причины этого - Человечество длительно развивается «вслепую» и «стихийно», «методом проб, ошибок и удач». Человечество даже сегодня подобно набору «автономных органов», для сборки которых в «единый планетарный организм» недостаёт очень многого - не только всё-таки должной быть у него «головы», но и стремления всех «автономных органов Человечества» к бытию в «едином планетарном организме». А появиться это стремление может в двух случаях: а) когда бытие в «едином планетарном организме» окажется для них бесспорно ценным, исторически оправданным (это предпосылка к «Единению Человечества добровольному»); б) когда бытие в «едином планетарном организме» станет для них неотвратимым (это предпосылка к «Единению Человечества вынужденному»).

Если исходить из скорости развития современного экологического кризиса, то более вероятно «Единение Человечества вынужденное». Но и для этого тоже потребуется «новая модель» Бытия Человечества - пусть предшествующая будущей «модели Единения Человечества добровольного», но «базисные цели» его закладывающая и наделяющая последующее «Единение Человечества добровольное» заведомо ясным «историческим смыслом». Таким образом, «новая модель Бытия Человечества» необходима уже сегодня, так как требуется она при всех вариантах исторического развития Человечества, даже при варианте «фаталистско-финалистском» (как наглядный образец возможности «иной Истории Человечества»).

Сегодня есть уже подходы к созданию «новой модели Бытия Человечества», так как в этом направлении в XX веке проделана довольно-таки большая работа. При теоретическом обосновании «новой модели Бытия Человечества» можно использовать: философские «ноосферные проработки», аналитические труды «Римского клуба», аналитические исследования современных «цивилизационных процессов», опыт в создании ЕС и иных подобных единений государств, опыт «международной кооперации». Главные проблемы, которые должны найти обязательное разрешение в «новой модели Бытия Человечества», тоже известны - это проблема сопряжения автономных частей Человечества в «единый планетарный организм», проблема формирования в автономных частях Человечества «планетизированного мировоззрения», проблема определения «вселенского смысла Бытия Людей» (определения, фактически, «места-Человечества-в-Космосе»).

**Заключение.** Ближайшая теоретическая разработка «Новой модели Бытия Человечества» и её последующее воплощение, так или иначе, неизбежны - былой ресурс «стихийного Бытия Человечества» катастрофически исчерпывается. В ближайшей перспективе непременно будут требоваться «новые отношения»: между людьми, между государствами, между людьми и Природой. Поэтому «Новой

моделью Бытия Человечества» должны предусматриваться: «новая организация отношений Человечества внутренних и внешних» и «новое видение» - истории, цели и смысла Бытия Людей. Главная задача «Новой модели Бытия Человечества» - задать «параметры Нового Человека» - не Человека-разрушителя, а «сохранителя и улучшателя Мира».

### Список литературы

1. Осипов А.И. Путь Разума в поисках истины. –М.: издание Сретенского монастыря, 2004. – 432 с.
2. Оконская Н.Б., Оконская Н.К. Эволюция и генетика общества в фокусе философии. Севастополь: Изд-во ПП Арефьева Н.Е., 2007. –204 с.
3. Философский энциклопедический словарь. –М.: Советская энциклопедия, 1983. –840с.
4. Краткая философская энциклопедия. –М.: Прогресс, 1994. –576 с.
5. Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Философия. Учебное пособие. Изд-е 2-е доп.–Симферополь: изд-во «Сонат», 2003. –383 с.
6. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Гештальт и действительность. Пер. с нем., вст. ст. и примеч. К.А.Свасьяна. - М.: Мысль, 1993. - 667 с.
7. Веллер М. Всё о жизни. – СПб.: ООО «Хорвест», 2005. – 751 с.
8. Баталов Э.Я. Единство в многообразии – принцип живого мира» // Вопросы философии. - 1990. -№8. -С.13-24.
9. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сб. Очерков и эссе. Пер. с фр. –М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002. – 553 с.
10. Франк С.Л. С нами Бог. Сост. и предисл. А.С.Филоненко. –М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. –750 с.

**Чудомех В.М. Мети Буття Людей та майбутнє Буття Людей: звязки об'єктивні і суб'єктивні**

*У тезах обґрунтована необхідність «нової моделі Буття Людства» і розглянуто: наявні підходи до її теоретичної розробки та проблеми на шляху до її теоретичної розробки.*

**Ключові слова:** мета, сенс, майбутнє Людства

**Chudomeh V. The Models of Being Humankind and Futurity of Being Humankind: connexions objective and connexions subjective**

*It is founded the necessity of “new model Bieng Humankind” and: the ways of its theoretical creation and the problems of its theoretical creation are looked.*

**Key words:** model, sense, future of mankind

Поступило в редакцію 23.09.2007

УДК 141.32

## БАГАТОГРАННІСТЬ ПОНЯТТЯ «ЕКЗИСТЕНЦІЯ» В ТВОРАХ ФІЛОСОФІВ-ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТІВ ХХ СТОЛІТТЯ

І.С.Яцик

*Исследование обусловлено необходимостью изучения и обобщения экзистенции как явления, которое тесно связано с философской терминологией. Особое внимание отводится понятию „экзистенция” и ее основным признакам.*

*Ключевые слова:* экзистенция, экзистенциализм, свобода, существование, выбор

Проблема розуміння та використання філософської термінології завжди гостро стояла перед філософами, адже навіть класична світова філософська думка часто неоднозначно трактує одне і теж саме поняття. Це пов'язано з тим, що з плином часу змінюється світогляд у людини-мислителя, а термінологія залишається сталою, лише в незначних випадках зазнаючи змін.

Поняття екзистенція є одним із тих термінів, зміст і спосіб вживання якого зазнали трансформації в історії філософії. В середні віки категорією „екзистенція” називали спосіб буття речі як створеного, зумовленого від божественного буття, як існування несамодостатнього, незавершеного, яке не співпадає зі своєю суттю.

Якщо в середні віки префіксом –ex (із) в терміні „екзистенція” підкреслювалась „производность бытия вещи”, його обумовленість тим, з чого воно розпочинається, то в модерній філософії (в феноменології, екзистенціалізмі і споріднених з ними філософських течіях) префікс ex- пов'язується з характеристикою буття людини як живої процесуальності, динамічної та відкритої реальності, яка „повинна чекати себе і творити себе”, у якої „існування передусе суті”[10,32].

Внутрішня онтологічна серцевина людської сутності, його специфічна характеристика як екзистенції в тому, що вона є „неповним”, „незавершеним ” існуванням, яке розуміє і пояснює світ та самого себе. Оскільки людина є буттям, в якому „имеется вопрос о своем бытии” (Хайдеггер, Сартр), екзистенція це постійний вибір людиною своїх можливостей, свого майбутнього, постійне домислення людиною себе в акті свого радикального рішення про світ і свій власний спосіб бути в ньому.

Виходячи з цього, людське буття є дистанціюванням не тільки щодо відношення до світу, але і щодо себе, свого минулого, постійною відкинутістю від самого себе, „выходом из себя”, „бытием-вперед-самого себя”, вибором та проектуванням себе до своїх можливостей.

Самобутність людського існування переплітається з людською «решимостью на способность быть из своей самости», здатністю створити себе «из рассеяния и бессвязности» щойно «происшедшего» та приходи́ти до самого себе

(Хайдеггер); з признанням та прийняттям на себе тотальності свого вибору, рішень та особистої відповідальності (Сартр).

Екзистенція -це незмінна присутність людини в суцшому, конкретна, одинична онтологічна реальність, яка дозволяє і вимагає здійснення людиною акту індивідуалізації цього досвіду<...>[5,266]. Оскільки екзистенція є буттям, яке „існує, розуміючи”, нею фіксуються онтологічно першопочаткові (щодо рефлексії та об’єктивного раціонального пізнання) до- та іррефлексивні фундаментальні акти розуміння, переживання та тлумачення людиною себе та свого становище в світі, акти, які артикулюють рішення та способи самовизначення людини за відношенням до особистого та можливого, а також фундаментальні, глибинні життєважливі структури суб’єктивності в реальній можливості та першопочатковому синкретизмі її модулів існування та самоздійснення.

В якості онтологічно первинних та певним чином організованих сукупностей, вони самосутнісні та конститивні, стійкі та неділимі рефлексією і раціональним знанням, не зводяться до „об’єктивної думки” (Мерло-Понті). В цьому сенсі вони є умовою та основою рефлексивної та раціональної діяльності свідомості людини, забезпечують єдність людського досвіду та „конституують «имманентное», «предварительное» единство человеческой жизнедеятельности” [10,32].

Зафіксований сучасний зміст категорії „екзистенція” запроваджений датським мислителем К’еркегором у 40-50-х роках ХІХ століття; від нього започаткована назва філософії «екзистенціалізм». Цей термін етимологічно походить від латинського дієслова «exsistere», який на відміну від дієслова sistere (що акцентує момент сталості існування - лишатися, утримувати, тривати тощо) означає процеси порушення сталості, виходу «за межі» її (виступати, вирушати, виростати тощо).

Це вказує на духовний характер специфіки людського існування на протигагу існуванню матеріальних, субстанційних речей і явищ, оскільки духовність є унікальною ознакою людини. Люди, за християнською традицією, є тілесно тотожними істотами і різняться лише душею, яку Бог для кожної людини творить персонально і тим самим робить її принципово «поза межовою» щодо земного світу (істотою «не від світу сього»)[1,187]. К’еркегор вживає це поняття лише по відношенню до людського буття, екзистенція тут як визначення людської самобутності. Це обмеження яскраво проявляється в к’еркегорівському розумінні страху та тимчасовості.

Традиційно розрізняються *essentia*, тобто якісну приналежність; *Wassein* як суть, ество; *existentia* - існування. Екзистенція означає те, що щось (певна суть) існує або те, що щось є наявно дійсним [4,125].

В ХХ столітті відомі філософи, використовуючи поняття „екзистенція”, розділяють к’еркегорівське розмежування істиного та неістиного способів існування людини, приймаючи його розуміння екзистенції як „внутрішню”, яка претендує на самоствердження та визнання. Також не відкидається і протиставлення К’еркегором екзистенції (переживання безпосереднього внутрішнього життя суб’єктивності,

життя як особисте рішення кожного перед іншими та Богом ) інтелектуальному пізнанню.

Трансформуючи та розвиваючи поняття „екзистенція” в своїх варіантах феноменологічної онтології та екзистенціальної аналітики, розробляючи оригінальні методи фіксування її присутності в світі, філософи ХХ століття опираються на гуссерлівські феноменологічні ідеї редукції.

Радикалізуючи та модифікуючи їх, вони трактують та досліджують екзистенцію як „присутність”, „буття в світі”, „в ситуації”, закинутість, фундаментальна випадковість, фактичність, кінцевість, історичність, «место бытия», темпоральність, «направленность на...», турботу, проект, свободу, «здесь-бытие», яке безпосередньо переживає себе та світ, яке інтерпретує дане та надає йому смислу, яке приймає рішення і кристалізує його в світі; в результаті якого структури суб'єктивності виявляються внутрішніми структурами світу, ситуація – людською, а світ посилає людині його ж особисте віддзеркалення [5,269].

Філософи (Гуссерль, Марсель, Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понті), праці яких мають феноменологічний та екзистенціальний напрям, реалізують програму дескрипції фактично реалізованого екзистенціального простору, який початково визначає горизонт та можливості розуміння та пізнання індивідом світу, інших і себе самого. Також вони окреслюють онтологічні структури екзистенції, які вкорінені в світі і виконують роботу екзистенціального забезпечення ситуації, світу, буття, розуміння, мислення, пізнання та ін.

Серед основних розбіжностей в творах філософів ХХ століття трактування екзистенції є, по-перше, взаємозв'язок між екзистенцією та трансцендентним (Бог, буття), а у зв'язку з цим виникають проблеми автономії, волі та аутентичності людського існування; по-друге, різнохарактерні трактування зв'язку екзистенції та смерті, уявлення про характер і механізми дії екзистенції в світі, завдяки якій «имеется мир», «имеется бытие». Теж саме відноситься і до філософських спроб її аналізу та опису. В будь-якому випадку екзистенція завжди трактується як присутність людини з світом та самим собою, як та, що створює здатність самовизначитись. «Незамкнутость – знак его свободы» (Ясперс). А екзистенція як свобода – це предмет проблеми розуміння. «Возможность построить каузальную экспликацию поведения прямо пропорциональна неполноте структураций, осуществленных субъектом. Работа Фрейда – не картина человеческой экзистенции, а картина аномалий, как бы часты они ни были»[6,287].

Пізній Сартр, який зробив перехід від філософії свідомості та свободи, як «безосновного основания» зв'язків світу до розробки соціальної онтології та онтології історії, продовжує наполягати на специфічності екзистенції і людського акту, стверджує, що екзистенція є не „устойчивая субстанция, покоящаяся в самой себе”, а «беспрерывная неустойчивость, отрывом всем телом от себя. Поскольку это стремление к объективации принимает различные формы у разных индивидов, т.к. оно нас проектирует в поле возможностей, из которых мы осуществляем одни и исключаем другие, мы называем его также выбором или свободой» [6,30]. Екзистенція в її акті інтеріоризації вимог матеріального поля і екстеріоризація в практиці свого відношення до даного (інтерпретації, „відповіді”, „винаходу”,

„авантюри”) оголошується в онтології історії та соціальної онтології Сартра необхідною зв'язкою між „двумя моментами об'єктивности”, що дозволяє йому артикулювати проблему зв'язку екзистенції з історією та соціумом. І, навіть замінивши поняття „свідомість” поняттям „переживання” в своїх незавершених дослідженнях про Флобера, Сартр намагався зберегти специфічність екзистенції як існування, яке присутнє в своєму досвіді та з самим собою, яке розуміє світ та себе та приймає рішення про свій спосіб бути в світі. „Введение понятия переживания есть усилие сохранить это «присутствие с-собой», которое кажется мне обязательным для существования всякого психического факта, присутствие в то же время столь непрозрачное, столь слепое для самого себя, что оно есть также «отсутствие себя»”.

Проблема взаємозв'язку між екзистенцією та свободою має розвиток і в розвідках Ясперса, який стверджував, що людина „непосредственная основа всех вещей. Понимание этого означает свободу человека, которая в любой другой тотальной зависимости его бытия утрачивается и лишь в этой тотальной зависимости полностью обретает себя». Людина, за Ясперсом, має в собі те, що неможливо знайти ніде в світі: «нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки». Це і є «свобода и то, что с ней связано»[7,241].

Екзистенція, за Гайдеггером, є інтенційним щодо об'єктивного буття «буттям-свідомістю», однократним і тому принципово неузагальнюваним «тут (ось)-буттям», лише «торканням» (а не просторовим «перебуванням в...»), «світловою плямою» в бутті[2,27]. Гайдеггер виводить такий логічний ланцюжок: чойність (якісну приналежність) — існування — дійсність — діяльність (actualitas) — присутність (Anwesenung) — наявність (Dasein в його звичному значенні)[4,125]. Це схоластичне розрізнення *essentia* і *existentia* сягає ще епохи Арістотеля. В контексті цього розрізнення поняття «існування» завжди мало підпорядковану позицію по відношенню до суті.

На відміну від атеїстичного, релігійний екзистенціалізм ототожнює екзистенцію із трансцендентним. Безкінечне, незрозуміле, непояснювальне, але усвідомлюване дозволяє людині «выйти за пределы его конечности благодаря тому, что он ее осознает»[7,232]. Кінечність, за Ясперсом, розтлумачується тим, що людина «и в качестве самого себя изначально не может быть обязан самому себе. Подобно тому, как он обретает свое наличное бытие в мире не по своей воле, он и в качестве самого себя подарен себе трансценденцией»[7,234].

Підтримка екзистенції трансценденцією незрозуміла, але вона відчувається людиною лише в її свободі. Людина як предмет дослідження та людина як воля розуміються, за Ясперсом, із радикально різних джерел, перший стає змістом знання, тоді як другий „основною рисою нашої віри”. Людина - це єдина істота в світі, якому «в его наличном бытии открывается бытие», яка не може показати себе в „в наличном бытии” як такому, не може не переривати всю «как будто завершенную в мире действительность наличного бытия», яка отримує можливість пізнати себе як людину тільки тоді, коли вона «будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции» [5,269].

Не варто забувати, що Гайдеггер, кажучи про екзистенціальну філософію, перш за все має на увазі філософію Карла Ясперса, в якій «екзистенція» іменує людину в його самобутті: «Экзистенция — это самобытие, которое относится к себе самому и в этом к трансценденции, благодаря которой оно дается себе и на которой оно основывается» [2,32]. Аналізуючи ясперське поняття екзистенції, Гайдеггер відзначає, по-перше, те, що воно можливе в потроєному контексті, який відзеркалює основну кантіанську конструкцію всесвіту і філософії: світ—свобода—Бог (трансценденція), по-друге, те, що імпульсом для розвитку екзистенціалізму як течії було філософія К'єркегора.

Оскільки людське буття за своєю сутністю є екзистенцією, що постійно трансцендентує себе із наявного буття в істинно суще, його істотною ознакою є свобода. Уже те, що людина відокремлює себе від своєї життєдіяльності й робить останню предметом своєї свідомості, волі, вже означає, що людина екзистенційно вільна. Ця свобода виявляється тут у дистанціюванні наявного буття (Dasein - за Гегелем) від того, що було, і переведення його в те, що повинно бути, в бажані можливості трансцендентування в істинно суще буття. Отже, свобода екзистенцій виявляється і реалізується в її трансценденціях. [9,31].

### Список літератури

1. Філософський енциклопедичний словник, – К.,–2002,–С.187.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.,1997,–С.23, 27, 29-32.
3. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма,– СПб.,-1999,–С.52.
4. Ставцева О.И. В кругах сравнения...Понятие «экзистенция» у Шеллинга, Кьєркегора, Хайдеггера, –Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева,–СПб.,2002,– С.122-133
5. Тузова Т.М. Новейший философский словарь, –М., 2001,– С.265-267.
6. Сартр Ж.П. Экзистенциализм - это гуманизм, //Сумерки богов,–М.,1989,– С.29-31.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем.- М.,1991, -527 с.
8. Гадамер Х. Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики // Читанка з історії філософії,– Книга 6.Зарубіжна філософія ХХ ст.,– К.,1993,– С.196-201
9. Шинкарук В. Людське буття: екзистенція, час, свобода// Український простір,–2002,– №5-6, - С.32.
10. Sartre J.P. Being and Nothingness: An essay on phenomenological ontology. – London, 1969. – S.32.

#### **Яцик И.С. Многолікость поняття „екзистенція” в працях філософів-екзистенціалістів ХХ століття**

*Дослідження зумовлено необхідністю вивчення та узагальнення екзистенції як явища, що тісно пов'язане із філософською термінологією. Особлива увага приділяється поняттю „екзистенція” та її основним ознакам.*

**Ключові слова:** екзистенція, екзистенціалізм, свобода, існування, вибір.

#### **Yatsik I.S. Significance of the notion „existentia” in research of philosophers- existentialists of XX century**

*The research is determined by the necessity to study and generalize existentia as a phenomenon closely connected with philosophical terminology. A particular emphasis is given to the notion „existentia” and its major features.*

**Key words:** Existentialism, existence, existentia, freedom, choice

Поступило в редакцію 15.11.2007

**СЕКЦИЯ III.  
ГРАЖДАНСКОЕ СОГЛАСИЕ И МЕХАНИЗМЫ ЕГО  
ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ**

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК: 130**

**ОБЩЕНИЕ В ТЕЛЕПРОСТРАНСТВЕ КАК ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ**

**А. Я. Близнюк**

*В сообщении осуществлен разбор понятия общения с целью проснения разносмыслового включения его: а) в контексты сравнительного анализа его с однопорядковым понятием коммуникация и доказательством их нетождественности, при всюдной (термин М.С. Кагана) соприкасаемости в ходе осуществления телеведущим своих функций в обращении с телеэкрана; б) также отслеживается возможность реализации личностного общения ведущего с массовой аудиторией. Полученные данные предполагается заложить в основание модели специалиста, как проекции профессиональной программы подготовки.*

**Ключевые слова:** общение, коммуникация, информационное сообщение.

Глубокие тайны человеческих взаимоотношений изучаются сегодня благодаря выделению и вниманию в науке феномену общения. Являясь областью межличностных отношений, этот феномен стал основой всей человеческой деятельности. Возможно, с позиций простого обывателя смысл понятия «общение» ясен и не требует особых объяснений. Наше внимание сегодня приковано к общению в одной из составляющих человеческого быта и деятельности – общению в телепространстве.

В последние годы все больше возрастает внимание к проблеме человеческих взаимоотношений и в научной литературе все четче просматривается существенное различие между разными типами связи человека с человеком. Здесь имеется ввиду общение, как вид человеческой деятельности и коммуникация, как процесс передачи информации. Прежде всего, обратимся к определению понятия общение. В словаре В. Даля выделяется в первую очередь активность участников процесса общения, его человекомерность: «общитель – тот, кто общает что-либо, общается с кем-либо, чему-либо» [1:150,654]. Словарь русского языка С.И. Ожегова указывает на человеческие отношения: «Общение – взаимные отношения, деловая или дружеская связь; общаться – поддерживать общение, взаимные отношения». [2: 386]

В середине 60-х годов Л. Сэйер насчитал 25 различных концепций использования термина «общение» в научной литературе. [10] В работе вышедшей в 1976 г. Ф. Дэнс и К. Ларсон приводят более 125 определений общения. [11]. Разноречивость определений общения говорит о разности подходов. Но смысл этого понятия зачастую смутный и непонятный.

Русский философ Н. Мотрошилова считает, что каждый исследователь недоволен подобной разноголосицей и предлагает свое определение, по поводу которого кто-то следующий говорит и высказывается критически и обнаруживает суженность объема, односторонность характеристики и своим вкладом еще увеличивает число новых определений. При этом одни подчеркивают предметность общения, т.е. носителем чего служит общение в контакте людей. Для других важнее условия, в каких общение проявляется в деловой, личной обстановке. Третьим – важны формы его проявления в разных сферах социальной жизни. Мотрошилова считает, что состояние интеллектуальной жизни общества сегодня выводит человека от строго очерченных формально организованных определений; наши знания о мире и способах его человекопостижения являют собой условия для иной формы характеристики понятий, чем строгая дефиниция. Сегодня последняя уступает «развернутому определению», как его называет Мотрошилова, которое, по ее мнению, суммирует выделяемые в объекте самые важные черты. Не просто перечисляемые, но достаточно подробные. Здесь важна, по ее мнению, не краткость и броскость, не быстро запоминающаяся формула, перечисление, к примеру, множества функций действующего объекта, кардинальные связи с меняющимися внешними факторами, характер собственных изменений, которые могут иметь составляющими различные характеристики. Эти черты, действующие в совокупности, позволяют сформировать определенный образ объекта, пусть личностный, но соотношенный непременно с единым объектом. Представляется, что в этом предложении Н. Мотрошиловой, пространно изложенном и подкрепленном соответствующей операцией с понятием гражданское общество, мы имеем дело с утверждаемой и обновляющейся сегодня методологической мыслью формой концептного познания, сущностью которого является схватывание информации о составляющих предметно-процессуального мира. Знакомство с реальностью, в частности, с феноменами общения, составляет некоторым образом гештальт, результатом которого и оказывается выделенность отдельных проявлений объекта.

Общение очень часто сегодня отождествляют с понятием коммуникация. Нам представляется возможным разграничивать эти два понятия. Мы уже неоднократно обращали внимание на сравнительный анализ исследовательских позиций относительно коммуникации и общения у М.С. Кагана. Философ утверждает, что «общение оказывается необходимым и специфическим видом человеческой деятельности, выражающим взаимодействие субъекта с субъектом». [8:74,75]. А под коммуникацией «в самом общем смысле ... понимается скорее любой обмен информацией между динамическими системами или подсистемами этих систем, которые способны принимать информацию, хранить ее, преобразовывать и т.д.»[4:142,162] У большинства исследователей общение «последовательно растворено» в коммуникации, а коммуникация не ограничивается только связью человека с человеком. М.С. Каган разделяет понятие общение и коммуникация, указывая на два составляющих момента такой разделенности. Во-первых, по его словам «общение имеет и практический (материальный), и духовный (информационный), и практически-духовный характер, тогда как *коммуникация*

(если она не имеется ввиду как средства связи и путей сообщения) является чисто информационным процессом – передачей тех или иных сообщений». [4:144] Вторых, коммуникация и общение различаются по характеру самой связи вступающих во взаимодействие систем. «Коммуникация есть информационная связь субъекта с тем или иным объектом – человеком, животным, машиной. Она выражается в том, что субъект передает некую информацию, которую получатель должен всего-навсего принять, понять (правильно декодировать), хорошо усвоить и в соответствии с этим поступать. Получатель информации в подобных случаях является объектом, ибо отправитель на него смотрит как на пассивный приемник, хорошо настроенный, точно и надежно работающий» [4:145].

Иначе выглядит ситуация, которую можно назвать чистым общением. Здесь отправитель информации видит в ее получателе субъекта. Он исходит из того, что «данная информация адресуется такой системе, которая индивидуально своеобразна, активна в соответствии со своей уникальной природой и соответственно должна переработать получаемую информацию, становясь партнером ее отправителя в их общем деле – совместной выработке результирующей информации... В общении нет отправителя и получателя сообщений – есть собеседники, соучастники общего дела». [4:146] Следовательно, цель общения, «в каких бы формах оно ни осуществлялось – достижение общности действующих субъектов их свободными совокупными усилиями при сохранении неповторимой индивидуальности каждого» [4:162].

Общение, по мнению М.С. Кагана, не может быть приравнено ни к передаче информации, ни к обмену ею. Это «процесс выработки новой информации, общей для общающихся людей и рождающей их общность (или повышающей степень этой общности)» [4:161-162].

В психологической и социологической литературе общение и коммуникация рассматриваются как пересекающиеся, но несинонимические понятия. Термин «коммуникация», используется для обозначения средств связи любых объектов материального и духовного мира, а также процесса передачи информации от человека к человеку (обмен представлениями, идеями, установками, настроениями, чувствами и т.п. в человеческом общении); передачи и обмена информацией в обществе с целью воздействия на социальные процессы. [3: 90,98]

В трудах В.Н. Мясищева общение понимается как процесс взаимодействия конкретных личностей, определенным образом отражающих друг друга, относящихся друг к другу и воздействующих друг на друга. В общении происходит развитие личности человека, который выступает в этом общении в качестве субъекта, как определенных отношений, так и коммуникативной деятельности. «Общение людей является таким процессом непосредственного или опосредованного техническими устройствами взаимодействия людей, в котором можно четко выделить три взаимосвязанных компонента – психическое отражение участниками общения друг друга, отношение друг к другу и собственно общение их друг с другом... представляет собой, как правило, такое взаимодействие людей, в котором каждый из его участников, побуждаемый более или менее осознанными мотивами, реализует определенные цели. Далее люди могут вступать друг с другом

в общение для совместного выполнения какого-то вида деятельности, требующей от них сотрудничества» [7:6,19].

В психологии «общение есть взаимодействие людей, содержанием которого является взаимное познание и обмен информацией с помощью различных средств коммуникации в целях установления взаимоотношений, благоприятных для совместной деятельности». [9:126,127] С точки зрения Леонтьева А.А, общение может быть предметно-ориентированным, т.е. осуществляться в ходе совместной некоммуникативной деятельности, обслуживая ее, но также может быть «чистым общением, не включенным (по крайней мере, внешне) в некоммуникативную совместную деятельность. Здесь можно усмотреть, по крайней мере, две ситуации: социально-ориентированное общение... и лично ориентированное общение». [5: 127]

Общим, отмечают психологи, в коммуникации и общении является их соответствие с процессами обмена и передачи информации и связь с языком как средством передачи информации. Отличительные признаки - в объеме содержания этих понятий. Будем считать, что за общением в основном закрепляются характеристики межличностного взаимодействия, а за коммуникацией закрепляется дополнительное значение — информационный обмен в обществе. На этом основании общение представляет собой социально обусловленный процесс обмена мыслями и чувствами между людьми в различных сферах деятельности, который реализуется главным образом при помощи вербальных средств коммуникации. В отличие от общения, коммуникация — это социально обусловленный процесс передачи и восприятия информации, как в межличностном, так и в массовом общении по разным каналам при помощи различных вербальных и невербальных коммуникативных средств.

В современном информационно-технологическом мире выделился такой способ человеческого общения – общение в телевизионном пространстве. Этот процесс происходит гораздо быстрее, чем общение, посредством писем, даже электронных.

Процесс телепередачи - это видение на расстоянии – физически состоит из нескольких этапов: на первом происходит преобразование изображения в последовательные электрические сигналы (анализ изображения); на втором – передача этих сигналов по эфиру или по проводам на расстояние; потом – осуществляется обратное преобразование электрических сигналов в элементы изображения (синтез изображения). Как способ общения процесс телепередачи на сегодня реализовывает себя в полной мере.

Профессиональная деятельность телеведущего – коммуникативная деятельность – это в первую очередь, сообщение информации. Но вместе с тем важная составляющая его профессиональной коммуникативной подготовки – это умение общаться. Наше внимание сегодня сосредоточено на профессии людей, которые заняты в столь немногочисленной и достаточно редкой области человеческой деятельности. Но эта деятельность напрямую сопрягается с общением. В целом же профессиональная активность телеведущего – это в первую очередь также управление аудиторией.

Сегодня при обилии исследований и теоретических работ, посвященных изучению аудитории, психологии восприятия телевизионной продукции, рекламы, фигура тележурналиста, телеведущего как коммуникатора, воздействующего на зрителей, мало изучена. Наблюдается в тех немногочисленных исследованиях самих коммуникаторов полное непонимание природы взаимодействия со зрителем. Журналист Поберезникова Е.В. приводит в этой связи данные опроса, проведенного среди журналистов Ленинградского телевидения: «В ходе опроса проявился снобизм по отношению к тем, кто обращается в редакцию. Это отношение выразилось в крайне негативных суждениях об аудитории: «письма пишут сумасшедшие», « письма превращают редакции в мусорную свалку из жалоб и склок».[6:104] Такое отношение показывает не только полное отсутствие контакта с аудиторией, но и потребности в нем со стороны коммуникатора – тех, кто подает информацию для зрителя.

С точки зрения управления (воздействия) надо заметить, что общение на ТВ, где присутствует только монолог ведущих, совершается без обратной связи – протекает как процесс. Подача информации происходит по каналу связи в системе, а движение этого потока от посылающего информацию – это есть канал прямой связи. Получение информации от объекта воздействия (аудитории) – это обратная связь для коммуникатора (управляющего). Процесс телевизионного вещания – это всегда воздействие на массовую аудиторию. И происходит это воздействие напрямую, так как процесс телевещания – это односторонний процесс, основанный на прямой связи и никакого взаимодействия тут быть не может, так как в ходе самого процесса ведения передачи зритель не может воздействовать на телеведущего.

Обратная связь осуществляется тогда, когда она, в ответ на воздействие передается в виде информации отправителю и влияет на последующие этапы подачи сигнала или действий ведущего с экрана. Телеведущему может помочь воображение того, как его воспринимают, но подлинное состояние того, что говорят или как его воспринимают, результат его воздействия самому ведущему не известен. Конечно, через какой-то промежуток обратная связь осуществляется. Это может происходить даже на улице, когда телеведущего узнают, когда осуществляется признание ведущего, когда в телестудии приходят всевозможные письма зрителей.

Употребляя термин «обратная связь», его часто понимают не точно. Обратная связь означает поступление сигнала от объекта, на который совершается воздействие. Она помогает выправлять управляющее воздействие в зависимости от реакции аудитории. В театре установление обратной связи осуществляется напрямую во время спектаклей: актеры «чувствуют зал». На телевидении же письма и звонки влияют только на содержание следующей программы – они могут улучшать или ухудшать содержание, качественную подачу.

Отсутствие обратной связи с телезрителем вынуждает телекорпорации искать и расширять каналы обратной связи под давлением необходимости учитывать всевозможные рейтинги программ. Создание взаимодействия предполагает

совершенно иные отношения в общении между коммуникатором и зрителем – это двусторонний контакт и потребность обеих субъектов в обратной связи.

В последнее время в работе масс-медиа активно используется метод **интерактива** – взаимодействия телекоммуникатора со зрителем. В отечественной психологической науке проблемы социальной коммуникации, к которой можно также отнести и интерактив на телевидении, изучались А.А. Бодалевым и А.А. Леонтьевым. «Взаимодействие (интеракция) опосредовано общением. Благодаря общению, люди могут вступать во взаимодействие. Иначе взаимодействие – интеракция – это коллективная деятельность, которая рассматривается нами не со стороны содержания или продукта, а в плане социальной ее организации. Что касается общения, то это один из факторов интеракции, или если быть более точным, совокупность таких факторов.» [5: 29]

Качество интерактивности является главным критерием новой интерактивной модели телевидения, в отличие от монологичной модели. Американский исследователь Рассел Ньюман в своей статье «Психология новых медиа» отмечает интерактивность как «новое свойство электронных средств коммуникации, которое характеризуется ростом контроля над коммуникационным процессом, как со стороны коммуникатора, так и со стороны реципиента (зрителя). Прототипом интерактивного процесса является обычный разговор между двумя людьми. Каждый его участник может перебить другого, изменить свою точку зрения, высказать новую идею. Это отличает интерактивные СМИ от традиционных, не интерактивных, в которых общение идет односторонне – от коммуникатора к массовой аудитории с очень ограниченными обратными связями – письма в редакцию и рейтинги». [12: 46]

Сегодня многие отечественные телеканалы активно используют интерактивные методы в своих программах, что якобы помогает осуществлять контроль над коммуникационным процессом, организуя взаимодействие участников общения в режиме реального времени, с помощью каналов обратной связи (телефон, Интернет, СМС-голосование и т.д.) Отличительная особенность взаимодействия (интерактива) в ходе телевизионного общения от обычного межличностного общения - это масштабы круга общения, которые обеспечиваются техническим средством и могут быть расширены до безграничных. В такой ситуации телевизионного общения важен вопрос осуществления обратной связи именно в общении телеведущего и зрителя, что не всегда достигается из-за массовости аудитории.

Очень важно в ситуации интерактивного общения не потерять качество «человекомерности» процесса, чтобы само телевизионное общение не превратилось в обычный процесс передачи информации и манипулирования многочисленной аудиторией. Сегодня именно **способность телеведущего к общению** со зрителем есть основа его профессиональной деятельности. Такая способность есть совокупностью свойств, которая выражает **готовность или даже подготовленность** личности в профессиональном плане. Это требует создание базы для конструирования модели подготовки специалистов-телеведущих. В современной высокотехнологичной образовательной системе общества нет вразумительных объяснений того, как можно использовать потенциалы ТВ в

воспитательно-образовательном процессе. Известны только отдельные стороны оснащения учебного процесса, но о внедрении телеведущего, занятого общением с телезрителями практически на протяжении суток, в учебно-образовательный процесс, речи сегодня не идет.

### Список литературы

1. Даль В. Толковый словарь. «Художественная литература». - М., 1935. - Т 2. – С.150,654
2. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1981 г. – С.386
3. Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации: Уч. Дл. в. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002 г. – 352с.
4. Каган М.С. Мир общения. - М., 1988. – С.142-162
5. Леонтьев А.А. Психология общения. - М., 1997. – С.29,127
6. Побережникова Е.В. Телевидение взаимодействия: интерактивное поле общения. – М., 2004. – С.104
7. Бодалев А.А. Об изучении общения в психологии с позиций теории В.Н. Мясищева // Вопросы психологии межличностного познания и общения. Сб. н. тр. Краснодар, 1983. – С. 6,19
8. Каган М.С. Человек как субъект общения // Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии. Л., 1979. – С.74-75
9. Панферов В.Н. Психология общения // Вопросы философии. 1971. №7. – С.126-127
10. Thayer L. On Theory Building in Communication: Some Conceptual Problems // Journal of Communication 1968. No. 18
11. Dance F.E.X., Larson C.E. The Functions of Human Communication: A Theoretical Approach. New York, 1976.
12. Neuman W.R. The Psychology of the New Media// Television for the 21-st Century. The Next Wave// The Aspen Institute// Washington D.C. 1993. – p.46

#### **Блізнюк А. Я. Общiнiе у телепросторi як взаємодiя**

*В повідомленнi здiйснено розбiр поняття спiлкування з метою прояснення рiзнозначного вклучення його: а) в контексти аналітичного порiвняння його з однопорядковим поняттям комунікація та доказом їх нетотожності при всюдній (термін М.С. Кагана) співвідношеності в ході здiйснення телеведучим своїх функцій в звертаннi з телеекрану; б) також вiдслідковується можливість реалізації особистісного спiлкування ведучого з масовою аудиторією. Отримані дані повинні бути закладені в основу моделі спеціаліста, як проєкції професійної програми підготовки.*

**Ключові слова:** спiлкування, комунікація, інформаційне повідомлення.

#### **Bliznuk A.J. TV-space relation how interaction**

*The concept of communication has been analyzed in this report in order to clear out multipurposeness of its introduction into contexts for comparative analysis with uniordeal idea of communication, in order to demonstrate its dissimilarity, but constant “contiguity everywhere” (Kagan’s term) in the course of television man functions accomplishment. Also the possibility of personal communication of teleman and mass audience is traced through. The data having been obtained are supposed to be included into the foundation of professional training model.*

**Key words:** communication, information, message.

Поступило в редакцию 11.11.2007

УДК: 17.023.36+316.3 (477): 171.12+177

## СОЦІАЛЬНА РОБОТА ЯК ОСОБЛИВИЙ МЕХАНІЗМ КОНВЕНЦІОНАЛЬНОГО ЗВ'ЯЗКУ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА.

Буяшенко В. В.

*У статті розглядається соціальна робота як механізм конвенціонального зв'язку громадянського суспільства, оскільки вона є своєрідним соціальним перетином психологічних, побутово-економічних та юридичних засад і розглядає життєдіяльність людей у звичному для них середовищі.*

*Ключові слова:* громадянське суспільство, громадянські традиції, гармонія, консенсус, соціальна робота.

**Актуальність дослідження.** Давні греки, які дбали про гармонію свого існування в світі, застосовували цікаве поняття «гібріс» (розлад) по відношенню до людини, яка відходила від загальної гармонії. Вони вважали, що гібріс – це велика, рокова помилка, яка породжує ланцюг інших помилок, тому за будь-яких обставин необхідно прагнути до злагоди: злагоди зі світом, злагоди з природою, злагоди з собою, злагоди з іншими.

Сьогодення свідчить, що визначальною рисою буття сучасної людини є розлад, який охоплює різні форми його вияву. З одного боку, ми живемо у світі з високо розвинутою системою комунікацій, але, з іншого, ми маємо складні проблеми, які не можемо вирішити. Такий стан речей приводить до того, що у багатьох людей вже нормою стала сильна внутрішня збентеженість і напруга, яка має місце і у зовнішньому світі. Звідси розлад: розлад думок, розлад дій, розлад відносин.

Перше, ніж говорити про громадянську злагодю, ми повинні спочатку зупинитися на злагоді кожної людини з самою собою, бо саме вона основа громадської злагоди. Громада – це певна система, яка може функціонувати відповідно до певних принципів, за умови якщо усі елементи цієї системи знаходяться у злагоді поміж собою, або упаковуючи мову греків, - у гармонії. Тобто іншими словами, громадська злагода – це процес подолання роз гармонізації нашого буття в цілому і окремих його частин поміж собою. Історія людства свідчить, що ніхто і ніколи не міг досягнути такого стану людських взаємовідносин штучно, але позитивно впливати на встановлення цього стану можна при наявності дійсного бажання. Одним з дійових механізмів встановлення громадянської злагоди усе частіше представники соціально-гуманітарної думки називають соціальну роботу.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Вивчення проблем громадянського суспільства є надзвичайно актуальним для сьогодення України, про щ свідчать дослідження А. Єрмоленка, А. Карася, В. Малахова, М. Деркач, І. Кумкіна та ін. і наукові конференції (Харків 2005 р.) в яких піднімаються різні аспекти розвитку

громадянського суспільства. Першою спробою аналітичного дослідження громадянського суспільства у вітчизняній філософії є монографія А. Карася «Філософія громадянського суспільства у класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях». В зазначених вище дослідженнях називаються основні функції громадянського суспільства: інтеграція соціуму; введення соціальних конфліктів у цивілізовані межі; продукування норм і цінностей, які згодом укріплять своєю санкцією державу; створення середовища, де формується суспільно активний індивід. Окрім того в них даються дефініції громадянського суспільства, окреслюється коло проблем, які з ним пов'язані, виділені його основні сектори.

Актуалізація проблематики громадянського суспільства в західній науковій літературі починається в 70-х роках ХХ ст., вона була викликана ростом демократичного та анти авторитарного руху в світі. Габермас, Лефорт, Боббіо передбачали необхідність цих процесів. Вагомий внесок у цю дискусію зробили у 1992 р. американські дослідники Е. Арато та Дж. Коген, коли опублікували книгу «Громадянське суспільство та політична теорія». Сучасні дослідники проблем громадянського суспільства більше схильні звертатися до історії ідей про громадянське суспільство та процеси його становлення (Е. Блек, А. Селігмен) ніж до структур громадянського суспільства сьогодення та реальні механізми їх функціонування. В більшості випадків ними вивчаються основні елементи чи блоки громадянського суспільства (політичні партії, профспілки, підприємницькі об'єднання, неформальні організації тощо) самі по собі, поза їх відносинами у загальному контексті громадянського суспільства, яке їх об'єднує. Особливої уваги серед західних дослідників (Р. Дарендорф) набуває проблема збереження здобутків громадянського суспільства в умовах глобалізації. Суттєве значення має філософський наліз становлення громадянського суспільства в перехідних суспільствах, представлений роботами Юргена Габермаса, який аналізував питання структурних перетворень в сфері громадянської суспільної відкритості з двох сторін: як соціально-державних трансформацій, так і змін комунікативних структур через засоби масової інформації. Він вважає, що джерелом розладу в суспільстві є втручання – пасивне чи активне – системних медіумів у комунікативну царину життєвого світу. Габермасівська модель аналізу конфліктів стосується суспільства 50-70-х років ХХ століття і в цьому полягає її обмеженість. Саме у цей час в західноєвропейській культурі активізується соціальна робота, головна мета якої була знайти компроміс (консенсус) поміж життєвим світом та системою. Соціальна робота як встановлення гармонії в суспільстві досліджувалася різними дослідниками під різним кутом зору. Так Д. Андерсеном розглядаються три моделі соціальної роботи, які охоплюють усі можливі роз гармонізовані сфери громадського життя. В його інтерпретації вона передбачає і опіку, і контроль, і соціальні зміни. Дооренванден М.Л. стверджує, що соціальна робота це єдина сила в суспільстві, яка може здолати розгармонізованість в силу таких її властивостей як гнучкість, мобільність, соціальна активність, творчість.

**Постановка завдання.** Виходячи з актуальності теми та її дослідження сформулюємо задачу, яку актуалізуємо у цій роботі: довести, що соціальна робота є дійовим механізмом конвенціонального зв'язку громадянського суспільства,

своєрідним способом узгодження волі людей у системі суб'єкт-суб'єктних відношень.

**Виклад основного матеріалу.** Громадянське суспільство є необхідним компонентом демократичного політичного простору і правової держави. В цьому контексті соціальна злагода (консенсус) є показником стабільності та соціального порядку як громадянського суспільства так і держави в цілому. Генетично поняття громадської злагоди сягає теорії суспільного договору, тобто вихідного договору «мислячих індивідів» про принципи справедливості. В XVI ст. Н. Макіавеллі, ретельно вивчивши бурхливу історію італійських республіканських інститутів, стверджував, що розквіт чи крах соціальних змін залежить від характеру громадян, від їх «громадських чеснот». Коли останні засвоєні більшістю громадян і пройшли випробування часом то, вони перетворюються на громадянські традиції і утворюють основу соціальної справедливості певної спільноти. Громадянські традиції – це стійкі навички сумісного суспільного життя, які стають сталими властивостями людської природи. Громадянські традиції включають в себе чесність, повагу до закону, довіру до оточуючих, повагу до їхніх прав, терпимість, готовність допомогти, природну гуманність у спілкуванні, відмову від насилля над малочисельними групами, постійну спрямованість на компроміс у життєвих питаннях. Громадянські традиції передбачають фундаментальну прив'язаність до суспільної рівності та широке розповсюдження структур громадської солідарності. У своїй сукупності вони утворюють своєрідну модель суспільної взаємодії про яку Дж. Роулс писав, що вона повинна бути стійкою і здатною до саморегулювання відповідно до добровільно прийнятих важливих правил, бо коли трапляються соціальні порушення, то стабілізуючи сили суспільства повинні врегульовувати кризу і відновлювати рівновагу. За відсутності певної міри згоди набагато важче людям результативно координувати свої плани для досягнення стійкої і взаємовигідної співпраці. [1; с.60]

Таким чином, ми можемо говорити про громадську злагоду лише в тому випадку, якщо ми маємо справу з громадянським суспільством в якому є сталі громадянські традиції. Громадянське суспільство – це суспільство в якому існує і постійно розширюється сфера вільного волевиявлення, яке сприяє розкриттю внутрішнього потенціалу людей і досягається через систему інституцій і відносин, покликаних забезпечити умови для самореалізації окремих індивідів та їхніх об'єднань. Іншими словами поняття «громадянського суспільства» відноситься до певним чином структурованого і організованого соціуму. Основні ознаки громадянського суспільства: 1) розчленованість соціального цілого на частині, відношення, види діяльності, які мають власну логіку відмінну від цілого; 2) індивід, який прагне стати особистістю, як особа одиниця соціуму і один з його суб'єктів; 3) суверенний індивід в якості первинної чи базової ланки соціуму в цілому і його різних формоутвореннях. Перші дві ознаки є необхідними і достатніми для того, щоб вважати цей соціум організованим за нормами громадянського суспільства.

Держави пострадянського простору тільки останні десятиріччя намагаються створити громадянське суспільство, хоча в конституціях багатьох з них цей процес

зафіксований як такий, що відбувся. Наукова спільнота в оцінці цього процесу не дійшла згоди і дотримується головним чином європоцентричного підходу: громадянське суспільство – виключно європейський продукт і його розповсюдження необхідно розглядати як вестернізацію незахідних країн. [2; с.19] Спробуємо це з'ясувати на прикладі України. Незважаючи на те, що деякі елементи громадянського суспільства існували в українському суспільстві і раніше, говорити про дійсний початок його формування ми можемо лише з моменту одержання Україною політичної незалежності. Незалежний український соціум, який повинен був трансформуватися в громадянське суспільство, мав певні особливості, що вплинули на цей процес. Серед них: плюралістичність без цілісності; диференціація окремих «сфер» (економіка, політика та ін.) у вигляді окремих інститутів і форм діяльності, які не утворювали структурні одиниці цілісності; рівнозначність окремих соціальних одиниць, серед яких жодна – у тому числі індивід – не може розглядатися як базова; залежність від світової цілісності, що відтворюється у відсутності самодостатності і саморозвитку. Тобто українське суспільство цього часу – транзитивне, фрагментарне, мозаїчне суспільство з особливим типом взаємовідносин поміж цілим та його складовими: будь-яка складова – чи то економіка, чи то політика, чи то культура – прагне конституювати себе як ціле. При такій взаємодії цілого і частини не має місця для суспільних інтересів, а лише місце для спільних інтересів окремих складових. Саме на цьому ґрунті починає формуватися громадянське суспільство в Україні.

Для України характерна асиметрія у взаємозв'язку «держава – громадянське суспільство»: становлення першого випереджає становлення другого, і нерідко спонукає його до розвитку. Мозаїчність українського суспільства дає можливість реалізувати державі в першу чергу свої приватні інтереси. Така ситуація є звичною в життєдіяльності українців, де тривалий час домінуючу роль відігравала держава, яка в більшій мірі була основним ініціатором формування суспільних інститутів, і це накладало відбиток на усі відносини – господарські, соціальні, культурні. Майже усі суспільні структури і об'єднання знаходились під патронатом держави. В них значно слабше проявлялись тенденції до самоуправління, автономізації особистості. Усе це позначилось на масштабах суспільної самодіяльності. Звідси нестабільність права, ригідність політичної системи, позбавленої зворотного зв'язку, бідність більшості населення і консерватизм культурних цінностей.

І на сьогоднішній день у нас в країні становлення ліберальної демократії супроводжується зневірою основної маси населення у практичних її результатах. Секрет успішного функціонування начебто демократично обраної влади здається втраченим через слабкість і нестійкість існуючих громадянських традицій, а значить і нашого громадянського суспільства. Оскільки демократія і громадянське суспільство нерозривно пов'язані один з одним. Ефективна демократія можлива лише у тому випадку, якщо є розгалужене і стійке громадянське суспільство, яке здатне використовувати її в якості інструмента оновлення держави і постійного контролю за нею. Теперішня демократія в Україні малопродуктивна, оскільки громадянське суспільство, яке повинно її використовувати залишається слабким. Перешкодами у розвитку громадянського суспільства є такі чинники: бідність

переважної маси населення, яке вимушено думати не стільки про участь у суспільному житті і в різного роду асоціаціях, скільки про елементарні речі для власного виживання; низькі темпи соціального розвитку та росту економічного добробуту; домінування вертикальних зв'язків підпорядкованості над горизонтальними зв'язками рівноправної співпраці; слаба орієнтація громадян на суспільні цінності громадянського суспільства; розповсюдження «аморальної родинності», що передбачає розподіл посад не на основі компетентності і професіоналізму, а по принципу «особистої відданості» і належності до певного клану; корупція, яка підриває довіру громадян до демократичного обраних органів влади; широке використання «брудних технологій» під час обрання представників усіх рівнів влади; низька правова культура більшості громадян; складна процедура реєстрації суспільних організацій, слабкість їхньої матеріальної бази; нерівномірний процес розвитку окремих регіонів, істотні перепади між ними в рівні економічного добробуту. Усе це не сприяє процесу формування громадянських традицій, а навпаки розмиває навіть тільки окреслені їхні контури. Найгірше у нашому суспільстві обставини складаються з довірою, як запорукою гармонізації громадянського суспільства. Останні роки недовіра настільки ствердилась, що дуже важко розібратися, в яких ситуаціях вона є обґрунтованою, оскільки вона завжди здатна до самовідновлення. У розвинутому громадянському суспільстві життя відрізняється постійними і зазвичай виправданими очікуваннями того, що інші також будуть наслідувати встановлені правила, опираючись на ці передбачення, громадяни схильні відзиватися на очікування свого оточення. У нашому суспільстві, оскільки громадянські чесноти ще не трансформувались в громадянські традиції, більша частина людей очікує, що їх близькі також порушують правила. Тому здається нерозумним підпорядковуватися, наприклад, правилам дорожнього руху чи податковому законодавству, оскільки рідко хто їх не порушує. Брак довіри і самодисципліни змушує людей вимагати твердої влади, «наведення порядку» або шукати сильних покровителів.

Членство у громадянському суспільстві передбачає рівні права і обов'язки для усіх, що досягається горизонтальними зв'язками взаємності і кооперації. Тільки тоді, коли спільнота, до якої належить людина, забезпечує захист її прав, будь-які вимоги по відношенню до неї є обґрунтованими. Суспільство, яке не забезпечує елементарних прав, безперспективно, воно руйнує себе і особистість. У нашому суспільстві багато розраховують на вертикальні зв'язки авторитета і підпорядкованості, таким чином що громадяни взаємодіють не як рівні, а як клієнт з патроном або підлеглий з керівником. Орієнтація на особисту довіру змушує розрізняти індивідів в залежності від того, наскільки кожному з них можна довіряти, в той час як соціальна довіра, яку передбачає громадянське суспільство, ґрунтується на переконанні, що сама структура ситуації значно важливіше особистих властивостей. Але варто говорити, не тільки про проблеми становлення громадянського суспільства, а й про позитивні зрушення у цьому процесі. Таким позитивним зрушенням на наш погляд є становлення індивіда як окремої соціальної одиниці і соціального суб'єкта. Звичайно, такий індивід ще не здатний ствердити себе в якості базового елементу суспільної цілісності, але й він вже ідентифікує себе

як рівнозначний іншим суб'єктам (групам, корпоративним спільнотам, етичним утворенням). Цьому процесу сприяли і певні дії зі сторони самої держави, так у 1997 році був прийнятий Закон України «Про місцеве самоврядування» (1997 р.), в якому вперше було зроблено наголос на необхідності залучення громадськості до активної участі у вирішенні проблем громади та пошуку шляхів їх вирішення у співпраці з різними організаціями та структурами, які працюють на місцевому рівні.

Це, по-перше, спонукало до усвідомлення необхідності підготовки фахівців соціальної сфери – соціальних робітників, по-друге, переосмислення змісту компетенцій і навичок їх професійної підготовки, по-третє, звернення до зарубіжної практики і вивчення історії власного досвіду соціальної роботи в громаді. Створення громадських організацій, планування діяльності соціальних служб, спрямоване на вирішення конкретних соціальних проблем, реалізація численних громадських ініціатив та соціальних проектів на локальному рівні є безперечними свідченнями того, що зараз соціальна робота в громаді стає одним з пріоритетних напрямів соціальної діяльності і дійовим механізмом встановлення громадської злагоди. Вона є своєрідним соціальним перетином психологічних, побутово-економічних та юридичних засад і розглядає життєдіяльність людей у звичному для них природному навколишньому середовищі з географічними, політичними і соціальними кордонами та досить розвинутим спілкуванням один з одним. Пріоритетними напрямками її діяльності виступають:

- підтримання і поліпшення якості життя, збереження середовища, утримання в належному порядку загальної власності, озеленення, робота з дітьми та молоддю тощо;
- визначення лідерів, які володіють навичками громадської роботи і здатні повести за собою інших людей, щоб відстояти інтереси своєї спільноти;
- визначення бажаного майбутнього своєї спільноти, вплив на політику місцевої адміністрації щодо рішень, які є важливими для життя місцевої спільноти;
- задоволення потреб різних категорій членів своєї спільноти і попередження конфліктів інтересів серед них;
- наявність ініціативної групи, яка налагоджує конструктивні взаємовідносини з усіма життєзабезпечуючими службами (комунальними, освітніми, медичними тощо) на території місцевої спільноти.

Така діяльність передбачає включення кожного індивіда в життя громади, прийняття спільних рішень шляхом досягнення консенсусу, коли враховуються індивідуальні особливості та сильні сторони кожного члена громади і в ролі лідера може бути кожен із членів громади. Через співучасть у діяльності в конкретній громаді будь-якого гатунку (релігійна, професійна, сусідська тощо) індивід набуває навичок самостійного рішення соціальних проблем без патронату держави та позбавляється егоцентричного бажання першочергового задоволення власних потреб, враховуючи інтереси усієї спільноти. Усе це набуває обрисів і починає працювати не відразу, для цього потрібно щоб люди відчували свою організованість, але в той же час усе це сприяє розвитку інститутів громадянського суспільства і створює умови для подолання разгармонізованості українського

суспільства. В громадянському суспільстві громада за своєю сутністю має становити таку спільність людей, яка спрямована на вирішення локальних проблем. Саме така місцева спільнота в результаті спільних взаємин комунікацій об'єктивно спроможна виробляти характерні інтереси та реалізовувати їх на місцевому рівні. Вона має бути здатна до саморозвитку, самоорганізації та саморегуляції, покликана здійснити якісну трансформацію як самої себе, так і всього суспільного організму в цілому, її багаторівневність детермінована диференційованістю за інтересами, потребами, духовно-ціннісними орієнтаціями кожного її члена і соціальних груп.

### Список літератури

1. Дыльнова Т.В. К вопросу о функциях социальной справедливости// Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политика. – 2006. - №1. – С. 55-62.
2. Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России. – М.: Эдиториал УССР, 1998. – 312 с.
3. Вербовий М.В., Жангажога Р.Н. Громадянське суспільство: соціальний феномен чи самоврядна спільнота// [http:// www. niisr. gov. ua](http://www.niisr.gov.ua)
4. Драч. М.І. Становлення громадянського суспільства на пострадянському соціокультурному просторі. Автореф. дис. на здобуття наук. ст. канд. філос. н. – К., 2006. – 20 с.

*В статье рассматривается социальная работа как механизм достижения гармонизации гражданского общества, поскольку она является своеобразным пересечением психологических, бытовых, экономических правовых аспектов жизнедеятельности человека.*

**Ключевые слова:** гражданское общество, гражданские традиции, гармония, консенсус, социальная работа.

*Social work as mechanism of achievement of harmonization of civil society is examined in the article, as she is the original crossing of psychological, domestic, economic legal aspects of vital functions of man.*

**Keywords:** civil society, civil traditions, harmony, consensus, social work.

Поступило в редакцию 12. 09.2007.

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология» Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 930.1: 316.48**

## **НЕГАТИВНЫЕ И ПОЗИТИВНЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ**

**А. Ерёмченко**

*Рассматривается взаимосвязь социальной напряжённости и периодов культурных расцветов в истории различных обществ. Показывается, что высокая степень конфликтности способствует реализации креативного потенциала общества.*

**Ключевые слова:** конфликт, событие, культура, творчество.

Основным содержанием многих социальных утопий является мечта о гармоничном социальном строе. Наименования такого строя, конкретные детали и механизмы достижения социальной гармонии могут пониматься различным образом, но сама по себе благотворность этой гармонии обычно не подвергается сомнению. При этом гармоничное состояние, как правило, связывается с полным или почти полным преодолением конфликтности. Парадигмальным образом многих утопий являются известные слова Исайи: «... и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои – на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать». (Ис., 2, 4). «Тогда волк будет жить вместе с ягнёнком, и барс будет лежать вместе с козлёнком; и телёнок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их». (Ис., 11, 6).

И в религиозных учениях, и в утопическом сознании, и в обыденном конфликт зачастую оценивается однозначно негативно. Между тем, в конфликтологии со времён классических работ Г. Зиммеля, Р. Дарендорфа, Л. Козера, К. Боулдинга конфликт понимается, скорее, как норма социальной жизни, чем как нежелательное отклонение. Современные конфликтологи единодушны в понимании функциональности конфликта, вытекающей из взаимосвязи его негативных и позитивных последствий. Так, например, конфликт определяется как «нормальное проявление социальных связей и отношений между людьми, способ взаимодействия при столкновении несовместимых взглядов, позиций и интересов, противоборство взаимосвязанных, но преследующих свои цели двух или более сторон». [3, 41]. Если негативные функции конфликта – дестабилизирующая, разрушительная – очевидны, то его позитивные функции зачастую оказываются неявными, но весьма существенными. В политическом конфликте таковыми являются: 1) регулирование социальной напряжённости; 2) коммуникативно-информационная; 3) поддержания и укрепления социально-политической стабильности. [4, 26-28]. Ещё более разнообразны позитивные функции социальных конфликтов. [3, 51].

Продуктивным зачастую оказывается не только конфликт сам по себе, но и ситуация социальной напряжённости, предшествующая и сопутствующая конфликту. Весьма ярко выразил эту мысль американский политолог К. Райт:

«Научный подход к социальному напряжению должен избегать бытующего в обыденном сознании представления о том, что социальная напряжённость является злом, которое должно быть искоренено. ... Подобно тому, как электрическое напряжение опасно для человеческой жизни и может сильно возрасти, если разрушить структуру, в которой оно функционирует, высокое социальное напряжение может привести к насилию или войне или даже разрушить общественные структуры. Однако без минимального напряжения электрическая система не действует вообще. Также и общества не развиваются без определённого напряжения в них. Это напряжение между различными инициативами, которые делают возможным выбор и достижение цели. Напряжение является причиной войны, но оно является и причиной прогресса». (Цит. по: [2, 85-86].

Целью данной работы будет продемонстрировать культуротворческую функцию социальной напряжённости и социального конфликта на историческом материале, а также проанализировать возможность позитивной трансформации ситуации социально-политической напряжённости в современной Украине.

Изучение европейской истории позволяет, на наш взгляд, обнаружить следующую закономерность: *успешная военно-политическая событийность, как правило, перетекает в блестящую культурную*. Так, после отражения похода Ксеркса мы имеем расцвет классической Эллады; после отражения похода Наполеона – «золотой век» русской культуры. «Высокое Возрождение» в Италии хронологически почти совпадает с Итальянскими войнами. Кажется, что Германия второй половины ХУШ – начала ХІХ в.в. выпадает из этого ряда. На самом деле она хорошо вписывается в него: в середине ХУШ века имеем многочисленные кампании Фридриха ІІ, в начале ХІХ – национально-освободительный подъём против наполеоновской оккупации. Также могут возразить: Эллада отразила персов, равно как и Россия – французов, а в Италии закрепились Габсбурги. И ещё: в Элладе и России культурный расцвет наступает *после* военной победы, а в Италии и Германии он продолжается *во время* отнюдь не однозначного военного противостояния. Но и мы возразим: во-первых, противостояние эллинов и персов, равно как и России и Европы, есть длительные процессы, они отнюдь не завершаются 479 г. до н. э. или 1812 г. Отсюда вытекает и второе возражение: по всей видимости, для появления впечатляющих культурных успехов важна не столько победа, сколько сама ситуация длящегося агона. Используя терминологию Тойнби, можно сказать, что культурный расцвет есть как бы несимметричный длящийся Ответ на длящийся Вызов. Такой Ответ может как следовать за симметричным Ответом (Эллада, Россия), как сопутствовать ему (Германия), так и заменять его (Италия).

Хотелось бы предварить ещё два возможных возражения. Могут сказать: все эпохи примерно в одинаковой степени насыщены событиями. Если рассмотреть любую цивилизационную целостность в любой достаточно длительный промежуток времени её существования, то количество исторических событий, в том числе конфликтогенных, будет примерно одним и тем же.

Неверно. Историческое время неоднородно: оно растягивается и сжимается в зависимости от количества и «удельного веса» событий. Историческое время

способно вмещать различное количество событий различного «качества». Если мы сопоставим, скажем, Афины с 480 по 430 г.г. до н. э. и Афины с 50 по 100 г.г. н. э. или Флоренцию с 1480 по 1530 г.г. и Флоренцию 1700-1750 г.г., то сказанное станет очевидным.

Историческое пространство также неравномерно заполнено событиями. Сравним, скажем, Средиземноморье V-I в.в. до н. э. с северной Европой того же периода, чтобы сказанное стало очевидным.

Второе возражение против обосновываемого нами тезиса может быть таково: фактором, стимулирующим высокие творческие достижения, является внешняя, а не внутренняя конфликтность. Приводимые нами примеры свидетельствуют о том, что именно внешний враг консолидирует этнос. Причём для расцвета культуры желательна всё же либо блестящая победа, либо, по крайней мере, достаточно длительное и достаточно успешное противостояние внешнему врагу. Если же в данном обществе разгорается внутренний конфликт, то по мере усиления его интенсивности, он вначале просто «оттягивает» на себя духовные силы общества, в том числе и его креативный потенциал, а затем просто разрушает данное общество.

Это серьёзный аргумент, заслуживающий размышления. Возможно, что это так. В некоторых случаях, безусловно, это так. И всё же во многих случаях внутренняя социальная конфликтность, соединённая с внешней, парадоксальным образом усиливает «творческий порыв» социума. Афинское общество времён Перикла было весьма конфликтным. Социально-политическая жизнь итальянских городов XV-XVI в.в. не просто насыщена – перенасыщена конфликтами. Посмотрев Европу в 1813-14 г.г., русское дворянство набралось революционных идей и вступило в конфликт с самодержавием. Именно раскол России после Наполеоновской войны оказывается мощным фактором её вступления в «золотой век» своей культуры. Без народников 60-70-х годов не было бы Достоевского. *Не консолидация, а агонистика является мощным культуротворческим фактором.* По всей видимости, для творчества полезно не только противостояние внешнему врагу, но и обострение внутренних противоречий.

Если предлагаемая нами гипотеза верна, то следует ли из неё, что угасание социальной конфликтности приведёт к деградации креативных способностей общества? Скорее всего, да. С одной стороны, не исключено, что социальная конфликтность может оказаться сопутствующим, так сказать, акцидентальным фактором культуротворчества, а не его субстанциальной основой. Но, по нашему мнению, гораздо более вероятно обратное. Если в предшествующем историческом развитии различных типов обществ наблюдалась тесная взаимосвязь между высоким уровне социальной конфликтности и высоким накалом творческих усилий, то из этого, строго говоря, нельзя делать вывод о неизбежности подобной взаимосвязи и в будущем. Но из этого *тем более* нельзя делать вывод о несущественности такой взаимосвязи в будущем. Как ни печально, но, по нашему мнению, вероятность того, что угасание социальной конфликтности приведёт к угасанию творческих способностей общества, приближается к единице;

соответственно, вероятность высокой креативности бесконфликтного общества приближается к нулю.

Поэтому мы полагаем, что следует ставить вопрос не столько о консолидации общества, не о полном преодолении, угасании, исчезновении конфликтности и, уж конечно, не о достижении бесконфликтного состояния полной социальной гармонии, когда «перекуют мечи свои на орала», сколько о внедрении своего рода «правил игры» в социуме высокой конфликтности. Дело не в том, чтобы преодолеть социальный конфликт, дело в том, чтобы, введя его в определённые рамки, «окультурить» и «цивилизовать» конфликт. Развивающееся общество должно быть конфликтным обществом, причём конфликты должны разрешаться способом, исключаящим насилие и вытекающие из него социальные эксцессы. Нахождение и внедрение в социальную практику такого способа представляет собой весьма сложную проблему, требующую для её решения как достаточно высокого уровня как достаточно высокого уровня политического и правового сознания в данном обществе, достаточно высокого уровня общей культуры, так и весьма совершенных, можно сказать изощрённых социальных технологий. Решение данной проблемы предполагает решение двух основных задач. Во-первых, необходимо разработать и внедрить в общественное сознание и в социальную практику мощные сдерживающие факторы. Необходимо перейти к новому, так сказать, «бескровному» способу событийствования. Причём эти сдерживающие факторы не должны быть лишь декларативными заявлениями, которые конфликтующие стороны не собираются выполнять. Это должен быть, своего рода, новый «рыцарский кодекс» как для политиков, так и для всех социально активных граждан Украины, и этот кодекс должен исключать насилие, кровь, грязный пиар и т.п. формы борьбы. Из парадигмы драки, потасовки, скандала необходимо перейти в парадигму состязания, в парадигму благородной агонистики.

В связи с этим хотелось бы обратить внимание на весьма продуктивные идеи А. Назаретяна о механизмах сдерживания агрессии в условиях дисбаланса моральных норм и технического развития.

Вторым аспектом рассматриваемой проблемы является нахождение возможностей преобразования негативной энергии конфликта в позитивную энергию созидания. Необходимо найти не только способы вычленения того позитивного содержания, которое наличествует в любом социальном конфликте, но и методы увеличения, так сказать, «удельного веса» этого содержания за счёт сведения к минимуму негативных последствий конфликта.

В качестве одного из методов преобразования негатива в позитив в условиях эскалации социальной конфликтности в современной Украине можно предложить следующее. «Оранжевые» и «бело-голубые» должны взаимно признать доблесть друг друга. Разумеется, это относится, так сказать, к «идейным борцам», а не к тому электоральному «болоту», которое стоит на майданах «за деньги». Правда, основная сложность заключается в непримиримости как раз идейных борцов, но эта непримиримость во что бы то ни стало должна быть преодолена.

«Доблесть» -- понятие весьма многомерное и довольно неопределённое. Оно пришло к нам из словаря античных добродетелей, а не из перечня евангельских

заповедей. В Нагорной проповеди не сказано, что «блаженны доблестные». Поэтому примеры взаимного признания доблести мы вначале «зачерпнём» из античного этоса, а затем – из реалий современной украинской жизни. В гомеровской «Илиаде» равно доблестны ахейцы и троянцы. Доблестному Ахиллу противостоит не менее доблестный Гектор. Основной целью, побудившей Геродота создать свой бессмертный труд, было желание уберечь от забвения «великие и удивления достойные деяния *как эллинов, так и варваров*» (курсив мой – А. Е.). [5].

С нашей точки зрения, обнадёживающим символом возможности примирения ценностей восточных и западных украинцев является сооружение общего мемориала советским солдатам и воинам УПА в с. Криховцы Ивано-Франковской области. Этот памятник вызвал далеко неоднозначную оценку как среди ветеранов Красной Армии и УПА, так в средствах массовой информации, так и в целом в общественном мнении. В то же время председатель Криховского сельсовета уверен, что с возведения этого мемориала должно начаться объединение Украины и примирение ветеранов Великой отечественной войны и УПА. Мы полагаем, что председатель сельсовета находится на верном пути. Впрочем, следует внести поправку к императивности его суждения: не «должно», а «может». Примирение и воссоединение украинского народа предполагает осознание того, что ни одна социально-политическая сила не обладает монополией на доблесть, впрочем, как и на иные гражданские добродетели.

#### Список литературы

1. Геродот. История. – М., 1999. – 731с.
2. Дробот Г.А. Куинси Райт о конфликтах и стабильности в международных отношениях. //Социально-политические науки. – 1991. - № 7. – С.85-86
3. Кибанов А.Я., Ворожейкин И.Е., Захаров Д.К., Коновалова В.Г. Конфликтология. – М., 2005. – С.41,51
4. Коваленко Б.В., Пирогов А.И., Рыжов О.А. Политическая конфликтология. – М., 2002. – С.26-28
5. Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. (Синергетика исторического процесса).— М., 1996. – 184с.
6. Назаретян А.П. Архетип восставшего покойника как фактор социальной самоорганизации. //Вопросы философии.— 2002. № 11. – С.73-85
7. Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. Синергетика, психология и футурология. – М., 2001. – 239с.

#### ***Єрєменко А. Негативні та позитивні аспекти соціальних конфліктів***

*Розглядається взаємозв'язок соціальної напруги і періодів культурних розквітів в історії різних суспільств. Виявляється, що високий ступінь конфліктності сприяє реалізації креативного потенціалу суспільства.*

**Ключові слова:** *конфлікт, подія, культура, творчість.*

#### ***Eremenko A. Negative and positive aspect of social conflicts***

*Interconnection of social tenderness and periods of cultural flourishing in the history of different societies is considered. It is shown that the high level of conflictology leads to the realization of creative social potential.*

**Key words:** *conflict, event, culture, creative work.*

Поступило в редакцию 21.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология» Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК: 141.7:316.3/4**

## **МАРГИНАЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ В ПОИСКАХ ГРАЖДАНСКОГО СОГЛАСИЯ**

**Л. И. Кемалова**

*В статье раскрывается специфика сознания и поведения маргинального типа личности в трансформирующемся обществе. Внимание акцентируется на позитивных сторонах данного типа личности: в силу своей неукорененности в каком-либо из фрагментов социальной структуры общества, маргинал способен по-новому воспринимать окружающий мир, активно искать оптимальные варианты развития общества гражданского согласия.*

**Ключевые слова:** маргинальная личность, маргинальное сознание, маргинальное поведение, гражданское согласие.

**Актуальность темы** обусловлена тем, что в результате нарастающей скорости и интенсивности социокультурных изменений у человека возникает ощущение разрыва связей с окружающим миром людей. В связи с этим он стремится восстановить былое устойчивое положение в социуме, построив общество, которое бы имело четкие жизненные ориентиры, и было основано на принципах гражданского согласия.

Современная эпоха поставила человека в ситуацию пограничного бытия между жизнью и смертью, между «своими» и «чужими». В результате миграционных процессов, вызванных социальными трагедиями, в массовом сознании людей «росло ощущение неукорененности, заброшенности, неприкаянности, развивался дух вечного странничества и бродяжничества». [2, с. 50]. Общество оказалось в состоянии аномии, когда теряют силу старые, объединяющие его ценности и нормы, а для утверждения новых нужны десятилетия. Аномия приводит к кризису идентификации, а он – причина формирования маргинальной личности. Человек становится маргиналом благодаря тому, что он жестко не привязан к какой-либо конкретной социальной или культурной структуре. Он является по своему внутреннему мироощущению Другим, чем основная масса общества. Как носитель иного, маргинал всегда является нежелательным элементом для устоявшейся целостности, и его либо игнорируют, либо изгоняют. Однако, именно он, в силу маргинальности своего сознания и пограничности своего положения в социальном пространстве, может расширять свое видение мира, выходя за рамки мировоззренческой усредненности, и сыграть определенную роль в поисках гражданского согласия как альтернативы существующему хаосу.

**Цель данной статьи** – охарактеризовать маргинальную личность, подчеркнув не столько негативные, сколько позитивные ее стороны, и тем самым показать возможности этого типа личности в деле построения общества, основанного на гражданском согласии.

Для этого необходимо решить **следующие задачи:**

- Раскрыть социально-психологические особенности маргинального типа личности, специфику его сознания и поведения в условиях трансформационных процессов, происходящих в украинском социуме;

- Показать возможности маргинальной личности, пребывающей в особой пограничной ситуации; ее способность расширять свое видение мира и понять, что не демаркация, а интеграция на основе гражданского согласия является важным условием формирования гражданского общества. Р.Э. Парк, американский социолог, отмечал в свое время, что в результате культурного конфликта, глобальных этносоциальных процессов возникает человек со специфическими психологическими чертами, такими, как: неуверенность, эгоцентричность, агрессивность. Речь шла о маргинале. По мнению Э. Стоунквиста, маргинальная личность по происхождению - расовый гибрид, испытывающий в силу своей двойственности, как комплекс неполноценности, так и комплекс превосходства. Маргинал может ассимилироваться господствующей в данном социуме культурой, но также «может влачить существование вечно изгоя, люмпена...; и, наконец, он может стать воинствующим националистом, стремящимся либо к консервации традиционной культуры, либо к ее радикальной модернизации» [5, с. 118]. В Западной Европе при изучении маргинальной личности особое внимание уделялось ее поведенческим особенностям (девиации, агрессивности, аморальности), и анализу объективных социальных предпосылок, в которых формировались негативные стороны данного типа личности.

Украинские исследователи определяют маргинала как «личность, которая находится на «окраинах», на «обочинах» или попросту за рамками характерных для данного общества основных социальных групп или господствующих социокультурных норм, традиций» [3, с. 275]. В целом для современных концепций характерно рассмотрение маргинальной личности в негативном аспекте, как результат кризисного состояния социума. Такой взгляд представляется односторонним и не раскрывает всю полноту содержания понятия.

В данной статье маргинальная личность рассматривается как особый тип личности, характеризующийся дуализмом самосознания (двойственностью установок и восприятия), отсутствием четко определенных культурных параметров, неустойчивостью и противоречивостью мнений и действий. Примечательно, что, будучи по своей природе человеком постоянно меняющимся, маргинал изменяет свое социальное пространство в соответствии со своим видением мира. Он обладает относительной свободой, способен к самотрансцендированию, то есть, выходу за собственные пределы, способен прорываться через сдерживающие трудности.

Одной из причин формирования маргинальной личности является утрата ею своей идентичности в процессе деструктуризации социальной жизни общества и отчуждения человека от самого себя. В этих условиях формируются определенные социально-психологические особенности маргинала. Можно предположить, что в зависимости от различных типов маргинальности складываются различные типы маргинальной личности, обладающие определенным набором психологических особенностей. Исследование этих особенностей позволяет рассматривать маргинала

не однобоко (только с негативной стороны), а видеть в нем неординарную личность, способную изменять мир в соответствии со своим видением.

Так, в культурной маргинальности природу маргинального человека определяет чувство моральной дихотомии и внутриличностного конфликта, вызванное его промежуточным положением на границе двух культур. В связи с этим у индивида изменяются привычные представления об окружающем мире, что приводит к внутреннему расколу личности.

В данной статье ощущение изолированности, отчужденности, способное породить как уход от реальности, так и попытки преодолеть сложившуюся ситуацию (в этом позитивная сторона данного типа личности). Обостренная рефлексия, критический склад ума, позволяют маргиналу как бы со стороны взглянуть на то, что казалось привычным и несомненным. Если разделить социальных маргиналов на тех, кто опустился на «социальное дно» (маргинальность-периферийность) и тех, кто находится в ситуации смены одного социального статуса на другой (маргинальность-пограничность), то можно увидеть различие и в их психологических чертах. В процессе смещения на «социальное дно» изменяется сознание индивида, и на первое место выходят инстинкты простого выживания, отступают культурные нормы поведения и возникает агрессия. Происходит смена ценностных ориентаций, формируется нетерпимость по отношению к существующим социальным институтам. Именно эти маргинальные слои зачастую и представляют собой очаги социальной нестабильности в обществе. Для индивидов, находящихся в состоянии смены социального статуса, характерными чертами являются: неопределенность, сомнения в личной ценности, личностная дезорганизация. Но степень выраженности данных чувств и состояний зависит от особенностей самого индивида, а также от конкретного вида маргинального статуса - мигрант, безработный. Смена социального статуса дает возможность искать выход из создавшейся ситуации.

Сознанию маргинальной личности свойственно чувство моральной дихотомии, раздвоенности и конфликта, когда прежние нормы и ценности отброшены, а новые еще не сформированы. Существуют различные формы сознания, проявляющиеся в ситуации реагирования человека на противоречия между биологическим, социальным и духовным «Я». Так, в обществе тотального страха, в условиях неопределенности и непредсказуемости будущего возникает так называемое стоическое сознание. Оно помогает человеку сохранять невозмутимость духа и поддерживать видимое спокойствие. В этих же условиях формируется форма скептического сознания, когда индивид пытается доказать себе и другим свою суверенность, однако на деле эта попытка превращается в праздную болтовню. Форма несчастного сознания представляет собой «воплощенную скорбь духа», ибо оно одновременно тяготеет и к всеобщему, и к собственной единичности. Несчастное сознание, по Гегелю, являет собой раздвоенное внутри себя сознание, не имеющее единства и покоя, так как «для себя самого оно есть одно сознание, но имеющее и свое другое» [1, с. 112-113]. В условиях аномичного развития общества, в результате утраты веры в устойчивость социального порядка, возникает форма разорванного сознания. Эту форму сознания и можно определить как маргинальное сознание.

Отражением социальных установок маргинальной личностно-индивидуальной личностно-маргинальное поведение. Это - пограничное поведение, выражающее особое, промежуточное положение человека в социуме. Маргинальное поведение - не аномалия, а иное нормы, поскольку может иметь и позитивный характер. Как отмечает С.Н. Мельник, оно имеет широкий спектр проявлений в экономической, политической, бытовой сферах социальной жизни [см.: 4, с.84].

Так, в экономической сфере выделяют формы поведения, связанные, например, с безработицей: избегающее поведение (когда человек либо старается не замечать возникших проблем, либо уходит от предложений и ситуаций, требующих от него определенных усилий); или ищущее поведение (когда человек берется за любую работу, даже понижающую его социальный и профессиональный статус). Эти формы поведения можно квалифицировать как неконструктивные. К конструктивным формам поведения маргиналов в ситуации безработицы можно отнести: использование межличностных связей (поиск поддержки со стороны семьи, единомышленников); активное использование индивидуальных ресурсов (когда человек рассчитывает только на свои индивидуальные качества, навыки).

Социально-политический тип маргинального поведения касается различных сторон политической жизни общества. Изолированность, пессимизм маргинала могут проявляться в политической апатии индивида. Деклассированные индивиды могут проявлять себя в массовых акциях протеста, уличных беспорядках. С другой стороны, такие черты, как честолюбие, стремление к самовыражению могут способствовать активности маргинальной личности и выражаться в ее борьбе за власть. В бытовой сфере неустроенность жизни населения приводит к снижению уровня социальных ожиданий маргинала, падению общей культуры, увлечению такими иллюзорными средствами компенсации, как алкоголь, наркотики. Это деструктивные формы проявления бытового поведения. Конструктивными формами проявления могут разного рода организации, чья деятельность связана со стремлением улучшить, например, экологическую ситуацию.

Таким образом, маргинальная ситуация в трансформирующемся обществе не всегда может быть источником деморализации. Она может быть и источником нового восприятия окружающего мира, общества, человека, что может найти отражение в нетипичных формах интеллектуального, художественного, религиозного творчества, в поиске оптимальных вариантов развития гражданского общества, установления гражданского согласия в нем. Маргинал обладает способностью видеть и понимать то, что до этого момента никем не замечалось. Это позволяет ему приносить в мир новационные идеи, способные кардинальным образом изменить устоявшуюся социокультурную реальность. Сегодня важно не просто фиксировать факт наличия маргиналов в социальной структуре общества, а учитывать различия внутри самих маргиналов, исходя из существования маргиналов, пополняющих ряды представителей «социального дна», и маргиналов, демонстрирующих поисковую активность, ориентирующихся на повышение своего социального статуса, стремящихся изменить существующую реальность. Сегодня мы говорим о необходимости построения гражданского общества, основанного на поиске компромисса. По мнению автора статьи, именно маргиналы, пребывая в особой

пограничной ситуации, выступают связующим звеном, скрепляющим общество, когда общество приходит к пониманию необходимости не демаркации, а интеграции на основе гражданского согласия. Маргинал может по-разному воспринимать действительность: он либо смиряется со своим положением, либо живет с чувством неполноценности, либо стремится изменить окружающую действительность, используя свой творческий потенциал. И, несмотря на то, что в современных условиях нашего общества возрастает деструктивный тип маргинальности (и негативное отношение общества к маргинальности связано с ним), все же он не является определяющим для всего феномена в целом, а представляет собой лишь одну из форм его проявления в мире. Только от самого индивида зависит, сможет ли он воспользоваться предоставляемой ему возможностью реализовать свой творческий потенциал.

**Итак,** выделение таких социально-психологических черт маргинальной личности, как одиночество, неопределенность, отчужденность и др., позволяют рассмотреть особенности ее маргинального сознания и поведения. Маргинальная ситуация в трансформирующемся обществе не всегда может быть источником деморализации. Маргинал способен по-новому воспринимать окружающий мир, внося новационные идеи, активно искать оптимальные варианты развития общества гражданского согласия.

#### Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб: Наука, 1994. – 444 с.
2. Лазарев Ф.В. Разум и мудрость в горизонте новой культурной парадигмы. – Симферополь, 2004. – 64 с.
3. См: Лантух А.П. Маргінальна людина в системі координат українського суспільства //Сб. трудов Харьковского национального университета им. В. Каразина. – Харьков, 2002. – С. 275-278.
4. Мельник С.Н. Социологический анализ маргинальности в социальной структуре современного российского общества на примере Приморского края. – Дисс... канд. социол. наук. – 22.00.04. – Владивосток, 2003. – 217 с.
5. Стоунквист Э.В. Маргинальный человек. Исследование личности и культурного конфликта //Современная зарубежная этнография. Реферативный сборник. – М.: ИС РАН, 1979. – С. 90-112.

#### **Кемалова Л.І. Маргінальна особистість у пошуках цивільної згоди**

*Анотація:* у статті розглядається специфіка свідомості і поведінки маргінальної особистості в трансформаційному суспільстві. Увага акцентується на позитивних сторонах даного типу особистості: через нестійке перебування в якому-небудь з фрагментів соціальної структури суспільства, маргінал може по-новому сприймати навколишній світ, активно шукати оптимальні варіанти розвитку суспільства цивільної згоди.

**Ключові слова:** маргінальна особистість, маргінальна свідомість, маргінальна поведінка, цивільна згода.

#### **Kemalova L.I.: Marginal personality in search of a civic concord**

*Annotation:* the article deals with the specific characteristics of the consciousness and behavior of the marginal type of personality in the transforming society. An emphasis is laid on the positive sides of this personality type: being unable to take a firm position in any fragment of the social structure of the society, the

*marginal can experience the surrounding world in a new way, actively looking for the optimal ways of the development of the civic concord society.*

**Key words:** *marginal personality, marginal consciousness, marginal behavior, civic concord.*

Поступило в редакцию 30.09.2007

**УДК 323.174:165.242.1**

## **РЕГИОНАЛЬНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ: РАЦИОНАЛЬНОЕ ПОЛИТИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ ИЛИ «РЕГИОНАЛЬНЫЙ РАСИЗМ»**

**Кузьмин Н.Н.**

*В статье анализируется роль региональной идентичности в современных политических процессах и рассматривается два варианта ее конструирования – политический и социально-антропологический.*

***Ключевые слова:** субнациональный регион, региональная идентичность, конструирование идентичности.*

Основным источником конструирования политических идентичностей, как правило, являлась история. «Изобретение традиции» (Э. Хосбаум) успешно формировало сообщества, которые становились активными субъектами политического действия. Наиболее яркий пример того – нации. Но ситуация применения концепта идентичности оказывается сложнее, когда начинается история с географией. Идентичность, как показал П. Престон, представляет собой целый комплекс, образуемый в результате взаимодействия трех взаимосвязанных переменных: места действия, сети и памяти [1]. То есть социальная идентичность формируется в результате осознания пространственно-географических и исторических составляющих социального бытия, ставших реальным фактором социального взаимодействия.

Существенной чертой постмодернистской культуры является новое отношение ко времени. Политическое и историческое сознание модерна четко структурировало прошлое и было нацелено в будущее. Настоящее представлялось лишь этапом (вспомним: «на данном этапе...»). В ситуации резкого усложнения текущих событий, когда в прошлом невозможно разобраться и дать историческим фактам общезначимую оценку, когда будущее неопределенно и пугает, настоящее становится, по словам К. Монгардини, привилегированной территорией [2].

С географией в современной культуре имеются сходные проблемы. Но, в отличие от однозначно деконструированной истории, в данной сфере имеются две противоположные тенденции: с одной стороны, это аналогичное историческому размывание пространственных категорий в результате глобализации, с другой – «протест пространства» (Л.Г. Ионин), представляющий собой реакцию на разрушение привычных категорий разграничения пространства и проявляющийся в росте значимости территориальных, локальных идентичностей. Можно сказать, что в современном мире географический фактор, переставая быть ограничивающим, становится фактором самосознания, а пространственно-территориальные идентификации становятся идентичностью сопротивления глобализации.

Данные социокультурные тенденции стали одним из источников процесса регионализации в современных государствах, в рамках которого все большую роль в политической жизни начинают играть территориальные сообщества, складывающиеся в рамках субнациональных регионов, которые начинают играть все большую роль в социальных и политических процессах современности. Регионализм является одной из основных тенденций современности [3, с.9-13]. Таким образом, в пространственно-историческом поле формирования идентичности территориальная составляющая выходит на первый план. Рост значимости региональной идентичности в данном контексте это уже не реакция на кризис государственных институтов и распад традиционных идентитетов, а процесс, основывающийся на трендах социокультурного развития.

Современное национальное государство как всеобъемлющий институт социальной и политической жизни все менее удовлетворяет людей [4, с.203; 5, с.80]. Современное государство все более нуждается в регионах. Но существует проблема конструирования субнациональных региональных единиц, способных стать реальными акторами социальных и политических процессов, институциональными образованиями, ослабляющими монополизм государства. Поэтому особую *актуальность* приобретает анализ возможных вариантов формирования региональной идентичности. Данная актуальность определяется и тем, что конструирование региональных «воображенных сообществ» может таить в себе опасность для институтов государства.

Хотя В. Гельман и Т. Холф и утверждают, что региональные идентичности всегда являются «сконструированными по определению» [6, с.10] мы все же будем утверждать, что конструирование региональной идентичности играет главную роль в ее формировании тогда, когда отсутствуют четкие исторические и географические маркеры. Ведь как показали П. Бергер и Т. Лукман, идентичность хотя и является интерпретацией, формированием социальной реальности, она одновременно есть ее и отражение, так как формирование идентичности всегда происходит в пределах горизонтов, открывающихся особым социальным миром [7, с.215]. С другой стороны, социальная идентичность, созданная благодаря взаимодействию индивидуального сознания и социальной структуры реагирует на данную социальную структуру, модифицирует или даже переконструирует ее [там же, с.279]. Поэтому можно утверждать, что в «искусственных» административных регионах конструктивистские технологии, конечно, могут создать региональные идентичности, но в исторически и/или географически маркированных регионах они способны только влиять на степень ее интенсивности и направленность.

Активный характер социальной идентичности по отношению к групповой структуре и институциональному порядку основывается на том, что обладание идентичностью – это потребность социального субъекта [8, с.1]. Обладание идентичностью делает мир понятным, создает индивиду более или менее комфортные условия использования социального капитала [9, с.311]. Отсюда вытекает первостепенное значение идентичности для конституирования социальных групп, формирования институтов, для функционирования которых большое значение имеют атрибуты групповой принадлежности и концептуальные основания,

выраженные в определенных идеологических построениях. Но именно институты такого типа в основном и презентуют социальную жизнь, темпорально и пространственно организуют жизнь общества в целом [10, с.247].

Поэтому справедливым необходимо признать утверждение М Китинга о том, что «региональная идентичность – это ключевая составляющая при конструировании регионов как социальных и политических пространств и систем действия» [5, с.91]. В свою очередь, Б. Яловецкий, аналогично показывает, что чувство территориальной идентичности является важнейшим критерием выделения отдельного региона, поскольку в этом случае он становится реальным бытием, стабильно существующем в сознании и повседневности его жителей, а не абстрактным концептом аналитиков или административно-территориальной единицей [11, с.381]. Таким образом, региональное самосознание, региональная идентичность, объединяющая в себе чувство общности территории, осознание общих региональных интересов – это важная составляющая часть конструирования регионов, структурообразующий фактор регионализации [12, с.129].

*Задачей* нашего исследования является анализ ситуации конструирования региональной идентичности в условиях отсутствия четких географических и исторических критериев формирования региона. В условиях объективной исторической и географической неопределенности регионов реализация регионализма как идеологии нуждается в использовании методологии конструктивизма. Конструирование регионов как значимых структурных элементов территориального социального и политического пространства требует собственной мифологии, поиска иных оснований формирования региональной идентичности.

Из известной песни мы знаем, что родина может начинаться откуда угодно, главное, чтобы это был значимый в данном дискурсе символ. Поэтому основания региональной идентичности могут существенно различаться. Поскольку региональная идентичность оказывается полем борьбы различных центров власти, то она может выступать как составляющей частью общегосударственной идентичности, так и, в условиях кризиса превращаться в так называемую «идентичность различения», в «полемическую» идентичность, сущностью которой является то, что индивид не только отличает себя от другого, но и «агрессивно» завышено оценивает себя или даже восстанавливает себя против других [13, с.46].

Конструирование региональной идентичности можно разделить на два типа по направлениям поиска оснований. Первое направление реализуется в области наличных политических практик государственного строительства, регионального деления и местного самоуправления. Второе - в социокультурной, социально-антропологической сфере.

В сфере политического дискурса регион выступает как самостоятельный актор политических процессов, находящийся в разнообразных взаимоотношениях с иными акторами и обладающий значимой спецификой. Социально-антропологический дискурс акцентирует внимание на регионе как «воображенном сообществе» (Б. Андерсон), члены которого также обладают значимой спецификой (ведь без нее идентичности не получится). В первом случае носителем регионального самосознания становится региональная громада как полития. Во

втором – региональная идентичность конституирует некий региональный социум, социокультурное сообщество.

Как известно социальная идентичность формируется на основании социального сравнения [14, с.118-119]. Сложность и многогранность региональной идентичности определяет поливариантность дискурса социального сравнения. Анализируя политическое поле формирования региональной идентичности, В. Гельман и Т. Холф показали, что в актуальной политической практике регионов выбор значимого другого происходит на нескольких уровнях и включает в себя центральную власть, государство в целом, другие регионы и другие государства [6, с.16-17]. То есть политическое направление конструирования региональной идентичности не представляет особых проблем и является обычным сопровождением борьбы региональной элиты за ресурсы и полномочия.

В этом случае «врагом» региона, как правило, выступает некий абстрактный центр, его региональная политика по перераспределению ресурсов. В данной ситуации политика региональной идентичности фокусируется в основном в сфере проблематики оптимизации региональной политики или претензий на особую роль региона в государстве (под лозунгом «что выгодно региону X, то выгодно и государству в целом»). То есть такая региональная идентичность подразумевает высокую степень единства государства. Можно сказать, что это будет новый интеграционный процесс на более высоком уровне. Другой субнациональный регион в таком дискурсе выступает либо как конкурент, действующий в границах единого целого, либо ему отводится роль ведомого, «второстепенного» региона. И, что не менее важно, в данном случае политическая активность, основанная на дискурсе региональной идентичности, главным образом концентрируется на уровне региональной элиты, а деструктивные элементы массового сознания уходят на второй план. Региональная элита лишь использует массовое региональное сознание в своих интересах и в интересах региона в целом. То есть такое конструирование имеет в своей основе рациональные элементы.

Но необходимо помнить, что для региональной элиты соответствующая идентичность является своеобразным мэссиджем, имеющим два направления трансляции [15, с. 192]. Первое – внешнее (центр, общегосударственные и международные политические акторы), роль которого – привлечь дополнительные ресурсы. Второе направление – внутреннее, его роль обеспечить себе поддержку внутри региона, легитимность и сплоченность элиты.

Если конструирование региональной идентичности за счет политических факторов оказывается неполноценным, то оно может быть компенсировано за счет акцентирования социокультурных различий. М. Бассан различает три типа региональных идентичностей: историческая или наследуемая идентичность, которая опирается на социокультурное наследие, особенности природы и развития экономики; перспективная идентичность, формирующаяся на основе региональных проекций на историю региона; идентичность переживания, которая отображает особенности повседневности жителей региона [11, с.401]. Таким образом, конструирование региональной идентичности может включать в себя как

рациональные элементы политического действия, так и основываться на нерациональных переживаниях.

В социокультурном аспекте ситуация конструирования региональной идентичности видится нам более проблемной, поскольку нередко опирается на дискурсивную презентацию отличий на социально-антропологическом уровне. Известно, что идентичность формируется за счет различий и конфронтаций. Это означает, что «работая» в социальных процессах, идентичность не только будет задавать параметры социального объединения, она с необходимостью должна стать основой социального размежевания. Основой же такого размежевания станет социальное сравнение со значимыми другими, в качестве которых в данном случае будут выступать регионы-соперники, а точнее их население.

Социальная идентичность не только фиксирует групповую принадлежность, но и задает качественные оценочные параметры такой принадлежности. При этом формирование позитивной я-концепции может происходить как за счет подчеркивания собственных достоинств, так и путем принижения значимого Другого. В последнем случае, когда сравниваются не регионы, а люди их населяющие, мы можем столкнуться с проявлениями ксенофобии и «регионального расизма» даже в пределах относительно этнически и культурнооднородного государства. Достаточно вспомнить политтехнологические изыски 2004 г., разделявшие Украину и ее граждан на сорта в соответствии с макрорегиональным делением.

Мягкий вариант акцентирования социально-антропологических различий в дискурсе региональной идентичности не несет в себе существенных рисков для социума в целом, скорее наоборот – культурно его обогащает. Но радикализация таких конструкторов вносит в движение и идеологию регионализма, играющие в основном позитивную роль в современном государственном строительстве, серьезные отрицательные моменты. По сравнению с первым способом конструирования вариант доминирования радикального социально-антропологического различия в дискурсе региональной идентичности, наоборот, в первую очередь основывается на уровне массового сознания, и размежевание происходит не между элитами, а между региональными социумами.

Можно утверждать, что «региональный расизм» для современной Украины это уже не метафора, а реальность. Межрегиональная ксенофобия стала реальной технологией мобилизации «своего» электората. «Региональный расизм» извращает целерациональность политического действия: вместо позитивных созидательных целей на первый план выходят деструктивные – «не дадим им нами править». Данный феномен имеет два негативных следствия. Первое состоит в том, что расизм как явление основывается на выведении принципа господства из различий, понимаемых как естественные. Оценка изначальной социально-антропологической неполноценности жителей иного региона подразумевает изначальное право своего региона на ведущую роль в государстве. Такой подход вызывает естественную обратную реакцию.

Отсюда вытекает второе следствие – непримиримый раскол подчиняет себе все иные социальные и политические практики, превращает сложные

многоаспектные взаимоотношения регионов в примитивные дихотомические. В оценке влияния дихотомического разделения на политическую систему следует согласиться с утверждением, что если общество разделяется на две приблизительно одинаковые половины, то борьба за власть резко обостряется [16, с.339]. Бинарные системы неустойчивы по своей природе, а борьба в них превращается в игру с нулевой суммой, где победителю достается все.

На уровне конструирования наций оснований для размежевания более чем достаточно и данный процесс проходит более здраво, хоть и не без эксцессов. Конструирование же радикально противопоставленных друг другу региональных сообществ за неимением четко выраженных объективных языковых и культурно-исторических различий должно основываться на гораздо более иррациональной мифологизации. Данные процессы гораздо в меньшей степени будут поддаваться рациональному регулированию, поскольку имеют в своей основе иррациональную дихотомию «свой – чужой». Очевидно, что такой способ конструирования региональной идентичности несет в себе целый набор рисков для политической стабильности и даже для целостности государства.

Выделенные нами два способа конструирования региональной идентичности различаются не только по направленности дискурса (политические взаимодействия и социально-антропологические различия), но и по степени конструктивности для общегосударственных процессов. Но нельзя забывать, что идентичность это во многом конструируемый феномен, она открыта и может как развиваться, так и быть развиваема. Конструктивистский подход к проблеме формирования региональной идентичности позволяет корректировать социокультурные предпосылки политических процессов. Тем более, что конструирование региональной идентичности, как подчеркивалось выше, мало сдерживают примордиальные факторы, играющие важную роль в этнических процессах.

### Список литературы

1. Preston P. W. Political/Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era. – London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1997. – 198p.
2. Монгардини К. Культура настоящего: изменение отношений в эпоху позднего модерна // Социологический журнал. – 1995. - №2. – С.27-35
3. Вюртенбергер Т. Історія та легітимація децентралізованої держави // Організація регіональної та місцевої влади: досвід держав – членів Європейського союзу. – К., 2005. – С.9-15.
4. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире: Пер. с англ. - Спб.: Университетская книга, 2001. – 416 с.
5. Китинг М. Новый регионализм в Западной Европе // Логос. – 2003. - №6(40). – С.67-115.
6. Гельман В., Холф. Т. Центр и региональные идентичности в России: рамки анализа // Центр и региональные идентичности в России / Под ред. В. Гельмана и Т. Холфа. – СПб.;М.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; Летний сад, 2003. – С. 7-28.
7. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: Пер. с англ. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
8. Воропай Т.С. Ідентичність соціального суб'єкта в дискурсі постмодернізму: Автореф. дис. ... д-ра філос. наук. – Харків, 2000. – 36 с.
9. Московичи С. Век толп: Пер. с фр. - М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 526 с.

10. Кузьмин Н.Н. Идентичность и социальные институты: к проблеме изучения социальных трансформаций // Методология, теория и практика социологического анализа современного общества: Сборник научных трудов. – Харьков: Изд-во Харк. нац. ун-та, 2003. – С.246-249.
11. Яловецький Б. Регіональні рухи // Глобалізація. Регіоналізація. Регіональна політика.- Луганськ: Альма матер – Знання, 2002. – С. – 380-407.
12. Морозова Е.В. Глобальное и региональное в современных политических культурах // Глобализация и регионализм: Черноморский регион. Балканы. – М.: Интердиалект+, 2001. – С. 128-135.
13. Камиллери К. Идентичность и управление культурными несоответствиями: попытка типологии // Вопросы социологии. -1993. - №1/2. – С. 42-55.
14. Сушков И.Р. Социально-психологическая теория Дж.Тернера // Психологический журнал. – 1993. - №3. – С.115-125.
15. Гельман В., Попова Е. Региональные политические элиты и стратегии региональной идентичности в современной России // Центр и региональные идентичности в России – СПб.; М.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; Летний сад, 2003. – С.187 – 254.
16. Соціальний розвиток / І.М. Гавриленко, П.В. Мельник, М.П. Недюха. – Ірпінь: Академія ДПС України, 2001. – 484 с.

**Кузьмин М.М. Регіональні ідентичності: раціональна політична дія або «регіональний расизм».**

*В статті аналізується роль регіональної ідентичності в сучасних політичних процесах і розглядається два варіанти її конструювання - політичний і соціально-антропологічний.*

**Ключові слова:** субнаціональний регіон, регіональна ідентичність, конструювання ідентичності.

**Kuzmin N. Regional to the identity: rational political action or «regional racism».**

*The article's by concern to the analysis role of regional identity in modern political processes and two variants of its constructing are considering - political and social-anthropological.*

**Keywords:** subnational region, regional identity, constructing of identity.

Поступило в редакцію 12.10.2007

УДК: 17.023.36

## ГРАЖДАНСКОЕ СОГЛАСИЕ КАК ОСНОВАНИЕ ИДЕОЛОГИИ ОБЩЕСТВА ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА

И. А. Кумкин

*В статье рассматривается гражданское согласие как претензия на базовое основание общества переходного периода. Рассматриваются основные характеристики гражданского согласия.*

*Ключевые слова:* гражданское общество, гражданское согласие, идеология, общество переходного периода.

**Актуальность** статьи обусловлена кризисом государства, как авторитета власти, формы проявления которого носят разнообразный характер, в зависимости от конкретного единства реального субъективного фактора и наличных объективных условий, складывается идея гражданского согласия как возможности новой идеологии общества XXI века.

Если государство как субъект управления ориентировано на организацию жизнедеятельности людей, то процесс самоорганизации ориентирован на становление и развитие сообщества свободных людей, связанных чувством взаимной симпатии и согласия, что сильнее и кровных уз, и территориальных связей [15].

Базовыми ценностями самоорганизации выступают свобода и формальное равенство, солидарность и справедливость, благожелательность и взаимодоверие, уважительное отношение к чужой жизни. Эти ценности и составляют основу для становления гражданского согласия, как производного от идеи гражданского общества. Среди исследователей идеи гражданского общества можно назвать Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье и Г. Гегеля, Э. Геллнера, Р. Рорти, Т. Эггертона, Р. Дарендорфа и других.

**Объектом** исследования в статье является гражданское согласие. **Предметом** исследования претензия гражданского согласия на базовое основание идеологии общества переходного периода. Основной **целью** работы является рассмотрение гражданского согласия и его рассмотрение как идеологии общества переходного периода.

Как уже было отмечено, идею гражданского общества можно рассматривать в качестве ответа на исторический вызов в форме новой проблемной ситуации. Эта ситуация возникла по мере развития индустриального общества, заявив о себе кризисом института государства [34]. Анализ работ мыслителей Нового времени свидетельствует о двояком отношении к заявленной идее. Она рассматривается либо с ориентиром на ее осуществление в форме социального проекта, либо с ориентиром быть идеологией подготовки буржуазных революций в Европе XIX века. Практика свидетельствует, что идея гражданского общества была задействована и в первом, и во втором варианте [11, 17, 18, 19, 24, 8, 14, 10].

Осуществление идеи гражданского общества как сообщества вольных граждан, проявление их социальной активности обеспечило не только реализацию принципа дополнительности по отношению к государству, но и создало особое противоречие на уровне индивида [1]. Индивид одновременно оказался в двух ипостасях. Он выступает как физическое лицо, как объект внимания, заботы и манипулирования; как подданный государства. Но он заявляет о себе и как юридическое лицо, как субъект социальной активности; как представитель гражданского общества.

Как подданный, индивид отчужден от власти бюрократии. Но как гражданин он компенсирует свою отчужденность через включенность в определенную группу интереса, где торжествует диалог, согласие и взаимное доверие, а также надежда на справедливость [16].

В рамках гражданского общества свобода проявляется не так, как в границах государства. Индивид заявляет о себе, что он существо автономное и суверенное. Он равный среди равных, ибо люди по своей воле объединились в сообщество, где мера свободы несоизмеримо выше. Гражданское общество складывается как естественная форма оппозиции монополю авторитету власти. Его нормой является тотальное подчинение индивида договорным отношениям. Только в этом обществе индивид становится субъектом подлинной свободы, юридическим лицом.

Гражданское общество складывается там, где созрели предпосылки компромисса и толерантности, диалога и мировоззренческого плюрализма, где формируется совокупность общественных интересов, способных противостоять политической экспансии государства, сдерживать его стремление к превращению в систему самообеспечения. Возникновению этого общества способствовала и культура индустриального общества с ориентиром на репродуктивную деятельность [2]. В рамках этой культуры индивид обретает возможность не только избрать профессию, но и освоить ее на теоретическом и практическом уровне. Он может сменить свои ценностные ориентиры и обрести новый социальный статус и принадлежность к новой социальной группе, заявив о себе, что он не раб, а господин своей воли, даже если она имеет определенные ограничения.

Появление гражданского общества, как справедливо отмечает Э. Геллнер, размыкает связь социальной жизни и авторитета власти. В отличие от государства гражданское общество не претендует на статус священного института. Оно изначально аморфно и плюралистично, самоиронично и самокритично [9]. В этом обществе индивид получает возможность большего выбора вариантов своего бытия, что не исключает, а предполагает ответственность за этот выбор и способность к диалогу с «другим», готовность к поиску согласования и согласия. В условиях абсолютного авторитета власти, тоталитарного режима индивид не выбирает свое бытие, а получает его [20]. Речь идет не об исключении из правила, а о самом правиле, о возможностях, которые дарит ему общество, и о том, что может предложить без каких-либо оговорок авторитет власти в лице государства. Этим, в первую очередь, объясняется претензия идеи гражданского общества быть идеологией в условиях смены ценностных ориентиров переходного периода от традиционного общества к индустриальному.

Метод единства исторического и логического, примененный к анализу заявленной проблемы свидетельствует, что первоначально идея гражданского общества рассматривается и как идеология, и как социальный проект исключительно в позитивном плане. Этому способствовала парадигма антропоцентризма и устойчивая вера в возможности человеческого разума. В последующее время интерес к идее гражданского общества ослабевает. Парадигму «панрационализма» замещает философский плюрализм. Идея гражданского общества, как идеология Нового времени выполнила свое назначение быть базовым основанием ценностей индустриального общества. Интерес к идее гражданского общества ослабел еще и потому, что она, как социальный проект, получила частичное осуществление в Европе и Америке.

Ныне идея гражданского общества получает второе рождение в связи с событиями 80-х годов, когда завершилось «холодное противостояние» Запада и Востока, капитализма и социализма. Если судить по литературе, посвященной идее гражданского общества и ее осуществлению в новых условиях, она не получила однозначного «прочтения» [5]. Хотя ясно одно, речь идет не о реанимации идеи, которую разрабатывали мыслители Нового времени в условиях переходного периода от традиционного к индустриальному обществу. Речь идет о новом качестве идеи и ее производных: гражданских ценностей, гражданского согласия, гражданских инициатив в условиях постиндустриального общества, перехода к информационному обществу. Поиск согласия и решение проблемы интеграции народа, обеспечения его соборности, осуществления диалога культур становится более значимым, чем ставка на достижение локальной солидарности своих и дистанцирование от чужих, что было характерно для осуществления идеи гражданского общества в прошлом [3, 23, 13].

Новое качество гражданского общества определяется рядом факторов современности. В условиях осуществления концепции глобализации существенно изменяется статус государства. Оно передает часть своих полномочий международным центрам управления, а часть полномочий делегирует местному самоуправлению, которое не столько управляет жизнью общества, сколько организует жизнедеятельность людей на региональном уровне. Корректировка системы координат общественного развития за счет усиления коммуникаций по горизонтали и ослабления власти по вертикали выдвигает на повестку дня вопрос о необходимости освоения новых условий. В ближайшем прошлом гражданское общество выступало оппонентом государства, ограничивало его претензии на тоталитаризм, иногда было существенным дополнением государства. Ныне оно может достичь той степени зрелости, когда не государство и гражданское общество, а гражданское общество и государство будут обеспечивать регламент жизнедеятельности людей с последующей трансформацией авторитета власти в новое состояние власти, базовое основание которой составит гражданское согласие [25].

Гражданское согласие – это больше чем одно из условий общественного развития. Это базовое основание идеологии общества в условиях переходного периода, когда актуализируется проблема выживания с ориентиром на средства

самоорганизации. Осуществление этой идеологии позволит оптимальным способом решать проблему единства, которую сформулировал еще древнегреческий мыслитель Платон.

В классическое, традиционное или в индустриальное общество возврат противопоказан. Люди могут двигаться только к сообществу с ориентиром на осуществление гражданского согласия и готовностью преодолевать издержки индустриального и информационного общества. В противном случае человечество не имеет будущего. Можно лишь отчасти согласиться с тезисом Э. Геллнера о том, что «идею гражданского общества реанимировали, извлекли почти из небытия» [9]. Субъективный интерес к этой идее и ее осуществлению обусловлен новыми объективными обстоятельствами развития человечества в XXI веке. Страдает природа, усугубляются глобальные проблемы, ощущается необходимость выхода из тупика формальной рациональности. Поиск выхода из этого тупика, начатый в третьей четверти XX века, вызвал к жизни:

- деятельность Римского клуба, его основательные доклады о том, что нужно делать, чтобы выжить;
- партию «зеленых»;
- концепцию «золотого миллиарда»;
- новую стратегию и тактику геополитики однополюсного мира.

Не все в этом «джентльменском наборе» вызывает доверие. Более того, этот «набор» косвенно свидетельствует о том, что антропоцентризм и европоцентризм исчерпали себя. Нужна новая парадигма развития человечества в третьем тысячелетии. И таковой может стать парадигма коэволюции системы «природа, - общество, - человек» с ее принципами паритета, а не приоритета, диалога, а не монолога; поиском точек соприкосновения, а не противостояния.

Первым шагом к осуществлению этой парадигмы может стать гражданское согласие как базовое основание идеологии переходного периода в условиях, когда старые ценностные ориентиры не работают, а новая шкала ценностей еще не сложилась; когда на порядки возрастает необходимость мудрого и взвешенного учета общих интересов, принимая во внимание право на них не только отдельного народа, но и право отдельного человека.

В свое время А. И. Герцен предсказывал нашествие «Чингисхана с телеграфами» [31]. Это предсказание оправдалось с лихвой. Родившись в недрах Европы, новый разрушитель обрушился на мир танками и самолетами, концлагерями и газовыми камерами. И виной тому не отдельный народ, а духовная болезнь «молчаливого большинства» [6]. Это молчаливое большинство снисходительно, терпимо и даже благосклонно восприняло и адаптировало доктрину «Германия превыше всего», пережило тоталитаризм советской системы. И это при том, что это «молчаливое большинство», которое превращает идеи в материальную силу, еще «вчера» ориентировалось на общепризнанных представителей гуманизма и таких наставников человечества как И. Кант и И. Фихте, Г. Гегель и Л. Фейербах, И. Гете и Г. Лессинг, Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой.

Ныне, когда в мире обозначилась необходимость очередного «впадения в варварство», возникает возможность появления очередного «Чингисхана», но уже с «сотовым телефоном» [30].

И чтобы эта негативная возможность не стала реальностью, общество должно противопоставить авторитету власти новое качество власти, сделав ставку на идею гражданского согласия. Это особенно важно в условиях очередного исторического вызова, который ждет достойного ответа.

Решение любой проблемной ситуации начинается с идеи возможности ее разрешения и эта идея должна быть проработанной во всех отношениях. Как правило, выдвижение и обоснование этой идеи принадлежит интеллектуальному меньшинству. Но значимость ее, а также ее дееспособность находится в зависимости от того, насколько она будет адаптирована консервативным большинством. Если предложенная идея получит свою «прописку» на уровне обыденного сознания, если она станет его принадлежностью, тогда она заявит о себе как объектированное коллективное сознание, материальная сила, демонстрирующая готовность к коллективному действию.

В пользу идеи гражданского согласия и гражданских инициатив свидетельствует исторический опыт. Этот опыт подтверждает, что новое – это подчас хорошо забытое старое, но применимое к новым условиям. И если этот опыт дает надежду на положительный результат, то он должен быть востребован.

Идея гражданского согласия, как базовое основание новой идеологии в условиях неопределенности переходного периода, имеет свои экономические, политические, социокультурные и правовые предпосылки.

**Экономические основания** идеи гражданского согласия составляет «экономический человек», субъект собственности. Только через собственность как наличное бытие и объективированную субъективность, индивид может проявить социальную активность и заявить о себе в качестве субъекта гражданского согласия. Только через собственность своего бытия индивид может выразить несогласие быть объектом манипулирования, быть средством к осуществлению сомнительных целей. Только через собственность человек (индивид) может инициировать гражданские инициативы. Собственность индивида – это не вещи, ему принадлежащие. Это сам человек в его свободном отношении к миру. Атрибутивной характеристикой собственности человека является его воля. Как только индивид оказывается заложником чужой воли, он может быть чем угодно, только не человеком. Заложник чужой воли не является субъектом собственности. Он – объект собственности, чужая собственность, средство и инструмент «другого».

Таким образом, благополучие индивида, его самовыражение и самоосуществление в формате свободного проявления воли, заявляет о том, что только «экономический человек» может быть субъектом гражданского согласия [33, 27].

**Политические основания** идеи гражданского согласия составляет «политический человек», субъект политического сознания и соответствующей политической культуры. Политику обычно толкуют как концентрированное отражение экономики в сознании «экономического человека». Взаимодействие

экономики и политики достаточно сложный процесс\*. Экономические интересы нуждаются в своем закреплении - через политику [32].

Как уже было, отмечено борьба за власть начинается с противостояния идей, а потом и противостояния людей. Консолидация людей в социальные образования начинается с осознания ими своего места в обществе, своих коренных интересов и общих целей. Такое осознание зарождается в стихии повседневной жизнедеятельности людей на базе чувственного восприятия и переживания своей жизнедеятельности, с последующим оформлением этого эмоционального переживания в политическое сознание, где воля к жизни уступает место воле к власти над обстоятельствами. Отражая включенность в проблемные ситуации, а также опыт познания и самопознания, политическое сознание выступает инструментом социальной регуляции. Обыденное систематизируется, анализируется и обобщается на уровне теоретического. Из обыденного политического опыта вычленяются идеи оптимального решения проблемных ситуаций, границы которых далеко выходят за практику индивидуальности. Через освоение массовым сознанием этих идей, они обретают статус и силу идеала, становятся фактором общественного развития. По этой модели шло становление и идеи гражданского согласия. Экономический человек через свое политическое измерение заявляет о том, что он может быть субъектом гражданского согласия и гражданских инициатив.

**Социокультурные основания** идеи гражданского согласия составляет «социальный человек», субъект определенной культуры и цивилизации, носитель определенных обычаев и традиций, участник публичной сферы жизни общества, где формируется отношение «Я и другой», оформляется солидарное «Мы», обусловленное общими интересами, принадлежностью к общей культуре [28, 21, 7].

Этот процесс упорядочивает обыденные отношения, снимает антогонистическое противоречие в системе «Я и другой», блокирует механизм перманентной «войны всех против всех». Единое социокультурное пространство позволяет: найти точки соприкосновения; обнаруживает общие интересы; обеспечивает «узнаваемость» своих; включает механизм социализации; формирует культуру диалога, компромисса и толерантности.

Содержание различных процессов в социокультурном пространстве подтверждает действие закона социальной имитации, когда поведение одних групп адаптируется другими социальными образованиями, а в конечном итоге всем обществом [10]. Но на практике все выглядит довольно противоречиво. Интеллектуальное меньшинство наиболее остро реагирует на то, что есть. Оно критикует настоящее и вырабатывает неопределенные проекты будущего, демонстрируя желание преодолеть настоящее и расстаться с прошлым. Неопределенность будущего, как правило, несет на себе печать иллюзий и возможность заблуждений. Об этом свидетельствует весь исторический опыт человечества. К этому следует добавить естественное желание сохранить сложившиеся отношения того, что располагает к психологическому комфорту.

---

\* Политика – это не только искусство управлять, но это и средство борьбы за власть.

Консерватизм сознания «молчаливого большинства» является тормозом осуществления инновационных проектов. Но одновременно консерватизм обеспечивает естественный тест, отсеивающий заблуждения от истины. Непросто складываются новые формы социума. Непросто выстраивается взаимосвязь, взаимодействие людей в рамках культуры социальной деятельности [29]. Это свидетельствует об особой значимости идеи гражданского согласия, особенно в условиях переходного периода общества политического плюрализма, полиэтничности и конфессионального многообразия.

**Правовые основания** идеи гражданского согласия составляет «суверенный человек», субъект правоспособности, дееспособности и деликтоспособности. Ключевые ценности права, ныне воплощающие вершину нормативной пирамиды общества, сложились в ходе длительного процесса становления социальной регуляции, истоки которой начинаются с утверждения в общественной жизни норм «табу» и «талиона» [4, 26].

Основная жизнедеятельность людей протекает в малых социальных образованиях: в семье, трудовом коллективе, клубе, общественной организации и т. д. В этих образованиях деятельность государства, как правило, недооценивается или воспринимается как насилие, за которое еще надо и платить, отдавая налоги на содержание чиновников от власти. Поэтому отношение индивида к государству, в лучшем случае, безразлично.

Таким образом, в условиях современного общества актуальной остается проблема взаимосвязи личного и общественного. Похоже, она под силу только единству вертикали и горизонтали власти; единству правового государства и гражданского общества. Главная задача этого единства заключается в том, чтобы согласовать и определить полномочия государства и гражданского общества в деле нормирования и обеспечения свободы индивида.

Малые социальные образования не без основания претендуют на статус «полуавтономных социальных сфер» [12]. В этих сферах, как правило, торжествует солидарность и надежда на справедливость. Они предрасположены к диалогу, толерантности и компромиссу, а стало быть, и к утверждению гражданского согласия, базовые основания которого включают волю к жизни, формальное равенство и надежду на справедливость. Регулируя жизнедеятельность своих членов, эти «полуавтономные сферы» выполняют роль связующего звена между индивидом и государством. Но по своей значимости эти «сферы» больше чем посредник. В пределах «сферы» люди согласовано решают свои проблемы с ориентацией на солидарность и справедливость своего окружения. Заявленные ценности в «полуавтономных социальных сферах» не декларируются, а осуществляются, так как «сфера» выступает не столько в качестве организации, сколько в статусе самоорганизации. Что касается государства, то оно как субъект управления берет на себя общие обязательства, не вникая в частную жизнь своих подданных. На основе осуществления идеи гражданского согласия складывается принципиально новая конструкция социальной системы, в которой отношения индивида и государства опосредованы представительством «полуавтономных социальных сфер». Они создают предпосылки осуществления идеи гражданского

согласия, а посему и выполняют подлинное предназначение. Что касается государства, то оно, как главная правовая инстанция, обеспечивает диалог «сфер» (сообществ), предоставляя им полномочия по решению внутренних проблем. Примером таких «сфер» может быть семья, добровольное общество, клуб, местное самоуправление, этнокультурное сообщество, конфессия и т. д. Каждая из этих «сфер» имеет свою специфику и свои возможности социальной регуляции жизнедеятельности своих членов, но их объединяет стремление на востребованность и осуществление идеи гражданского согласия.

Заявленная конструкция социума имеет свою перспективу, так как позволяет обеспечить регламент публичной и частной жизни, создав предпосылки взаимосвязи общественных и индивидуальных интересов. Но в этой конструкции существует опасность превращения норм отраслевого права в подобие конвенции, что противоречит сущности права и ставит под сомнение суверенитет государства [22]. В таких опасениях есть определенное основание, если нарушается равновесие полномочий гражданского общества и государства.

**Выводы:** Идея гражданского согласия имеет свои экономические, политические, социокультурные и правовые основания. Они свидетельствуют, что претензия идеи гражданского согласия на статус идеологии в условиях переходного периода для современного общества вполне правомерна.

Как производная идеи гражданского общества, идея гражданского согласия ориентирована на интеграцию общества в условиях общего процесса глобализации мира, а также тех трансформационных процессов, которые протекают в современном обществе.

Через гражданское согласие люди разного пола и возраста, различной национальной и конфессиональной принадлежности обретают идеологическое единство, возвращающее их к истокам ойкумены, где человека не выбирают, а принимают таким, как он есть. Но это «возвращение» возможно только в условиях оптимального диалога людей, взаимосвязи «полусфер» и взаимодействия правового государства и реального гражданского общества.

### Список литературы

1. Арэнд Х. *Vita active, или о деятельной жизни.* – СПб., 2000. – С. 124-141
2. Асланов Л. А. *Культура и власть.* – М., 2001. – С. 148
3. Белл Д. *Грядущее постиндустриальное общество.* – М., 1999 – 786с.
4. Бентам И. *Введение в основания нравственности и законодательства.* – М., 1998 – 575 с.
5. Бессонов Б. Н. *Гражданское общество: современные критерии// Проблемы развития государственности.* – Омск, 2003. – С.113 - 147
6. Бодрийяр Ж. *В тени молчаливого большинства.* - Екатеринбург., 2000. – С.128 – 196.
7. Бубер М. *Я и Ты.* – М., 1993 – 173с.
8. *Будь лицом: ценности гражданского общества.* В 2т. - Томск, 1993 – 258с.
9. Геллнер Э. *Условия свободы: гражданское общество и его исторические соперники.*- М., 1996. - С. 105
10. *Гражданское общество: истоки и современность.* - СПб., 2006. – С. 136 - 138
11. *Гражданское общество: теория, история, современность.* - М., 1999 – 255с.
12. Гриффитс Д. С. *Правовой плюрализм и социальное действие права // Социальные и гуманитарные науки. Зарубежная литература. Серия 4. Государство и право.* 1995. №3 с. 9-14

13. Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. – М., 1969 – 480с.
14. Дарендорф Р. После 1989. Мораль, революция и гражданское общество. - М., 1998 – 284с.
15. Ильин М. В. Слова и смыслы. Опыт написания ключевых политических понятий. - М., 1997. – С. 158 – 170
16. Каган М. С. Мир общения. Проблема межсубъектных отношений. - М., Политиздат, 1988. – С. 292 - 295
17. Канетти Э. Масса и власть. - М., 1997 – 527с.
18. Кассирер Э. Избранное: Опыт о человеке.- М., 1998 – 784с.
19. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. - СПб., 1998
20. Маслоу А. Психология бытия. – М., 1997. – С. 168-172
21. Моль А. Социодинамика культуры. – М., 1973 – 406с.
22. Мюнх Р. Социологический анализ новой диалектики и динамики развития глобального информационного общества// Социология на пороге XXI века. 3-е издание. - М., 1999, С.51-60.
23. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999 – 205с.
24. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. - М., 1996 – 130с.
25. Рудина Н. А. Гражданское общество и государственность: единство и противоречия// Проблемы развития государственности. - Омск, 2003. – С.148 - 152
26. Смит А. Теория нравственных чувств. – М., 1997; Кальной И. И. Философия права. – СПб, 2006
27. Соколова Н. Г. Экономическая социология. – М., 2000 – 347с.
28. Тенденции и перспективы социодинамики. – М., 1999 – 206с.
29. Тойнби А. Постигание истории. – М., 1991. – С. 271 - 283
30. Тоффлер Э. Личность будущего// Тоффлер Э. Третья волна. – М., 1999. – С. 599 - 617
31. Франк С.Л. Свет во тьме. - М., 1998. - С.33
32. Ханипов А. Т. Интересы как форма общественных отношений. – Новосибирск, 1987. – С. 86 - 88
33. Шрадер Х. Экономическая антропология. – СПб., 1999 – 408с.
34. Эггергон Т. Экономическое поведение и институты. – М., 2001. – С. 154

**Кумкін І. О. Громадянська злагода як претензія на базову основу ідеології суспільства перехідного періоду.**

*У статті розглядається громадянська злагода як претензія на базову основу ідеології суспільства перехідного періоду. Розглядаються основні характерні чорти громадянської злагоди.*

**Ключові слова:** громадянське суспільство, громадянська злагода, ідеологія, суспільство перехідного періоду.

**Kumkin I. A. Civil consent as claim on the basic ideology intermediate stage society.**

*The article considers the civil consent as claim on the basic ideology intermediate stage society. And the article considers the basic description of the civil consent.*

**Key words:** civil society, civil consent, ideology the intermediate stage society.

Поступило в редакцію 23.11.2007

**УДК 321.011.5.**

**В ПОИСКАХ СОЛИДАРНОСТИ: ИЗМЕРЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО  
КАПИТАЛА ГРУППЫ В УСЛОВИЯХ ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
НЕСТАБИЛЬНОСТИ.**

**М. В. Николко**

*Работа носит методологический характер, целью является обоснование модели измерения социального капитала при исследовании коллективного действия, задачами выступают: определение условий социальной солидарности, уточнение понятий социального капитала, прагматизация теории социального капитала. Прикладная задача исследования состоит в формировании техник анализа эффективности работы малых групп. Представленный материал был апробирован на обобщенных данных интервью членов инициативных групп граждан социального сектора Крыма, реализующих проекты совместно с местными органами власти и международными организациями. Полученная модель анализа устных текстов использует в качестве базового уровня теорию социального капитала в интерпретации Дж. Коулмана, а в качестве прикладной техники - дискурс-анализ Т. Ван Дейка.*

**Ключевые слова:** солидарность, социальный капитал, маркеры, дискурс-анализ

2004 год многим учеными назван украинским политическим модерном, когда значительные группы населения в Украине поверили в возможность влияния широких масс на процесс принятия политического решения. Поверили и осуществили. Примордиальность политики стала не только очевидной, но и рукотворной для миллионов украинцев в сентябре-декабре 2004 года. Обращение к субстанциальности политического обернулось жестоким возвращением к постмодерному состоянию в 2005 - 2007 годах. Перевыборы 2007 года завершают колорат на точке торжествующих симуляций политического. Активность основных игроков политических состязаний накануне перевыборов (партий, представленных в парламенте, президента, кабинета министров губернаторов) свидетельствует о брутальной бутафорности политического. Политика стала игрой брендов, что подтверждает появления таких блоков как «Блок Верки Сердюки» [4], «Блок Кучма». Более того, политическое поведение граждан свидетельствует о равнодушном принятии этой бутафорности и растущем отчуждении от политических процессов [8]. Политика вновь стала экранной, далекой от реальной жизни.

В конце 2007 года, несмотря на ряд внешних высоких признаний<sup>1</sup>, легитимность украинской политики в глубинном доверии институтам остается чрезвычайно низкой. 20 сентября 2007 года центр Разумкова оприлюднил некоторые данные последних социологических исследований. Исследователям

---

<sup>1</sup> Например, по мнению экспертной службы Freedom House, в 2006 Украина году вошла в число демократических стран.

особенно интересно пронаблюдать динамику доверия основным политическим институтам в сравнении с 2005 годом. На вопрос "Как Вы считаете, события в Украине развиваются в правильном направлении?" в феврале 2005 года 50,7% респондентов ответили позитивно, в сентябре 2007 года – только 15,2%. Вопросы о поддержке ветвей власти также демонстрируют девальвацию народного доверия более чем в три раза [9], а доверие к Верховной Раде снизилось с 28% в феврале 2005 года до 5,3% в сентябре 2007, то есть более чем в пять раз! Стоит ли сегодня искать основы солидарности гражданского общества Украины в политических институтах, партиях и движениях? В данной статье предлагается взглянуть на процесс формирования солидарности малых групп не через призму политических процессов, а через социальные инициативы граждан.

*Проблематизируя доверие, труд и солидарность*

Условием формирования солидарности является наличие доверия между акторами. В политическом аспекте доверие реализуется как легитимность институтов государства, в социальной перспективе можно говорить о социальном доверии и выработке совместных новых идентичностей групп граждан. Доверие фундирует солидарность, которую, в свою очередь, мы можем представить как совместное пролонгированное действие на основе (устного или письменного) коллективного договора. По мнению Р. Рорти [5] солидарность является "мы-интенцией", условием признания в Другом общего с нами, в радикальном варианте - признание общечеловеческого. Если перейти с философского и политического уровня на уровень социальных взаимодействий, то можно констатировать, что социальная активность граждан направлена на упорядочивание локуса, а "мы-интенция" позволяет расширять круг взаимодействий, вовлекая новых участников в процесс совместной активности по преодолению конкретных бытовых и социальных проблем, разрухи.

Следует отметить, что преодоление барьеров для расширения солидарности возможно не только через их стирание, а через выстраивание *новых* работающих моделей групп. Данное замечание чрезвычайно важно для полиэтнических обществ, крымские реалии демонстрируют нам постоянные столкновения этнических идентичностей и слабое осознание региональной привязки (совместного регионализма). Казалось бы, региональная идентичность ярко выражена в географическом, историческом и культурном аспекте Крыма, однако, отсутствует взаимное признание этнических групп в праве именоваться "крымчанами". Иначе говоря, крымские татары идентифицируют себя и как "крымских татар", и как "жителей Крыма, крымчан", отказывая в последнем представителям других этносов (за исключением, караимов, крымчаков и греков). Такая же картина наблюдается и в результатах опросов других этносов. Предложенная модель трудовой солидарности не решает полностью проблему взаимного признания, но способствует переносу вопроса солидарности из плоскости политического в плоскость социального. Другими словами, новая (*социальная, локальная*) идентичность, не отменяет предыдущие, она заполняет пустующую нишу социальной занятости, ответственности и солидарности внутри региона.

Оформление тесной связи труда и солидарности наиболее наглядно было осуществлено в работах М. Вебера, в конце XX века к этой проблеме обратился Ф. Фукуяма и Дж. Селигмен [6,7]. Интенсивность развития микро-групп, усиление коммуникативных полей социальной составляющей гражданского общества, будет способствовать обретению солидарности в обще украинском масштабе.

#### *Теория социального капитала*

Базовой теорией исследования для измерения социальной солидарности малых групп стала теория социального капитала в интерпретации Дж. Коулмана [1]. Первоначальным условием развития этого теоретического направления является использование экономических принципов рационального поведения в анализе социальных систем. Для этого подхода характерно изучение акторов, как лиц, принимающих самостоятельные решения и действующих независимо, руководствуясь собственными интересами. Стоит отдельно определить, что в ходе нашего исследования мы будем изучать индивидуальных и коллективных акторов. Связь внутри коллективных акторов создает социальный капитал и увеличивает общую полезность непропорционально больше, чем действия индивидуальных акторов.

Главная цель акторов состоит в максимизации выгоды и формирования стратегии последовательности действий, увеличивающих полезность. Следующим важным условием является то, что каждый актор контролирует определенную часть ресурсов и заинтересован в приобретении контроля над определенными ресурсами и событиями. Таким образом, можно сказать, что социальный капитал – это объем ресурсов, доступный актору.

Социальный капитал определяется своими функциями, в основании которых лежат принципы экономии затрат и совмещения разных социальных структур. Иными словами, актор, обладающий большим социальным капиталом, «вхож» в разные социальные структуры и посредством налаженных связей в разных структурах, экономит затраты ресурсов (время, деньги и пр.). Специфика этого вида капитала состоит в том, что он проявляется только во взаимоотношениях акторов. Как и другие типы капиталов, социальный капитал продуктивен.

Важным условием коллективного действия в теории социального капитала выступает взаимопомощь и взаимная выгода. Когда группа обращается за помощью к другим институциям или акторам, она (группа) принимает некоторое обязательство, выгодное другой стороне, участвующей в заключении договора (выгода не обязательно носит финансовый характер). Своей просьбой (обращением) группа вносит вклад в "фонд обязательств социального капитала", которым можно будет воспользоваться кредиторам в случае необходимости. Актор-кредитор, решающий, доверять группе или нет, делая это, исходя из затрат и выгод, которые он будет нести и получит в перспективе.

Прагматизация теории социального капитала нами была осуществлена посредством выделения и описания базовых маркеров. Маркеры представлены в виде двух основных групп понятий: материальной составляющей и эмоциональной составляющей социального капитала. Важным моментом новизны теории социального капитала, по сравнению с другими теориями рационального выбора,

является значительный интерес к эмоциональному климату, доверию, выделению его в самостоятельный блок показателей. Ниже приводится список значений маркеров в данном исследовании.

<i>Материальная составляющая социального капитала группы</i>	<i>Ф-связи</i> (функциональные связи)- персональные и коллективные связи акторов в семье, с друзьями, на работе.
	<i>Ресурсы</i> – финансы, помощь добровольных помощников, активность родителей и учеников.
	<i>Кредиты</i> – материальные (финансовая помощь и консультирование) и духовные (понимание, поддержка), базируется на доверии.
	<i>Риски</i> - условия срыва проекта.
	<i>Финансовый капитал</i> – персональный каждого актора и коллективный группы.
	<i>Корпоративность</i> – принципы принятия решений в группе и единство.
	<i>Информация</i> – доступ и оперативность обработки информации акторами.
<i>Эмотивная составляющая социального капитала группы</i>	<i>Импульсы к действию</i> - ситуация начала проекта.
	<i>Доверие</i> – эмоциональный климат внутри группы и при внешнем воздействии.
	<i>Статусы</i> – уважение отдельных акторов.
	<i>Нормы и традиции</i> – системы реакций акторов на схожие ситуации. В конкретных изучаемых случаях предпосылки ожиданий властных инструкций.
	<i>Замкнутость группы</i> – частота встреч, создание функционально закрепленной группы с распределением полномочий.
	<i>Личность лидера</i> – персональные качества руководителя.

### **Прагматизация теории социального капитала**

Кратко представим модель социальных инициатив граждан, на базе которой были опробованы данные теоретические разработки. Исследование проводилось в ряде крымских школ, в которых была проведена модернизация при основной инициативе родителей учеников. В каждом проекте было представлено три стороны: родительский актив, райгосадминистрация и международная организация. Основная доля работы (выбор объекта для переоборудования в школе, поиск подрядчиков, трудовой вклад, сбор и контроль за тратой денег, отчет перед финансовыми донорами и пр.) ложилась на плечи родительского актива. Посильную помощь в проекте осуществляли ученики и учителя, однако, основная трудовая и организационная активность осуществлялась родителями.

Школа является тем социальным институтом, который впоследствии создает чрезвычайно прочные социальные связи среди учеников. По мнению Коулмана, она «сама по себе создает форму социального капитала – наименьшую ячейку организации». Поэтому изучение увеличения социального капитала локальной

группы, через совместную активность на базе школьного сообщества представляется весьма продуктивной и пролонгированной акцией. Коулман особо подчеркивает, что специфика социального капитала состоит в том, что он оказывает «влияние на создание человеческого капитала в последующих поколениях».

Перед нами была поставлена задача: проанализировать различные случаи работы родительских активов и выявить условия эффективной или не эффективной работы. Тут мы и обратились к разработкам Коулмана в качестве теоретической базы, а сбор первоначальной информации осуществлялся с помощью интервью с участниками проектов. Примером измерения социального капитала на основе дискурс-анализа интервью [2, С. 228-268] одного из членов группы может служить следующая таблица:

<i>Маркер</i>	<i>оценка</i>	<i>Вербальная реакция</i>
<i>Импульс к действию</i>	<i>низкая</i>	<i>Ремонт спортивного зала, зал вышел из строя, угроза несчастных случаев, мероприятия зимой были в классах, в основной период был не задействован. В течение нескольких лет не проводились занятия в спортзале. Пол прогнил. Директор предложил – мы поддержали<sup>2</sup></i>
<i>Ф-связи</i>	<i>средняя</i>	<i>Родители молодцы, собрали около 7000, большая сумма, на них мы покупаем строительные материалы, оплачиваем работу специалистов. Оказывают помощь в работе сами родители. Родители приходят, помогают, что-то делают, основная нагрузка на директора и председателя. Другие не поминаются.</i>
<i>Информация</i>	<i>низкая</i>	<i>Смету не разрабатывал, больше все по закупкам</i>
<i>Доверие</i>	<i>низкая</i>	<i>Были также люди, которые сначала пришли, а потом вышли из родительского комитета. Его выбрали в родительский комитет, а он сказал, что я не верю в это «это все брехня, треп». Был такой член родительского комитета. Один, сам попросился, что меня уберите. Это нормально, такое в жизни бывает. Даже сейчас, когда проект реализован, у всех взгляд разный... а вы делаете, получается...</i>
<i>Ресурсы</i>	<i>низкая</i>	<i>Один родитель выделил КАМАЗ и мы с первого транша привезли пиломатериал.</i>

<sup>2</sup> Курсивом выделена прямая речь респондента

		<i>Другой родитель выделили КАМАЗ на второй транш пиломатериалов (100 долларов туда обратно, между прочим, стоит машина).</i>
<i>Статусы</i>	<i>средняя</i>	Управление закупками, общее руководство проектом – директор.
<i>Кредиты</i>	<i>средняя</i>	<i>Неформальных встреч не было. И так мы все друг друга знаем, но по проекту не собирались. Здравомысляем в деревне, в лицо, по имени знаем, не то, что в городе.</i>
<i>Риски</i>	<i>высокая</i>	<i>Проект рассчитан до сентября месяца, но цены растут очень быстро, если мы запланировали материалы по одной цене, то сейчас они сильно выросли. Для реализации проекта у нас не хватает 2 000, но на сегодняшний день при согласовании с райгосадминистрацией, районо, ПРИК ООН, когда они приехали и посмотрели и выделил 7 000 грн на пол.</i>
<i>Нормы и традиции</i>		В ходе реализации проекта не установились
<i>Замкнутость СР</i>	<i>низкая</i>	<i>Споры большего всего вызывал сам проект, 10 раз переписывали проект, не меньше, все строительные материалы надо было обосновать и мы сидели над ними очень много, бумажные дела заняли год! Может мы где-то недоработали... Встречались очень часто, все родительским комитетом. В начале собирались в месяц по 2 раза, потом по мере необходимости, т.к. все вопросы обсуждали совместно.</i>
<i>Финансовый капитал</i>	<i>средняя</i>	Персональный – средний, функционально в проекте – регуляция покупок
<i>Личность лидера</i>	<i>низкая</i>	Не продемонстрировал
<i>Ожидания</i>	<i>средняя</i>	<i>В другом проекте возможно бы я принял участие, если с ПРИК ООН. Если еще пройдет проект, мы будем рады. У нас еще не решенные проблемы, дальше будем составлять документацию.</i>
<i>Толерантность</i>	<i>средняя</i>	<i>Полезность проекта: общение и между детьми, и потом будут говорить «ну привет, я тебя знаю», упрощают</i>

		<i>коммуникацию</i>
<i>Корпоративность</i>	<i>Очень низкая</i>	<i>Последний раз собирались ФГ более месяца назад, работы в зале не ведутся.</i>
<i>Ожидания</i>	<i>низкая</i>	<i>Нет веры в успех, занят оборудованием столовой, а не завершением проекта спортзала</i>
<i>Толерантность</i>	<i>средняя</i>	<i>вынужденная</i>
<i>Корпоративность</i>	<i>низкая</i>	<i>Еще одна трудность- явка родителей. Прийти менее 50% - обычное дело. «Я не хочу, я не хочу». Так было в ряде школ. С третьего захода нам удалось собрать родительский комитет.</i>

Оценка наличия того или иного маркера проводилась интервьюером, исходя из вербальной и невербальной реакции респондента. Другими словами, интервьюеры выступали одновременно и экспертами в данном исследовании.

На основании сопоставления табличных данных всех акторов родительского актива и внешних наблюдателей оформляется сводная диаграмма социального капитала и модель коммуникативного поля. Модель коммуникативного поля отражает частоту коммуникаций между акторами и информирует о замкнутости, или наоборот, открытости группы. Сопоставление различных аналитических техник и наложение опытного материала, позволило нам обобщить результаты в единую матрицу измерения социального капитала малой группы:

МАРКЕР	ПОКАЗАТЕЛИ
Модель принятия решения	номенклатурная
	коллективная
Административные ожидания основных акторов	ориентация на управление «сверху»
	самостоятельная инициатива группы
Срок разработки сметы	1-3 месяца
	более 3 месяцев
Связи внутри коллектива	слабые
	сильные
Вера в успех проекта	высокая
	низкая
Эффективность использования трудовых и материальных ресурсов	эффективно
	неэффективно
Коллективные и персональные выгоды участников проекта	высокие
	низкие
Коммуникации акторов внутри проекта и вовне	сильные
	слабые

Представленная матрица является пробной моделью для анализа эффективной работы малых социальных групп и автор будет очень признателен, если другие исследователи опробуют ее на практике и внесут свои коррективы.

### Список литературы

1. Coleman James. Social Capital: A Multifaceted Perspective, Washington, 2000
2. Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация /Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1989. – 312 с.
3. Нейман Дж. фон, Моргенштерн О. Теория игр и экономическое поведение. Пер. с англ. М.: Главная редакция физико-математической литературы, изд-ва «Наука», 1970 г. – 708 с.
4. Николко М. Исследования современной политической культуры: актуализация образа Трикстера //Ученые записки Таврического Национального Университета им. В.И. Вернадского / Философия, 2006. - Том 19 (58), № 1. - С. 214-216.
5. Рорти Р.Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. - М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 280 с.
6. Селигмен А. Проблема доверия / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс,2002. - 256 с.
7. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и сотворение благоденствия // Неприкосновенный запас, 2001, №2 – С.17-25
8. "Духи" Конституции, 20 сентября 2007 года, <http://www.pravda.com.ua/ru/news/2007/4/5/56934.htm>
9. Думка громадян України про владу, політиків, політичну та виборчу систему в країні (результати соціологічного дослідження), 20 сентября 2007 года, <http://www.uceps.org/ua/print/1191>

*Nikolko M.V. Solidarity Studies: Social Capital measuring in the conditions of political instability. Report has a methodological character, a purpose is a ground of model of measuring of social capital at research of collective action, tasks are: determination of terms of Social Solidarity, clarification of concepts of Social Capital, the Social Capital theory applies to practice. The applied task of research consists of forming of techniques of analysis of efficiency of work of small groups. The presented material was approved on generalized these interviews of members of initiative groups of citizens of social sector of Crimea, realizing projects jointly with local authorities and international organizations. The got model of analysis of verbal texts uses as a base level the theory of Social Capital in interpretation of J.Coleman, and as the applied technique is T. Van Dijk's Discours-analysis.*

**Keywords:** Solidarity, Social Capital, markers, Discours-analysis.

*Ніколко М.В. У пошуках солідарності: вимірювання соціального капіталу групи в умовах політичної нестабільності. Робота має методологічний характер, метою є обґрунтування моделі вимірювання соціального капіталу при дослідженні колективної дії, завданнями виступають: визначення умов соціальної солідарності, уточнення понять соціального капіталу, прагматизація теорії соціального капіталу. Практичне завдання дослідження полягає у формуванні техніки аналізу ефективності роботи малих груп. Наданий матеріал був апробований на узагальнених даних інтерв'ю членів ініціативних груп громадян соціального сектору Криму, що реалізують проекти спільно з місцевими органами влади та міжнародними організаціями. Отримана модель аналізу усних текстів використовує на базовому рівні теорію соціального капіталу в інтерпретації Дж. Коулмана, а на прикладному - техніку дискурс-аналізу Т. Ван Дейка.*

**Ключові слова:** солідарність, соціальний капітал, маркери, дискурс-аналіз.

Поступило в редакцію 13.11.2007

УДК:141.7:316.614

## АГЕНТЫ ГРАЖДАНСКОГО СОГЛАСИЯ СОВРЕМЕННОГО УКРАИНСКОГО ОБЩЕСТВА

Ю. Д. Парунова

*В статье предлагаются возможные пути реализации идеи гражданского согласия в современном украинском обществе через деятельность агентов социализации личности.*

*Ключевые слова:* гражданское согласие, социализация личности, агенты гражданского согласия.

Проблема гражданского согласия является одной из самых актуальных в развитии современного украинского общества. Именно гражданское согласие является необходимым атрибутом гражданского общества, фактором сплочённости и солидарности социума. Гражданское согласие возможно, когда членами общества принимаются такие принципы как толерантность, диалог, компромисс, которые прививаются человеку посредством тонких каналов механизма социализации, агентами, которой являются семья, образование, этнос, средства массовой информации. Проблема, исследуемая в данной статье, предполагает анализ особенностей социализирующей функции социальных институтов в современных условиях. Целью статьи является выявление возможностей агентов социализации в адаптации идеи гражданского согласия.

Первичным и, пожалуй, самым важным институтом социализации является семья. Именно в семье закладываются первые мировоззренческие установки личности и модели социального поведения. На протяжении всей последующей жизни человека, за редким исключением, именно члены семьи выступают как значимые другие, именно их мнение является важнейшим для определения социальных ориентаций, так как семья создаётся на основе общности интересов и ценностей. Все сложнейшие конструкции общественной организации строятся на фундаменте, который присутствует в той или иной форме во всех обществах.

В настоящее время в Украине переход от узкого типа культурной социализации, которая предполагала ориентацию на жёсткий стандарт, к широкому, предполагающему плюрализм, вариативность, личностную независимость предъявляет и новые требования к семье. Западный тип семьи (с небольшим количеством детей и поздним возрастом заключения брака) завоевывает популярность и здесь. Но что касается представлений о разделении ролей в семье, обязательности для совместного проживания заключения формального брака, то представления здесь остаются старыми, патриархальными. Да и ориентация современных жителей Украины на семейные ценности даёт семье шанс стать островком стабильности в быстро меняющемся мире. Ориентация человека на

семью, как на малую референтную группу, само по себе уже является основой формирования гражданского общества. Сейчас необходимо, чтобы стратегическая цель общества и государства намечалась, прежде всего, в области развития семьи, её материальных, духовных, культурных основ, и, исходя из этого, разрабатывались соответствующие экономические, политические, социальные концепции. Благополучие семьи первый шаг на пути реализации идеи гражданского согласия.

Вторичная социализация связана, прежде всего, с образованием, именно с него начинается вхождение человека в социальное пространство. По мнению В.Г. Ананьева образование и воспитание один из важнейших факторов социальной детерминации общественного сознания [1, с.109].

Образование выступает как особая сфера социокультурной практики, обеспечивающая качество общественного и личного самопознания. Здесь осуществляется передача и воспроизводство культурного опыта поколений. Причём транслируются не только знания, но и формируется тип менталитета, образ жизни и стиль жизни, осваиваются общечеловеческие и национальные ценности, традиции и инновации. Образование – глобальный институт социализации индивида и социального конструирования, а значит – проектирования, конструирования и регуляции социальных отношений.

Реформирование образования помогает без особых катаклизмов преодолеть разрыв между старым и новым, проститься со старыми ценностными ориентирами и выработать новую шкалу ценностей. Определим возможные ценностные альтернативы современного образования, его методологическую основу и возможные пути формирования идеи гражданского согласия с помощью образования.

Чтобы социализация совершалась без значительных потерь для личности, образование должно заложить в неё механизмы адаптации, жизнотворчества, рефлексии, выживания, сохранения собственной индивидуальности. Оно должно ориентироваться, прежде всего, на воспитание человека культуры, заложить в человека механизм культурной идентификации, восприятия существующих в обществе ценностных установок.

Переходное общество, в отличие от стабильного, не в состоянии ставить реальные и адекватные задачи перед воспитанием. Такое общество не имеет устоявшегося канона человека и устойчивого сценария своего развития, оно лишь пытается определить свои ценности и их иерархию, нащупать новые идеологические установки.

Для новой ситуации характерна изменчивость и неустойчивость ценностных установок, бесконечное многообразие поведенческих стандартов. Так как приоритетными сейчас становятся ценности гражданского общества, в основе которых лежит гуманизм, то и образование делает ставку на становление личности и культивировании индивидуальности. Основными ценностями образования сейчас должны стать ответственность за общезначимые ценности, свободное мировоззренческое самоопределение, общекультурная компетентность, личностная самоактуализация в культуре и жизни.

Система образования должна ориентироваться, как справедливо отмечает В.С. Библер, на формирование "человека культуры", способного работать со знаниями, с разными типами мышления [3, с.34]. Основополагающее свойство целостного человека культуры – это его способность, прежде всего, к культурной идентификации, т.е. осознанию своей принадлежности к определённой культуре, интериоризации её ценностей (принятию их как своих), выбору и осуществлению культуросообразного образа жизни, поведения. По мнению Е.В. Бондаревской, цель образования — такая трансформация личности, которая позволит ей быть успешной в наличной культурной среде [4, с.32]. Только при таком условии возможно гражданское согласие в обществе.

Практически все возникающие в этой области идеи основываются на гуманизации и гуманитаризации образования, где основное внимание уделяется не сколько научению, сколько воспитанию. Гуманизация - это очеловечивание воспитательных отношений, признание ценности ребенка как личности, его прав на свободу, счастье, социальную защиту как человека, на развитие его способностей, индивидуальности. Образование должно отойти от социального контроля к развитию, от управления к самоуправлению, от монолога к диалогу.

Подобное направление возможно реализовать, например, через личностный подход в образовании, открытое образование, опережающее обучение.

Все перечисленные подходы основаны на методе диалога, который помогает людям лучше понять друг друга и добиться согласия и солидарности. По мнению М.М. Бахтина «диалог не просто общение, а выражение бытия и формы существования личности»[2, с. 56].

Метод диалога позволяет старшим и молодым поколениям выйти на соразмышление с тем, чтобы найти наиболее оптимальное решение проблемы.

По словам В.С. Библиера диалогические отношения – почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще всё, что имеет смысл и значение. Где начинается сознание, там начинается и диалог [3, с.34]. Ребёнку необходимо предоставить определённое пространство свободы, для принятия самостоятельного решения, формировать способность мыслить независимо. Эту способность он должен приобретать путем личных усилий и с помощью наставника, который может эти усилия направить.

Таким образом, педагогическое управление развитием личности осуществляется в формах педагогической помощи, социально-педагогической защиты, психолого-педагогической коррекции индивидуального развития, стимулирования саморазвития. Особое внимание при этом уделяется развитию у учащихся культурологического и исторического мышления, проблемному видению и познанию мира, интеграции знаний в целостную систему. Это школа духовно-практической ориентации.

Кроме семьи и образования в современных условиях необходимо обратиться и к такому институту социализации как этнос. Этот институт также имеет свой потенциал в реализации идеи гражданского согласия, хотя он и не является бесспорным. В традиционных обществах именно в пространстве этнического

происходила социализация личности. Этнос был носителем основных ценностей, правил, норм, готовых матриц социального поведения, занятий и т.д. С формированием индустриальной цивилизации в Европе появилась необходимость «общего языка», так как взаимоотношения между различными народами стали более тесными. В современном мире, в условиях глобализации, которая часто приобретает формы вестернизации (принятие образа жизни развитых индустриальных стран Запада) складывается унифицированная культура, понятная людям в разных странах и континентах. Но, несмотря на это, конец XX века стал временем «взбунтовавшейся этничности». Этот процесс характерен для всего мира, и особенно актуальным является на постсоветском пространстве. В условиях кризиса ценностей нация стала трактоваться как высшая ценность и форма общности, причём часто утверждение собственной нации идёт за счёт другой.

В механизме социализации личности этническая идентичность занимает особое место, так как именно через неё к человеку приходит осознание корней, человек чувствует себя звеном в цепи поколений и ощущает собственную ответственность. Обязательным признаком этноса принято считать этническое самосознание. Оно проявляет себя в качестве самоопределения (самоидентификации) себя с группой людей как народа, который отличается от других человеческих общностей. Механизмы этнической идентификации всегда содержат мифологический компонент; основным методом этнической идентификации является обращение актуального сознания общности на этническую мифологию («общая судьба», «национальный характер»). Это особенно характерно для переходных эпох. Этническая идентичность воспринимается как островок стабильности в кризисе, представляется борьбой порядка против хаоса. Возрождение нации как надличностная цель, даёт смысл человеческому существованию.

В связи с этим, как институт социализации этнос может выступать как средство консолидации и позитивных установок, в условиях тотального нигилизма порождённого переходным периодом. Традиционная культура каждого этноса направлена на культивирование в человеке таких качеств как трудолюбие, прилежание, уважение к старшим, доброта и т.д. Но, с другой стороны, её можно использовать и как средство демаркации, проявления ксенофобии и конфликтности. Это связано с тем, что стихия этноцентризма иррациональна и потому имеет свойство манипулирования сознанием.

Безусловно, что в современной ситуации – глобализации и ценностного плюрализма – полное возвращение к традиционной культуре выглядит, по меньшей мере, странно. Но с другой стороны, видимо полное стирание границ между этносами также невозможно. Необходимо знать ценностные ориентации, жизненные ценности этнических групп, позволяющих судить о возможном конфликте ценностей в процессе трансформации общества, об углублении или ослаблении культурных границ.

Одним из агентов стихийной социализации личности являются средства массовой информации. В настоящее время СМИ приобретают всепроникающий, едва ли не тотальный характер. Они оперативно воздействуют на настроения и

чувства людей, координируют темпы социальной жизни с ритмами индивидуального существования и обеспечивают их параллелизм, синхронизацию и определённую интеграцию, выполняют разнообразные функции ориентации индивидов в социуме. СМИ характеризуются, прежде всего, публичностью, а также быстротой реагирования на изменяющиеся условия и преходящим характером передаваемой ими информации. Сегодняшние СМИ, благодаря использованию технической аппаратуры, обеспечивают потребности в коммуникации массового потребителя. Задачи СМИ – информирование и формирование нормативно-ценностных представлений с целью социального регулирования – воспитания, контроля и управления. Но вместе с этим СМИ, попадая во власть ангажированных групп, имеют свойство манипуляции обществом и личностью.

Главная функция СМИ в современном обществе состоит, как это ни парадоксально, в превращении граждан в огромную, но не собранную в одном месте толпу – через массовую культуру и единый поток информации. СМИ преподносят информацию, которая должна быть доступными всем и каждому, обычно апеллируют к чувствам, а не к разуму, моментально предлагают, демонстрируют качества целостности через сходные вкусы и формы «культурного потребления», реализовывают социальный заказ, превращая манипуляторские практики в мифотворчество. В соответствии с этим СМИ могут стать агентами гражданского согласия лишь в случае осознания властью его необходимости и жёсткого контроля за деятельностью СМИ, исключая публикации и материалы «поджигательского», экстремистского характера, чего достаточно трудно добиться в современных условиях.

Таким образом, можно сделать следующий вывод. В настоящий период трансформации украинского общества на институты социализации ложатся особые функции. Это адаптация гражданских ценностей, которые не реализуются на уровне вертикали власти, а востребуются на уровне горизонтали коммуникативных отношений. Прежде всего идеи гражданского согласия. Так как эти институты имеют дело с таким динамичным и изменчивым явлением как человеческое поведение, то здесь нет чётких рекомендаций как добиться поставленных задач. Современная наука предлагает такие направления как личностно ориентированное, опережающее обучение, открытое образование, практика диалога и компромисса, это свободная от давления и ангажированности деятельность средств массовой информации, разноуровневая помощь семье. Подобные подходы дают возможность заложить в человеке механизмы самореализации, саморазвития, адаптации, саморегуляции, самозащиты, самовоспитания, т.е. те механизмы, которые необходимы для принятия человеком таких ценностей как диалог, компромисс, солидарность. И, хотя социальные институты в настоящее время не сформулировали до конца своего отношения к своей ценностной составляющей, у них есть потенциал повлиять на будущее украинского общества.

#### **Список литературы**

1. Ананьев В.Г. О проблемах современного человекознания. - СПб.: Питер, 2001. - 260 с.
2. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Советская Россия, 1979. – 318 с.

3. Библер В.С. Культура: диалог культур (опыт определения) // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С.32-37
4. Бондаревская Е.В. Ценностные основания личностного ориентированного воспитания // Педагогика. – 1995. – №4. – С.32-36.

***Парунова Ю.Д. Агенти цивільної згоди сучасного українського суспільства.***

*В статті пропонуються можливі шляхи реалізації ідеї цивільної згоди в сучасному українському суспільстві через діяльність агентів соціалізації особистості.*

***Ключові слова:*** цивільна згода, соціалізація особистості, агенти цивільної згоди.

***Parunova Yu.D. The civil agreement agents of the modern Ukrainian society.***

*The article contains the possible ways of the implementation of the idea of the civil agreement in the modern Ukrainian society through the activity of the personality socialization agents.*

***Key words:*** civil agreement, personality socialization, civil agreement agents.

Поступило в редакцію 27.09.2007

УДК: 130

**СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНОЙ  
СТАБИЛЬНОСТИ****Т. И. Пороховская**

*В статье рассматривается содержание идеи справедливости, справедливость как цель и как свойство институционального порядка, основные положения учения о справедливости Аристотеля и Дж.Ролза. Если учение о справедливости Аристотеля является парадигматическим для политической философии в целом, то либерально-демократическая концепция справедливости Дж.Ролза, наиболее влиятельная из современных теорий справедливости, вполне может служить и образцом, и источником идей при создании концепции справедливости, пригодной для России, дискуссии относительно содержания которой только начинаются.*

**Ключевые слова:** справедливость, равенство, обмен, воздаяние, распределение

Вопрос о том, какие меры необходимо предпринять, чтобы создать благоприятные условия для успешной кооперации и мирного, гуманного сосуществования больших групп людей, является основной политической проблемой для каждого общества. В традиционном обществе функцию интеграции, консолидации социума выполняли традиции, идеология, нравственность. В гражданском обществе личная терпимость, доброжелательность, миролюбие тоже важны, но в условиях плюрализма мнений даже такие общезначимые цели, как мир, свобода, справедливость, могут пониматься по-разному. Поэтому для гражданского согласия, мирного сосуществования больших анонимных групп с конкурирующими интересами, координации действий многих людей решающее значение приобретают институты, согласованные нормы кооперации и модели свободного от насилия урегулирования конфликтов. Институты с их формально-правовым регулированием становятся объединяющей общество силой, и теперь уже они начинают определять характер индивидуальной морали. Институты не могут заменить мораль индивидов, личная совесть всегда остается последней обязательной инстанцией для отдельного человека, но они создают условия, которые могут как способствовать индивидуальной нравственности и даже компенсировать дефицит нравственности отдельных людей, так и вредить личной морали. Не случайно И.Кант называл лучшим то государство, которое хорошо функционирует, даже будь оно составлено из чертей. Когда же внешние отношения вопиюще несправедливы, справедливое поведение требует от людей героических усилий. Но когда по каким-либо причинам люди лишены воли в стремлении к справедливости, подрывается и действенность права, закона, и социальная стабильность: “нельзя же, - замечает Б.Сутор, - к каждому гражданину приставить полицейского, а к каждому полицейскому полицейского более высокого ранга!”. Исторический опыт свидетельствует о том, что мир подавления и грубой несправедливости является не только нравственно порочным, но и непрочным:

люди не могут долго мириться с порядками, которые не соответствуют их представлениям о мире и справедливости и рано или поздно восстают против них. Справедливым, как правило, считают такое устройство общежития, при котором распределение пользы и ущерба совместного существования идет во благо не только отдельным группам или социальному целому, но и каждому в отдельности, в силу чего справедливость приобретает значение элементарно-высшего и обязательного критерия любого общежития: несправедливость вызывает возмущение, протест, готовность требовать, действовать, отстаивать справедливость, в то время как другие моральные нарушения (например, недостаток сострадания или уклонение от благотворительности) могут вызвать лишь разочарование и осуждение. Если же выгоды от общежития (материальные блага, безопасность, власть, признание, свободы, шансы на самореализацию) получают одни (социальные группы, индивиды), а ущерб возложен на других, то такое сосуществование для последних лишено всякого смысла и морального оправдания. Широкомасштабная несправедливость, которая становится невыносимой, приводит к гражданским войнам, с которыми долго не удается справиться, и революциям. Следовательно, справедливость – не прихоть и не роскошь, а необходимое условие человеческого общежития, социального мира. Запрос на справедливость существует во всех сферах общественных отношений: как в отношениях конкуренции, так и в отношениях кооперации, как в личных, так и в деловых отношениях, как в социальных институтах, государстве, так и между социальными группами и государствами, - критерий справедливости применим везде, где выявляются противоречащие интересы, притязания и обязательства и имеют (или могут иметь) место спор или конфликты.

Справедливость является программным требованием, если использовать терминологию И.Канта, - регулятивной идеей, предельной целью общественных устремлений, но также и регулятором уже теперь существующих отношений. Основы философско-теоретического исследования проблем справедливости заложены Аристотелем, пятая книга его “Никомаховой этики” - вершина философского-правового учения о справедливости. Аристотель определил основной предмет справедливости – отношения распределения, воздаяния и обмена, выделил и описал справедливость как личностное свойство, добродетель, общую и частную справедливость, критерии справедливости. Традиция разделения общей и частной справедливости сохраняется и в современных теориях справедливости. Так, Т.Парсонс отличил функции, которые выполняют общая идея справедливости, с одной стороны, и конкретные нормы справедливости, с другой: общая справедливость как социальная ценность, ценностный идеал выполняет ориентирующую функцию, конкретные же нормы справедливости - интегративную функцию в рамках социума. Поэтому общая справедливость является предметом изучения философии, а частная – политэкономии, политологии, социологии, теории права, этики. Общую справедливость Б.Н.Кашников определяет как “общий моральный смысл всего общественного устройства, совокупность предельных принципов социального строения, высшую легитимацию общественных институтов”. Под специальной (частной) справедливостью понимается нравственно

санкционированная соразмерность в распределении благ и зол совместной жизни людей (преимуществ и недостатков, выгод и потерь) в рамках некоторого единого социального пространства (семьи, трудового коллектива, государства, мира), их взаимном обмене и воздаянии за проявление субъектами тех или иных свойств в обществе. Основными видами частной справедливости, по классификации Аристотеля, являются справедливость воздающая, распределительная и меновая.

Принцип взаимного воздаяния Аристотель называл “спасительным для государства”. Речь идет о характере и масштабах ответного действия, установлении соразмерности, пропорциональности воздаяния, установлении “равновесия” между деянием и воздаянием. Примерами воздающей справедливости являются благодарность, месть, наказание. Воздаяние может быть как равным, так и неравным, - для справедливости характерна постоянная корреляция идей равенства и неравенства. Равного воздаяния требует, например, правило талиона с его критерием “око за око, зуб за зуб”. Но справедливое воздаяние может быть и неравным, оно может учитывать социально-демографические различия (социальный статус, возраст), степень социальной значимости или социальной опасности деяния и др., оно может также содержать в себе идею социального поощрения или социального наказания.

Принцип равного воздаяния и принцип “каждому своё” - постоянные элементы идеи справедливости. Доминирующим элементом Аристотель считал равенство, а неравное распределение только тогда справедливо, когда оно соразмерно стоящему в его основе принципу справедливого неравенства. Принцип “каждый получает то, что ему причитается” - открытый принцип, принцип-бланк, он не отвечает на вопрос о том, что кому причитается. Для ответа на этот вопрос необходимо решить другой принципиальный вопрос: какие из социальных неравенств (имущественные, доходов, уровня жизни, власти, прав, уважения, культуры, безопасности, шансов самореализации и т.д.) мы можем нравственно оправдывать и принимать, а какие – нет.

Аристотель специально не выделяет, но подробно описывает еще один вид частной справедливости – меновую справедливость. Обмен Аристотель понимает широко: это не только обмен товарами, но и обмен услугами, уважением, признанием и др.. Любой обмен может быть как справедливым, так и несправедливым. Справедливый обмен может осуществляться как на основе равенства (обмен товарами, например), так и на основе пропорционального неравенства (этот вид обмена Аристотель иллюстрирует описанием взаимоотношений между господином и рабом, супругами, родителями и детьми). По мнению Ф.Ницше, идея справедливости как соразмерности различных сторон общественной жизни (и ценностное измерение действительности в целом) своими корнями уходит в экономические отношения. Именно в рамках экономических отношений, считает он, возникает идея, что всякий ущерб может быть и должен быть возмещен, устанавливается соразмерность между ущербом и возмещением, виной и личной ответственностью, а затем уже от идеи, что всякий ущерб имеет свой эквивалент, установления эквивалентов обмена человек переходит “с этим психологическим инвентарем” (Ф.Ницше) к установлению соразмерности между

другими сторонами общественной жизни (власть и ответственность, права и обязанности, преступление и наказание и т.д.).

В современных учениях о справедливости проводится также различие между эгалитарной и иерархической справедливостью. Эти два концепта справедливости соответствуют двум основным типам общественной связи индивидов: эгалитарные концепции сориентированы на поддержание социального равенства, и в первую очередь равенства жизненных шансов индивидов, а иерархические – на поддержание исходного статусного неравенства. Идея равенства как равенства жизненных шансов и возможностей является ценностным ядром общей справедливости современного западного общества, в том числе различных теоретических концепций справедливости. Наиболее известной эгалитаристской концепцией справедливости является либеральная теория справедливости Джона Ролза (его книга “Теория справедливости” вышла в свет в 1971 году). Ему удалось создать не только теоретически обоснованную, но и, что было многими отмечено, вполне работоспособную теорию.

На первой же странице “Теории справедливости” проводится мысль о том, что социальная кооперация имеет нравственное оправдание лишь в том случае, если делает возможной для всех лучшую жизнь по сравнению с тем, что было бы, если бы каждый жил сам по себе. В основе теоретических рассуждений Джон Ролза лежит представление о равенстве как основополагающей социальной ценности. Дж.Ролз сформулировал два принципа справедливости (фактически три, уточняют исследователи; эти принципы Ролз сам же и называет: принцип равной свободы, принцип честного равенства возможностей и принцип дифференциации (различия)): 1) принцип равного права всех членов общества на основные свободы (приоритетный) и 2) принцип дифференциации: относительное экономическое неравенство допустимо лишь постольку, поскольку оно способствует достижению более высокого абсолютного уровня жизни наименее состоятельными членами общества. Второй принцип уточняется следующим образом: все виды социального и экономического неравенства должны быть упорядочены таким образом, чтобы они вели 1) к большей выгоде менее обеспеченных граждан; и 2) сводились к постам и положениям в обществе, которые должны быть доступны для всех в условиях честного равенства возможностей. Эти принципы, по мысли Ролза, создают условия для развития способностей (родовой сущности) каждого человека и должны обеспечить гражданский мир, социальную стабильность и, как следствие, экономическую эффективность общества во благо всех. Совершенно справедливо оценивает Б.Н.Кашников содержание этих принципов как один из проектов модерна, переформулировку идеалов Французской революции – свободы, равенства, братства: “Идеал свободы реализуется посредством первого принципа равных свобод и, следовательно, прав. Идеал равенства предстает перед нами в виде традиционной идеи равенства возможностей. Неравенства дохода и престижа понимаются как оправданные, если только они становятся результатом честного соревнования”. Очень своеобразно Ролзом толкуется еще один принцип мировоззренческой парадигмы Просвещения – братство. Именно это толкование вызвало шквал критики в западной литературе. В соответствии с установкой, что

доли в распределении первичных благ не должны определяться случайными с моральной точки зрения обстоятельствами, Ролз называет, например, незаслуженными неравенства, обусловленные различием талантов и способностей. Одаренность или бездарность, как и социальные обстоятельства, – это дело удачи или невезения, но человек не должен расплачиваться или получать преимущества за то, что от него не зависит, поэтому влияние произвольных с моральной точки зрения факторов необходимо нейтрализовать. Ролз полагает, что государство должно компенсировать несправедливые неравенства, обеспечить условия для выравнивания стартовых возможностей своих граждан, чтобы уравнивать их шансы в конкурентной борьбе и чтобы результат этой борьбы зависел в основном от личных усилий граждан. Только таким образом, считает Ролз, может быть преодолена лицемерность лозунга равенства возможностей. Но это практически означает необходимость перераспределения национального богатства в пользу малоимущих, чтобы создать условия для включения их в общественное производство на более справедливых условиях. Критики Ролза указывали, что реализация его идей потребовала бы сильной социальной политики и таких значительных материальных затрат, которые не под силу даже такому богатому государству, как США. Тем не менее, гуманистический пафос теории Ролза делает ее весьма привлекательной и способной выполнять функции как объединяющей идеи, так и основы социальной политики. Как замечает Б.Н.Кашников, в России эта теория, безусловно, нашла бы множество горячих сторонников, а принятие этой теории в качестве регулятивной идеи социальной политики избавило бы бюрократию от безуспешных поисков “национальной идеи” и придало бы столь необходимое для её существования нравственное оправдание. Впрочем, в дискуссиях политологов высказывались мнения, что Россия еще не созрела до Ролза, не доросла до него. Ситуация складывается парадоксальная. С одной стороны, имеет место систематическое нарушение гражданами институциональных правил, отсутствует гражданское согласие относительно общих принципов справедливости. С другой стороны, далека от совершенства та система принципов и норм, на основе которой функционирует общество, к тому же даже провозглашенные принципы справедливости не выполняются. Налицо нравственно-политический кризис, вопиющая несправедливость современного российского общества. Но если в западной философской литературе и общественно-политических дискуссиях вопросы моральных оснований политики постоянно обсуждаются, то в России такого широкого обсуждения пока не существует. Не существует согласия даже относительно того, какой концепт справедливости предпочтительнее для России - иерархической или эгалитарной справедливости. Одни склоняются к эгалитарной справедливости и находят предпосылки для семантической ассимиляции либеральных идей в общественном сознании русского народа или в господствовавшей довольно продолжительное время в общественном сознании марксистской идеологии, другие говорят об особом пути России, незрелости российского общества, его невосприимчивости к либеральным идеям, авторитарном сознании народа. Ситуация осложняется тем, что под флагом либеральных реформ в 90-е годы осуществлялись социально-экономические преобразования, по содержанию

очень далекие от идей либеральной справедливости, что не только дезориентировало общественное сознание, но и дискредитировало либерализм.

Идеи справедливости могут консолидировать общество только в том случае, если они разделяются большинством. Поэтому нам необходимы не только теоретические, но и широкие публичные дискуссии относительно того, какая концепция справедливости желательна и возможна в России. Трудность здесь заключается в том, что для России пока еще не сделан окончательный выбор даже самого типа общества, консенсус относительно справедливости которого мы хотим найти. Но наша задача существенно облегчается благодаря той масштабной работе, которая была проделана современными западными исследователями в области теории справедливости – Дж.Ролзом, О.Хёффе, Р.Нозиком, Д.Готиером и др

### Список литературы

1. Гусейнов А.А. Справедливость // Этика: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2001. С.457
2. Кашников Б.Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. – Великий Новгород, 2004. С. 17.
3. Сутор Б. Малая политическая этика // Политическая и экономическая этика. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. С. 100.

#### ***Пороховська Т. І. Справедливість як фактор соціальної стабільності***

*У статті розглядається содержания ідеї справедливості, справедливість як ціль і як свойство інституціонального порядку, основні положення вчення о справедливості.*

**Ключові слова:** *справедливість, равенство, обмен, воздаяние, распределение.*

#### ***Poroxovskaja T.I. Justice as factor of social stability***

*The context of justice idea is observed in the article. Justice is as purpose and as kind of institutional order, main problems of the studies of justice by Aristotle and J.Rawls. Aristotle's studies of justice is pragmatic for political philosophy as a whole. But the concept of justice by J. Rawls is the most influential among contemporary theories of justice. It may serve as basis and as a source of ideas for creation concept of justice adopted for Russia. Discussion about that is only beginning.*

**Key words:** *justice, distribution, exchange, equality.*

Поступило в редакцию 11.11.2007

УДК: 130

## О ЧЕЛОВЕКОМЕРНОСТИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

С. С. Романенко

*В статье осуществлена попытка раскрыть человекомерную природу гражданского общества через его генезис, функцию и рефлектируемые характеристики. Проведён анализ форм проявления гражданственности в современном обществе, также предложен взгляд на пути формирования гражданственности гражданина.*

**Ключевые слова:** гражданское общество, самоорганизация, самодеятельное объединение, гражданственность гражданина, человекомерность.

Гражданское общество - феномен естественно-исторического процесса. Он состоит в том, что в ходе истории образуется, складывается стихийно, структурируется (в виде институтов социума, объединений, организаций или; корпораций, как их именовал в свое время Гегель), объединение граждан общества, активно влияющее на различные сферы социальной жизни. Возникло образование такого рода сравнительно недавно и прошло свой путь от начала ХХв. до наших дней.

Социально-философский термин гражданское общество обозначает не все человечество, не население той или иной страны, не просто совокупность ее жителей. В объединении с термином; общество; он выражает особую природу, качественное состояние объекта, ему придан смысл не просто адекватный с однокоренным термином; гражданин, гражданство. Этот последний, если судить по украинско-русским справочным изданиям второй половины ХХ в., составлял характеристику лица, принадлежащего к определенному государству, чья Конституция и Закон, о гражданстве утверждали за ним определенные права и обязанности, например, избирательное право и пр. [1:469]. Иными словами, гражданство в СССР и в странах Запада подтверждало правовую и политическую принадлежность лица к данному государству, подданство. Гражданское общество, как подчеркивал Маркс в Немецкой идеологии, возникло в XVIII в. и обозначало определенное состояние общества, те изменения материально-духовных сторон жизнедеятельности людей, их общения, которые возникли в условиях капитализации промышленного производства. В зарубежном обществоведении сформировалось представление о разумно организованном обществе с гармоничным порядком, основанном на здравом смысле, науке и справедливости, с демократическим правовым государством, которое гарантирует единство общественной жизни, обеспечивает прогресс и высшую цель - личную свободу и массовую политическую активность гражданам и их защищенность [2:278]. Буржуазно-демократический строй представил новый тип общества по отношению к индивиду - заявил о свободе и самоидентификации каждой личности [3:216]. В марксистской идеологии признавалось, что гражданское общество - это

термин буржуазных экономистов, историков, философов для обозначения того общественного жизнеустройства, и тех рождаемых в обществе новых отношений [10:53], где конкретный человек участвует в решении судебных общества и государства, а структуры общества, политические органы страны обеспечивают ему это. Термин гражданское общество обозначал граждан-подданных в противоположность политическому аппарату государства [11:469].

Демократизация режима, упрочнение правовых основ жизни общества вели к изменениям в образе жизнедеятельности людей, в их общении между собою и внутри социальных институтов, в формах объединения и организации последних. На смену безликим индивидам с доличностным мифологически-феодальным мышлением, с закреплением сословных прав и обязанностей, намертво определявших принадлежность человека к дворянству, духовенству, его включенность в крестьянскую общину, в ремесленный - цех, в торговую гильдию, объявлялось право самосознания человека, провозглашалось право выбора каждым, его самоидентификация, самореализация. Все это получило закрепление в юридических документах - биллях, декларациях, конституциях. Основным признаком демократического способа организации совместной жизни людей стало правовое закрепление в правах личности, юридически узаконивших ценность человека независимо от его социального положения, этнической принадлежности, пола, возраста, вероисповедания. Как и личность, гражданское общество явилось новоевропейским образованием, оно породило демократическую форму бытия социума [3:215]. Гражданское общество, в свою очередь, было воспроизведено самой демократией, явило собою силу активизации масс.

Массы во имя утверждения демократических прав и свобод и законной автономии личности самоорганизуются и образуют свободные, инициативно возникающие объединения, сообщества, институтизированные организации, независимые от политической власти и способные воздействовать на нее.

Правительства большинства стран с рыночной экономикой заявили в современных условиях о том, что относят себя к гражданскому обществу, что все необходимые институциональные предпосылки для самоорганизации граждан в этих странах обеспечены, социальные отношения и институты действуют в условиях рыночных отношений (частное предпринимательство, прибыль, конкуренция, движение капиталов и пр.), а таким социальным институтам как парламент, независимый суд, адвокатура, свободная пресса, общественные контролеры и различные правозащитные объединения предоставлена возможность подчинять деятельность государства общественным интересам (Зеленко Б.И.) [2:277]. В XXI в. делается попытка ввести в употребление понятие глобальное гражданское общество. Ряд западных теоретиков подчеркивают этим, что в условиях глобализации всех сфер жизни наметилось образование широкого внеполитического сообщества людей, включающихся в решения общезначимых проблем всего человечества. Социетарные (вслед за Парсонсом так обозначаются явления и процессы, относящиеся к макроуровню, т.е. к уровню общества в целом) общности с близким социально-политическим укладом и общими ценностями выступают в защиту окружающей среды, мира, прав человека, пересекая при этом

национальные границы, охватывая глобальное пространство, утверждая крепнущее глобальное мышление. Глобальное гражданское общество имеет тенденцию проявлять себя как самостоятельность социальных движений и гражданских ассоциаций. Свободное от вмешательства политических сил, глобальное гражданское общество постепенно получит возможность укрепиться в статусе основного субъекта самоорганизации социума [6:233].

Гражданское общество как достижение прогрессивного развития общества в странах сталинско-брежневского Советского союза, гитлеровской Германии, в маоистском Китае, в квазисоциалистических режимах Восточной Европы имело сложную судьбу. Проблема взаимоотношения государства и гражданских институтов решалась в пользу государства. Гражданская активность в условиях тотального государственного контроля за общественной жизнью в той или иной степени подавлялась властью. Возможности гражданской активности - экономические и социальные элементы базирования групповых гражданских интересов (такие, как рыночные структуры с экономической свободой и конкуренцией, независимые профессиональные союзы и ассоциации, суды присяжных, разнообразные политические партии и идеологические течения со свободой слова и независимостью средств массовой информации) были разрушены или деформированы. В Советском союзе с 50-х годов, когда уже менялась и природа советского государства, все население представляло некоторое огосударствленное общество, где под строгим партийно-государственным контролем создавались и действовали негосударственные общественные организации, стимулируемые установками единой идеологии, осуществляли превращенные, а не подлинные акты гражданской и политической активности [2:276-279].

Изучение проблемы гражданского общества в рамках государства в Восточной Европе практически началось в последнем десятилетии прошлого века, но активный интерес к ней породил поток литературы - монографической, журнальной, газетной. Зарубежными авторами отмечается, что идея гражданского общества направляет трансформационные процессы нового века во всей Восточной Европе и бывшем СССР, что сложилось атмосфера некоторой одержимости этой идеей как идеалом хорошего общества, как панацеей от всех трудностей переходного периода [1:120]. Вместе с тем разноголосица толкования термина в ходе обсуждений, в спорах политиков и их призывах строить гражданское общество просто недопустима. Вполне оправдано выступление московского философа Н.Мотрошиловой против определения гражданского общества и оценки причин отставания России от других цивилизованных стран в деле формирования эффективного гражданского общества.

Стремясь прояснить смутное понятие гражданского общества, она дает не краткую дефиницию (как броскую, быстро запоминающуюся формулу: М.Н.), а развернутое изложение его существенных характеристик. Гражданское общество предстает как возникшее образование, которое меняет свое состояние и оформляется по мере проявления гражданами деятельных продуктивных усилий и своего самосовершенствования в ходе этих усилий. Здесь хочется добавить удачное высказывание П.К.Дулина о том, что

гражданское общество собственно и есть постепенное пробуждение у людей здоровых потребностей, собственного достоинства, честности, гражданской активности и ответственности. Иными словами, их превращения из правильного населения (по М.Грушевскому) в свободных, самостоятельных и социально активных граждан, способных контролировать власть и не допускать ее поворота к иерархическому режиму или автократии [1:119].

В предложенном Мотрошиловой концепте подчеркивается, что неправомерно сводить активность граждан только к политике. Усилия объединений и отдельных индивидов не могут не охватывать той среды, где фактически укоренена наша жизнь, где повседневно рождаются вполне конкурентные, насущные жизненные задачи, практически решаемые только на уровне гражданского общества, члены которого определяют эти задачи и проявляют готовность к гражданскому действенному участию в их решении. В этом основа целостности характеристики человека гражданином страны. Не только взяв в руки избирательный бюллетень или надев пиджак со значком депутата, но и при выполнении своей роли в семье, своих функций в трудовой деятельности, в организации образа жизни, в сферах повседневного общения с людьми, человек выполняет честно, ответственно (и сознательно!) свои гражданские функции.

Сегодня нельзя не видеть, что гражданственность начинает звучать на уровне характеристики каждого индивида (субъектов гражданского общества - коллективных и, конечно же, индивидуальных) как состояние каждого из них, которое формируется у них как рост сознательности, деятельной активности, самодостаточности. Это уже не синоним понятия гражданства с его обозначением подданства жителя страны. Критерий определения включенности в гражданское общество - вот что такое гражданственность гражданина [4].

В силу этого становящемуся гражданскому обществу, как воздух, нужны самовоспитание населения и его социальная организованность, т.е. во-первых, формирование гражданского самосознания каждой личности на основе понимания особой значимости позитивной гражданской активности в становлении правового государства, во-вторых, развитие гражданской компетентности обучающихся и владение навыками и умениями гражданского поведения [5:63-68]. В силу этого как никогда актуальны слова М.Мамардашвили о том, что самоорганизация общества невозможна без высвобождения социальных сил, рождающихся во множестве самых разнообразных самостоятельных объединений, жизнеспособных и активных в разных сферах своей культуры. Философ имеет в виду различные объединения, подчеркивая их необозримое разнообразие от Общества филателистов до Союза театральных деятелей. В этих спонтанно возникающих сообществах, неформальных объединениях люди готовы организовывать совместные усилия для реализации своего индивидуального выбора, предпочтения по склонностям и способностям, для совершенствования своего организма, здорового образа жизни, досуга, дружеского и толерантного общения, т.е. содействовать формированию своей духовно-нравственной культуры, своей и общей гражданственности [7:144].

На пути формирования гражданственности, обществу необходимо создать в пространстве человекомерности, условия жизни человеку, обеспечить юридически и

фактически возможность пользоваться этими условиями, и конечно же при этом усиливается необходимость воспитать человека - быть готовым и способным пользоваться этими условиями [8:13-15].

Объективные потребности демократического общества на современном этапе порождают и новые требования к человеку как к гражданину, к его гражданской позиции, функциональным качествам, к его социальной активности.

Направление, качество и уровень реализации социальной активности личности при освоении ею действительности определяются содержательной стороной, т.е. отношением личности к деятельности. Формирование социальной активности личности должно быть рассмотрено в связи с ее личным способом осуществления деятельности. Характеристикой социальной активности личности, следовательно, является не участие ее в деятельности, (участия можно достичь любыми средствами, в т.ч. и принудительными), а готовность личности к деятельности.

Замечательно утверждение Песталоцци о том, что от природы человек ни добрый ни разумен; именно поэтому общество должно сделать из него нечто совсем иное, чем то, что он есть от природы: "посредством учреждений, нравов, приемов воспитания и законов ввести его в колею порядка, который противоречит первым побуждениям его природы. Но требуется вся мудрость законодателя, обладающего глубоким знанием человеческой природы, чтобы человек приступая к делу своей гражданской жизни, к исполнению своих профессиональных обязанностей и выбирая форму своего досуга, находил поприще, удовлетворяющее внутренним требованиям его природы. Общественное состояние также является определенной ступенью развития человеческой природы, ступенью "договора", он сам "делает" обстоятельства, которые потом помогают делать его [9:74-83].

Изучая возможности формирования гражданственности в процессе социализации личности, необходимо отметить, что механизм социализации срабатывает в социальных системах, если рассматривать конкретнее, то можно выделить ряд подсистем социума - трудовой коллектив, семья, организации, сообщества, группы, в которые объединяются люди или были объединены по различным причинам, мотивам, преследуя каждый свои цели, и решая каждый свои задачи [7:144]. Актуальным является вопрос о том, в каких социальных объединениях возможно разглядеть условия для формирования гражданственности в процессе социализации личности? Очевидно, что во многих социальных системах, в современном этапе развития Украинского общества, формирование гражданственности как часть процесса социализации, не наблюдается. Даже в таких социальных объединениях как школа, семья, ВУЗы, не говоря уж о трудовых коллективах современного образца, где царят, в основном, товарно-денежные отношения, и политических структурах, где внешняя социальная гиперактивность политиков и, следственно, проявление ими в высшей степени гражданственности, зачастую является лишь прикрытием для участия в переделе власти и супердоходов. Такая ситуация в Украинском обществе это следствие первого десятилетия активных рыночных преобразований в 90-е годы, когда в Украине, да и во многих постсоветских государствах. Произошло резкое отчуждение государства от общества, гражданственность была не только не востребована, но и воспринималась

скорее как нечто отрицательное, мешающее разрушению основ прежнего общественного уклада и созданию "открытого общества". В этот период был жестоко осуществлен демонтаж советской социальной системы с ее идеологией и идеями, при этом реформаторы полностью проигнорировали то, что она являлась неотъемлемой составляющей постсоветской цивилизации. Последствия этого процесса хорошо известны: окончательное утверждение в качестве господствующей идеологии либерального фундаментализма, тотальная криминализация общества, его "западнизация", восприятие своей страны как "временное место пребывания". На данном этапе проявление гражданственности можно отметить в социальных объединениях, которые возникают спонтанно, при этом они являются самоорганизующимися, самодеятельно-инициативными неформальными сообществами, формирующимися усилиями самих участников. В этих сообществах человек чувствует себя полноправным членом общества, способным выбирать интересный ему вид деятельности и где он может самореализоваться. Главное общее свойство этих объединений - они самостоятельно образуются именно по интересам, исключительно на добровольных началах, существуют и функционируют вне организаций, создаваемых и руководимых органами государственной власти, политическими силами и движениями или коммерческими структурами. Интерес к какому-либо виду деятельности, как мотив самоорганизации может быть самым разнообразным: художественная самодеятельность, физкультурно-спортивная деятельность, коллекционирование, творчество и т.д.

Общество в своем стремлении к формированию и развитию гражданского демократического государства, где основой его функционирования служит гражданская ответственность и реализация гражданственности, должно осознать и увидеть, как результат, в возникновении и функционировании инициативных самоорганизующихся объединений - возможность для самореализации человека, проявление его социальной активности, рождение инициативы в выборе коллективных дружеских форм общения [7:144]. Естественно, что такие формы реализации гражданственности в пространстве инициативных, самоорганизующихся сообществ срабатывают в том случае если направленность деятельности указанных сообществ находится в пределах правового поля государства и в рамках морально-этических норм общества.

### Список литературы

1. Дулин П.Г. Гражданское общество и государственная власть в Украине. //Украина в системе современных цивилизаций и трансформации государства и гражданского общества. - Одесса, 2006, с. 118-120.
2. Зеленко. Б.И. Гражданское общество. /Глобалистика. Энциклопедия. - М.: Радуга, 2003, с. 276-279.
3. Каган М.С. Формирование личности как синергетический процесс. //Синергетическая парадигма. - М.:Прогресс-Традиция, 2003, с. 213-216.
4. Мотрошилова Н.В. Гражданское общество и социальная практика. /Российская философская газета. 5 (7), май 2007, с. 2-4.
5. Ореховский А.И., Фомичева О.Б. Гражданственность как проблема образования. //Вестник РФО, 3, 2006 - с. 63-68.

6. Резник Ю.М. Глобальное гражданское сообщество. - /Глобалистика. Энциклопедия. - М.:Радуга, 2003,с. 233.
7. Романенко С.С. О резервах гражданственности. //Украина в системе современных цивилизаций и трансформации государства и гражданского общества. - Одесса, 2006, с. 144.
8. Романенко С.С. О возможности формирования гражданственности. // иноваци в технолог та методолог наукового п знання - Одеса, 2006, с. 13-15.
9. Рыбин В.А. Философские основы "элементарного образования" И.Г. Песталоцци // Вопросы философии. - 2006, 7, С. 74 - 83.
10. Словарь исторических терминов. - С.Пб.: Иста, 1998, с. 53.
11. Энциклопедический словарь. / М.: Б.С.Э., 1953, т.1, с. 469.

***Романенко С. С. О человекомерности гражданского суспільства***

*У статті здійснена спроба розкрити людиновимірну природу громадянського суспільства через його генезис, функцію та рефлектуюми характеристики. Проведений аналіз форм прояву громадянськості у сучасному суспільстві, також запропонований погляд на шляхи формування громадянськості громадянина.*

***Ключові слова:*** громадянське суспільство, самоорганізація, самодіяльне об'єднання, громадянськість громадянина, людиновимірність.

***Romanenko S.S. About civic consciousness civil society.***

*The article deals with the human measuring nature of civic society through its genesis, function and characteristic features reflexed. The author analyses and demonstrates how different forms of civic consciousness can display themselves in modern society and suggests the ways of the development of civic consciousness.*

***Key words:*** civic society, human dimension, self-organization, initiative unions, civic consciousness.

Поступило в редакцію 18.09.2007

**УДК Ю 3 (4/8)**

## **ПРИОРИТЕТЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА**

**А. С. Свирид**

*В данной статье представлен теоретический анализ одной из форм развития аналитической парадигмы: философии права, как наиболее приоритетного направления развития современного социально-гуманитарного познания. Обозначаются ее методологические принципы и показываются перспективы развития аналитической философии права в области междисциплинарных исследований.*

**Ключевые слова:** аналитическая парадигма, социально-гуманитарное познание, методологические принципы, аналитическая философия права, междисциплинарные исследования

Сегодня аналитическая философия представляет собой социокультурный феномен, детерминированный рядом социальных, политических, психологических, этических принципов. Фокусируя внимание на многогранности феномена языка, аналитическое движение выработало собственный метод исследования, в основе которого лежит установка на возможность разрешения философских проблем при помощи анализа языковых выражений как научного, так и обыденного дискурса. Поэтому вполне правомерным является рассмотрение аналитической философии как «метафилософской дисциплины, которая может служить основой для широкого обмена мнениями» [1, с.6]. Во второй половине XX ст. в рамках аналитического движения начинается выработка практической направленности философских изысканий. Процесс сближения аналитической философии с рядом смежных дисциплин, такими как психология, политология, социология и другими привел к значительному расширению проблемного поля данного направления. В этот период философско-методологические исследования, проводимые в рамках аналитического движения, обретают статус междисциплинарных. Это стало решающим моментом в развитии аналитического знания и позволило при помощи уже обоснованного метода исследовать специализированные языковые практики и создавать новые модели развития как философского знания, так и культуры в целом. В этих условиях происходит формирование аналитической философии сознания, аналитической этики, аналитической философии действий, аналитической философии права и др. Важно отметить, что вопросы, разрабатываемые аналитиками, исторически обладают прямой зависимостью от наиболее актуальных потребностей современной им реальности.

Дальнейшую эволюцию форм аналитического знания можно воспроизвести, рассмотрев сложившуюся к 70-м гг. XX в. ситуацию кризиса в политической культуре общества. Перед различными государствами встает ряд проблем, связанных с распространением плюрализма моральных, религиозных, экономических,

политических, философских и др. взглядов и убеждений, что не только формирует особого рода напряжение в обществе, ведущее к конфликтам, но обладает и разрушительным действием по отношению к устоявшимся общественным нормам и эталонам. Наиболее полно воплотившись в жизни американского общества, данная проблема остается актуальной и для большинства современных государств. В работах философов-аналитиков этого периода обнаруживается тенденция поиска и обоснования новых принципов стабильного развития, детально исследуются причины конфликтных процессов в обществе, разрабатываются модели перехода к совершенному социальному союзу, выражающему новые ценности и идеалы. Таким образом, приоритетное положение аналитической философии права на современном этапе развития является не только внешнеобусловленной необходимостью, но и имманентной особенностью развития самой аналитической философии.

Одним из известных представителей современной политической философии является Джон Ролз, выдвинувший концепцию справедливости как честности, посвященную разработке универсальных принципов устройства общества и создавший один из значительнейших трудов в области аналитической философии права XX ст. – “A Theory of Justice” / “Теория справедливости” (1971). Работа Ролза, репрезентируя особую интерпретацию идей общественного договора, представляет весьма значительный интерес для обществ переходного типа, к которым относится и Беларусь, поскольку отражает не только специфическое англоамериканское видение оппозиции гражданского общества и государства, но акцентирует внимание и на исторических особенностях политических традиций стран континентального региона. Центральной категорией философско-политической концепции Ролза является справедливость, понимаемая не только как честность и правильность, но, главным образом, как процессуально-конституционная справедливость, которая обеспечивается за счет наличия и действия в развитом обществе правовых норм, основанных на фундаменте закона. В тоже время концепция справедливости как честности носит и процедурный характер, предполагая обязательное наличие принципа равенства. Исходя из этого, мыслитель строго придерживается принципа справедливого распределения общественных благ, согласно которому, - любое распределение с равными полезностями между членами общества предпочтительнее любого другого распределения. “Каждая личность обладает основанной на справедливости неприкосновенностью, которая не может быть нарушена даже процветающим обществом” [2, с. 19]. Итак, реконструируя концепцию Ролза, следует отметить, что предметом рассмотрения философа является особый вид справедливости – социальный. Одной из особенностей этого вида справедливости является то, что она проявляет себя, когда количество средств необходимых для реализации потребностей у индивидов иссякает, и они начинают выдвигать друг к другу требования, что неминуемо ведет к формированию в обществе конфликтной ситуации. В случае же, когда все субъекты - рациональные эгоисты (*self-interested*), и совместное существование объясняется лишь возможностью сотрудничества для достижения своих интересов, идея справедливости кажется не просто не осуществимой, но и абсурдной. Выход из этой ситуации Ролз видит в проведении “мысленного эксперимента”, цель которого заключается в принятии всеми

субъектами двух базовых принципов справедливости. Во-первых, это “принцип честного равенства возможностей”, когда каждый человек имеет равное право на политическую свободу, совпадающую с аналогичной свободой для всех. И, во-вторых, это “принцип различия”, допускающий экономическое неравенство только в том случае, если оно является выгодным для всех. “Эти принципы являются принципами социальной справедливости: они обеспечивают способ соблюдения прав и обязанностей основными институтами общества. Они же определяют подходящее распределение выгод и тягот социальной кооперации” [2, с. 20]. Однако трудность заключается в том, что в любом реальном обществе существует определенное число привилегированных субъектов, которые, оценив свое реальное положение в обществе, не согласятся изменить существующие социальные условия и ввести принципы справедливости как честности.

Проанализировав невозможность принятия принципов справедливости при условии всеобщего осознания своего собственного положения в обществе и положения остальных субъектов, Ролз конструирует особый аналитический механизм – “покров неведения” (*the veil of ignorance*), назначение которого заключается в полной изоляции людей от информации о своем общественном положении, а также и от любого знания о других. “Покров неведения” вынудит всех придерживаться честных и справедливых условий выбора, т.к. он будет означать, что, делая выбор, человек окажется не в состоянии предвидеть ни каким будет его статус во вновь образованном обществе, ни какие привилегии он получит, ни какую систему ценностей выберет общество. Субъектам доступны лишь ограниченные знания о некоторых общих политических и экономических принципах, о политической свободе, экономических и социальных преимуществах. При таких условиях, доказывает Ролз, каждый сделает выбор в пользу общества, построенного на принципах справедливости как честности. Подобные ограничения помещают субъектов в особую гипотетическую ситуацию, названную философом “исходной позицией” (*original position*), вынуждающей людей выбрать общими усилиями, полагаясь лишь на интуицию, определенную концепцию справедливости, решив при этом ряд социальных проблем. Каждый из принимающих решение будет честен по отношению к самому себе и, безусловно, заинтересован в честности остальных, поэтому любое взаимопринятое соглашение будет честным. Большую роль занимает в концепции Ролза понятие первичного блага, соотносимое с такими категориями, как свобода, равные возможности, уровень материального достатка. “Наша цель не в том, чтобы первичные блага были справедливыми по отношению к всеобъемлющим представлениям о благе, связанным с подобными доктринами, и устанавливали между ними справедливое равновесие, а скорее в том, чтобы они были справедливыми по отношению к свободным и равноправным гражданам, которые придерживаются подобных представлений” [3, с.107]. Свобода должна быть максимизирована и поставлена в приоритетное положение, при этом строго должны соблюдаться принципы справедливого распределения и всеобщее стремление к минимизации неравенства. “Основная особенность хорошо организованного политического общества состоит в том, что в таком обществе есть взаимопонимание не только относительно разнообразных требований, которые правомерно выдвигать гражданам при обсуждении вопросов политической

справедливости, но и относительно того, как следует поддерживать подобные требования. На основе такого взаимопонимания достигается согласие, как в признании разнообразных требований граждан, так и в оценке весомости этих требований. Общество признает выгодность удовлетворения правомерных требований граждан, так как это способствует политической справедливости” [4, p. 57]. Однако следует отметить, что необходим постоянный контроль со стороны конституции, которая и является критерием правомерного распределения благ и свобод, т.е. “идея приоритета права входит необходимой составной частью в то, что я назвал политическим либерализмом, и играет центральную роль в теории справедливости как честности, которая есть одно из выражений политического либерализма” [5, p. 253].

Необходимо отметить, что теория справедливости Джона Ролза повлекла за собой шквал критики, вслед за которой последовало появление альтернативных программ, пытающихся со своих позиций рассмотреть значимость философской деятельности для политической арены и реальной жизни обществ. Наиболее значимым альтернативным проектом теории Ролза стала концепция Роберта Нозика, представленная, главным образом, в работе “Anarchy, State and Utopia” / “Анархия, государство и утопия” (1974). Теоретическим фундаментом данной концепции стало этическое понятие естественных прав человека, восходящее к Локку. Настаивая на логичности возникновения минимального государства из “природного состояния” естественным путем с целью создания защитных ассоциаций (*protective associations*), философ всячески абстрагируется от претензии на реальное отображение хода истории. Создавая теоретический конструкт, Нозик ориентирован на получение определенных результатов, возможность применения которых не вызвала бы сомнений. Итак, цель защитных ассоциаций выражается в обеспечении людей личной безопасностью путем введения определенных норм. На смену защитным ассоциациям приходит новая форма общественной организации – защитные агентства (*protective agency*), - “защитные функции выполняются профессионалами за соответствующую плату” [7, p. 55]. Однако многочисленные граждане не принимают услуги агентств, считая себя независимыми, в результате возникает проблема взаимоотношений тех, кто платит агентству и тех кто не платит. Выходом из сложившейся ситуации становится ограничение прав свободных от агентств людей, при этом защитное агентство вынуждено компенсировать этот ущерб путем бесплатного распространения на них защитных функций. “Итогом может стать только возникновение минимального государства, защищающего всех граждан и обладая исключительным правом на применение силы” [7, p. 87]. Государство, возникая как результат добровольной передачи компетенций, не обладает правом вмешиваться в жизнь граждан, исключения составляют лишь те случаи, когда граждане сами передают часть своих естественных прав в распоряжение государству или же когда происходит ограничение свободы граждан действиями других индивидов. Такое минималистическое положение государства оправдывается тем фактом, что, заключив договор с государством и регулярно выплачивая налоги, индивид имеет право на монопольную защиту. Основной момент критики теории справедливости Ролза состоит в неприятии Нозиком дополнительных функций государства, связанных с

перераспределением благ. Ролз понимает блага как божьи дары, подлежащие корректному распределению, Нозик же подчеркивает сотворенность любых благ и, соответственно, наличие у индивидов естественного права на их обладание. Основным орудием критики является сформулированная Нозином теория “правоуполномочения” (*entitlement theory*), в соответствии с которой любое распределение благ может считаться справедливым, если только оно удовлетворяет условиям справедливого приобретения, критерием которого является неизменность положения людей при изъятии какой-то доли общей собственности, и справедливой передачи, предполагающей добровольность. При нарушении хотя бы одного из принципов справедливости может повлечь за собой неверный ход истории, в основу которой будет заложена несправедливость. Концепция Роберта Нозика, как и его оппонента Джона Ролза, вызвала появление многочисленных критических отзывов. В мире Нозика право на благополучное существование имеют лишь собственники, а те, кому нечего предложить на рынке, автоматически исключаются из числа успешных граждан. Сам философ считает свой теоретический конструкт реально осуществимым общественным устройством, удовлетворяющим потребностям современного человека. “Безусловно, аргументация Нозика имеет ряд противоречий и недостатков, однако это нисколько не уменьшает ценность проделанной работы” [8, p. 347].

Подводя итоги, можно сделать вывод о том, что на современном этапе развития аналитической философии наиболее остро ощущается влияние ценностных приоритетов и мировоззренческих потребностей общества на круг рассматриваемых проблем данного направления. Сегодня важнейшей ориентацией аналитических исследований является политический ракурс, нашедший отражение во взглядах Джона Ролза, Роберта Нозика, Исайя Берлина, Рональда Дворкина и др. В рамках аналитической парадигмы ведутся построения методологии государственной политики, формулируются теоретические принципы формирования государств, конструируются модели дальнейшего развития общественного устройства и др. При этом аналитики используют знания из различных научных областей. В последние годы растет значимость и признание результатов междисциплинарных исследований и аналитическая философия является в этой области одним из самых успешных философских направлений, демонстрирующих реальную возможность получения позитивных и значимых результатов.

### Список литературы

1. Аналитическая философия: становление и развитие (антология) / общ. ред., сост. А.Ф. Грязнова. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – 528 с.
2. Ролз, Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск: изд-во Новосибирского университета, 1995. – 365 с.
3. Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон / перев. с англ. Л. Б. Макеевой - М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. - 248 с.
4. Rawls, J. Social Unity and Primary Goods / J. Rawls, B. Williams // *Utilitarianism and Beyond* / J. Rawls, B. Williams. - Cambridge: Camb. Univ. Press, 1982. – 147 p.
5. Rawls, J. The Priority of Right and Ideas of Good / J. Rawls // *Philosophy and Public Affairs*, O. Princeton University Press. – 1988. – Vol. 17, № 4. – P. 251-276.

6. Rawls, J. The Idea of an Overlapping Consensus / J. Rawls // Oxford Journal of Legal Studies. – 1987. - Vol. 1, №7. – P. 3-34.
7. Nozick, R. Anarchy, state and utopia / R. Nozick. – Blackwell Publishing of Harvard University press and Oxford: the Clarendon Press. – 2002. – 367 p.
8. Davidson, J.D. Note on Anarchy State and Utopia / J.D. Davidson // Journal of Libertarian Studies. – 1977. - Vol. 1, №. 4. - P. 341-348.

***Sviryd Anastasiya. Priorities in the evolution of modern analytic philosophy of law***

*The article is devoted to the theoretical analysis of one of the form of the evolution of analytic's paradigm: philosophy of law, as one of the priority directions of modern socio-humanitarian knowledge. It is also demonstrate its methodological principles and allows to examine the perspectives of analytic philosophy of law in the field of interdisciplinary researches.*

**Key words:** *analytic's paradigm, socio-humanitarian knowledge, methodological principles, analytic philosophy of law, interdisciplinary researches*

***Свирид А. С. Пріоритети розвитку сучасної аналітичної філософії права***

*В статті поданий теоретичний аналіз одної з форм розвитку аналітичної парадигми: філософії права, як найбільш пріоритетного напрямку розвитку сучасного соціально-гуманітарного пізнання. Означаються її методологічні принципи і показуються перспективи розвитку аналітичної філософії права в галузі міждисциплінарних досліджень.*

**Ключові слова:** *аналітична парадигма, соціально-гуманітарне пізнання, методологічні принципи, аналітична філософія права, міждисциплінарні дослідження*

Поступило в редакцію 24.10.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология» Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК: 130**

## ПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЇ

О. О. Стародуб

*В статті розглядаються політичні аспекти релігії. Проводиться порівняння церкви та держави в їх розвитку, функціях, впливі на індивіда.*

**Ключові слова:** політика, релігія, суспільство

Політика - це та форма, у якій протікає історія нації всередині безлічі інших. Напроти того, все мікроскопічне усякий "дух" аполітичний, і тому у всякій програмній політиці й ідеології є щось священникове. Фундаментальне відчуття релігії - це не ненависть і любов, але страх і любов.

(Освальд Шпенглер) [8]

Вступ.

Починаючи цю роботу я ставлю мету довести, що релігія може перетворюватися на окремих вид політики, в суспільному її розумінні, церква діє, як політично активна одиниця з такою ж метою як і держава, а впливові релігійні діячі – це розумні політики. Спочатку розглянемо соціальні функції релігії і політики, щоб визначити чи є вони взаємозамінними.

1. Порівняння церкви та держави в їх розвитку, функціях, впливі

### **Функції релігії та функції політики: порівняння.**

Релігія та політика як основні форми суспільної свідомості, задовольняють певні потреби особи та суспільства, виконують певні соціальні функції.

**Компенсаційна** - це найважливіша з функцій релігії. Важливе значення має психологічний аспект компенсації — зняття стресу, катарсис, духовна насолода, надія на милосердя Боже. Офіційно в політиці функції що покликана на здійснення подібних завдань не існує, та якщо пильно придивитися до нашого сьогодення – вона здійснюється біль ніж успішно, особливо під час передвиборчої кампанії...

**Світоглядна** функція релігії. Людина не може жити без світогляду, який є духовною основою її особистості. Релігійний світогляд сприймається без доказів, перевірки досвідом і практикою. Щодо політики, то знову ж подібної функції не зазначено, проте подібний ефект ми можемо більш яскраво бачити в країнах з тоталітарним режимом, і менш яскраво в країнах з іншим устроєм (у будь-якому разі, навіть благополучна Європа накладає свій відбиток на свідомості).

**Інтегративна.** Релігія є засобом об'єднання єдиновірців своїм віровченням. Водночас нерідко вона вкорінювала незгоди між людьми різних релігійних орієнтацій. Однорідною за змістом, але іншою за умовами є політична функція **національної інтеграції**, що передбачає забезпечення політичною системою інтеграції племен у народність, а народностей — у націю. При цьому національна інтеграція відбувається в рамках імперії-держави і національної держави.

**Регулятивна** - релігія через систему своїх духовних цінностей, норм і правил впливає на приватне і громадське життя людини, багато в чому визначаючи її поведінку, життєву позицію, весь уклад існування. Спорідненими їй є **політичні функції стабілізації соціально-політичного життя, правова і управління**. Функція стабілізації соціально-політичного життя полягає у здатності політичної системи забезпечити рівновагу соціальної системи шляхом створення сталих і передбачуваних умов функціонування її політичних та соціальних інститутів, порівняно рівномірного перебігу політичних процесів, цивілізованого механізму попередження і розв'язання соціальних конфліктів; функція управління передбачає систему органів, що становлять апарат управління суспільством. Правова функція полягає у тому, що політична система формує право і функціонує у його рамках.

**Апологетична** релігійна функція спрямована на обґрунтування істинності та захист від критики того чи іншого віровчення, основних догматів і принципів релігії. Протилежною до неї є політична функція **соціально-політичної модернізації**, що забезпечує реформування усіх сторін суспільного життя. Якщо політична еліта не наділена відповідним реформістським потенціалом, то перехід від однієї системи до іншої супроводжується затяжними катаклізмами, стагнаційними процесами, постійним відтворенням старих структур, способів мислення і поведінки. В останній час ми можемо бачити процес часткової руйнації апологетичної функції і взагалі принциповості релігії – хоча б прийняття католицькою церквою еволюції Дарвіна.

З вищезазначеного можна зробити **висновок**, що функції політики більш широко охоплюють суспільне життя і управління, ніж релігійні функції, а релігійні більше піклуються про особистість людини, її внутрішній стан. Але основні управлінські функції притаманні як політиці, так і релігії. Крім того процес входження в релігійно – політичне життя відбувається в процесі соціалізації і є взаємопов'язаним.

Після розгляду функцій ми розглянемо саму **сутність функціональних одиниць релігії та політики в історичному контексті цих понять**. Мова піде про Церкву та Державу.

Характерними особливостями католицької церкви є:

а) високий рівень централізації управління й організації духовного життя, він застерігає католицьку церкву від сепаратизму, забезпечує конфесійну монолітність (просліджується подібність до політичної функції управління);

б) концентрація вищої церковної влади в руках римського первосвященника, якому присвоєно титул папи, тобто батька християнської церкви. Це абсолютизм католицької церкви;

в) претензія на зверхність влади папи римського над державною владою (владою королів, імператорів, князів, президентів);

г) право папи доповнювати основи християнського віровчення новими догматами, обрядами та іншими культовими елементами. Це зумовлює динамічність релігійного життя католицької церкви, дає можливість пристосовувати її віровчення до конкретно історичних умов, істотно відрізняє від православ'я (функція соціально – політичної модернізації). [3,6]

За структурними ознаками, які ми побачили з характерних ознак католицької церкви спробуємо знайти подібний **тип держави**, якщо він є. **Монархія** - це форма державного правління, при якій вища державна влада повністю або частково зосереджується в руках одноосібного глави держави і, зазвичай, передається у спадок. (Історичними формами монархії є абсолютна та конституційна (обмежена) монархії. Абсолютна монархія характеризується повновладдям глави держави, а конституційна - обмеженням повноважень глави держави. Абсолютна більшість сучасних монархій конституційні. Різновидами конституційної монархії є дуалістична (монарх володіє виконавчою владою і частково - законодавчою) та парламентська (монарх володіє законодавчою владою і частково - виконавчою).

Зважаючи на те, що у поглядах на державу католицька церква віддає перевагу теократії (від грец. «теос» — Бог, кратос — влада). Теократія — форма правління, за якої влада належить главі церкви і духовенству. Ватикан фактично є теократичною державою, де політична, економічна і духовна влада належить папі римському. Католицька церква і донині дотримується погляду, що церковна влада є найвищою формою державного правління, усі керівники держав повинні коритися папі римському, оскільки його влада, як зазначав Фома Аквінський, Богом дана, а церква є досконалішою формою державного устрою, а також тому що вона має усі механізми держави, можна стверджувати, що Католицька церква, зокрема **Ватикан**, нагадують конституційну монархію. [3]

#### **Психологія релігії.**

Було б доречним після характеристики форм впливу, схарактеризувати і тих, на кого він розрахований. Для цього розглянемо психологічні основи релігійного вірування і політичної свідомості.

Чи не існує - крім уродженого прагнення до волі - і інстинктивний потяг до підпорядкування? (Фромм). [7]

Головним шляхом **формування релігійного світогляду** людини є процес її соціалізації, відповідно психічні стани і настрої, що сприяють формуванню релігійності, тобто психологічне коріння релігії варто розглядати лише як умови, які реалізуються лише під дією окремих соціальних факторів.

Відповідно, саме формування релігійної віри представляє собою складний процес діалектичної взаємодії психічного і соціального.

Серед психологів, що досліджують релігію, широко розповсюджені спроби інтерпретувати потребу індивіда в релігії, як його внутрішню психологічну потребу.

Відповідно, гносеологічне коріння релігії – це ті умови, передумови і можливості формування релігійних вірувань, що пов'язані з функціонуванням пізнавальних процесів: відчуття, сприйняття, уяви, мислення.

В свою чергу на **політичне мислення** і поведінку суттєво впливають «внутрішні фактори» людей – їх складні психічні стани: установки та стереотипи.

**Установка** - психічний стан людини або групи людей, що виникає при передбаченні нею появи певного об'єкта й забезпечує стійкий цілеспрямований характер протікання діяльності стосовно даного об'єкта (позитивне або негативне

ставлення). Це притаманно також і релігії, але на більш глибокому емоційно - традиційному рівні.

**Соціальний стереотип** - стандартизований образ про соціальний або політичний об'єкт. Стереотипи є продуктом соціального й індивідуального досвіду, відбивають типові ситуації. Стереотипи складаються повільніше, ніж установки, але вони виявляються більш стійкими.

У тісному зв'язку з пізнавальними процесами перебувають емоції й воля. Без людських емоцій немає, і не може бути людського шукання істини в політиці.

Отже як релігійна віра, так і політична свідомість формуються за допомогою пізнавальних процесів, соціального впливу (соціалізації), і емоцій. [5,6]

## 2. Особистості політичного та релігійного діячів.

Аналізуючи історичні факти можна виділити характеристики справжнього серйозного політичного діяча: розум, цілеспрямованість, виваженість, дипломатичність, вміння керувати людьми, приймати доленосні рішення. Якщо ж спробувати виявити характеристики справді впливового релігійного діяча, то отримаємо в кінцевому рахунку теж саме. Такі люди в силу своєї роботи і статусу мають бути сильними особистостями, подеколи позбавленими позитивних якостей: "Діяч завжди безсовісний; совість є лише в одного спостерігача" (Гете).

Взагалі такий лідер – це чудо на яке спромігся світ, або величезна помилка – людина з великим фартом. Адже це ненормально для будь – якого суспільства, бо в ньому виживає лише середня маса. Отже людина яка вирвалася на такий рівень або дуже розумна, або дуже лиха, або дуже везуча: "Справжній державний діяч - це персоналізована історія, її спрямованість як одинична воля, її органічна логіка як характер" (Шпенглер).

А щоб наблизитись до такого рівня треба щось зробити, щонайменше відокремитися з натовпу, щонайбільше - вигадати дієздатну ідеологію, план дій чи напрям руху: "Перше завдання: щось зробити самому; друге, не настільки видне, однак більш тяжке й велике у своїх віддалених наслідках: створити традицію, підвести інших до того, щоб вони продовжили твою справу, його такт і дух; відпустити на волю потік однакової діяльності, що, щоб залишатися "у формі", більше не має потреби в найпершому вожді. Однак створити традицію - значить виключити випадковість. Традиція муштрує високий середній рівень, на який цілком може покластися майбутнє" (Шпенглер). Гадаю, що знайдеться мало людей, які не погодяться з цією думкою. Яскравим прикладом може бути побудова соціалізму на території колишньої Російської Імперії - чітко сформована ідея (хоча можливо хибна) і добре збудована традиція, що дала змогу проіснувати державі ще більше пів століття після смерті натхненника [8]

Щодо **історичних особистостей**, то для порівняння я вирішила розглянути дві досить відомі, але дуже загадкові й досі постаті, що безпосередньо контактували між собою. Їх, мабуть, не можна ідеалізувати, та вплив на політичний стан тогочасного суспільства вони зробили величезний. Не переказуючи біографій пропоную розглянути влучні висловлювання і окремі риси постатей, що характеризують їх діяльність, свідомість, характер. На мою думку цей дует – яскравий приклад протистояння однаково сильних суперників і переможця серед

них виділити не можливо, бо там, де програв один виграв інший і навпаки. Та як справжні політики і, перш за все, дипломати вони знайшли спільну мову.

Пропоную вашій увазі **Папа Римський Лев XIII** та **князь Отто Едуард фон Бісмарк Шенгаузен** міністр – президент Пруссії та канцлер Германської імперії.

"Йдіть з ризниць в народ!"

**Левові XIII** від його попередника дістався конфлікт із Німеччиною, де Бісмарк став здійснювати політику відокремлення церкви від держави під прапором „культуркампа”. Бісмарк сподівався, що така політика допоможе йому зломити свого політичного суперника в особі клерикальної партії Центра.

На „залізного канцлера” сипалися анафема Пія IX. Бурхливий ріст робочого руху й соціал-демократичної партії в Німеччині змусив як Бісмарка, так і клерикалів шукати примирення. Лев XIII всіляко сприяв такому повороту справ. Він, як і Бісмарк, вважав, що головний супротивники – соціалісти.

Зрештою 21 квітня 1887 р. Бісмарк скасував всі антицерковні закони, зняв антиклерикальні обмеження, а 25 травня того ж року Лев XIII заявив про примирення з Бісмарком. Згода й взаємна довіра між німецьким урядом, з одного боку, і партією Центра й церковної з іншого, були відновлені. Ці сили об'єдналися для боротьби із соціалістами, діяльність яких у Німеччині була заборонена спеціальним законом в 1878 р.

Лев XIII нагородив Бісмарка вищим ватиканським знаком відмінності – орденом Христа. Такої нагороди вперше удостоювався протестант. [1]

**Бісмарк.** Одного разу на питання, як він провів ніч, Бісмарк відповів: „Прекрасно. Я всю ніч ненавидів”. Він вважав, що ненависть є одним з головних двигунів життя, і люто ненавидів своїх політичних ворогів. Але він умів і стримувати свої почуття, підкоряти їх політичній доцільності.

Але найвизначнішою рисою Бісмарка була невичерпна сила волі.

Уміючи сполучати спритність із погрозами, Бісмарк завжди знаходив засоби, щоб нав'язати свою волю прусському ландтагу й німецькому рейхстагу, особливо, коли справа стосувалася заходів щодо посилення мілітаризму й питань зовнішньої політики й дипломатії. Опозицію він ненавидів і терпів її тільки в тому об'ємі, у якому уважав, що вона йому не заважає. [2 с.32-37]

#### **Висновок.**

„У людей спочатку не було ні інших царів, крім богів, ні іншого Правління, крім теократичного”. (Це й усе нижче Жан Жак Руссо)

Але людина, при відсутності реального божества придумала собі його заміну в особі простого смертного, дії якого боготворилися, але чи мали вони такий же шляхетний текст, який підтекст бачили в них віруючі?

„Потрібне тривале перекручення почуттів і думок, щоб люди могли зважитися прийняти за господаря собі подібного й тішити себе надією, що від цього їм буде добре...”

Церквою була створена велика мережа впливу в усьому світі, порівняти яку можна, мабуть, тільки з Internet.

„Всі священики, які перебувають між собою в спілкуванні, суть

громадяни, нехай навіть вони живуть на протилежних кінцях світу. Цей винахід - шедевр політики”.

Проте, церква вкоренилася у свідомості суспільства, і заволодівши людськими душами зазіхнула на вищий рівень - Державу.

Споконвіків люди вірують по-різному, не відомо чи залежить це від соціальної традиції, психіки або характеру людини.

„Релігія по її ставленню до суспільства, що може розумітися в широкому значенні, або в більш вузькому, розділяється на два види, а саме: релігію людини й релігію громадянина. Перша - без храмів, без вівтарів, без обрядів, обмежена чисто внутрішньою вірою у всевишнього Бога й вічні обов'язки моралі, - це чиста й проста релігія Євангелія, щирий теїзм і те, що можна назвати природним божественним правом. Інша, введена в одній тільки країні, дає їй своїх богів, своїх власних патронів і заступників. У неї свої догмати, свої обряди, свій зовнішній культ. Існує ще третій рід релігії - ця релігія, дає людям два законодавства, двох правителів, дві батьківщини - таке римське християнство. Вони ж (види віри) і визначають те, наскільки сильна у свідомості людини, суспільства, а отже й держави політична роль церкви.

Якщо розглядати ці три роди релігії з погляду політичної, то всі вони мають свої недоліки. Третій рід її настільки явно поганій, що бавитися, доводячи це, значило б попусту гаяти час. Усе, що порушує єдність суспільства, ні на що не годиться, всі встановлення, що ставлять людину в протиріччя із самим собою, не коштують нічого.

Друга гарна тим, що з'єднує в собі віру в божество й любов до законів і тим, що, роблячи батьківщину предметом шанування для громадян, вона вчить їх, що служити Державі - це, виходить, служити Богові-заступникові. Це - рід теократії, при якій взагалі не повинно бути ні іншого першосвященика, крім государя, ні інших священнослужителів, крім магістратів. Тоді вмерти за свою країну - це, виходить, прийняти мучеництво, порушити закони - стати нечестивцем, а піддати винного прокльону суспільства - це, виходить, залишити його гніву богів”.

Християнство на мій погляд дуже дивна релігія де паралельно існують дійсно святі прихожани і нахабні єпископи, але основну масу віруючих становлять люди, які ходять до храму лише тому, що так прийнято, а також дає можливість перекладати на плечі Бога відповідальність за свої гріхи, невдачі й слабості.

Якщо розглядати церкву як потенційний політичний інститут, то в неї є всі шанси на успіх, потрібні лише невеликі вдосконалення, якими впритул займається Католицька церква (ну хоча б прийняття того, що людина виникла від мавпи) і небагато лояльності.

Духівництво, якщо воно буде володіти скільки-небудь, - я не говорю навіть мужністю, - здоровим глуздом, не буде противитися й піде своїм шляхом. Воно спокійно дозволить скаржитися, викликати в суд, видавати декрети, заарештовувати й зрештою залишиться паном положення. Це, я гадаю, невелика жертва, - поступитися частиною, якщо ти впевнений, що заволодієш усім. [4]

На початку метою моєї роботи було довести, що церква - окрема політична одиниця, що діє як держава й з метою створення якої. Можливість цього на мою думку була доведена хоча б зі структури й функцій, але варто визнати відсутність гнучкості й варіативності стосовно церкви, на відміну від держави. Що стосується того, що релігія - це політична діяльність, знову ж однозначно сказати не можна, адже все залежить від об'єкта, простіше говорячи, самої людини, на яку звернена дія і його сприйняття.

Чи є релігійний діяч політиком? Однозначно так. Адже фанатики скоріше стають ченцями або пустельниками. Для досягнення таких висот потрібні амбіції - не релігійні, а політичні амбіції.

### Список літератури

1. Григулевич Иосиф Ромуальдович. Папство. Век двадцатый. (электронный вариант).
2. Ерусалимский А.С. Бисмарк. Демократия и милитаризм. 1968. С.32-37
3. Павленко Ю. „Історія світової цивілізації”, К., „Либідь”.-1996. – 357с.
4. Руссо Жан Жак. Об Общественном договоре, или Принцип политического Права. – М.: "КАНОН-пресс", "Кучково поле", 1998. – 416 с. (электронный вариант).
5. Угринович Дмитрий Модестович. Психология религии. Политиздат. ГСП, Москва, Типография издательства "Уральский рабочий",- 1986. (электронный вариант).
6. Філософія етнокультури та морально – естетичні стратегії громадського самовизначення. ЧДПУ, Чернігів 2006.
7. Фромм Э. «Бегство от свободы», (электронный вариант).
8. Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2 том, - Москва «Мысль» - 1998. – 584с.

#### **Starodub A. O. Политические аспекты религии.**

*В статье рассматриваются политические аспекты религии. Проводится сравнение церкви и государства в их развитии, функциях и влиянии на индивида.*

**Ключевые слова:** политика, религия, общество

#### **Starodub A.O. The political aspects of religion**

*The article defines the political aspects of religion. The development, functions and influence of a church and a state are compared.*

**Key words:** politics, religion, society.

Поступило в редакцию 16.11.2007

УДК: 1.316.3:882

## ФОРМЫ ПРОЯВЛЕНИЯ ЭКСТРЕМАЛЬНОСТИ В ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Н. В. Чудина

*В статье рассматривается гражданское общество и вероятные формы проявления экстремальности в нем.*

**Ключевые слова:** гражданское общество, экстрим, экстремальность.

**Актуальность** поставленной проблемы определяется тем очевидным фактом, что при рассмотрении событий, происходящих в современном обществе, при исследовании происшествий, которыми так богат мир сегодня, нельзя не обратить внимания на определенную тенденцию. Сущность этой тенденции заключается во все большем росте агрессивного проявления, нетипичного или по-другому – экстремального поведения людей разных возрастных групп, социального и материального положения, определенных религиозных и этнических предпочтений. Рост таких проявлений не может остаться без внимания и должен быть объектом тщательного анализа с целью исследования сущности девиантного поведения, выявления его мотивов и выработки оптимальных путей профилактики этого поведения в современном обществе.

**Объектом** исследования является гражданское общество как ассоциация свободных и суверенных людей, преследующих свои интересы и осознающих, что их жизнедеятельность осуществляется в рамках деятельности общества. А **предметом** исследования выступают экстремальные формы жизнедеятельности людей в этом обществе. Основной **целью** работы является рассмотрение возможных форм проявления экстремальности в гражданском обществе и уточнение их специфики.

При рассмотрении глобальных проблем современности, А. Печчеи обращает свое внимание на ускорение процессов, которые проявляются в отношениях «природа и общество», «общество и человек». Он пишет о том, что «надо было, однако дождаться нынешнего столетия, а точнее, нескольких последних десятилетий – ничтожного мига на часах эволюции, - чтобы увидеть, как на крыльях научно-технической революции человек достиг полного расцвета своего могущества» [1] и поставил себя на грань самоуничтожения. Ускорение, вызванное научно-техническим прогрессом существенно отредактировало отношение людей в обществе, и их отношение к природе, а также отношение индивида к душе, духу и телу. Оно обусловило появление новых видов спорта, искусства, военного дела, медицины, получивших гриф «Xtreme». Формы проявления экстремальности исследуют врачи и военные, искусствоведы и психологи, оставляя вне поля внимания ее предельные основания. Несмотря на то, что об экстремальных проявлениях много говорят, они

постоянно на слуху, все еще неясно, что это такое, в чем их смысл и что они несут за собой. Однако все экстремальные проявления, которые сейчас присутствуют в нашей жизни, было бы интересно спроектировать на гражданское общество и посмотреть каковыми же будут эти проявления, изменятся ли они или приведут к изменению общества?

Современный научный мир все больше и больше говорит о новом витке интереса к идее гражданского общества. Многие исследователи современности, рассматривая идею гражданского общества, приходят к пониманию его необходимости. Это общество должно помочь новоевропейской цивилизации преодолеть антропоцентризм и выйти из тупиковой ситуации, в котором оно оказалось. Каковы же будут экстремальные проявления в условиях гражданского общества, когда оно заявит о себе как реальность XXI века. Будут ли формы экстремальности таковыми же или они приобретут новые качества, поменяют свою направленность или совсем не будут проявляться.

Однако, прежде чем перейти к рассмотрению форм проявления экстремальности в гражданском обществе следует для себя определить и оговорить, что именно имеется в виду при упоминании понятий «экстремальность», «гражданское общество» и «формы проявления экстремальности». Такой подход к рассмотрению поставленной задачи даст возможность корректного определения основных понятий, задействованных в рассмотрении поставленного вопроса, а также позволит в духе компаративного подхода выявить основные формы экстремальности в обществе такого типа, о котором есть не только представление, но есть и осуществление в некоторых современных государствах. Если быть более точным, то такой поход к поставленной задаче даст возможность построения модели поведения людей в гражданском обществе. Что в свою очередь позволит прогнозировать возможные формы проявления экстремальности, а также даст возможность разработать программу профилактики этих проявлений.

Начнем рассмотрение ключевых понятий указанной проблемы с определения экстремальности.

Так **экстремальность** – это динамическая составляющая концепта «экстрим», которая является его проявлением в социокультурной реальности, выражается в нескольких формах и свидетельствует о существовании - экстрима. Таким образом, экстремальностью можно назвать разные действенные проявления жизнедеятельности человека, которые были вызваны накоплением и всплеском биоэнергии в условиях нахождения психического и духовного мира человека в «граничном», «крайнем» состоянии.

При таком определении понятия экстремальность создается определенная последовательность:

1	Ноумен	Феномен	Виды и формы феномена
2	Экстрим	Экстремальность	Формы проявления экстремальности

Чтобы понять какие формы экстремальности существуют в социокультурной реальности необходимо, сначала, рассмотреть, что есть экстрим, а затем перейти к самим формам экстремальности

<p><b>Экстрим–</b> это «критическая масса» биоэнергии, которая через определенное психическое состояние демонстрирует повышенную активность индивида и способная проявляться в социокультурной реальности посредством экстремальности</p>	<p><b>Экстремальность</b> разные действенные проявления жизнедеятельности человека, которые вызываются накоплением и выплеском биоэнергии при условии нахождения психического и духовного мира человека в «граничном», «крайнем» состоянии.</p>	<p><b>Формы проявления экстремальности</b> Экстремизм Терроризм Экстремальные виды спорта Экстремальная медицина Военное дело Искусство</p>
---	---	---

Вторым понятием которое следует рассмотреть прежде чем перейти к непосредственному решению поставленных цели и задач являются формы проявления экстремальности.

В современном мире «сверхскоростей» и «сверхнагрузок» индивид стремится сохранить свою жизнедеятельность, обращаясь, зачастую, к компенсационным механизмам. Именно эта ситуация приводит к включению механизмов трансформации экстрима в его проявление - экстремальность. Как результат возникают новые формы экстремальности. Традиционно, среди форм экстремальности выделяют: экстремизм, терроризм, альпинизм, сноубординг, военное дело, медицину, а также некоторые направления в творчестве, искусстве и многое другое. И все же все указанные, а также другие формы экстремальности не могут быть охарактеризованы в одном измерении. Существует деление экстремальных проявлений в системе оценочных отношений. При этом выделяют две основные группы:

- ❖ социально одобряемые (положительные, позитивные);
- ❖ социально отвергаемые (отрицательные, негативные).

Связано это в своей основе с теми нормами и ценностями, которые в данном обществе находятся в статусе легитимности и теми, которые не находят в общественном сознании одобрения. Нормы и ценности определенной общественной формации обусловлены доминирующей социокультурной парадигмой. В контексте современного общества можно говорить о том, что при упоминании экстремизма или терроризма возникает негативное отношение. В то время как при упоминании экстремального спорта формируется если не полностью позитивное восприятие, то хотя бы это восприятие остается нейтральной не выходящей на границу отрицательного, т. е. порицаемого. Поэтому разделение форм экстремальности на положительные и отрицательные определяются исключительно через аксиологическую интерпретацию поступков, обусловленных проявлением экстрима.

Можно предположить еще ряд делений экстремальности основанных на таких кванторах общности как «**Внешнее – внутреннее**».

Так как субъектом экстрима выступает индивид, то следует с особым вниманием рассматривать именно его, и его психический мир. Для исследуемого

деления на уровне «внешнее - внутреннее» особенно важно принять во внимание типы человеческого темперамента. Связано это с особенностями взаимодействия энергетических процессов передачи импульсов от места раздражения в мозг и тем, каким образом происходит реакция на эти раздражения. Традиционно выделяют меланхолический, холерический, флегматический и сангвинический типы темперамента. Все различие состоит как раз в том, каким образом работает передача импульсов. Для анализа наиболее интересны два «крайних» типа темперамента: холерик и меланхолик, так как они наиболее показательны для проводимого анализа. Передача импульсов и особенности нервной системы холерика это – быстрая возбудимость и при этом слабая степень торможения нервной системы. Меланхолик наоборот демонстрирует слабую степень возбудимости нервной системы, но сильные процессы торможения. Если проводить наблюдение за представителями этих типов темперамента, то можно заметить, что холерик – человек импульсивный, вспыльчивый. Зачастую это экстраверты, то есть люди направленные «вовне». В свою очередь меланхолик – спокойный, уравновешенный человек. Все его деяния направлены «внутри». Возвращаясь к исследуемому предмету и сопоставляя изложенные предположения, можно сделать вывод, что если субъектом экстрима является холерик и при этом складываются все возможные условия и факторы для перехода экстрима в экстремальность, то, скорее всего, эта экстремальность будет направлена во внешний мир, на другого человека или на другой вид деятельности, но никак не на свой внутренний мир. Меланхолик же со своей направленностью «вовнутрь», в себя, скорее всего при определенном стечении обстоятельств направит экстремальность на свой внутренний мир, будет переживать сам, не вовлекая в эту ситуацию другого.

Таким образом, появляется еще одна граница деления экстремальных проявлений. При рассмотрении экстремальных проявлений в системе отношений индивида к обществу, то выделяем три основных пути его направленности. Это – просоциальная, ассоциальная и антисоциальная направленность. Каждая имеет свои особенности и влечет за собой ряд определенных действий, которые в свою очередь могут быть подразделены еще на несколько направлений. Безусловно, что это далеко не все грани, по которым можно различать формы экстремальности их взаимодействие, сходство и различие.

Однако все выше отмеченные формы экстремальности можно встретить в современном обществе переходного периода. Когда разговор о гражданском обществе и гражданском согласии в большинстве государств мира все еще остается разговором.

Третьим определяемым понятием будет определение гражданского общества.

Современные исследователи с новым «рвением» вернулись к изучению вопроса о гражданском обществе. Можно говорить о новой волне исследований идеи гражданского общества и ее производных. Нам же необходимо выделить основные характеристики гражданского общества для того, чтобы понять какие формы проявления экстремальности будут проявляться в нем, и какие из них будут доминировать.

Во-первых, следует отметить, что идея гражданского общества имеет свою историю и впервые понятие «гражданское общество» появилось еще в античности. Затем идея гражданского общества в различных модификациях прошла через все исторические эпохи и приобрела ту форму, которую мы сейчас наблюдаем. В исследовании идеи гражданского общества внес вклад преподаватель философии Гегель в своей работе «Философия права» выделил в качестве «гражданского» часть общества его коммерческий сектор и институты, необходимые для функционирования и защиты этой гражданской части общества. При различном понимании гражданского общества и всем многообразии представлений об идее гражданского общества термин «гражданское общество» приобрел свои существенные признаки:

- ❖ это часть общества, независимая от государства;
- ❖ гражданское общество обеспечивает права индивидов, и в частности право собственности;
- ❖ в гражданском обществе независимо от государства действует множество автономных экономических и других ассоциаций, конкурирующих между собой» [2].

Определив основные понятия можно перейти к непосредственному рассмотрению экстремальных форм в гражданском обществе.

Исходя из предложенного понятия «гражданское общество», следует, что в таком обществе, скорее всего, не будет жестких форм негативного проявления экстремальности. Будет упразднена сила государственного давления на макро и микросоциальные образования в целом, и на индивида в частности. Такая практика, в свою очередь, несет отмену тех форм протестно-экстремального поведения, которые связаны с выступлением против насилия над человеком со стороны государства и общества. Связано это еще и с таким неотъемлемым критерием гражданского общества как «общественный договор» [3, 4]. Суть договора (конвенции) заключается в осознанном отречении от естественных прав гражданина в пользу общества, с учетом приобретения некоторых благ от этого общества. Из чего следует, что в гражданском обществе как в обществе, в основе которого лежит принцип общественного договора, существует "Я", которое самостоятельно и осмысленно принимает условия этого договора и вступает в него, то, следовательно, "Я" сознательно отказывается от некоторых своих свобод, что в свою очередь приводит к снятию негативной реакции, которая может возникнуть в обществе, где "бал правит" государство и его аппарат чиновников.

Из этого следует, что такие негативные формы проявления экстремальности, как экстремизм, терроризм потеряют свою актуальную значимость, поскольку в условиях современного общества они существуют как механизмы давления на власть или урегулирования отношений с государственной властью. Если же проблема давления власти государства снимается, то, следовательно, и снимается вероятность негативного, агрессивного решения конфликтных ситуаций между государственной властью и социальными образованиями.

Из чего не следует, что экстремальные проявления исчезнут вовсе. Нет, этого не произойдет, поскольку «экстрим» заложен в самой человеческой природе в форме энергии, которая направляет развитие человека и определяет его реакции на определенные жизненные ситуации.

И все же так как в условиях гражданского общества будет снята некоторая напряженность, то и формы экстремальности будут модифицированы. Они приобретут новые качества, сменят свою направленность.

Можно предположить, что все внешние формы экстремальности будут направлены не на агрессивное, насильственное решение конфликта, а на мирное его урегулирование. Скорее всего, снимется или модифицируется ряд форм экстремальности внутреннего характера. Есть все основания предположить, что в гражданском обществе все формы проявления экстремальности, от внешних до внутренних, от негативных до позитивных, приобретут более мягкий характер. Граница между этими проявлениями будет скорее условной, чем безусловной. Это обеспечит возможность дальнейшего развития, нахождения новых путей своего роста, не потеряв тех носителей экстрима, которые идут «вперед», усиливая возможность дальнейшего развития общества, что даст возможность снять напряженную ситуацию, связанную с экстремистско-террористическими действиями, которые приводят к панике, разрушению и дестабилизации общества сегодня.

#### Список литературы

1. А Печчи Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1985. – С. 35
2. Гражданское общество: истоки и современность/ Научный редактор проф. И. И. Кальной – СПб.: Издательство "Юридический центр Пресс", 2000. – 256. – С.31-35
3. Гоббс Т. Левиафан. – М., Прогресс, 1987. – 503с.
4. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Избранные философские произведения в двух томах. Т. I. М., 1960.С. 153-162.

***Чудіна Н. В. Форми прояву екстремальності у громадянському суспільстві.***

*У статті розглядається громадянське суспільство та вірогідні форми прояву екстремальності у ньому.*

***Ключові слова:*** громадянське суспільство, екстрим, екстремальність.

***Chudina Natalie. The form manifestation of extremality in the civilian society***

*The article considers the civilian society and the probably form manifestation of extremality in him.*

***Key concepts:*** civilian society, extreme, extremality.

Поступило в редакцию 15.10.2007

УДК: 124.5 + 321.01

## «ЕВРОПЕЕЦ НА РАСПУТЬЕ»

О. К. Шевченко

*В статье изучаются предпосылки, условия и факторы кризиса современной парадигмы власти в Западной Европе.*

*Ключевые слова:* власть, власть авторитета, авторитет власти.

С появлением индустриального общества была сформирована принципиально иная, чем в потестарном и традиционном обществах, структура власти (середина XVIII века). Ее появление было инициировано глубочайшими сдвигами в социуме, которые на феноменальном уровне произошли с образованием национального государства и созданием разветвленной добывающей экономики, а на онтологическом - с существенным изменением ценностных ориентиров европейского общества. Позднее, в конце XX века в некоторых научных разработках рождавшаяся парадигма доминирования получила наименование – «авторитет власти»<sup>\*</sup>.

Однако уже начале XXI столетия очевидными стали фундаментальные отличия нынешнего европейского общества от его аналога XIX, и даже начала XX века. Это привело к мысли о несоответствии прежней, некогда эталонной модели власти с уже изменившейся ойкуменой. Как результат: напряженные попытки определить должную конфигурацию власти будущего, способной эффективно ответить на исторический вызов, выдвигаемый изменением основ человеческого бытия в европейском мире.

Предлагались различные варианты решения заявленной проблемы. Но они носили частный характер и рассматривали заявленные вопросы с позиций становления гражданского общества [6], нюансов схем принятия управленческих решений [17;18], психологической составляющей власти [1] и т.д. Но, собственно, власть, ее становление и развитие оставалась в тени научных и философских исследований, что приводило и приводит к многочисленным абберациям.

Поэтому, учитывая необходимость насыщения кратологического дискурса исторической проблематикой, следует признать актуальным выделение в качестве объекта данной статьи - специфику становления власти в европейском обществе, а предмета - развитие власти в европейском обществе индустриального и постиндустриального типа.

Целью статьи будет являться: анализ трансформаций оснований авторитета власти в ключевых сферах человеческой жизнедеятельности европейского мира.

Объект, предмет и цель исследования инициируют следующие задачи:

---

<sup>\*</sup> Подробнее об изначальном этапе становления власти, а также смысловой нагрузке концептов: «власть авторитета» и «авторитет власти» см. [6, с.13-21]

- рассмотрение условий и факторов становления авторитета власти в Европе;
- изучение основных движущих сил развития авторитета власти в индустриальной цивилизации Западного мира;
- анализ причин кризиса авторитета власти в европейской ойкумене.

В рамках постстарного общества сложился компромисс между диаметрально противоположными принципами существования власти: горизонтали (признаки: влияние, управление, согласие) и вертикали (иерархия, господствование, подчинение). В научной литературе он получил обозначение: «власть авторитета» [6, С. 13-14]. Однако, с разрушением привычных условий существования сформировавшаяся форма властного диалога была подвергнута испытанию (Архаика), а позднее уничтожена (Античность).

Второй формой диалога горизонтали и вертикали власти стал авторитет власти, который прошел свой собственный этап становления и развития.

В течение десяти столетий (примерно с V в до н. э. по XVIII в.) рамках традиционного общества происходил поиск оптимальной системы взаимоотношений при усилении национального государства, с одной стороны, и увеличения степени самосознания личности и ее космополитичности - с другой. В результате в эпоху Возрождения государство как отчужденная форма общества получило право на существование, что было закреплено на теоретическом уровне работами Н. Макиавелли, Ж. Бодена, Т. Гоббса, Д. Локка. Сложившиеся к этому времени экономические условия позволили сформироваться такому политическому сознанию, которое стало отождествлять государство с властью вообще. Индивид, вырванный этими процессами из общины, был отчужден от власти государственными структурами в лице бюрократии (формой осуществления власти). К XVIII веку авторитет власти стал новой властной парадигмой, которая пришла на смену архаически-первобытной власти авторитета.

В этой схеме о доминанте заявило государство. А принцип жесткой иерархии и субординации пришел на смену горизонтальной коммуникации. Принципы господствования и подчинения стали доминировать над влиянием и согласием. Личность исключалась из процесса принятия властного решения. Ее заменяла предельно обезличенная система бюрократии и государственных должностей. Отныне властью наделялся не человек, а государственная структура с четко зафиксированной системой полномочий. Появившееся научное мировоззрение стало доминирующей формой общественного сознания. Оно смогло выработать оптимальную форму осуществления власти – демократию, с ее трехчленной системой сдержек и противовесов (исполнительная, законодательная и судебная власть). Рожденная модель была плодом представлений элиты того времени о классической механике. Европейец-интеллектуал сделал свой выбор и... попал в жернова истории.

Произошла ситуация, когда изменяющиеся ценностные ориентиры стимулировали изменение системы власти, а последняя стала оказывать активное воздействие на сами ценности. Ценности начали активно подменяться идеологическими клише и ложными нравственными ориентирами. Это явилось

одним из аспектов подмены культуры - цивилизацией, биофилии - некрофилией, стремлением к искусственно созданным, по определению, мертворожденным, вещам индустриальной цивилизации.

Таким образом, система власти обрела статус ставшего и, в результате искусственной корректировки ценностей, стала адекватно отражать реалии современного ей мира. Система оказалась настолько прочной, что был начат ее экспорт (начало XX века) в остальные страны мира, которые все больше входили в сферу влияния Запада.

Однако еще в XVIII веке отдельные мыслители, уловив искусственность государства и его противоречия с безусловными ценностными основаниями жизни человека, попытались продумать альтернативы государству в рамках идеи гражданского общества. Но успехов не достигли. Тем не менее, сама идея не угасла, а получила дальнейшую разработку в трудах И. Канта, Г. Гегеля, К. Маркса.

Ныне проблема гражданского общества является, пожалуй, наиболее дискуссионной в социальной философии. Тем не менее не смотря на все многообразие определений и различий понимания термина [6], одно оставалось неизменным. На уровне идеала, концепт «гражданское общество» всегда мыслился как универсальная форма диалога между государством и обществом в условиях доминирования принципов горизонтали власти. Именно этот аспект гражданского общества пережил своих создателей и ныне активно эксплуатируется в научных и философских исследованиях. Но практическая реализация идеи гражданского общества во всей ее полноте, как идеала европейской культуры, не могла и не может быть осуществлена в условиях доминанты авторитета власти. То есть той реальности, которая характерна для всего современного европейского мира. Поэтому возникает закономерный вопрос: каковы же пределы функционирования авторитета власти?

Э. Тоффлер в своей монографии «Метаморфозы власти» провел анализ теоретических возможностей принципов вертикальной субординации (которые являются скелетом авторитета власти) в экономической и социальной сферах [17]. В результате он пришел к следующим выводам.

Во-первых, там, где требуются творческие усилия большого коллектива людей, эффективными оказываются принципы координации. Авторитет власти эффективен лишь при относительно монотонных, не требующих быстрого реагирования процессах (будь то в экономике или в политике).

Во-вторых, авторитет должности неуместен там, где речь идет о группе индивидуалов, автономных в своей деятельности. В индустриальном обществе этого не требовалось (исключение - художники и артисты).

В-третьих, авторитет власти бессилён решать глобальные проблемы, требующие перестройки всего государственного организма, идеологии и мировоззрения.

В-четвертых, авторитет власти немислим, когда существуют высокие информационные запросы общества, ведущие к осознанию обществом своих сил и возможностей (французские революции, появление Веймарской республики, эволюция Британской монархии).

Таким образом, исходя из рассуждений Э. Тоффлера, предел прочности, авторитета власти во многом исчерпывается в современном обществе, которое, по мысли ряда авторов, проходит по реестру переходного, трансформирующегося общества.

Однако критика работ Э. Тоффлера показала, что дискуссия относительно кризиса современной парадигмы власти только началась. Наиболее фундаментальным критиком идеи информационного (постиндустриального) общества, а следовательно и кризиса авторитета власти, следует считать К. Мей. В своей монографии «Информационное общество» британский исследователь последовательно доказывает, что в конце XX века ни один из параметров информационного общества ни в экономике, ни в политике не существует. Более того, считает К. Мей, информационное общество - это миф, удобный для биржевых спекулянтов и политических агитаций [12, с. 8]. Не учитывать приведенные К. Мейем факты нельзя. Действительно, мировая экономика все еще индустриальна, в ней основным источником дохода и регулятором биржевых колебаний служит цена на сырьевые источники, и прежде всего на нефть и газ. Но информационные технологии и влияние информации как специфического товара с каждым годом расширяют свой сектор экономики. Сейчас уже никого не удивит, что возможна покупка и продажа денег как некоего идеального объекта за которыми не стоят реальные, опредмеченные товары, а между тем совсем недавно это вызывало бурные дискуссии в экономической науке. Трудно не согласиться с К. Мейем и в том, что ныне нет речи об отмирании государственных институтов. Об этом свидетельствует и претензия на диктат государства США в адрес той доли американского общества, которое выступает против войны с Ираком, столкновение государства Франции и солидной части французского общества по поводу договора «О первом найме». Показательны сами эти столкновения, но и показательна возможность уступок государства – обществу. Скорее всего, речь должна идти о начале трансформации старого индустриального общества в некое иное качество. Само по себе понятие трансформация вполне допускает подобного рода трактовку [13, с. 52; 16, с. 16 - 17].

В целом, не так уж и важно, как будет обозначено общество, приходящие на смену индустриальному, как не актуально и прогнозировать точную хронологию трансформации. Сегодня действительно важно «лишь» определить безусловно фиксируемые изменения в разных сферах человеческого общества, которые в силу своей фундаментальности, заявляют о своем праве считаться измерениями бытия власти. В данном аспекте и будет рассмотрен кризис авторитета власти в современных нам трансформационных условиях.

#### **Экономическое измерение бытия власти.**

Появление частной собственности и собственности на средства производства предварило завершение истории власти авторитета. Его механизмы не смогли эффективно контролировать распределение продуктов труда. С развитием капиталистического способа производства в рамках известной формулы «товар – деньги – товар» появился прочный базис для функционирования уже указанных принципов авторитета власти. Основой для капитализма стали формально

свободный рынок, неприкосновенность частной собственности и промышленное производство. Последнее явилось той реальностью, которую исключительно удачно отразили принципы иерархии господствования и подчинения при жестко централизованной системе с вертикальной субординацией и доминированием идеологических клише вместо реальных ценностей. Олицетворением этой системы стали корпорации Ф. Моргана и Г. Форда. Однако с началом изменения качества товара (с промышленного, физического объекта на информацию, знание и услуги) происходит кардинальная смена схем принятия управленческого решения. Формула «товар – деньги – товар» остается прежней, но эффективность оборота капитала при новом качестве товара сильно задерживается старой командной системой. Так работники интеллектуального труда стали обладать собственностью на свои уникальные способности. При этом такая собственность не отчуждаема и не может быть присвоена в объективированной форме [7, с. 11].

Эти процессы происходят на фоне усиления факторов самоорганизации и саморазвития общественных структур как особенности современного общественного устройства [2, с. 5; 22;]. Производство знания и информации требуют не приказов, а рекомендаций. В этой сфере востребовано не управление, а координация. Наиболее эффективной становится система, в которой каждое звено обладает автономией и возможностью обширной горизонтальной коммуникации.

Следовательно в экономической сфере, создаются объективные причины функционирования принципов власти авторитета на уровне общего и целого, исходя из объективных экономических условий а не в рамках единичного и уникального исходя из набивших оскомину идеологических клише, как это уже имеет место в социальной плоскости западной цивилизации.

#### **Политическое пространство власти.**

В рамках индустриального общества особую роль играют политическое сознание, политическая идеология и государство. С его развитием, государство берет на себя обязанности не просто поддержания порядка и внешних границ, но и заявляет о претензии на регламент внутренних устоев общества. В этом случае человеку отводится роль подданного. Но, несмотря на доминирование государства, роль общества, в котором человек ощущает себя гражданином, парадоксально возрастает. Старое противоречие обретает в индустриальном обществе новое качество и проявляется как противостояние государства (в форме бюрократии) и свободной ассоциации людей (в форме гражданского общества) [6, с. 27]. Ранее антиподом государства выступала семья. В индустриальном обществе роль альтернативы стали играть общественные организации. В отношениях «подданный – государство» человек отчуждается от власти, которая является прерогативой бюрократии. В отношениях «гражданин – гражданское общество» он расширяет свои властные полномочия. При существовании устойчивой системы авторитета власти государство имело возможности уменьшить эти противоречия. Но из-за классического правила, согласно которому любая система обеспечения стремится превратиться в систему самообеспечения, произошла инверсия бюрократии в бюрократизм [5], а из демократии, как способа осуществления власти, выхолащилось ее содержание, заложенное еще в XVIII веке.

Взрывное изменение экономических устоев общества привело к его существенной трансформации. Необычайно стремительное развитие средств коммуникации (телефон, радио, телевидение, Интернет) предоставило обществу огромные возможности для создания структур, альтернативных государству. Бюрократия становится лишней. Появились технические возможности решать политические проблемы напрямую, без посредников. Реальностью стала система принятия решений через референдумы в Ирландии и Швейцарии, в некоторых штатах США. А это резко уменьшает роль профессиональных политиков.

Однако вопрос, какую форму обретет трансформация политического сознания, остается открытым. Очевидно лишь, что оно стремится воплотить в себе многие идеи гражданского общества (одной из альтернатив гражданскому обществу является идея «ноократического общества» [15]).

#### **Социокультурная сфера власти.**

Системный характер перемен не мог не затронуть социокультурное измерение человеческого бытия. Если потеря мифологическим мировоззрением доминирующих ролей лишила власть авторитета в потестарном обществе нравственного и нормативного основания, то религиозный и, особенно, научный типы мировоззрения освятили и обосновали авторитет власти. Научное обоснование осуществления власти в форме бюрократии закрепили за новой парадигмой власти ее доминирующий статус. Мифологическое мировоззрение, на первый взгляд, было полностью раздавлено и уничтожено. Однако современность преподносит нам проявление мифологического мировоззрения уже в новом качестве: спиритизм и астрология, шаманство и фетишизм, а также политические мифологемы. Особенно широкое распространение мифологическое мировоззрение получает в среде молодежи. Это еще один тревожный сигнал, который свидетельствует о том, что онтологические основания старой парадигмы власти дали трещину. Для нового поколения научное и религиозное обоснования авторитета власти уже не имеют значения. Их идеалом становится система власти авторитета, которая до сих пор успешно сохранилась в среде профессионального преступного мира и получила второе дыхание в неформальных молодежных организациях. Эти факты являются следствием кризиса идентичности. Как считает В. М. Межуев, переход к новому миру, имеющему много названий, «сопровождается кризисом всех форм идентичности, известных до сих пор» [11, с. 13]

На ценностном уровне противоречия между властью авторитета и авторитетом власти вылились в парадоксальное сосуществование свободы и принуждения, которые затрагивают проблемы справедливости, разума, диалога и согласия [8]. Это в XX веке послужило источником взрыва противоречий в рамках индустриального общества (что в свое время, предсказал еще Ф. Ницше [14]). Так, отторжение от идеологических клише, приведших к ужасам двух мировых войн, вызвало распространение движения хиппи, ..., и прочих неформальных организаций. Искусственное навязывание нравственных приоритетов с жесткими моделями поведения повлекло лозунг: «назад к природе к естеству». Новые прочтения получили такие фундаментальные ценности, как жизнь, свобода, воля, собственность. Вновь актуализировалась проблема равенства и справедливости.

Еще одним косвенным подтверждением социокультурной неопределенности является мощный взлет интереса к футурологическим и, в особенности, к эсхатологическим сюжетам в рамках новоевропейской цивилизации [19; 4; 20]. Вновь интересом стал пользоваться жанр социальных утопий, рядящийся ныне в одежды социальной фантастики и псевдоисторических романов [3; 10; 21; 23; 24].

*Кризис идеологических клише, попытки элиты восстановить статус фундаментальных ценностей человеческого общежития при разбалансированности системы властных принципов на сущностном уровне – это современный облик социокультурного измерения власти.*

#### **Вывод.**

Во всех ключевых измерениях человеческого бытия очевиден кризис базовых посылок, как национального государства, так и авторитета власти. Но было бы наивно и методологически некорректно утверждать о неминуемом «приходе» гражданского общества вкупе с «торжеством принципов власти авторитета» и полностью исключать возможности консервации современной парадигмы власти. Это тем более верно, что предыдущий период трансформации власти продемонстрировал, насколько серьезно она способна корректировать основополагающие ценности общественного бытия.

В современных условиях, с развитием информационных технологий, наряду с их позитивным значением для формирования власти авторитета, имеются предпосылки для формирования «одномерного человека» нового, отличного от индустриальной парадигмы качества [9]. И нет никаких гарантий, что в уже начавшемся открытом противостоянии «авторитет власти – ценности» последние не будут вновь заменены определенной идеологией. Для XVIII века такой результат был хоть и печален, но закономерен, он позволил в серьезной борьбе сформировать позитивный облик будущего, обеспечил развитие общества. Ныне он будет бесперспективным, тупиковым, ибо развитие общества может быть заблокировано всемирным аппаратом информационных технологий, который лишит человека права на борьбу, на вечную неудовлетворенность окружающим миром и... самим собой.

В этом заключается специфика современного этапа трансформационных процессов власти. И дилемма «европейца на распутье» спустя три столетия вновь встает перед образованным, интеллектуальным европейским миром как никогда остро.

#### **Список литературы**

1. Батлер Д. Психика власти: теории субъекции: Пер. с англ. – Харьков; СПб.: ХЦГИ; Алетейя, 2002. - 160 с.
2. Борщов А.С. Факторы детерминации в эволюции современного общества // Межвуз. науч. сборник: Перспективы социальной эволюции современного общества. Саратов: Юл, 2001. – С. 3-5.
3. Брин Д. Почталъон: Пер. с англ. – Спб., Изд-во «Азбука-классика», 2004. – 380 с.
4. Бьюнкен П. Смерть Запада: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2004. – 445 с.
5. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – 806 с.
6. Гражданское общество: истоки и современность. Изд. второе испр. и дополн. / Под общ. ред. И.И. Кального - СПб.: Юридический центр Пресс, 2002. – 301 с.

7. Иноземцев В.Л. Собственность в постиндустриальном обществе и исторической перспективе // Вопросы философии. – 2000. - №12. – С.3-13.
8. Капустин Б.Г. Современность – как принуждение и как свобода // Вопросы философии. – 1998. - №4. С.19-37.
9. Карагод Ю.Г. К вопросу о глобализации ценностных систем // Перспективы социальной эволюции современного общества: Сб. науч. раб. – Саратов: ЮГ, 2001. – С. 36-39.
10. Конде А. Грифон: Пер. с галисийского. – СПб.: Изд-во «Азбука-классика», 2004. – 318 с.
11. Межуев В.М. Ценности современности в контексте модернизации и глобализации // Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара клуба ученых «Глобальный мир». Вып 10. – М.: Издат. дом «Новый век», 2001. – С. 4-19.
12. Мей К. Інформаційне суспільство. Скептичний погляд: Пер. з англ. – К.: К.І.С, 2004. – 214 с.
13. Мусиездов А. А. Трансформация: к вопросу о концептуализации постсоветских социальных изменений // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Зб. наук. пр. – Харків: ХНУ, 2002. – С. 51-56.
14. Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф. Воля к власти: Пер. с нем. – М., Харьков: ЭКСМО, ФОЛИО, 2003. - С.365-714.
15. Пірен М. Демократичні традиції в Україні та здійснення соціально-економічних реформ (соціо-психологічний аналіз) // Соціально-психологічний вимір демократичних перетворень в Україні: Зб. наук. пр. – К.: Укр. Центр політ. менедж-ту., 2003. - С. 9-25.
16. Подшивалкина В. И. Трансформационные процессы в обществе: проблемы развития познавательных моделей // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Зб. наук. пр. – Харків: ХНУ, 2002. – С. 15-17.
17. Тоффлер Э. Метаморфозы власти: Пер. с англ. - М.: АСТ, 2003. - 671 с.
18. Тоффлер Э. Третья волна: Пер. с англ. – М.: АСТ, 1999. - 783 с.
19. Фукуяма Ф. Конец истории и конец человечества: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2004. – 476 с.
20. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2005. – 604 с.
21. Херберт Ф. Дюна: Пер. с англ. – М.: Фея, 1992. – 576 с.
22. Шадрин А.Е. Трансформация экономических и социально-политических институтов в условиях перехода к постиндустриальному обществу // Материалы к международному симпозиуму: «Тенденции и перспективы социокультурной динамики», посвященной 110 летней годовщине со дня рождения П.А. Сорокина. – М. Из-во МФК, 1999. - С. 269– 274.
23. Эко У. Баудолино: Пер. с итал. – СПб.: Симпозиум, 2005. – 576 с.
24. Эко У. Имя розы: Пер. с итал. – М.: Книжная палата, 1989. – 497 с.

**Шевченко О. К. Європець на розпуття.**

*У статті вивчаються передумови, умови й фактори кризи сучасної парадигми влади в Західній Європі.*

**Ключові слова:** влада, влада авторитету, авторитет влади.

**Shevchenko O.K. The European at the crossroads.**

*In the article preconditions, conditions and factors of crisis of a modern paradigm of authority in the Western Europe are studied.*

**Keywords:** authority, authority of power, power of authority.

Поступило в редакцию 14.09.2007

**УДК 178.1**

## **ГРАЖДАНСКОЕ СОГЛАСИЕ КАК ФАКТОР УСПЕШНОГО ЗАВЕРШЕНИЯ ТРАНЗИТИВНОСТИ СОЦИУМА**

**С.А. Шпатенко, А.С. Пономарев**

*Феномен транзитивности в постсоциалистических государствах осложняется социальными кризисами. Их преодоление и завершение трансформаций требует гражданского согласия. Для его достижения нужны объединяющая национальная идея, консолидация элиты, гуманизация образования и культуры.*

***Ключевые слова:** Транзитивность, социальная напряженность, общественная консолидация, гражданское согласие.*

Одной из наиболее характерных особенностей развития человеческой цивилизации на рубеже тысячелетий следует считать феномен транзитивности, возникший практически одновременно в большой группе стран. Его сущность обычно принято определять как переход от тоталитарных коммунистических режимов к демократическому правовому государству и гражданскому обществу и от плановой командной экономики к социально ориентированной рыночной экономической системе. Однако в действительности характеристика транзитивности этими факторами не может ограничиваться, поскольку как сам ее феномен является порождением социального кризиса, так и процесс его становления и развития сопровождается целым множеством подчас достаточно острых и болезненных кризисных проявлений самой различной природы. Эти проявления и выступают одной из основных причин дестабилизации процесса достижения гражданского согласия в большинстве постсоциалистических государств, в значительной мере осложняя осуществление трансформации их политической и экономической систем.

Такая ситуация порождает бифуркационное состояние, которое допускает поливариантные возможности дальнейшего развития. Как справедливо в связи с этим отмечает В.Х. Беленький, “в такие периоды резко возрастает значение исторического выбора и сознательной деятельности”. Это обстоятельство, по убеждению ученого, “подчеркивает примитивизм мнения, что раз в обществе действуют определенные закономерности, отмечает то сознательный выбор или отсутствует, отмечает или очень ограничен” [1, с. 19]. Мы читаем, что тезис о сознательном выборе исторического пути здесь следует понимать в широком смысле как выбор, сделанный или сознательно принятый социумом. В случае же отсутствия в обществе гражданского согласия не просто осложняет такой выбор, но и делает проблематичной его реализация. Следовательно, общество, продолжая оставаться в состоянии бифуркации, с одной стороны, способно сделать выбор, который противоречит логике социального развития выбор, а с другой стороны,

нерационально теряет время, необходимое как для выбора пути, так и для исправления многочисленных ошибок, которые обусловлены нерациональным выбором.

Поскольку неперенным условием успешного формирования и развития правового демократического государства и гражданского общества являются достижение гражданского мира и согласия в обществе и широкое привлечение населения к активному участию в общественной жизни, поддержка ими осуществляемых преобразований, рассмотрим детальнее сущность, характер и проявления кризисов, наиболее характерных для транзитивных государств.

Порождающим транзитивность социальным кризисом следует считать то состояние, в котором оказались бывшие социалистические государства на позднем этапе их функционирования в рамках предыдущей общественно-политической и социально-экономической системы, которая к этому времени практически исчерпала потенциал своего развития. Она целиком проигрывала капитализму в экономической эффективности и качестве продукции, в уровне благосостояния людей, их политических свободах и возможности судебной защиты, в восприимчивости производства к инновациям и обеспечении социальных гарантий. Поэтому обусловленный существенным обострением имманентных ей противоречий, феномен транзитивности стал действенным способом преодоления этого кризиса и в процессе своей реализации он действительно сопровождался как отрицательными, так и положительными проявлениями. Поскольку и те, и другие проявления в определенной степени были характерны для всех транзитивных обществ, сотрудничество между ними способствовало возникновению своеобразного синергетического эффекта. Его особенностью является возможность усиления как положительных, так и отрицательных черт трансформационных процессов.

Среди отрицательных проявлений феномена транзитивности практически во всех постсоциалистических государствах выступали существенное падение объемов производства, вызванные им значительный рост безработицы, инфляция и массовое обнищание населения. Источником и одной из основных причин этих явлений стали отсутствие четко продуманной стратегии осуществления трансформационных процессов и безоглядное следование рекомендациям экспертов Всемирного банка и Международного валютного фонда. Так называемая “шоковая терапия” и неподготовленная либерализация цен при низком жизненном уровне большинства населения и обесценивание его вкладов в учреждениях Сберегательного банка привели к внезапному обнищанию большинства людей.

Практика грабительской приватизации государственной собственности, рэкет и искусственное доведение ранее вполне рентабельных промышленных предприятий и других объектов до банкротства с последующим их выкупом за бесценок способствовали существенному социальному расслоению общества по уровню благосостояния и качеству жизни различных социальных групп. Это, в свою очередь, породило значительную психологическую напряженность в обществе, которая стала одним из характерных проявлений своеобразного вторичного социального кризиса.

Этот кризис усиливало то обстоятельство, что в каждом из транзитивных государств не только осуществлялись кардинальные преобразования общественно-политического и социально-экономического характера, но и происходили существенные изменения в ценностной, духовно-культурной и идеологической сферах. Однако представляется вполне очевидным, что пересмотр и изменение жизненных целей и ценностей, переоценка самого смысла жизни и деятельности дается человеку и обществу особенно трудно, если учесть то обстоятельство, что они происходят на фоне значительного ухудшения материального положения. Ведь многие люди, не понимая глубоко закономерностей логики социального развития, небезосновательно связывали между собой проповедуемые идеологами трансформации новые ценности и свое благосостояние. Ведь для большинства из них дешевая доступная колбаса имеет большую ценность, чем свобода слова и другие демократические ценности. Одним из ярких примеров справедливости этого тезиса может служить массовая поддержка населением режима А. Лукашенко в Беларуси.

Ситуация с социальным кризисом более или менее успешно была разрешена в странах Балтии, Центральной и Восточной Европы, где и сама транзитивность осуществлялась в более мягких формах, и поддержка реформ и других действий руководства населением была более активной, и довоенный опыт демократического развития еще сохранялся в памяти людей. Даже социалистические порядки в этих государствах не были точной копией советских, допускали определенный либерализм в политике и экономике.

В ряде других государств были установлены жесткие, иногда откровенно диктаторские режимы так называемой управляемой демократии. Вполне естественно, что это время от времени выливалось в массовые недовольства людей. Наиболее яркими из них стали Майдан и “оранжевая революция” в Украине, “революция роз” в Грузии и “революция тюльпанов” в Киргизии. Жестоко были подавлены массовые выступления населения с проявлением недовольства своим жизненным уровнем в Узбекистане. Неофеодальным режимом фактически стало правление покойного С. Ниязова в Туркменистане, в лучших монархических традициях произошла передача власти Алиевых от отца к сыну в Азербайджане. Поэтому представляется вполне естественным, что гражданское согласие в таких условиях, обычно выражающееся в официально об’являемой якобы единодушной, 90-95-и процентной поддержке правящих партий или кандидатур президентов, избираемых в нарушение конституций на третий и более срок, является своеобразным продолжением пресловутого “единства партии и народа”, имевшего место во времена господства коммунистического режима в СССР.

Преодоление этой ситуации и достижение действительного гражданского согласия является достаточно сложной задачей, решение которой требует не просто появления харизматической личности лидера и яркой объединяющей национальной идеи, но и команды профессионалов, способной настойчиво и последовательно воплощать обещания лидера в жизнь. Необходимо также, чтобы выбранная лидером стратегия общественно-политического и социально-экономического развития государства, во-первых, была понята, воспринята и принята подавляющим

большинством населения, получила его поддержку. Во-вторых, эта стратегия должна предусматривать хотя и постепенное, но неуклонное повышение благосостояния населения. Это обеспечит поддержку им не только самой стратегии, но и процесса ее реализации, а значит, будет способствовать достижению и укреплению гражданского согласия в обществе. В-третьих, стратегия должна обеспечивать возможность личностного развития человека и укрепление престижа страны на международной арене.

Важную роль в обеспечении консолидации общества и достижении гражданского согласия играет национальная идея. Правда, среди украинских ученых и политиков уже длительное время идет дискуссия не только по поводу сути такой идеи, но даже в отношении ее необходимости вообще. Авторам же представляется вполне очевидным, что отсутствие такой объединяющей идеи не способствует решению этих задач. Более того, даже само ее отсутствие также служит одним из свидетельств сложности достижения общественного консенсуса. Можно уверенно утверждать, что ни одна политическая идея в обстановке раскола и значительного разобщения людей не сможет успешно выполнить консолидирующей роли.

На этом фоне достаточно привлекательной представляется предложенная Ю. Полунеевым идея инновационного развития Украины, обеспечивающая и быстрое вхождение страны в реалии постиндустриального глобализованного мира, и повышение конкурентоспособности национальной экономики, и рост уровня жизни населения. Кроме того, она открывает возможности повышения образовательного и культурного уровня, а следовательно, и духовности людей. Это реально способствовало бы достижению гражданского согласия в стране, успешному завершению трансформационных процессов и ее затянувшегося транзитивного состояния.

Как совершенно справедливо отмечают А. Гальчинский, В. Геец, А. Кинах и В. Семиноженко, “в связи с развитием производительных перед трансформационными экономиками, которые являются особой разновидностью эмерджентных, “быстрозоданных” рынков, стоят задачи освоения нового постиндустриального способа производства” [2, с. 12]. Эти задачи тем более актуальны, что сегодня Украина имеет крайне нерациональную структуру экспорта с преобладанием в ней крайне энергоемкой продукции черной металлургии и химической промышленности.

Как показывает опыт всего периода независимого развития, в Украине эти процессы усложняет также наличие исторически сложившихся различий между Востоком и Западом в культуре и религии, в интересах и ментальности людей, в оценке ими тех или иных исторических событий, в симпатиях к тем или иным политическим силам. Различным является и видение приоритетных направлений интеграционных устремлений страны. В то же время, как свидетельствуют результаты самых различных социологических исследований, жители и Востока, и Запада однозначно идентифицируют себя гражданами независимой Украины, хотят ее процветания и авторитета на международной арене. Эта ситуация уже сама по себе создает достаточно мощные предпосылки для общественной консолидации. Но

их реализация требует хотя бы наличия этики отношений между основными политическими силами.

Непримиримая борьба за власть во имя самой власти, а не интересов народа и государства, апелляции к общественному сознанию с поливанием грязью политических соперников ухудшают социальное самочувствие людей, усиливают их политическую пассивность и открытое недоверие не только к власти, но и ко всем политическим силам. В соединении с постоянным ухудшением жизненного уровня это порождает маргинализацию широких масс и социальную напряженность, которые серьезно препятствуют достижению гражданского согласия в обществе, а значит и решению стоящих перед ним задач по завершению трансформационных процессов.

Как указывает белорусский исследователь проблем переходных обществ А.Н. Данилов, “закономерной чертой трансформационных процессов стала маргинализация части населения”. Под ней он понимает утрату “индивидами своей идентификации с определенными социальными общностями и изменение социального положения отдельных групп вследствие изменения их общественного статуса, уровня доходов и т.п.”. По его мнению, “массовая маргинализация препятствует быстрому становлению гражданского общества, основанного на принятии и защите большинством населения демократических ценностей и свобод” [3, с. 13].

И здесь мы приходим к необходимости организации мощного и целенаправленного воздействия на общество, которое бы наряду с социально-экономическими факторами способствовало его консолидации, пробуждению его активности и осознанию каждым человеком своей личной причастности к характеру развития государства. Возможностями такого развития в наибольшей степени обладают образование и культура. Только усиление гуманистической и гражданской направленности образования и воспитания подрастающих поколений можно подготовить их гражданственность, привить им толерантность, готовность и стремление к гражданскому согласию и миру как залого процветания общества. Только гуманистическая культура способна вовлекать в общественные дела большинство населения, повышать их интерес к политической жизни, их гражданскую активность.

Как отмечают В.П. Андрущенко, Л.В. Губерский и Н.И. Михальченко, “первоисточником цивилизации всегда был гуманизм – идеология человека и человечности, конструктивной победы и непримиримости ко всему, что принижает человеческое достоинство – от материального производства и политического мироустройства до бытовых, товарищеских, семейных и других отношений во всей их полноте и неисчерпаемости” [4, с. 216]. И действительно, только на основе общечеловеческих ценностей, гуманизма, поддержания и защиты человеческого достоинства можно ставить и решать задачу достижения гражданского согласия. Без этого страна еще долго будет дрейфовать “без руля и без ветрил” в неопределенности своих целей и устремлений, пока вообще не окажется на обочине магистрального пути развития человеческой цивилизации.

По нашему глубокому убеждению, в том, чтобы можно было избежать такой перспективы, определяющая роль принадлежит национальной научно-технической элите государства. Она должна суметь подняться над своими политическими симпатиями и антипатиями, которые являются вторичными по сравнению с коренными интересами страны и народа, убедить людей изменить избирательную систему, вернувшись к практике мажоритарных выборов и при голосовании исходить из профессиональной компетенции, нравственных и деловых качеств кандидатов, а не из их партийной принадлежности.

В современных же условиях избиратель не связан ни с каким конкретным депутатом, никому не может дать наказ и никого не может отозвать в случае неудовлетворительного выполнения депутатских обязанностей. Не может же избиратель со своими нуждами и проблемами апеллировать к партии, за которую он голосовал, а депутатам, получившим, по их мнению, мандат от партии (или купившим его), нет никакого дела до конкретного округа, не говоря уже о рядовом избирателе. Кроме того, фактически нам приходится выбирать “кота в мешке”, поскольку нам известна только первая пятерка партийного списка. Поэтому в парламент попадает далеко не лучшая часть населения, безосновательно присваивающая себе статус политической элиты. Нужна также реальная ротация, когда один и тот же человек может быть депутатом определенного уровня не более двух созывов.

В таком случае все большая часть населения будут принимать участие в решении государственных дел, депутат обязан будет советоваться со своим электоратом, и осознание такой сопричастности многих людей к подготовке важных решений будет развивать их активность, повышать культуру общения и способствовать установлению подлинного гражданского согласия в обществе. Такая система позволит Украине успешно завершить трансформационные процессы и выйти на траекторию устойчивого общественно-политического, социально-экономического и духовно-культурного развития и неуклонного повышения благосостояния населения в русле общемировых тенденций и общечивилизационных направлений развития.

### Список литературы

1. Беленький В.Х. О парадигме развития России // Социально-гуманитарные знания. – 2002. – № 3. – С. 19-33.
2. Інноваційна стратегія українських реформ / Гальчинський А.С., Геєць В.М., Кінах А.К., Семиноженко В.П. – К.: Знання України, 2002. – 336 с.
3. Данилов А.Н. Переходное общество: Проблемы системной трансформации. – Мн.: Харвест, 1998. – 432 с.
4. Губерський Л.В., Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз. – К.: Знання України, 2002. – 580 с.

**Шатенко С. А., Пономарьов О. С. Громадянська злагода як чинник успішного завершення транзитивності соціуму.**

*Феномен транзитивності в постсоціалістичних країнах ускладнюється соціальними кризами. Їх подолання і завершення трансформацій вимагає громадянської злагоди. Для її досягнення необхідні об'єднуюча національна ідея, консолідація еліти, гуманізація освіти і культури.*

**Ключові слова:** Транзитивність, соціальна напруженість, суспільна консолідація, громадянська злагода.

**Shpatenko S.A., Ponomaryov A.S. Civil consent as factor of successful completion of socium tranzitivity.**

*The phenomenon of tranzitivity in the post-socialist states is complicated social crises. Their overcoming and completion of transformations requires a civil consent. For his achievement an uniting national idea, consolidation of elite, humanizing of education and culture, is needed.*

**Keywords:** *Tranzitivity, social tension, public consolidation, civil consent.*

Поступило в редакцію 22.11.2007

**УДК: 130**

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ КАК ФАКТОР ДОСТИЖЕНИЯ ГРАЖДАНСКОГО СОГЛАСИЯ В ПОСТСОВЕТСКОЙ УКРАИНЕ.**

**Т. И. Ящук**

*Анализ состояния исторического сознания в постсоветской Украине обнаруживает широкий спектр позиций. Жесткое противостояние отдельных групп, растерянность и ценностная неопределенность „молчаливого большинства” в тех случаях, когда речь идет о наиболее острых и неоднозначных ситуациях прошлого, свидетельствуют о наличии своеобразной «войны исторических памятей». Преодоление конфронтации в оценках прошлого – условие формирования единой современной украинской нации.*

**Ключевые слова:** трансформация, гражданское согласие, историческое сознание.

И. Франко: «Перед украинской интеллигенцией открывается теперь огромная действенная задача — воспроизвести украинскую нацию, целостный культурный организм, способный к самостоятельной культурной и политической жизни».

Любая социокультурная трансформация (а именно такую мы переживаем сейчас) связана с обращением к прошлому. Беспамятство — это неблагодарность перед прошлым и безответственность перед будущим. Чтоб не ошибаться в будущем, мы должны помнить о своих ошибках в прошлом. Историческое сознание включает определенные картины исторического процесса, апелляции к собственному прошлому, призывы к созиданию будущего и т.п. Все это призвано служить в первую очередь средством исторической легитимации деятельности соответствующего коллективного социального субъекта.

В процессе общественной трансформации, особенно если она осуществляется в конфронтационных формах, важную роль играет конструирование в общественном сознании обновленного образа прошедшего. Для Украины это особенно актуально, поскольку почти весь наш исторический опыт является проблемой, а сфера общепринятого — очень неустойчивой, почти любой тезис об истории — провокацией дискуссии. Что для нас история Украины: установившаяся конструкция прошедшего, нерушимого и неизменного в своем прошлом, несет ли она в себе возможность неожиданно и в непредсказуемых ракурсах прорасти в настоящем, становясь запросом, упреком, уроком нам и предстоящим поколением? Каждый новый шаг в социокультурном развитии

общества побуждает к обращению к своей истории, к тому опыту, который достался нам в наследство от прошедших поколений.

Сегодня в Украине мы наблюдаем, как формируется современная нация, как народ начинает осознавать себя в этническом многоголосии мира. Все это невозможно без видения определенной перспективы, без оценки истории, ибо она не чья-то, объективно бездушная, а собственная, переполненная эмоциями, точками зрения, столкновением часто альтернативных интерпретаций знаковых событий. То, что Украина на протяжении веков не имела, за некоторыми исключениями, своего взгляда на собственную историю, за последние годы обсуждалось часто. Но готовы ли мы теперь не заангажированно рассмотреть и воспринять свой исторический опыт? Способны ли мы возродить нашу память, очистив ее от беспамятства и идеологического схематизма? Готовы ли мы к восприятию и усвоению того исторического наследия, которое стало доступным в наше время? Стремимся ли мы быть научно объективными в постижении нашей истории, или, как и когда-то, выходим из определенной заангажированности, разве что оценки поменяли на противоположные.

Необходимым духовным условием сохранения и передачи традиции является память как индивидуальная психологическая способность и как способ коллективного содержания жизненного опыта. В этом плане наша история не была «кумулятивной».

Фридрих Ницше в работе «О пользе и вреде истории для жизни», отмечал, что история как и всякое познание должна служить жизни. Сознание, которое блуждает в пыльных архивах прошлого, не в силах уже воспринимать веление настоящего. Поэтому – пусть погибнет «культура», если она не приносит сил жизни: для укрепления и возрождения народного духа куда более ценной является воля к власти и наивное варварство, чем все тонкости классического образования. История, лишенная мифичности, вредна для жизни. (1).

Подобная позиция, характерная для переломных эпох, в которые нация стремится отбросить наследство прошлого, чтоб освободить энергию для активных действий, не может претендовать на безусловность. Данное обстоятельство подтверждается развитием самой немецкой мысли. Так, если теоретики начала XX века мыслили примат «природного», единства, стихийных, природных сил и жизнеспособности нации над любыми формами опосредствованного исторического знания (Х.С. Чемберлен, Л. Клягес, Г.фон Кайзерлинг), то современные мыслители склонны мыслить историю как конститутивный элемент самого национального единства. История признается конститутивным элементом нации; она и есть то общее дело (*res publica*), которое объединяет индивидов и создает национальное самосознание.

Всякая историческая форма социального сознания кроме актуального, адаптивного элемента, обращенного к настоящему, включает и два других, которые определяются К. Мангеймом как собственно идеологическое сознание (мотивация прошлым) и утопическое сознание (мотивация возможным будущим) (2).

Поскольку мы непременно должны быть продуктами прежних поколений, то мы являемся в то же время продуктами и их ошибок, страстей и даже преступлений,

и невозможно абсолютно оторваться от этой цепи. Если даже мы осуждаем эти ошибки и считаем себя от них свободными, то тем самым не устраняется факт, что мы связаны с ними нашим происхождением .

Следствием распада идеологии является чрезвычайно быстрая динамика ценностей, которые часто являются реконструкцией с изменением знака стереотипов старого мышления и старых ценностей, появляются группы людей с разрушенными системами ценностей, которые ничем не заменены. Следствием этих явлений является распад социальных связей и разрушение социальных субъектов, кризис личных ценностных ориентаций, потеря идентичности. В этих условиях возникает искушение "построить" качественно новую идеологию, основанную или на „национальной идее” как функционально конститутивной, или идеологию „возрождения”; „созидания государства” и др., или создать новую научную модель, в основе которой идея модернизации общества соответствующая апробированным на западе образцам. При этом идеологическое сознание опирается на устаревшие понятия, наполненное старыми ментальными схемами, временами сводится к наклеиванию старых идеологических ярлыков, провозглашения старых политических заклинаний.

Анализ траектории политического развития посткоммунистических режимов дает основания утверждать, что основополагающая теоретико-методологическая установка «транзитологической парадигмы», характеризующей современные политические трансформации как движение от авторитарного режима к консолидированной демократии, требует серьезного переосмысления. Транзит часто означает не «векторный переход» к либеральной демократии, а трансформацию недемократических режимов одного типа в недемократические же режимы других разновидностей.

Сложность проблемы поиска определения специфики идентичности нашего общества обусловлена и тем, что постсоветское общество - это общество без традиций, а значит - без набора значений, обеспечивающих связь с прошлым. Что есть наша история, слава, чем гордиться, чего стесняться? Общество с традициями не нуждается в напоминаниях об этом - оно осознает свою культурную непрерывность и имеет ответы на подобные вопросы. Это самосознание не всегда оформляется логически проясненными категориями, но присутствует и у отдельных членов общества, и у общества в целом. Реалии украинского общества демонстрируют широкий спектр позиций – от жесткого противостояния отдельных групп к растерянности и ценностной неопределенности „молчаливого большинства”- в тех случаях, когда речь идет о наиболее острых и неоднозначных ситуациях прошлого, в частности, голодомор начала 30-х годов XX в., отношение к деятельности ОУН-УПА, оценка советского периода истории Украины, и др.

Традиции не могут быть спущены сверху, ибо при таких условиях они превращаются в идеологемы. Наше общество достигло большого успеха в том, чтобы в конце XX века оказаться обществом без собственной надежной письменной истории.

Этот факт объясняется в значительной степени тем историческим опытом особого варианта модернизации, который осуществлялся на основах доктрины

марксизма, и отличался прежде всего особенной ролью идеологии, требованиям которой были подчинены такие составные модернизации как индустриализация, формирование социальной и институциональной структур, тотальная секуляризация культуры, утверждались особенные формы рациональности.

Эти процессы охватили тот часовой отрезок (более 70 лет), который, как правило, связывают с существованием живой исторической памяти, которая охватывает три поколения. Следствием для исторического сознания оказалась его сплошная „перезагрузка”.

Практически был стерт длительный культурный опыт путем нивелировки роли институций, которые отвечали за его трансляцию: церковь, искусство, наука, философия, существенно уменьшена роль семьи в социализации личности, система образовательных и воспитательных заведений была направлена на задачи коммунистического воспитания.

Советская идеология была типичной модернизационной идеологией. С одной стороны, советская идеология через получение, в начале XX века, социальной онтологией сугубо политического характера была, по сути своей, политической доктриной, и, следовательно, основой организации и структуризации политического процесса. (3).

С другой стороны, идеология была единственно значимой символической системой, выполняющей функцию социального посредника и, как следствие, обусловила характер универсальной социальной связи в советском обществе.

Постепенно идеология превратилась в общий социальный код, в форму универсальной социальной связи всех групп и слоев советского общества, стала основой формирования нового советского этоса.

Форма и содержание советской идеологии, способы ее воспроизводства не определялись вполне только производителями идеологической "нормы", существование идеологии стало результатом консенсуса (в том числе и ненасильственного) разных социальных групп, образующих советский социум.

Это обстоятельство необходимо учитывать особенно сегодня, когда украинские политики обеспокоены новой “национальной идеей”. Если попробовать выделить основные направления трансформации исторического сознания в постсоветской Украине, то очевидными являются следующие. Сформировался на основе новых социально-экономических и политических реалий либеральный трансформационный вариант, в основе которого видение перспективы как пути к политической нации с современным типом исторического сознания, тяготеющего к ценностям открытого общества, входа в общеевропейское культурно-цивилизационное пространство, поиска в своем историческом опыте того, что свидетельствует о наличии в нем родственных с общеевропейским историческим контекстом компонентов. Условно этот путь маркируется как „европейский выбор”, хотя поклонники этого выбора часто демонстрируют рудименты „советского” исторического сознания. Близкими к этому направлению являются взгляды прежних „шестидесятников”, которые эволюционировали в сторону социал-демократической идеологии как одного из течений европейского модерна и в видении прошлого склонны к выборочному подходу в оценках отдельных явлений. Они являются

поклонниками такого варианта трансформации исторического сознания, которое бы сберегло в памяти следующих поколений позитивный опыт социалистического строительства, обеспечило реализацию социалистического варианта социальной справедливости, гарантом которой должно быть социальное государство.

Особенное место в мозаике исторического сознания современного украинского общества принадлежит националистически настроенным слоям. Следует отметить, что носители этих взглядов, как правило, являются выразителями скорее традиционалистского мировоззрения, истоки которого следует искать в этническом сознании. Такая идентичность всегда дает ответы, налагая запрещение на вопросы, поэтому я всегда знаю, как надо жить, не нужно думать, имеются традиции предков, и этого достаточно. Этнизация национального имеет и другое опасное последствие, заключающееся в том, что люди берут на себя право выяснять кто есть «Я», какими качествами должен обладать истинный русский, щирый украинец и т.д. Идеологическое обоснование этой позиции можно найти в той традиции, которая представлена разными версиями национализма галицкого образца, который вырос на почве традиционного, домодерного исторического опыта, как и опыта иностранного национального угнетения. Для современных идеологов этого мировоззрения сущность исторического пути Украины - это украинско-имперское противоборство. В пределах этого сегмента исторического сознания современного украинского общества были сформированы как модели развития независимой Украины концепты «Возрождения» и «Розбудовы державы», ориентированные на национально-этнический вариант украинской государственности, особый статус титульной нации, а в радикальном варианте – признание доминанции титульной нации над меньшинствами, утверждение доминирования во всех сферах жизни, в том числе и в культуре, украинского языка, даже путем принуждения. Эта модель включает идею возрождения традиционной культуры, содержит определенную меру русофобии, апологетику украинского села как носителя национальной традиции и национальной аутентичности, колыбели украинства, ориентирована на поиск внешнего врага для объяснения трагичности украинской истории и т.п.

Достаточно значительное распространение в обществе, особенно в среде старших поколений, имеет советское сознание со всеми присущими ему чертами, и присущей ему значительной степени радикальности. Для носителей этой традиции характерна позитивная оценка советского прошлого, неприятие негативных оценок тоталитарного режима, стремление к „жесткому порядку“, который ассоциируется с фигурой Сталина, антиамериканизм, отрицание европейского выбора, нагнетание имперской демагогии о „националистической опасности“, ориентация на сближение с Россией, причем аргументация такой позиции опирается не на рациональные аргументы, а имеет эмоциональную расцветку и выражается в таких понятиях, например, как „братские славянские народы“ (имеются в виду почему-то лишь российский и белорусский) „братские отношения“ как форма взаимоотношений между государствами и тому подобное. Носителями подобных взглядов являются люди, которые имеют проблемы с определением своей национальной или культурной идентичности, которые скорее определяют себя как „советских“. В

условиях такой «войны исторических сознаний» трансформация исторического сознания в Украине как условие консолидации украинской современной нации возможна лишь на путях общенационального открытого публичного дискурса по историческим вопросам. Сегодня можно наблюдать скорее противостояние носителей разных течений, не способных услышать друг друга. Создание культурных предпосылок трансформационных процессов предусматривает прежде всего формирование на современной основе всех составляющих исторического сознания: новых национальных мифов, которые бы говорили о том идеальном образе нации, к которому нужно стремиться, научной, неидеологизированной историографии, которая бы обеспечила полноту и достоверность картины национальной истории, современной философско-исторической теории. Особенная роль принадлежит искусству, высокопрофессиональной, национальной массовой культуре, которая бы отвечала запросам современной молодежи и тому подобное.

Особенную сложность в разрешении конфликтов порождает то обстоятельство, что язык социального диалога не имеет в нашем обществе сколь-нибудь выразительной традиции. Почти отсутствует традиция публичного дискурса по важнейшим жизненно важным общественным проблемам. Создание такой традиции – дело научных, культурных, политических элит. Язык социального диалога не возникает сам собой. Он конструируется, создается с учетом результатов социального анализа и дальше корректируется за счет обратной связи с меняющимся социумом. В любом стабильном обществе социальный диалог и адекватный ему язык суть плоды многолетнего взаимодействия разных групп, стремящихся к самореализации. Особую проблему составляет то особое состояние исторического сознания народа, пережившего много трагических событий в своей истории, которое в литературе получило название «посттравматического синдрома». По-видимому, намного легче решать проблемы, связанные с посттравматическим синдромом, если имеется кандидат на роль внешнего палача. Его можно проклинать, ругать, возлагать на него вину за все проблемы, с которыми сталкивается общество. Когда палача найти невозможно, проблема становится бесконечно сложной.

Возникает и такой вопрос: является ли именно отплата главным элементом работы с исторической памятью? На наш взгляд, общество обязано посмотреть на себя не только как на жертву, но и признать собственную частичную ответственность за преступления тоталитаризма. Существуют разные уровни ответственности. Определенным образом именно общество несет на себе часть ответственности. Но тот факт, что процесс установления вины очень сложен, не должен, как нам кажется, служить мотивом для того, чтобы целиком и полностью отказываться от поиска истины о прошедших событиях. Но важнее другое. Дело не столько в искуплении и отплате. Ничто не может до конца исправить то зло, которое совершено. Но главным является установление истины, установление того, что было действительно сделано, как и кем, при каких обстоятельствах. Это могло бы стать достаточно значимым уроком, который предостерегает на будущее, побуждает исправить несправедливость, восстановить правду истории.

### Список литературы

1. См.: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Г., 1990. Т. 1. С.177.
2. См.: Мангейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. М., 1994. С.88.
3. См.: Манхейм К. Идеология и утопия. --М.: РАН; ИНИОН, 1992. - Ч. 1. С. 232.

**Яцук Т.І. Трансформація історичної свідомості як чинник досягнення громадянської згоди в пострадянській Україні.**

*Аналіз стану історичної свідомості в пострадянській Україні виявляє широкий спектр позицій. Жорстке протистояння окремих груп, розгубленість і ціннісна невизначеність „мовчазної більшості” в тих випадках, коли йдеться про найгостріші і неоднозначні ситуації минулого, свідчать про наявність своєрідної «війни історичних пам'ятей». Подолання конфронтації в оцінках минулого – умова формування єдиної модерної української нації.*

**Ключові слова:** трансформація, громадянська злагода, історична свідомість

**Yashchuk T.I. Transformation of historical consciousness as the factor of achievement of the civil consent in postsoviet to Ukraine.**

*The analysis of a status of historical consciousness in postsoviet to Ukraine finds out a wide spectrum of positions. The rigid opposition of separate groups, confusion and Value uncertainty „ of the silent majority ” when speech goes about the sharpest and ambiguous situations of the past, the «wars of historical memories» testify to presence original. Overcoming confrontation in ratings of the past - condition of formation of a uniform modern Ukrainian nation.*

**Key words:** Transformation, civil consent, historical consciousness .

Поступило в редакцію 11.09.2007

**КРУГЛЫЙ СТОЛ «СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ АКСИОЛИГИИ»**

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология» Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК: 215**

**МНОГООБРАЗИЕ АКСИОСФЕРЫ - ЦЕННОСТИ И ЕДИНЕНИЕ  
СМЫСЛОВ.**

**А. С. Архангельская**

*В данной статье автор предпринимает попытку краткого сопоставления нравственных ценностей и, частично, эстетического своеобразия мировых религий.*

**Ключевые слова:** аксиосфера, компаративистика, Золотое правило этики.

«Проблема сознания – это проблема новых смыслов, которые настойчиво стучатся в дверь. И если не догадаться её открыть, то они всё равно ворвутся, уничтожив и саму дверь»

В. Налимов [1]

Обновление или обретение новых смыслов в процессе их сопоставления со «старыми», но упорно не желающими устаревать истинами, заключенными в нравственных ценностях – вот задача, все еще привлекающая как теоретиков, так и авторов, склонных к исследованиям в русле практической философии. Одной из неисчерпанных за столетия межконфессиональных споров, диалогов, дискуссий и является тема поиска единения. Единения не столько возможного, но остро необходимого в том духовном раздразе, в котором оказалось человечество в целом, а наше общество в особенности.

Для начала нам важно подчеркнуть, что данный опыт исследования – отнюдь не поиск ключа от философа – к богослову – «без права передачи». Автор, не рискуя включаться в богословские споры, предпочитает оставаться в сфере более для него знакомых «других берегов» - т.е. рассмотрение этических взаимосвязей, как религиозных, так светских, Если этика – душа аксиологии, то здесь, говоря об этических взаимосвязях, существующих не только в христианском мире, мы вправе говорить о соотношении и универсальных и вечных ценностей.

И однако, не обращая пока вплотную к помощи компаративистики и её успехам в сопоставительном анализе культур Запада и Востока и возможностей перевода восточной мудрости на язык западной аналитики в русле современных

дискурсов. Но здесь следует отметить, во-первых, пользу компаративистских подходов к анализу общности культур в современном глобальном мире; об универсализме в этноцентрических тенденциях.

Во-вторых, то что особый характер конфуцианской этики может обсуждаться в терминах новейшей западной философии («Конфуцианство XX века»). Многовековые традиции главных конфуцианских добродетелей и т.н. «новое конфуцианство».

В-третьих, не менее интересно сравнение учения ненасилия Льва Толстого и «ахимса» в буддийском и небуддийском истолковании и, наконец, в-четвертых, Коран о духовном плюрализме и универсальных этических ценностях в Коране [3].

Попробуем начать с самых простых и, казалось бы, очевидных вещей. Предлагаю перечень (почти по хронологии) нравственных норм и заповедей, которые, не входя в систему жестких запретов, определяли этический канон всех мировых религий: [2]

Буддизм: «Не уязвляй других тем, что уязвляет тебя самого»;

Индуизм: «Не делай другим того, что, будучи сделано тебе, причинило бы тебе боль».

Иудаизм (не являясь мировой религией, остается в ранге предшественницы и христианства и ислама).

«Во всем поступайте с людьми так, как хотите, «чтобы они поступали с Вами».

Христианство: «Возлюби ближнего своего, как себя самого».

Ислам: «Никто из вас не правоверен, покада Вы не возжелаете для ближнего того, что желаете для себя».

Поистине: «Мораль: все философии есть попытки сказать об одном и том же – общечеловеческом, но на разных языках» [4]. Здесь следует уточнить: все мировые религии, которых объединяет этический стержень, все еще почти невидимый миру. Заявленные еще в древности религиозные нравственные ценности, сфокусированные в золотом правиле этики, были гуманистичны по сути еще тогда, когда сама концепция светского гуманизма не была сформирована эпохой Возрождения и итальянскими гуманистами.

В предисловии к главе «Будда» Карла Ясперса в его историко-философском трактате «Die grossen Philosophen» [4] («Великие философы») справедливо указано: «Несмотря на то, что один из них - язык Запада, а другой – язык Востока. «Запад есть запад, Восток есть Восток, и никогда не сойтись близнецам» - это, по К. Ясперсу – неправда» [5].

Учитывая нарастающее обострение глобального противостояния христианского и исламского миров или двух цивилизаций в наступившей «Эре терроризма» вместо «эры милосердия», особенно важно и своевременно напомнить не столько этимологический, смысл понятия «правоверный», сколь моральный. А знают ли, догадываются ли миллионы мусульман, не читавшие свою святыню «Коран», что именно моральный, нравственный, этический смысл этого понятия выше всех навязываемых экстримом от политики его значений?..

Разумеется, подчеркивая единение смысла золотого правила этики, было бы

странно не замечать различий в других нормах и правилах, в самой моральной регуляции поведения разных конфессий и разных этносов.

Многообразие ценностного мира особенно велико именно тогда, когда речь идет о смысловых оттенках, т.е. тех кажущихся деталях (и мелочах), в которых и прячется, по известной пословице, если не сам дьявол, то бесы – и большие и мелкие. Пожалуй, здесь можно себе позволить сравнить этические оттенки смыслов с ролью интонаций в музыке. В свое время известный музыковед Асафьев очень точно заметил, что «Музыка - есть искусство интонируемого смысла». Интонируемый смысл таких понятий, как сострадание, сопричастность, совестливость – так или иначе не могут обойтись без приставки «СО» - как соединяющей их в христианском понимании – с любовью. А любовь, как известно – как высшая ценность и фундамент христианской этики, в которую входит и способность прощать не только обиды, но прощать даже врагов своих – «они не ведают, что творят»... Когда отец Александр Мень сопоставлял доминанты основных религий, он сравнивал их по принципу большей или меньшей близости Бога к человеку. И оказалось, что Будда очень далек от человеческого мира, ведь он учит «не системе познания, а системе спасения».

Карл Ясперс приводит принцип, выставленный Буддой: «Я не сражаюсь с миром, монахи. Это мир сражается со мной. Тот, кто возвещает истину, монахи, не сражаются ни с кем в мире» [5].

Концепция терпимости в буддизме очень своеобразно связана с традицией отсутствия понятия ответственности, т.е. и осознания вины при нарушении тех или иных нравственных предписаний. Избегание крайностей таит в себе прохладу среднего пути и уничтожения не только страстей, но и чувственных желаний. Но зато всему этому присуща та мягкость доброты, без которой немислим был и нравственный идеал буддизма – не причинение вреда окружающему.

Однако, здесь отличие с позициями строгих канонов христианства, требующих не пассивной, не созерцательной, а деятельной доброты как проявления подлинной любви к ближнему. А эта подлинность в своем сосредоточении может дорасти и до самопожертвования и до подвижничества, т.е. до духовного подвига. Итак, если в буддизме есть жажда, то это – жажда прежде всего личного спасения. Значит ли это, что мы готовы упрекнуть буддийскую этику в проповеди своеобразного эгоизма, а тем самым, невольно поддаться желанию взвешивать нравственные ценности на гипотетических или виртуальных весах? Камешек «свой» - выше т.е. «за», камешек «иной» «ниже» т.е. против. Но мудрость Востока вообще, а мир буддизма – в особенности с трудом подчиняется западной логике, традиции отечества нашего, когда-то бывшего единым давно приучало нас к ценностям общинного, а, следовательно и соборного бытия, а потому мы не станем на путь противопоставлений, а задумаемся о недооцененности преимуществ каждой культуры.

Своеобразный парадокс взаимоотношений природы и человека заключается, как давно заметили исследователи причин и последствий экологического кризиса – чем многообразней мир животных и мир растений – тем выше уровень стабильности всего органического мира.

Итак, оказывается, опасность нарушенного равновесия в том, что ежегодное убывание очередной «порции» обреченных на вымирание видов животных (и растений) угрожает взаимообусловленной целостности и единения этого мира.

Если провести аналогию – неумение, нежелание, незнание о существовании единого нравственного закона: «обращайся с Другими так, как ты хотел бы, чтоб обращались с тобою (в сходной, ситуации)» - нарушает психологическое, моральное и социальное единение. Многообразие таит в себе единство, а осознание единства аксиосферы путь к спасению.

Особый интерес для исследования в русле сопоставительного анализа аксиосферы разных культур представляют т.н. смысловые оттенки – этимологические, эстетические и этические (три «Э»). Обратимся к понятию «Мера», которые со времен античности в равной мере принадлежит и этике и эстетике. Итак, этический смысл был заложен еще в «гномах» (заповедях) семи мудрецов, 1-ым из которых, Солоном сказано: «Ничего слишком», а Клеобулом: «Мера лучше всего». Ранняя этическая рефлексия в виде сентенций на темы «житейской мудрости» как видим, предвосхитила появление в эпоху высокой классики эстетический принцип Платона, который поставил «меру выше всего», отождествляя ее с «вечной природой» и, ставя её выше самой красоты, поскольку в пятиступенной иерархии благ мира стоит на первом месте, а прекрасное только на втором» [6]. Но с понятием мера мы соотносим Соразмерность, (как условие Гармонии) и Умеренность и даже... экономность. Здесь мы имеем в виду эстетическое своеобразие японского искусства икебаны и поэзию – органически связывающую лирику и гармонию природы.

И икебана, стилю которой, как и всей эстетике дзен-буддизма, и поэтическим «танкам» - присущи изысканность, утонченность недосказанности, своеобразный поэтический шифр и ... экономность средств передачи поэтической информации. Здесь как бы царство меры – цветок или ветка – знак, как и строфа, несущая свой код, своё значение.

Но ведь и сама буддийская практика созерцательного размышления требует самоуглубленности и гармонии человека и природы, а, следовательно соблюдения той высшей меры, без которой нет ни гармонии, ни красоты.

Здесь, в этом частичном примере взаимообусловленности этического и эстетического мы обнаруживаем дополнительные возможности для размышления о сущности феномена эстетического вкуса, как и самого эстетического переживания. Предпочитая этимологии созерцания – понятие любования, причем бескорыстного любования красотой мира или человека, или созданного человеком произведения искусства.

Подчеркивая смысл бескорыстия и противопоставляя его жажде обладания, мы тем самым обозначаем взаимообусловленность этического и эстетического и в религиозной и в светской культуре, присущей христианскому миру.

И вот здесь, обращаясь к феномену единого нравственного «закона, о котором мы упоминали выше, необходимо напомнить смысл максим Канта: «Этика дает законы не для поступков, а для максим поступков, ... так как субъективная цель (которую имеет каждый)» подчинена объективной цели (к которой должен

стремиться каждый) [7, с.24.] Если бы мы научились прислушиваться к голосам носителей не только западной, но и восточной мудрости, если бы мы смогли преодолевать воинствующее невежество в наш просвещенный технократический век, если бы мы сумели возвращаться к их недосказанности...

#### Список литературы

1. См. Киселев Г.С. Смыслы и ценности нового века, эпитафия к его статье «Вопросы философии», 2006, № 4. С.3-17
2. См. Материалы международной конференции по компаративистике в этике в Москве // «Вопросы философии», 2003, № 3. С.74-85
3. См. Никифоров П. Настанет ли в России эпоха новых кумиров? (о проблемах взаимной нетерпимости – этнической и религиозной и о необходимости формирования толерантного мировоззрения с помощью образовательных программ) // «Известия», 2007, 2.Х, с.5.
4. Jaspers K Die grossen Philosophen Muenchen. 1957
5. Перцев А.В. К. Ясперс о Будде, или экзистенциалистское видение буддизма // «Западная философия: итоги тысячелетия». Екатеринбург – Бишкек, 1997, с. 157.
6. Ясперс К. Будда // «Западная философия», М., с.162.
7. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Античная эстетика в её исторической специфике // «История эстетической мысли», М.:, 1985, т. I, с.182.
8. Кант И. Метафизика нравов в 2-ух частях, часть 2-ая. Введение в учение о добродетели. М.: Т. 4, Ч. 2. с.323.

*Архангельска А.С. Різноманіття аксіосфери й єдність сміслів  
У даній статті автор намагається осміслити співставлення моральних цінностей і,  
частково, естетичного різноманіття світових релігій.*

*Ключові слова: аксіосфера, компаративістика, Золоте правило етики.*

*Arhangelskaya A.S. The diversity of basic values and the standardization of meanings  
In this paper the author tries to give a brief comparison of moral values and, partially, a description  
of aesthetic peculiarities of world religions.*

*Key words: basic value, paired comparison, the golden rule of ethics.*

Поступило в редакцию 11.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК:130.2:291.13

## ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «САКРАЛЬНОЕ» В СОВРЕМЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ.

А.С. Жердева

*Описана история изучения понятия «сакральное». Выделены основные подходы осмысления сакрального – феноменологический, онтологический, аксиологический.*

*Ключевые слова:* сакральное, бытие, ценность, чувство, символ.

Несомненный интерес вызывает вопрос о взаимоотношении мифологического сознания с представлением о сакральном. Целью данного исследования было выяснить историю становления представлений о сакральном в современном научном дискурсе.

Сакральное – относительно недавно вошедшее в научный оборот понятие, поэтому присутствует не во всех справочных изданиях. В «Философском энциклопедическом словаре» нет определения сакральное, зато есть определение процесса сакрализации. От латинского *sacrum* – священное, наделение предметов, вещей, явлений, людей «священным» (в религиозном понимании) содержанием. В основе сакрализации лежит противостояние священного мирскому [12]. Это определение уводит нас в область религии. Поэтому возьмем определение понятия «сакральное» из современной Энциклопедии «Культурология. XX век»: сакральное (от лат. *sacrum* – святой, священный, посвященный богам, запретный, проклятый) – «важнейшая мировоззренческая категория, выделяющая области бытия и состояния сущего, воспринимаемые сознанием. СОЗНАНИЕ - одно из фундаментальных понятий философии, психологии, социологии, которое характеризует важне... как принципиально отличные от обыденной реальности и исключительно ценные». «В картине мира сакральное выполняет роль. РОЛЬ - стереотипное поведение, ожидаемое от человека, занимающего опр. позицию (или статус) в социал... структурообразующего начала. НАЧАЛА Философский смысл термина: Первоначала, не подверженные уничтожению (стоики, Цицерон); принципы,...: в соответствии с представлениями о сакральном выстраиваются другие фрагменты. ФРАГМЕНТ (от лат. *fragmentum* обломок, кусок) - отрывок текста, сохранившаяся часть, незаконченное произве... картины мира и складывается их иерархия. ИЕРАРХИЯ (греч. *hieros* - священный, *arche* - власть) - принцип структурной организации многоуровневых сист... В аксиологии сакральное задает вертикаль ценностных ориентаций» [5].

Термин «сакральное» был введен в оборот только в XX веке, до этого ученые использовали термины «святое», «священное». Очевидно, что сакральное и священное – синонимы, однако в научном языке стали использовать термин «сакральное», чтобы избавиться от дополнительных значений «религиозный», «церковный».

Взгляды на сакральное можно разделить на два типа. Во-первых, взгляды философов-теологов, верующих в Бога и признающих непознаваемость сакрального. Можно определить это как «взгляд изнутри». Во-вторых, взгляд, который исходит из возможности изучения сакрального.

Было бы логично рассматривать по отдельности взгляды представителей противоположных позиций. Однако на деле, как это ни парадоксально, осмысление явлений нередко перекликалось, поэтому мы придерживаемся хронологического принципа в изложении истории изучения сакрального.

Понятно, что в Средние века священное рассматривали только как объект поклонения. В эпоху Просвещения борьба науки с религией привела к тому, что в середине XVIII века английский философ Дэвид Юм (1711-1776) в эссе «О чудесах» в книге «Философские опыты о человеческом познании» (1748) говорит о сакральном, чудесном как о сознательном обмане человека. «Чудо может быть точно определено как нарушение закона природы особым велением Божества или вмешательством какого-либо невидимого деятеля» [17, с. 156]. Чудеса, которыми наполнены теологические книги, научные телеологические догадки Юм объявляет сознательным обманом рассказчика. Юм пишет, что все религии признают значение веры, а не разума, который может пошатнуть основы религии. Таким образом, чудесное и священное для него – синонимы заблуждения.

В начале XIX века немецкий философ, представитель романтизма в теологии Фридрих Шлейермахер (1768-1834) в книге «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799) определяет понятие священного как абсолютную объективную реальность, безусловную святость, проявляющуюся во множестве форм. Чувство священного он считал прирожденным свойством человеческой души [16].

В XX веке возрастает интерес к сакральному, которое теперь является объектом научных исследований. Все представители французской социологической школы (Э. Дюркгейм, М. Мосс, Л. Леви-Брюль), так или иначе, затрагивают проблему сакрального.

Основатель французской социологической школы Эмиль Дюркгейм (1858-1917), отстаивающий идею религии без Бога, пишет, что сакральное создается обществом. В книге «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912) он отождествляет сакральное с социальными ценностями, которые нуждаются в сверхъестественном обосновании. Он считает, что священные объекты отличаются от обычных, мирских, или профанных. На обычных животных можно охотиться, можно употреблять их мясо в пищу, а со священными этого делать нельзя. Священные животные служат для других целей, они становятся объектом особой ритуальной деятельности, почитания, благоговения. Они священны как символ группы, как главная ее ценность. В жизни тотема воплощена жизнь самого общества, члены которого считают себя произошедшими от тотема. Почитание тотема – это почитание как святыни главной социальной ценности – самого этого общества. Переживание членами общественной группы объединяющей их связи с «высшей силой», представленной тотемом, ритуальная деятельность, совместные обряды укрепляют чувство

групповой солидарности. Дюркгейм видит в религии особое социальное действие, которое отличается от всех других тем, что направлено на священный объект. Самое главное в религии – различение священных вещей и профанных, обычных.

Священные вещи представляют собой символы общественного единства. У австралийских туземцев в качестве такого символа выступает тотем, у христиан – Иисус Христос. Сущность любой религии – сакрализация базовых социальных связей. Религия начинается там, где возникает система сакрализации особо ценных идеалов. Сакральное – естественная историческая основа подлинно человеческого бытия, его социальной сущности. Сакральному Дюркгейм противопоставил понятие индивидуалистического (эгоистического) существования [3].

Дюркгейм писал и думал по-французски, как и многие его ученики и последователи. Поэтому, возможно французское слово *sacré*, образованное от латинского, приобрело терминологический статус.

Племянник и последователь Дюркгейма Марсель Мосс (1872-1950) – французский социолог и антрополог, автор книги «Социальные функции священного». В ней он утверждает, что универсальная функция жертвоприношения – опосредовать контакт человека с областью сакрального, причем в качестве посредника между сакральным и профанным мирами выступает жертва [11].

Социологический подход был дополнен и расширен аксиологическим в работах Макса Шелера (1874-1928) – немецкого философа, представителя феноменологии и антропологии философии. Шелер использует феноменологический метод Эдмунда Гуссерля для изучения ценностей. В книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916) Шелер утверждает, что для всех феноменологов главной задачей является выстраивать учение о морали как учение о моральных ценностях. Ценности, по Шелеру, существуют сами по себе, то есть априорно. В отношении друг к другу они являются высшими и низшими и тем самым образуют некую иерархию, вверху которой находится сакральное как наивысшая ценность. Шелер выделяет относительные и абсолютные ценности. Под относительными понимаются ценности, соотнесенные с воспринимаемыми их существами; а под абсолютными – «те, которые существуют для «чистого» чувства (предпочтения, любви), т.е. для чувства, независимого в способе и законах своего функционирования от сущности чувственности и от сущности жизни» [15, с. 317]. Таким образом, Шелер перекликается со Шлейермахером в утверждении священного как некоего чувства. У него это названо теорией эмоционального интуитивизма, согласно которой чувство есть интенциональный психический акт, направленный на объективные ценности и переносящий их в сознание субъекта.

Рассматривает сакральное как наивысшую ценность и Рудольф Отто (1869-1937) – немецкий философ. ФИЛОСОФ (от греч. *philosophos* - друг мудрости) - первоначально, напр. у Гераклита, так назывался всякий ... и теолог, один. ОДИН (Сканд.) Бог сражений, древнегерманский Саваоф, то же, что скандинавский Уодан. В "Эдде" он вел... из основоположников феноменологии религии. В своем самом известном произведении «Святое» (*Das Heilige*) (1917) он говорит, что священное невозможно понять. Священное духовно, совершенно, самодостаточно, вечно,

трансцендентно и сверхчувственно. Поскольку священное иррационально, невыразимо в понятиях и определениях, остается молчать о нем или обозначать его особыми идеограммами, которые дают лишь приблизительную информацию о переживаниях верующего. Анализ сакрального может быть только приблизительным и опосредованным.

Если вычесть из священного рациональный и моральный моменты, то остается «избыток», который Отто именует термином «нуменозное» (от лат. *numen* – божество, божественное начало). Нуменозное вызывает у верующего человека двойственное чувство. Во-первых, ощущение панического страха перед неизмеримой силой. С другой стороны, это восприятие завораживающей тайны, которое выражается в неодолимом влечении к чему-то чудесному и возвышенному. Следовательно, эмоциональный диапазон нуминозного распространяется от реакции на ужасное до реакции на возвышенное.

Таким образом, Отто наиболее глубоко обосновывает теорию о том, что сакральное – это явление, которое возможно воспринимать только с помощью чувств.

Помимо феноменологического подхода, Отто рассматривает сакральное и с онтологической точки зрения. Он считает, что бытие сакрального выше всякого существования. Сакральное «продуцирует» человеческое бытие. Сакральное не просто иная реальность, но также реальность абсолютная, вечная и по отношению к тленному миру первичная, поэтому сакральное мыслится субстанцией бытия [1].

Как это ни странно, Люсьен Леви-Брюль рационально мыслящий французский философ, антрополог и социолог (1857-1939) в книге «Сверхъестественное в первобытном мышлении» (1931) подтверждает размышление Р. Отто о том, что сакральное выражается в чувственной форме. Исследуя истоки сакрального, Леви-Брюль отмечает, что у туземцев Торресова пролива, «когда в какой-нибудь вещи обнаружено что-либо замечательное или таинственное, то ее могут рассматривать как зого... Я не нахожу лучшего выражения для перевода зого, чем выражение священный» [9, с. 112]. Понятно, что «замечательное или таинственное» – это и есть чудесное и возвышенное у Р. Отто.

Продолжая в нерелигиозном ключе рассматривать понятие сакрального, немецкий культуролог и философ-неокантианец Эрнст Кассирер (1874-1945) в книге «Философия символических форм» (1923-1929) пишет, что сакрализация начинается с выделения в пространстве как целом определенного участка, отличного от других, как бы обнесенного некой оградой. Это понятие сакрализации находит языковое выражение в латинском слове *templum* (храм). Ибо *templum* восходит к корню *tern-* «резать», то есть обозначает «отрезанный», ограниченный участок. В этом смысле оно поначалу обозначало священный, принадлежащий богу и освященный участок, а затем было перенесено на любую ограниченную часть земли, на пашню, на рошу, посвященные богу, царю или герою [7, с. 114].

В предвоенное время в Париже было организовано общество Коллеж Социологии, целью которого было изучение сакрального. С ноября 1937 по июль 1939 года основатели Коллежа – Жорж Батай, Роже Кайуа, Мишель Лейрис – собирались в книжном магазине на улице Гей-Люссака.

Формально участники Коллежа шли по следам социологии Э. Дюркгейма, М. Мосса, Л. Леви-Брюля. Под сакральным в Коллеже понимались объекты двойственной природы: высшие объекты – короли, священники, и низменные объекты – изгои, проститутки, – в общем, все инородное, исключенное из общества. Как видно, представители Коллежа используют слово *sacred* и как «святой», и как «проклятый». Таким образом, они продолжили размышление Кассирера о том, что сакральное – это то, что отделено от обычной жизни. Профанному противопоставлено то, что находится на вершине иерархической лестницы, но и то, что внизу.

Доклады, которые читались на заседаниях, были изданы Дени Олье и совсем недавно переведены на русский язык [8]. Среди них «Сакральная социология и отношения между обществом, организмом и существом» Ж. Батая, «Сакральное в повседневной жизни» М. Лейриса.

Р. Кайуа, социолог и антрополог, (1913–1978) в книге «Человек и сакральное» (1939) вслед за Дюркгеймом подчеркивает непроходимость границ между профанным и сакральным, их взаимную враждебность. Сакральное противостоит упорядоченному ходу вещей и в то же время является его источником, вызывая и почтение, и страх, и даже брезгливость [6].

Йохан Хейзинга (1872-1945) – нидерландский философ и теоретик культуры в книге «*Homo Ludens*» (1938) подтверждает идею Кассирера и философов Коллежа Социологии об отгороженности сакрального от мирского. Он упоминает это в контексте рассуждений о схожести игры и священнодействия: «формально отсутствует какое бы то ни было различие между игрой и священнодействием, то есть сакральное действие протекает в тех же формах, что и игра <...>. Арена, игровой стол, магический круг, храм, сцена, киноэкран, судебное присутствие – все они, по форме и функции, суть игровые пространства, то есть отчужденная земля, обособленные, выгороженные, освященные территории, где имеют силу свои особые правила. Это временные миры внутри мира обычного, предназначенные для выполнения некоего замкнутого в себе действия» [14, с. 29].

Швейцарский психолог Карл Густав Юнг (1875–1960), используя наработки Р. Отто в книг «Психология и религия» (1940), использует термин нуменозное. Он приходит к выводу, что нуменозное контролирует человека, он скорее жертва, а не творец нуменозного [18].

Мартин Хайдеггер (1889-1976) теоретически объединяет онтологический и феноменологический взгляд на священное. Находясь под влиянием феноменологии Э. Гуссерля и М. Шелера, он говорит о невозможности рационального постижения бытия. А священное – измерение существования, через которое высвечивается сущее. По Хайдеггеру, связь между онтологией и феноменологией состоит в том, что феноменологические проблемы включают в себя проблемы онтологии; феноменология есть метод, который используется для решения онтологических проблем. В «Письме о гуманизме» (1946) Хайдеггер пишет: священное – сущностное пространство божественности, хранит измерение для богов и для Бога. Когда бытие будет воспринято в своей истине, только тогда священное взойдет в

своем свечении. «Лишь из истины Бытия впервые удается осмыслить суть Священного» [13].

Мирча Элиаде, румынский антрополог, историк религии (1907-1986) изучил и обобщил труды Дюркгейма и Р. Отто в книге «Священное и мирское» (1956). Он вводит термин «иерофания» – сакральное, предстающее перед нами, являющееся нам (это следствие того, что Элиаде придерживался феноменологического подхода, взятого у Р. Отто). В размышлениях Элиаде о символичности сакрального прослеживается влияние Дюркгейма. Он пишет, что объект, который содержит в себе сакральные свойства, превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой, преобразуется в реальность сверхъестественную. Книга «Священное и мирское» [10], как и все его работы, носит научно-популярный характер. Широкое повторение вслед за Дюркгеймом слова «сакральное» создало этому слову статус термина, а М. Элиаде – славу его создателя.

С иных позиций взглянул на сакральное французский литературовед, философ-структуралист Ролан Барт (1915-1980). В «Мифологиях» (1957) он подробно описывал процессы сакрализации профанического. Воспроизводство сакрального – это когда миф преобразовывает преходящее – в вечное. Профанное трансформируется в сакральное через массовую культуру и массовое сознание. В новом рождении мифа главной ценностью становится повседневность, обыденность, то есть профанное [2].

Рене Жирар (род. в 1923), французский литературовед, антрополог, философ продолжил размышления представителей французской социологической школы и Коллежа Социологии о жертвоприношении как выражении сакрального. В книге «Насилие и сакральное» (1972) Жирара пришел к выводу, что насилие играет важную роль в формировании единства в обществе. После жертвенного убийства наступает мир. А сакральное отделяет насилие от общества, потому что насилие приписывается божествам, и никто не чувствует себя виноватым [4].

Итак, рассматриваемый материал позволяет выделить три основных подхода в изучении этой проблемы, которые тесно связаны между собой: феноменологический, онтологический и аксиологический.

Взгляд на сакральное изнутри, когда оно еще священное, признает непознаваемость этого феномена. Все теологи говорят о чувстве священного, связанном с состоянием ужаса и восхищения. Оно вызвано ощущением границы между человеком и священным. То есть они признают феноменологический подход, при котором феноменом, то есть «являющимся», выступает священное, которое нельзя понять, но можно ощутить. В этом контексте уместно вспомнить «вещь в себе» Имануила Канта, принципиально недоступную нашему познанию. Последнее возможно для него только относительно «явлений», т. е. способа, посредством которого «вещи в себе» обнаруживаются в нашем опыте. Для Канта «вещи в себе» – это также сверхприродные, непознаваемые, недоступные опыту сущности: бог, свобода воли и т. д. – сакральное органически вписывается в этот ряд.

Сюда же вплетается онтологический подход, потому что священное объявляется началом бытия. Онтологический подход формирует вопрос о том, как сакральное возникает, существует в мире, какой частью бытия оно является.

Становится очевидным, что феноменологический подход невозможен без онтологического. Теоретически это доказал Хайдеггер. А аксиологический взгляд на сакральное выходит на первый план постепенно, однако он присутствовал с самого начала у теологов и проявлялся в том, что сакральное признавалось как абсолютная ценность. Социологи уточнили место этого явления в культурном пространстве через оппозицию сакральное / профанное между ними, осуществляемой через чувственное познание мира.

Таким образом, сакральное – относительно молодое понятие, основные свойства которого определяются важнейшими координатами бытия: оно восходит к представлению о его первоначалах, непознаваемых разумом, на уровне чувств, вызывающих ужас и восхищение, соотносимо с наивысшими ценностями или же скверной, в равной степени находящимися за границами профанного мира.

### Список литературы

1. Otto R. The idea of the holy. – Oxford and New York : Oxford University Press, 1950. – 215 p.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989 – 616 с.
3. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралі / Пер. з фр. Г. Філіпчука та З. Борисик. – К. : Юніверс, 2002. – 424 с.
4. Жирар Р. Насилие и священное / Пер.с фр. Г. Дашевского. – М. : Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
5. Забияко А.П. Сакральное // Культурология. XX век: Энциклопедия / Гл. ред. и сост. С. Я. Левит. – Т. 2. – СПб : ФАИР-Пресс, 1998. – 446 с.
6. Кайуа, Роже Миф и человек. Человек и сакральное. Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М. : Объединенное гуманитарное изд-во, 2003 – 296 с.
7. Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб. : Университетская книга, 2001. – 280 с.
8. Коллеж социологии 1937 – 1939. Сост. Дени Олье / Пер. с фр. Ю. Б. Бессоновой, И. С. Вдовиной и др. – СПб. : Наука, 2004. – 588 с.
9. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 602 с.
10. Мирча Элиаде Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
11. Мосс М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц. под общ. ред. И. В. Утехина. – СПб. : Евразия, 2000. – 444 с.
12. Философский энциклопедический словарь / Ред. кол. С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М. : Советская энциклопедия, 1989 г. – 815 с.
13. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Heidegg/\\_Gumanizm.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/_Gumanizm.php)
14. Хейзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича. – М. : Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.
15. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избр. произв. / Пер. А. В. Денежкина. – М. : Прогресс, 1995. – с. 266.
16. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи / Пер. с нем. С. Л. Франк. – СПб. : АО Алетейя, 1994. – 333 с.
17. Юм Д. Исследование о человеческом разумении. – М. : Прогресс, 1995. – с. 240.
18. Юнг К. Г. Психология и религия. М. : Наука, 1990. – 246 с.

**Жердєва Анастасія Михайлівна. Осмислення поняття «сакральне» у сучасній філософії.**

*Описана історія вивчення поняття «сакральне». Виділені основні підходи осмислення сакрального – феноменологічний, онтологічний, аксиологічний.*

**Ключові слова:** сакральне, буття, цінність, почуття, символ.

**Zherdeva Anastasiya Mihaylovna. Judgement of concept «sacral» in a modern philosophical discourse.**

*The history of studying of concept «sacral» is described. The basic approaches of judgement sacral – phenomenological, ontologic, value approach are allocated.*

**Keywords:** sacral, existence, value, feeling, symbol.

Поступило в редакцію 15.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология» Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 130.2**

## **О СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ (ПОСТ)СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА**

**И. С. Красинская**

*Предлагается и обосновывается возможность рассмотрения социокультурных трансформаций через призму модификаций личностного образца эпохи. Утверждается, что хакер как личностный образец постиндустриальной эпохи является адекватной моделью системы ценностей (пост)современного человека.*

**Ключевые слова:** *система ценностей, личностный образец, социокультурные трансформации.*

Своеобразие (пост)современного человека и его отношений с окружающим миром может быть рассмотрено с различных точек зрения. Может рассматриваться физическое и психо-эмоциональное состояние, уровень и продолжительность жизни, социальный статус, виды деятельности, тип социально-экономических связей, уровень развития техники и технологии и многие другие аспекты, представляющие интерес для социологии, психологии, экономики и других наук о человеке и обществе. Для исследователя качественных изменений – социокультурных трансформаций, вызванных к жизни развитием информационно-телекоммуникационных технологий, особый интерес представляют внутренние факторы, мотивы и причины, оказывающие влияние на параметры жизни и деятельности человека.

Попытаемся ответить на вопрос: каков он, герой нашего времени? Ответ на этот вопрос даст возможность понять положение современного человека в условиях социокультурных трансформаций, сущность носителя культуры эпохи, не имеющей собственного названия, а потому называемой множеством имен с приставкой пост-. Для этого необходимо описать типологические характеристики (пост)современного человека, основания его мировоззренческой позиции, его систему ценностей. Методологической основой описания ценностной составляющей мировоззрения может служить системный подход [1].

Любая культурно-историческая эпоха поведенчески и мировоззренчески неоднородна: каждый человек обладает уникальными, присущими лишь ему, характерными чертами, отличающими его от других. В то же время, неотъемлемой частью человеческой жизни является коммуникация, а потому мы с необходимостью приходим к утверждению наличия некоторых общих черт, отсутствие которых стало бы непреодолимым препятствием на пути взаимодействий людей. По своей природе такие черты не только физиологические, но и культурные, поскольку коммуникация представляет собой обмен символами – культурными абстракциями. Эти общие культурные черты составляют основу идентичности носителей данной культуры, данного общества.

Выделяя совокупность общих черт и абстрагируясь от своеобразия конкретного человека определенной культурно-исторической эпохи, можно получить некоторую идеальную конструкцию – модель, которую М.Вебер назвал «идеальным типом». Если при рассмотрении типичных характеристик попытаться выделить те из них, которые являются социально приемлемыми, закрепляются в процессе воспитания как нормы и идеалы для регулирования процессов общественного взаимодействия, то мы получим некоторую более узкую и специфичную модель, названную польским исследователем истории морали М.Оссовской «личностным образцом». Понятие «личностный образец» определяется в книге «Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали» как «реальное или вымышленное лицо, которое побуждает или должно побуждать к подражанию» [2]. Там же Оссовская утверждает, что «личностным образцом для данного индивида или группы будет образ человека, который должен служить или фактически служит для этого индивида или этой группы объектом притязаний».

Расширяя введенное М.Оссовской понятие и рассматривая не только моральную, но и всецело мировоззренческую модель человека, т.е. некую эталонную для общества систему ценностей личности, мы получим новую абстрактную конструкцию, которую в дальнейшем будем называть личностным образцом рассматриваемой культурно-исторической эпохи. В личностном образце эпохи сконцентрированы социально приемлемые и в то же время желательные, то есть сознательно одобряемые человеком ценности, на которые направлена личность. Таким образом, личностный образец представляет собой способ существования системы ценностных ориентаций личности в обществе. Следует подчеркнуть, что понятие «личностный образец», представляет собой абстракцию, используемую в данной работе для удобства исследования.

Как известно, необходимым условием адекватности модели является способность отражать исследуемые свойства и характеристики объекта моделирования. Исходя из предположения об адекватности личностного образца как модели системы ценностей, можно утверждать, что он отражает основные свойства системы ценностей, в частности, динамичность и адаптивность, т.е. способность изменяться во времени и приспосабливаться к новым внешним условиям. При этом представляется возможным рассматривать трансформации, которым подвергается система ценностей личности в рамках одной культурно-исторической эпохи как модификацию личностного образца, а переход к другой эпохе связывать с рождением нового личностного образца.

Особенность (пост)современности состоит в том, что введенное теоретиками социогуманитарных дисциплин и подхваченное политиками и средствами массовой информации утверждение об окончании индустриальной эпохи провозглашает переход к некоторому новому состоянию социально-экономических отношений, условно называемому информационным обществом. Результаты футурологических исследований, прогнозы политиков и социологов относительно перспектив становления информационного общества существенно разнятся, что позволяет говорить о поливариантности путей развития, о переходе социально-экономических отношений к новому состоянию в условиях существенной неопределенности – о

трансгрессии [3]. Даже в условиях неопределенности это развитие связано с постоянными социокультурными трансформациями.

Таким образом, поставленная задача анализа системы ценностей (пост)современного человека сводится к изучению преобразований личностного образца предшествующей индустриальной эпохи в условиях социокультурных трансформаций.

В качестве личностного образца индустриальной эпохи, согласно М.Оссовской, может быть выбран «буржуа». Историческим прототипом данного личностного образца является Б. Франклин, описавший типические характеристики буржуа в автобиографии. Следует отметить, что описываемые Франклином характеристики являются социально и лично приемлемыми и востребованными, о чем свидетельствует осознание им себя как счастливого и успешного человека, на которого снизошла благодать. Уже в первом абзаце автобиографии Б.Франклин пишет: «Удача мне неизменно сопутствовала..., а поэтому не исключена возможность, что мои потомки захотят узнать, какими способами я этого достиг и почему с помощью провидения все для меня так счастливо сложилось. Кто знает, вдруг они, находясь в подобных же обстоятельствах, станут подражать моим действиям» [4]. Обширное цитирование автобиографии Франклина М.Вебером в работе «Протестантская этика и дух капитализма» [5] в качестве иллюстрации духа капитализма, пропитывающего индустриальную эпоху, подтверждает возможность использования буржуа в качестве личностного образца эпохи Модерн и отправной точки для анализа трансформаций системы ценностей человека.

Как показывают исследования культурного наследия индустриальной эпохи, буржуа как личностный образец капиталистического общества многолик [2]. Так, описываемый М.Вебером и Б.Франклином, образ буржуа характерен для раннего этапа индустриального общества. М.Вебер связывает социально-экономические и культурные преобразования на этапе становления индустриального общества со сменой религии. Протестантизм – религиозное мировоззрение, лежащее в основе социально-экономических отношений капиталистического типа, названное Вебером «духом капитализма» жестко регламентирует образ жизни человека, подчиняя его служению Богу. Достижение конечной цели человеческой жизни – счастья, понятого как райская потусторонняя жизнь, возможно при условии прилежного и усердного выполнения своих обязанностей. «Душа обязана трудиться...» [6]. Труд воспринимается как долг перед Богом, а потому любая деятельность уже в самой себе содержит смысл и цель и не нуждается во внешних по отношению системе «человек-Бог» стимулах и мотивах. Таким образом, *протестант* является исторически первой модификацией буржуа как личностного образца индустриальной эпохи.

Со временем совершенствование техники и развитие технологии приводит к тому, что человек начинает чувствовать себя создателем, творцом. Он утрачивает безоговорочное доверие к Богу. Бог перестает быть главнейшей, высшей ценностью для человека. «Бог умер» [7]. Религиозный личностный образец сменяется светским. Место бога в системе ценностей занимает сам человек, а точнее Субъект – общество

в целом и индивидуум, как член общества. Закон Божий уступает ведущее место нормам светской морали и права. Взгляд переводится с небес на землю – с Града Небесного на Град Земной [8]. *Гражданин* – модификация личностного образца индустриального общества.

М.Оссовская, введшая в научный оборот термин «личностный образец», ушла из жизни в 1974 году и не смогла стать свидетелем дальнейших трансформаций личностного образца буржуа, история изменений которого была изучена и описана ею вплоть до середины XX века.

Подобного рода анализ проведен П. Химаненом в книге «Хакерская этика и дух информационной эпохи» [10]. Данная работа финского философа остается актуальной для исследователей тенденций развития постиндустриального общества, но, к сожалению, она до сих пор не переведена на русский или украинский язык, хотя издана в 2001 году. Взяв за основу веберовское исследование капитализма как социально-экономической системы, финский философ рассматривает трансформацию этики в условиях становления новой формы социально-экономических отношений – сетевого информационного общества. Химанен утверждает, что трудо-ориентированная протестантская этика через этику консьюмеризма (потребления) сменяется ориентированной на развлечение этикой хакеров.

Посюсторонняя реальность рассыпается на мелкие осколки жизненных миров каждого отдельного человека. Гражданское общество становится обществом потребления. Человека интересует теперь собственная жизнь – с заглавной буквы. Личностный образец этой фазы развития – *прагматик-потребитель*. Это все та же индустриальная эпоха, в ее основе лежит самый настоящий капитализм. Но капитал теперь имеет первостепенное значение, он – ключ к достижению персонального счастья. Более того, отныне деньги и есть счастье. Закрепленная в личностном образце протестанта ориентация на искупление греха, сменившаяся ориентацией «гражданина» на достижение всеобщего счастья, уступает место воли к власти – стремлению к власти над жизнью. И эту власть прагматик обретает в системе вещей [9]. Именно вещи заставляют время «застыть». Неумная тяга к вещам приводит к тому, что вместо основной добродетели раннего буржуа – бережливости, главная роль в социально-экономических связях отведена п(р)отреблению. Расчетливость и трудолюбие, демонстрирующие силу духа уступают место удовлетворению потребностей телесности.

Этика хакеров – это, по существу, система ценностей нового типа. *Хакер* – это личностный образец постиндустриального общества. Следует уточнить, что, говоря о хакерах, имеется в виду широкий круг людей, с энтузиазмом относящихся к своему делу, воспринимающих работу не как долг, не как способ достижения определенного уровня жизни, но как хобби. По мнению Химанена, в условиях глобальной информатизации меняется отношение человека к процессу труда, его цели и организации, а вместе с тем меняется и отношение к жизни.

То ли насытившись жизнью «как она есть», то ли устав от невозможности ею насытиться, человек ищет выход из посюстороннего мира, продолжая существовать в нем лишь формально, телесно, для удовлетворения базовых

непреодолимых потребностей. В поисках свободы он стремится создать свой собственный мир, уходя в игру любой природы, лишь бы он сам устанавливал в ней правила. На помощь ему приходит виртуальность. Виртуальность увлекает человека в другой, не похожий на окружающий человека мир предметной реальности, мир симулякров. Она позволяет попасть в иное пространственно-временное измерение – выбрать произвольное «здесь и сейчас». Виртуальность уводит от сущего к должному, туда, где не просто лучше, а так, как должно быть – идеально. При этом виртуальная реальность вполне реальна. Будь то компьютерная игра или игра на скрипке – человек, погружаясь в нее, существует в полной мере. Рассуждения о недобытии виртуальности [11] возможны лишь тогда, когда рассуждающий «выходит из игры». Потенциальная возможность выбора произвольной точки пространства и времени, существования в ней «здесь и сейчас» и выхода из этого состояния усилием воли, позволяет говорить скорее о сверхбытии виртуальности.

Личностный образец «хакер» не является моделью, жестко предписывающей определенные нормы поведения, подлежащие копированию и тиражированию в обществе. Отличие хакера от протестанта, гражданина, прагматика-потребителя принципиально – это отличие личностного образца нового типа от модификаций личностного образца индустриальной эпохи – буржуа. Хакер не просто новый личностный образец, но новая модель системы ценностей. Он лишен субъектности – позволяет личности легко адаптироваться к постоянно изменяющимся внешним условиям. Не изменять принципам, но изменяться вместе с принципами – таков его девиз. Носитель этой системы ценностей остается во многом ребенком, человеком играющим. Как виртуальность предполагает незавершенность, потенциальную возможность любого события, предлагая лишь поле для его актуализации, так и соответствующий ей личностный образец – хакер – представляет собой кочующую единичность, номадическую сингулярность [12], осуществляющую событие в процессе коммуникации.

Значимость игры и творчества, отсутствие жестких принципов, высокая адаптивность и гибкость как основные характеристики хакера как личностного образца позволяют говорить об адекватности данной модели именно для состояния социокультурных трансформаций в отсутствие «проекта» общества.

Таким образом, введение расширенного понятия личностного образца культурно-исторической эпохи, предполагающее сочетание общественно-приемлемого и лично-желаемого, нормативного и ценного, выступает адекватной моделью как устойчивых состояний общественного развития, так и переходных этапов. Рассмотрение социокультурных трансформаций через призму модификаций личностного образца позволяет не только описать изменения системы ценностей личности, но и понять внутренние факторы, мотивы и причины этих изменений.

### Список литературы

1. Красинская И. Системный подход в аксиологических исследованиях // Вісник харківського національного університету імені В.Н.Каразіна №764-2/2007. Серія «Теорія культури і філософія науки», 2007. – С.40-44
2. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. Пер. с польск./ Общ. ред. А.А. Гусейнова; Вступ. ст. А. А. Гусейнова и К. А. Шварцман. – М.: Прогресс, 1987.–528с., С.28

3. См. напр. Каган М.С. Синергетика и культурология // Электронный ресурс [http://www.countries.ru / library / texts / kagan.htm]; Багай Ж. Запрет и трансгрессия // Электронный ресурс [http://vispir.narod.ru/bataj2.htm]
4. Бенжамин Франклин. Автобиография. // Электронный ресурс [http://publ.lib.ru / ARCHIVES / F / FRANKLIN\_Veniamin / \_Franklin\_V.html#01]
5. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. –808 с., С. 44-271.
6. Заболоцкий Н. А. Столбцы и поэмы. Стихотворения.– М.: Профиздат, 2001.– 336с., С.48
7. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С.170, 171.
8. Августин Блаженный. О Граде Божиим. - Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 1296 с.
9. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: Рудомино, 1993. - 172 с.
10. Himanen P. The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age / Prologue by Torvalds L.; Epilogue by Castels M. –Pub. Vintage, 2001. – 234 p.
11. Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. // Вопросы философии, 1997. – № 6. С. 67.
12. См. напр. Делез Ж. Логика смысла / Пер. с фр. — М.; Екатеринбург: Раритет: Деловая кн., 1998.– 480 с. С.160, или Делез Ж. Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения /пер. с франц., послесл. Кралечкина Д.; под ред. Кузнецова В. – Ек-бург: У-Фактория, 2007.– 672с.

***Красинська І.С. Про систему цінностей (пост)сучасної людини***

*Пропонується та обґрунтовується можливість розгляду соціокультурних трансформацій через призму модифікацій особистісного зразка епохи. Стверджується, що хакер як особистісний зразок постіндустріальної епохи є адекватною моделлю системи цінностей (пост)сучасної людини.*

***Ключові слова:*** система цінностей, особистісний зразок, соціокультурні трансформації.

***I. Krasynska About the (post)modern person system of values***

*The opportunity of consideration social and cultural transformations as modification of personal sample of an epoch is offered and proved. It is declared that the hacker as the personal sample of a postindustrial epoch is adequate model of the (post)modern person system of values.*

***Key words:*** system of values, personal sample, social and cultural transformations.

Поступило в редакцію 16.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология» Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 17.022.1**

## **АБСОЛЮТНОСТЬ И ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ МОРАЛИ В КОНТЕКСТЕ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ**

**В.Н. Семиколенов**

*В статье анализируется влияние гуманистических идеалов и ценностей на мораль.*

*Обращается внимание на отдаленные последствия легитимации определенных моральных норм.*

*Ключевые слова:* гуманизм, мораль, ценности, информационное общество, глобализация.

*Актуальность* данной темы мы видим в том, что, во-первых, гуманистические идеи в современном мире заняли прочные не только морально-нравственные, но и юридические позиции как на уровне личности, общества, так и на уровне государства. Например, государство не может быть членом международного сообщества, если не присоединится к провозглашенным в нем «гуманистическим идеалам». Во-вторых, для специалистов-антропологов очевиден кризис современного гуманизма, опасность некоторых его тенденций для морали как основного регулятора человеческого поведения. В-третьих, при несовпадении гуманистических и традиционных моральных ценностей, учитывая возможности современного информационного общества, СМИ, сети Интернет, технологий подачи информации, несравнимо больше шансов получить приоритет имеют именно гуманистические идеалы и ценности, а не традиционные моральные ориентиры.

На эти обстоятельства в отечественной и зарубежной философской мысли внимание обращалось неоднократно (Т. Адорно, У. Бек, Д. Белл, П. Гайденко, М.С. Каган, В.В. Кизима, С.Б. Крымский, В. Малахов П. Слотердаjk, Э. Тоффлер, Ю. Хабермас, Й. Хейзинга, Р. Шелли и др.). Однако продолжающаяся деградация морали заставляет снова задуматься о явных и неявных рисках процессов глобализации и «гуманизации» современной культуры.

*Рабочая гипотеза данной статьи* следующая: гуманизм – это не явление, а процесс. В ходе историко-культурного развития идеи гуманизма заметно эволюционировали. Параллельно с ними эволюционировали (или деградировали) моральные нормы. Абсолютные моральные ценности становились сначала относительными, а потом и вовсе переставали быть ценностями. Таким образом, между развитием гуманистических идей и морали существует непосредственная связь, и эта связь далеко не всегда позитивна и однозначна.

На каждом этапе своего развития гуманизм выглядел по-разному. Возвышенно – романтический гуманизм Возрождения, дерзкий и самоуверенный – Просвещения и Нового времени, не слишком дальновидный, но последовательный – конца XIX – первой половины XX в., и вынужденный (хотя очень многим покажется – желаемый) – нашего времени. Но, так или иначе, идеи гуманизма

всегда были непосредственно связаны с идеей блага. Если «все для человека», то, безусловно, под этим тезисом понимается, что это «все» – ему во благо.

Сегодня западная либерально-правозащитная идеология призывает к толерантности, с одной стороны, и нетерпимости к ограничению свободы личности – с другой. Но под этой свободой зачастую понимается право на совершение таких поступков, которые еще совсем недавно (по меркам исторического времени) считались аморальными и осуждались большинством здравомыслящих людей.

Несколько лет назад у наших соотечественников появилась возможность прочитать три связанных между собой документа с одним общим названием «Гуманистический манифест» [1] и, соответственно, проследить, как развивалась идея блага в течение нескольких последних десятилетий. Первый документ датирован 1933 годом, второй – 1973-м, последний – 2000-м. Для уяснения многих происходящих в современной культуре процессов эти документы чрезвычайно важны.

Как отмечал Х.Ортега-и-Гассет, бытие общества является одновременно и «возможностью бытия», оно предполагает выбор возможностей в каждый момент человеческого существования [цит. по: 2; 19-20]. Гуманисты уверяют, что они лишь откликаются на новые реалии, на вызовы времени. Но на самом деле каждый такой документ представлял собой достаточно конкретную программу будущих действий, программу формирования новой реальности. Его авторы и подписанты имели большие связи в мире культуры, бизнеса и политики, нередко возглавляли весьма влиятельные организации (например, Джулиан Хаксли, подписавший «Манифест» 1973 года, был президентом ЮНЕСКО, а другой подписант, Алан Гутмахер, руководил Международной федерацией планирования семьи).

Идеологическая доктрина этих манифестов имела большие шансы проникнуть в сознание людей, поскольку структуротворческая роль элиты непосредственно связана с постоянным осуществлением соответствующего выбора способов влияния и направлений общественного развития. Но следует отметить, что от способности видеть отдаленные для культуры последствия легитимации определенных моральных норм и ценностей зависит само ее будущее. Однако еще в прошлом веке Й. Хейзинга говорил: «Мы воочию видим, как шатается все то, что казалось прежде незыблемым и священным: истина и человечность, право и разум.» [3; 245].

Так, в 1973 году, когда появился «Гуманистический манифест - 2», аборты, за которые он ратовал, были запрещены не только в развивающихся странах, но и в большинстве западных. А в странах Южной Европы (Италия, Испания, Португалия) были запрещены даже разводы. И с «сексуальной свободой для взрослых», за которую ратовали тогда гуманисты, дела обстояли сложно. В России, например, до 1993 г. существовала уголовная ответственность за гомосексуализм). Моральная и правовая ситуация в цивилизованном мире тогда существенно отличалась от нынешней. Еще об одной проблеме – эвтаназии, которую тоже активно поддерживали «продвинутые гуманисты» 70-х, в обществе в то время еще даже не велись дискуссии. Т.е. общественное сознание для постановки этой проблемы «не созрело», и именно гуманисты инициировали ее обсуждение. Не случайно такой

осведомленный и влиятельный политик, как американский сенатор Патрик Бьюкенен, назвал «гуманистов» заговорщиками, которые произвели в Европе и Америке разрушительную революцию, подорвав семейные устои и культурные традиции [4].

Говорить о морали, чести, долге в современной культуре становится непопулярным. Происходит явное смещение ценностных акцентов. В Гуманистическом манифесте нет призывов бороться с засильем кинопродукции, избыточной насилием, где главный принцип – «кто сильнее – тот и прав», или новых мелодрам, в которых во главу угла ставится сексуальная и эмоциональная близость. И совершенно нормальным считается то, что люди ради этих «ценностей» разрушают семьи, бросают детей и т.д.

В новом гуманистическом тысячелетии нас могут ожидать и другие новаторские проекты в области морали. «Манифест - 2000» требует отмены запрета на родственные браки: «Не должны запрещаться смешанные браки, в частности, между белыми и неграми, и браки между родственниками». Степень родства, случайно или нет, не оговаривается. Но родственным можно считать брак между двоюродным братом и сестрой, между родными братом и сестрой, между отцом и дочерью, бабушкой и внучкой, матерью и сыном. О какой степени родства идет речь в данном случае? Конечно, сегодня может показаться невероятным предположение легализации инцестуальных браков. Но в 70-е годы так же невероятно было предположить, что очень скоро гомосексуализм, за который человек нес уголовную ответственность, станет нормой, а от мэра Москвы будут требовать разрешения на проведение гей-парадов.

Отметим, что мы говорим о перспективе. Общество и общественное самосознание не может стоять на месте. Каждый сделанный шаг предполагает следующий. То, что сегодня является абсолютно аморальным, с течением времени, как показывает опыт, может стать нормой. Но возникает вопрос – является ли движение в направлении все большей моральной свободы благом для человечества? Если «свобода личности» (или вседозволенность, возведенная в статус нормы), будет прогрессировать такими же темпами, то нам придется обратить внимание еще на одну деталь «Гуманистического манифеста – 2000» – в нем ничего не сказано о том, какими должны быть родственные браки: разнополыми или однополыми.

Однако проблема даже не в том, что кто-то пытается защищать права различных маргинальных групп. Небезопасно то, что все эти проявления маргинальности хотят узаконить, сделать нормой, более того – навязать человечеству с помощью политического, экономического и юридического давления, которое осуществляется следующим образом.

Так, в Манифесте 1973 года авторы говорили, что «приверженность человечеству есть высочайшее из обязательств, на которое мы способны, это превосходит узкую преданность Церкви, государству, партии, классу или расовой принадлежности». А в «Манифесте - 2000» уже открыто провозглашается планетарный гуманизм, который должен стать как догмой, так и руководством к действию для всего человечества. В настоящее время речь идет о принятии «Планетарного билля» о правах человека, основанного на «высших достижениях

гуманизма». Если же будет принят «Планетарный билль», то от таких стран, как Россия и Украина, в Конституции которых записан приоритет международного права над национальным, настоятельно потребуют приведения законодательства в соответствие с новыми нормами.

С момента обнародования «Манифеста - 2000» прошло всего семь лет, но уже за этот короткий промежуток времени во многих странах легализованы однополые браки и супругам «одной ориентации» дано право усыновлять детей. Во многих «цивилизованных» странах родители лишены права наказывать детей за неадекватное поведение, поскольку это квалифицируется как насилие и посягательство на личную свободу ребенка, на его право самостоятельного самоопределения. К нарушителям закона применяются соответствующие санкции.

Преподносится это достижение гуманизма как великое благо: «Дети, подростки и молодые люди должны иметь доступ к различным точкам зрения и поощряться к самостоятельному мышлению. Следует уважать взгляды даже маленьких детей». Но на самом деле этот шаг приведет только к углублению проблемы «отцов и детей», к разрыву традиций, к невозможности через воспитание передать накопленный опыт поколений, в том числе опыт моральной саморегуляции. Кроме того, как мы уже отмечали в ряде работ по морали, в информационном обществе морально-нравственное самоопределение для личности, тем более для ребенка, весьма затруднительно, если эта личность не воспитана в конкретной моральной традиции и не имеет «морального фильтра», предохраняющего ее от навязываемых извне ценностей, норм и стереотипов поведения [5].

Авторы «Гуманистического манифеста» отмечают: «Транснациональная система, о которой мы говорим, без сомнения, вызовет повсеместную политическую оппозицию – особенно в лице националистов и шовинистов. И все же она должна складываться и в конце концов утвердиться, если мы стремимся к достижению **планетарного этического консенсуса**». Вот только вопрос, на каком морально-нравственном основании, на каких моральных идеалах будет строиться этот консенсус.

Здесь хотелось бы отметить следующее обстоятельство. Информационная революция открывает широкие возможности для влияния на массовое сознание даже на огромных расстояниях. Это воздействие усиливается процессами глобализации, на что обращал внимание Э. Гидденс [6; 64]. Сегодня не высота нравственных идеалов, а фактор текущего состояния информационной инфраструктуры фактически определяет успех в легитимизации тех или иных моральных норм. Те страны, которые отстают по этим показателям, не в состоянии не только экономически, но и идеологически конкурировать с лидерами. Более того, они не только не могут транслировать ценности своей культуры в мировом масштабе, но и испытывают реальные затруднения удержать в их рамках субъектов собственной культуры. В результате в глобализирующемся мире неизбежное преимущество получают нормы и ценности, принятые в экономически и информационно развитых странах. Однако одна из проблем глобализирующейся культуры заключается в том, что доминирующие в экономическом, политическом и технологическом отношении

страны не являются лидерами в области морали и нравственности.

Тем не менее, реальность информационного общества такова, что именно высокоразвитым экономически странам уготована роль «законодателей норм». И если эти нормы будут подкреплены «гуманистическими манифестами» и «Планетарным биллем», то в успехе их утверждения в культуре можно не сомневаться. Однако следует отметить, что культура может называться высокой, даже если она не создала совершенной техники и электронных технологий, но ее сложно так назвать, если она пренебрегает моральными нормами, если в ней отсутствует нравственный идеал. В таком случае не только невозможно представить себе дальнейшее развертывание этой культуры, но и трудно вообразить, что она способна принести людям счастье или улучшение жизни.

Парадоксально, но получается так, что многие «гуманистические идеалы» – это удар по морали, превращение ее в понятие весьма относительное. Но моральные установки – это базовые ценности культуры, девальвация или разрушение которых опасны как для жизнедеятельности личности, так и для жизнеспособности общества и культуры в целом. Став относительной, мораль не сможет выполнять свою главную функцию – служить средством саморегуляции поведения человека.

### Список литературы

1. Гуманистический манифест. - [http://www.krotov.info/libr\\_min/k/kur/tz.htm](http://www.krotov.info/libr_min/k/kur/tz.htm).
2. Баранцева К.К. Трансiсторичнi пiдстави буття елiти: Соцiально – фiлософський аспект (стаття друга). Екзiстенцiйно-антропологiчнi вимiри актуалiзацiї “самостi” елiтної особистостi // Фiлософська думка. - 2005. - № 2. – С. 13-29.
3. Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи // Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. – М., 1992. – С.245
4. Бьюкенен П. Смерть Запада. – М., 2003. – 341с.
5. Семиколонов В.Н. Влияние информационных технологий на мораль // Культура народов Причерноморья. – 2004. - № 56. – Т.2. – С.141 – 145; Семиколонов В.Н. Роль моральной парадигмы в информационном обществе // Культура народов Причерноморья. – 2005. - № 63. – С.156 – 160.
6. Giddens A. The Consequences of Modernity. – Cambridge, 1990. – 275p.

**Семіколенов В. М. Абсолютність і відносність моралі в контексті гуманістичних цінностей**

*У статті аналізується вплив гуманістичних ідеалів і цінностей на мораль. Звертається увага на віддалені наслідки легітимації певних моральних норм.*

**Ключові слова:** гуманізм, мораль, цінності, інформаційне суспільство, глобалізація.

**Semikolenov In. M. Absolutnost and relativity of moral in the context of humanism values**

*Influence of humanism ideals and values on a moral is analysed in the article. Attention on the remote consequences of legitimsii of certain moral norms applies.*

**Keywords:** humanism, moral, values, informative society, globalization.

Поступило в редакцию 11.10.2007

УДК 17.034. 1

## СОЦІАЛЬНО-МОРАЛЬНІСНА ПРИРОДА СОРОМУ.

М.Я. Турчин

*Здійснюється аналіз сорому як соціально-морального явища, як форми моральнісної самооцінки. Порівнюються суб'єктивна та об'єктивна сторони цього почуття.*

**Ключові слова:** сором, моральність, моральнісна самооцінка.

Сучасні реалії як в етиці, так і в моралі підтверджують гостроту питань дослідження сутності моралі, з'ясування її статусу крізь наявність в ній як раціональних, так і емоційно-чуттєвих елементів, теоретичної та практичної сторін вияву.

Мораль – це складний феномен людської духовності, буття якого визначається наявністю в ньому емоційно-чуттєвих, вольових, раціонально-теоретичних та життєво-практичних складових, які структурують специфіку духовно-моральнісного життя. З іншої сторони, як належна до духовної сфери, мораль засвідчує здатність співвідноситись і взаємодіяти з іншими елементами цього комплексного утворення.

Традиції європейської раціоналістичної етики, що наголошували на домінуючому характері розуму в осягненні моралі, потребують сучасного доповнення різнобічними підходами етичного аналізу на основі врахування духовно-практичної природи вияву морального відношення й діяльності людини.

Відомо, що нині у філософії відбувається переорієнтація від позитивістської проблематики до антропологічної. Сьогодні дедалі частіше дослідники звертаються до аналізу категоріальних форм світосприйняття. Могутнім є психологічний струмінь у змісті всіх філософських і етичних категорій, спроби поєднати їх загальність із суб'єктивністю, з властивостями світосприйняття – ось характерні риси сучасного філософування.

Людське світовідношення у своєму розвитку проходить низку категоріальних самовизначень. Стверджуючи і пізнаючи себе, спочатку як якийсь загальний «логос», воно знаходить потім і свої конкретні сутнісні вияви. Світовідношення розрізняє себе не тільки в мисленні, логіці понять, а й у переживанні, людському самовираженні через **почуття**, (зокрема обов'язку, честі, сорому), предметній діяльності тощо.

Природа людських почуттів глибоко діалектична, як і саме життя. Моральні почуття мають, безумовно, особливу соціальну цінність. Проходячи через них, людина “дорослішає”, набуває досвіду, відбувається процес духовно-морального змушнення.

Одне з фундаментальних місць у цьому процесі займає почуття сорому. Аналізуючи сором як загальнолюдське явище, можна виділити три основні сторони:

соціально-моральнісну, що визначає зміст сорому, а також емоційно-психологічну та фізіологічну, що виражають способи існування сорому в індивіда. Провідну роль відіграє соціально-моральнісна сторона, адже почуття сорому нерозривно пов'язане з суспільною думкою.

Феномен сорому виникає у людини при формуванні її свідомості, а також виражає початковий ступінь її самосвідомості та самооцінки як особи. Сором виникає тільки під впливом певного соціального середовища. Історично склалося так, що зміст ганебного змінюється у зв'язку зі змінами того соціального середовища, в якому живе людина – суб'єкт сорому. В основі цього почуття – усвідомлення індивідом суспільних норм і вимог, утвердження себе як особистості, наявність відчуття власної гідності та поваги до себе.

Характеризуючи сором як моральне явище, можна виділити в його структурі ряд компонентів: 1) початковою внутрішньою причиною сорому є усвідомлення індивідом невідповідності своїх вчинків або вчинку з прийнятими в даному суспільстві нормами поведінки; це говорить про те, що для наявності почуття сорому, в суспільстві вже повинні існувати певні норми поведінки, а індивід повинен володіти здатністю усвідомлювати ці норми та співвідносити з ними свої вчинки; 2) початковою зовнішньою причиною сорому є засудження непристойного вчинку суспільною, громадською думкою, в свою чергу, індивід повинен знати, що громадська думка цей вчинок чи поведінку засуджує; 3) виникнення мимовільної, незалежної від волі індивіда емоційної реакції (афекту), що супроводжується почервонінням шкіри обличчя. Сором містить елементи як усвідомлюваного (усвідомлення особою непристойності свого вчинку), так і несвідомого (афективної реакції).

**Об'єктивна сторона** змісту сорому як морального явища обумовлена наявністю в суспільстві певних норм поведінки, незалежних від суб'єкта, але який повинен знати їх і виконувати. Зміст ганебного визначено на основі суспільного буття людей, але він відображений у моральній свідомості кожної особи.

**Суб'єктивну сторону** сорому визначають через ступінь і особливості сприйняття об'єктивної сторони суб'єктом, а також через особливості прояву почуття сорому у кожній людині [1, с.11].

Іноколи людина соромиться своєї індивідуальності, але це саме те індивідуально-особистісне, що створюється під впливом соціального середовища. Зміст ганебного формується в результаті задоволення як суспільних, так і особистих інтересів індивіда. Виявлення і розуміння суб'єктом, що є ганебним, а що ні – це результат осмисленого ставлення людини до сприйняття суспільних вимог. Таким чином, об'єктивна і суб'єктивна сторони сорому знаходяться у постійній взаємодії.

В основі виникнення почуття сорому в особи є: по-перше, знання норм поведінки, по-друге, знання інших про особливості даного суб'єкта і його поведінку і, нарешті, по-третє, розуміння суб'єктом того, що його поведінка або вчинок розходяться з нормами поведінки, не узгоджується з ними. Почуття сорому виникає у наслідок усвідомлення того, що оточуючі люди визнають нас винними у порушенні правил поведінки (або суб'єктові здається, що вони це роблять). Почуття сорому виникає тоді, коли приховуване стає явним, коли людина щось приховує, а

інші це виявляють. Вчинки особи, що негативно оцінені суспільством, іншими людьми викликають у неї почуття сорому.

Сором – це своєрідне побоювання бути висміяним перед іншими, а головне – втратити свій престиж, своє обличчя в очах оточуючих. Аристотель у своїй “Нікомаховій етиці” використовує прислів’я: “сором живе в очах” [2, с.96] і пояснює це тим, що людина соромиться ока інших людей, соромиться того, що може бути помічено іншими щось негоже в її поведінці. Адже інформація про вчинки людей передається, перш за все, через зір – от чому погляди інших людей є такими важливими для виникнення почуття сорому.

Сором як моральне почуття виконує роль однієї із сполучних ланок між знанням суспільних норм і вимог та реальним їх втіленням у життя. Мораль реалізується в життя при супроводі акомпанементу найрізноманітніших емоцій та почуттів, зокрема почуття сорому. Моральні почуття є найбільш ранньою формою пізнання і втілення індивідом моральнісних вимог суспільства. Без їхнього посередництва у свідомості індивіда не може бути зв'язку між його поглядами і діями. У моральних почуттях віддзеркалюючий і оцінюючий моменти існують у взаємозв'язку. Через них, у тому числі і на основі почуття сорому, індивід пізнає дієвість моральних відносин, емоційно ставиться до них.

Почуття сорому залежить від суб'єктивних моральних якостей індивіда. Воно має індивідуальну форму прояву, бо там, де один соромиться, інший червоніти не буде, сприймаючи даний вчинок по-своєму і відносячись до нього по-іншому.

Характеризуючи сутність сорому як морального явища, О.Г. Дробницький помічає: “Почуття сорому мало чим відрізняється від страху перед зовнішнім засудженням: просто індивід ніби “вбирає в себе”, інтерналізує зовнішнє засудження і ставиться до своїх дій так, як на них зазвичай реагують ті, що його оточують. Сором перед іншими може надалі стати соромом перед собою, коли, наприклад, індивід отримує незалежність від найближчого оточення, реакції якого схильні до випадковості, мінливості і несуть на собі відбиток групового упередження. Індивід тоді може відчувати сором перед самим собою, навіть якщо інші реагують на його дії прихильно або нейтрально” [3, с.179]. Він говорить про декілька різновидів сорому: 1) сором як страх перед зовнішнім засудженням; 2) сором перед іншими людьми; 3) сором перед самим собою. Усі ці види сорому виражають різні стани єдиної сутності сорому як морального явища.

Соціально-моральнісна сторона сорому характеризується і тим, що сором, на відміну від тварин, властивий тільки людині, хоча ряд дослідників (Ч. Дарвін, К. Д. Ушинский та ін.) вважають, що ним наділені і вищі тварини. Збудником сорому є морально-етичні причини, які відсутні у світі тварин. Він є гальмом аморальних і тваринних дій людини. Усвідомлення свого положення у суспільстві, наявність відчуття власної гідності – домінантна моральна основа виникнення почуття сорому. Тварина не здатна усвідомлювати свого положення, вона лише підкоряється силі інстинктів. Здатність відчувати сором не є вродженою якістю, вона формується в умовах життя людини в суспільстві. Про це говорять факти виховання новонароджених дітей тваринами (вовками, мавпами і ін.), коли почуття сорому у

дітей не формується. Сором заснований на знанні моральних норм, які відсутні у світі тварин.

Сором – це не тільки моральне почуття, але й форма моральної самооцінки і самоконтролю особи, вираження її моральної самосвідомості. Почуття сорому не лише реалізує факт емоційного відношення особи, але і є певним морально-психологічним поняттям. У ньому на передній план виступають відносини особи і суспільства. Його можна віднести до такої групи моральних понять, як честь, гідність, толерантність та ін., через яку характеризують моральну самосвідомість особи. У понятті сором є загальні та істотні риси і ознаки, які властиві приватним й індивідуальним проявам сорому у людей.

Водночас сором є початковою формою прояву моральної відповідальності особи за свою поведінку в суспільстві. Вона пов'язана з осуджуючою, негативною стороною моральної відповідальності, а її позитивна сторона характеризується здійсненням морально-позитивних вчинків. Сором – своєрідний самоосуд особи за її морально-негативні дії. Звідси можна зробити висновок, що він виконує функцію захисту добра.

Зміст поняття сорому розкривається через ряд ознак, що вирізняють дане моральне поняття з-поміж інших. Сором є специфічною формою віддзеркалення особою моральних відносин у суспільстві через її емоційне відношення. Зміст цього поняття історично змінюється, оскільки в ньому відбивається моральний досвід людей, система етичних норм, спрямованість громадської думки, що також постійно змінюються. В цілому зміст сорому залежить від характеру, особливостей та нормативів суспільних відносин. “Оскільки сором є почуттям розумовим, – писав М. В. Шелгунов, – і знаходиться в прямому зв'язку з тими ідеями, які суспільство визнає обов'язковими, то і радіус дії сорому такий обширний, як і суспільні відносини” [4, с.685]. Усвідомлення свого положення в суспільстві – початкова причина виникнення почуття сорому. Сором передбачає існування людини в суспільстві.

У соромі, як і в більшості інших понять, переважає оцінюючий фактор. Сутністю сорому як морального поняття є самопереживання, самооцінка індивідом суспільної цінності свого вчинку, самокритика і самоосуд особи за антисуспільну поведінку та самопокарання за зло, нанесене суспільству.

Специфіка сорому як етичної цінності полягає у тому, що він сам по собі не привносить морально-цінного, а здійснює функцію захисту морально-цінного. Сором – це емоційний вартювий переконань особи. Він не є позитивним переживанням для особи і особа в ньому не зацікавлена, проте головною його цінністю для суспільства є те, що він служить захистом для моральнісних відносин від найрізноманітніших порушень. У початковій формі сорому на перший план виступає усвідомлення людиною свого громадянського обов'язку. Цінність сорому полягає у спрямованості даного явища проти егоїзму особи та її всездозволеності.

Специфіка сорому як етичного явища і поняття полягає в тому, що в ньому початкову і вирішальну роль відіграють раціональні моменти, які проявляються: 1) у здатності індивіда розуміти суспільні вимоги; 2) оцінювати свою поведінку в

суспільстві у світлі цих вимог; 3) виражати функцію захисту моральнісних вимог, встановлених суспільством.

Сором завжди є причинно обумовленим і це не вираження ізольованого “Я”, а наслідок дії моральних відносин в суспільстві на особу, її моральну самооцінку. Він виражає не тільки інтереси суспільства, але і особи, оскільки захищає її від морального падіння. Це властиво всім поняттям моралі: обов’язку, честі, совісті та ін. Етичні почуття не виникають при здійсненні нейтрального вчинку, що не зачіпає інтереси особи або суспільства. Почуття сорому виникає при порушенні міри у відносинах особи і суспільства. Для своєї реалізації етичні почуття вимагають або морально позитивної, або морально негативної оцінки. Сором – морально засуджуюче почуття, що виникає внаслідок здійснення особою аморального вчинку. Сором, перш за все, є наслідком дії на людину того об’єктивного світу, в якому вона живе.

Він наділений не тільки оцінюючим, але й нормативним характером. Нормативність сорому полягає в наявності наказу не здійснювати недозволеного. Сором, в цьому сенсі, є бар’єром, що припиняє дію почуття задоволення за наявності почуття провини. Це почуття заважає особі виконати негожий вчинок, щоб не порушувати вимог суспільства. В цьому випадку моральна свідомість перемагає бажання за допомогою реакції, що виникає мимоволі, яка служить для захисту в індивіда особистісного начала. Сором безпосередньо пов’язаний не з об’єктивним моральним ідеалом, а з його перетворенням у свідомості суб’єкта на основі самосвідомості. Почуття сорому опосередковане особистою моральною свідомістю, яка переробляє для себе вимоги морального ідеалу [1, с.16]. Отже, специфіка сорому полягає не тільки в наявності почуття сорому, але й певного морально-психологічного поняття, яке і виражають особливості сорому як форми моральної самосвідомості.

### Список литературы

1. Матюшин Г.Г. Стыд и совесть как формы моральной самооценки. – М., изд-во МГОПУ, НОУ, 1998. – С.11
2. Аристотель. Этика. Спб, 1908. – С.96
3. Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. – М., 1977. – С.179
4. Шелгунов Н.В. Сочинения. Т. 1. Спб, 1904. – С.685

#### **Турчин М.Е. Социально-нравственная природа стыда.**

*Анализируется феномен стыда как социально-нравственного явления, как формы нравственной самооценки. Рассматриваются субъективная и объективная стороны этого чувства.*

**Ключевые слова:** стыд, нравственность, нравственная самооценка.

#### **Turchyn M.Y. Social-Moral Nature of Shame.**

*In the article Shame as a social-moral phenomenon and a form of moral self-esteem has been analyzed. The subjective and objective aspects of the feeling have been compared.*

**Key words:** shame, morality, moral self-esteem.

Поступило в редакцию 21.09.2007

**КРУГЛЫЙ СТОЛ  
«СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ МЕТАНАУКИ»**

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 167**

**О ПРЕДЕЛЕ АБСТРАГИРОВАНИЯ В МЕТАНАУКЕ.**

Дмитриева М.С.  
Алексеев С.А.  
Филатова А.Н.

*В докладе рассматривается развитие в языковом пространстве науки теоретических абстракций и достижение ими границ применимости. Освещена ситуация экстраполяции методики практической психологии по изучению реального поведения экономических субъектов и применение этой методики в лабораторных условиях как средство эмпирического анализ экономики.*

**Ключевые слова:** абстракция, предельный переход, экономический субъект, легитимация.

Пересмотр основ и предпосылок однозначного применения наших элементарных понятий имеет значение выхода далеко за пределы одной только физической науки.

Н.Бор

В общих закономерностях развития научного сознания мы находим возможность выделить важный для всей гуманитарной сферы аспект - механизм развития абстракций, научных понятий и их функционирования в реальном процессе познания. Становящийся характер научного знания и сам процесс научно-исследовательской деятельности служат основанием и выражением непрерывного развития теории, ее создателя, ее объекта и ее понятийного аппарата. В обновляющейся методологии феномен развития языка - науки уже обозначен как **принцип уточнения базовых понятий** теорий (4:41,44). Подобная операция применяется на всех уровнях познавательной деятельности. В наши дни уточнение и изменение категориального уровня язык науки приобрело радикальное звучание в терминах "**переоткрытие**" и "**переосмысление**", вместе с богатейшими историко-теоретическими исследованиями И. Пригожина и его саморефлексией над ними. Неизбежные точки инакомыслия или, как сам он называл их, **негативные открытия** послужили толчком к кардинальным концептуальным преобразованиям и к соответственному оформлению понятийного аппарата одной из наиболее удачных моделей самоорганизации сложных динамических систем (5:30-35). Все чаще возникают ситуации, когда обнаруживается, что теоретические абстракции достигают границ своей применимости, и научная теория начинает испытывать потребность уже не только в дальнейшей корректировке своих понятий и в уточнении их содержания, но и в смене кардинальной модели изучаемого объекта (9:30-36).

Научные понятия, представляющие собой достаточно сложные и постоянно преобразующиеся, со многими связями, подвижные, открытые системы со многими подсистемами абстракций разного уровня, переживают свою историю. В этой истории наблюдается много стадий, каждая из которых обладает своими особенностями и соответственно разными познавательными ресурсами. В общем случае стадийной трансформации относительно устоявшихся научных понятий можно указать три критические стадии - кульминация, восходящая и нисходящая ветви развития (10:171, 172).

Равно как, анализируя вслед за Куном выход научного знания той или иной области, мы видели трансформацию парадигмы от момента вступления в противодействие со старой парадигмой, ее породившей, к расцвету и дальнейшему неизбежному угасанию, с обращением в "свое другое", так и абстракция науки проходит эти стадии. Категории метатеории, абстрактные понятия целостной концептуальной обоймы, в основаниях которых презумпцией вкладывается вероятность, также проходят путь от рождения до зрелости и угасания, теряют в конце концов ту силу, какой они обладают в значительно большей степени, чем понятия о частных явлениях.

Абстракции в стадии восходящей ветви развития обретают максимальную востребованность, щедро расходуют внутренние ресурсы на объяснение ситуаций поиска, способствуют их прояснению, высвечивают направление мысленных экспериментов на объекте. Исчерпав свои методологические и эвристические ресурсы, абстракции выполняют тем самым свою историческую задачу и дальше включаются в тот трансформационный процесс, который знаменует самоорганизацию всего поля предметно-познавательной деятельности в этой зоне наук. В одних случаях она меняет свою смысловую нагрузку за счет расширившегося поля предметов исследования и на новых вариантах соприкосновения с вновь обретенными объектами, расширяется в своих деятельных возможностях - приступает к выявлению новых прояснений традиционных законов общего плана (8:43-49). Другим вариантом самоорганизации пирамиды понятий той или иной теории, рассматриваемой в период обозначения предела главной абстракции, может стать когнитивная операция, в которой абстракция обращается к своему предельному случаю - к исходному знанию о видовой представленности объектов, даже к отдельно взятому феномену этого вида. В формально-логическом плане это будет операция ограничения понятия от родового к видовому через наращивание признака бывшему идеализированному объекту. Но за этим переходом от абстрактного к конкретному происходит самый сложный когнитивный шаг - переключение от множественности (может быть бесконечной) в термине-абстракции к уникальному единичному в предмете-объекте эксперимента. Например, при этом в конкретном предмете родовое начало абстракции служит объяснением в нем общих связей и закономерностей, раскрывает его родовую природу (2:282-283, 315). Так, Пригожин, надо полагать, ощутил новый уровень видения равновесного нелинейного макромира, шагнув от метауровня категориального корпуса теории сложных, диссипативных систем.

Остроту предела, границы применения абстракции остро и тревожно ощущают сами исследователи. Так, Анохин П.К., обращаясь к принципиальным вопросам общей теории функциональных систем, видит абстрактное понятие "взаимодействие" как переступившее границы применимости в силу чрезмерной абстрактности и оторванности о реальных объектах. Поэтому включение такого понятия в модель системы, заявляет он, не поясняет исследователям суть системного подхода, а сама система не выступает как действенный инструмент, не облегчает конкретную исследовательскую работу (1:13-14). Далее в исследовании Анохина показано, что для элемента критерием включения в систему способна стать абстракция иного порядка - взаимодействие (1:27). Он подчеркивал, что этим выражена сопряженность всех действий членов или элементов системы в единой цели. Само понятие при этом оказывается в качестве *предельного случая* по отношению к единичным актам деятельности члена системы, может раскрывать его сущность. Столь же кризисна ситуация *деятельностного подхода*. Реанимировать его философам, методологам, психологам ни в рамках 1985-2001 г.г., ни позже до сегодняшнего дня не удалось. Надо полагать, что без основательной проработки самой абстракции деятельности, без определения границ ее применимости и сущностной характеристики видеть в ней предельный случай любого акта реальной деятельности конкретного субъекта невозможно. А значит невозможно ее использовать как средство выявления общих законов развития. Между тем, абстракция деятельность, исследуемая многими философами, расписывается как множество, составленное видовыми проявлениями по формально-логическим правилам деления как множество – род. Она действует не как родоноситель родовой сущности в каждом единичном феномене, не как родовое, вскрываемое в конкретности. Где уж тут до популярности деятельностного подхода, до постижения его алгоритмо-направленности, до использования его исследователями.

Свежий пример обращения исследователей к абстракциям, которые уже вышли за границы своего применения в силу их очевидного несоответствия деятельной реальности сегодняшнего дня и оттого исчерпали свои методологические и эвристические ресурсы. Н. Мотрошилова в своей статье "Гражданское общество: философское понятие и практика", сказала, что знаменитое изречение Черчила о том, что лучшего, нежели (эта) демократия, человечество пока не придумало, уже не звучит сколь-нибудь убедительно. Она заявила, что абстракция демократия выполнила свою историческую задачу, к тому же, несет на себе черты малых полисов древней Греции, где она была порождена. Н.Мотрошилова выражает призыв, первостепенной важности требование ко всей цивилизации - придумать всем миром, воплотить в жизнь, существенно обновить демократию и ее формы (7:2-4).

И, наконец, как пример предела абстракции мы рассматриваем целостную ситуацию феномена интеграции науки через экстраполяцию метода лабораторных исследований реального поведения участников рыночных процессов в качестве средства эмпирического анализа экономической науки. Пять лет назад Шведской Королевской академией были объявлены имена двух новых лауреатов Нобелевской

премии по экономике. Один из них - психолог, профессор Принстонского университета Даниел Канеман был отмечен "за исследование реального поведения экономических субъектов в условиях современной рыночной экономики". Другим лауреатом был объявлен Вернон Смит из университета Джорджа Мейсона "за применение лабораторных исследований в качестве средства эмпирического анализа экономики".

Нобелевский комитет выразил принципиальную приемлемость для экономической науки психологических исследований, зафиксировал реальную значимость психологических исследований для экономической практики. В частности, последних экспериментальных разработок с их воплощением лабораторного тестирования альтернативных рыночных схем и механизмов, их воплощение в реальной экономике. По иронии судьбы без малого два с половиной века тому назад в экономической науке звучало имя Смита. Наш современник Вернон Смит проведенным им анализом поведения экономических субъектов доказал, что реальные рынки устроены сложнее, чем полагал великий английский экономист, а кривые спроса и предложения больше не являются главным объектом изучения экономики. Субъекты экономического, финансового и информационного рынка - все без исключения (производитель, продавец, потребитель, предприниматель, менеджер, инвестор, кредитор и др.) не столь уж далеки от свойств человека, изучаемого психологией. В экономическом поведении участников рынка действуют эмоции, волевые и эгоистические импульсы, сознание проявляется как целостная, единая, хорошо организованная самоорганизующаяся система, динамически связующая воедино чувства, волю и разум.

Был выявлен и показан человек, включенный в экономические процессы и проявляющий совершенно иные свойства, чем свойства, составляющие традиционного *homo economicus*, на которого опиралась экономика вплоть до начала XXI века. Он существенно влияет на ход развития экономики.

В создании такого рода теоретической абстракции сказалась в свое время общеевропейская тенденция утверждения в научных исследованиях (как и во всем мировосприятии) рационалистической позиции по отношению к человеку. Классическая наука опиралась на абстракцию "разумного человека".

Так, в экономической жизни отказывались видеть преходящие, случайные явления, действующие и проявляемые через совокупность вариативных свойств человека. Как и вся область гуманитарных наук, экономика обедняла человека с его активностью, творческим началом деятельности, теряла связь с реальностью и все более утверждалась в своей "бесчеловечности". Это находило оправдание в таком проявлении редукционизма, как сведение высших форм движения к низшим. При все усиливающемся отрыве общества от природы методологически господствовала вера в "силу абстракций", которые в естествознании сыграли свою положительную роль, обеспечивали триумфальное шествие многих наук в своей опоре на эксперимент. Для гуманитарного знания эксперимент считался принципиально невозможным, что сдерживало ход экономической мысли. Нобелевская премия была официальным признанием (и в научном сообществе, и во всем современном мире) того, что абстракция "*экономический человек*" неэффективна для

достижения сложнейших процессов в сфере экономики новых наукоемких отраслей современного жизнепроявления. Рассматриваемая ситуация, следовательно, укрепляла намечающийся мост объединения естественного и гуманитарного знания, способствовала отходу от того классического рационализма, который уже давно в своей односторонности подвергнут критике за абсолютизацию логики и мышления. На пути к открытию, отмеченному высшей премией мира, в экономической теории оказалась задействована не категория **экономический человек**, а целостный, полноценный гносеологический образ индивида, органично включенного в экономическую среду и активно действующего в ней. Действующего "не вопреки тому, что ему свойственно все человеческое, а именно по этой причине" (по Куна), т.е. действующего с проявлением всех психологических свойств человека. Важным условием обретения экономическими процессами человекомерности при этом явилось именно приложение достижений практической психологии в области разработок лабораторных исследований поведения человека.

Практическая психология представляет науку, "пересечение" с которой для социальных наук практически исключалось. Ее методы лабораторных исследований оценивались как несовместимые с классическими представлениями экономической теории, отвергающей экспериментальный подход к экономическому процессу, равно как и к историческому процессу в целом.

Но, за полвека перед этой легитимацией, Томаса Куна, создавшего первую модель развития науки, обвинили в иррационализме и субъективизме, упрекали за то, что он выбор теории отдает "на прихоть психологии". Он, в свою очередь, задавал недоуменный вопрос: "Как философы науки могли так долго пренебрегать субъективными началами, которые, они это легко принимали, регулярно участвуют в выборе теории, совершаемом отдельными учеными. Почему эти начала казались им признаками исключительно человеческой слабости, а не природы научного знания?" (6:62-66).

Почему же исследователи умалчивали о психологических свойствах исследуемых субъектов деятельности, хотя не могли не видеть их повсеместного проявления и влияния на социальные процессы? Следует, прежде всего, отметить, что в истории науки ситуации такого рода нередки. Наука подавляет фундаментальные новшества потому, что они либо разрушают старые установки, либо представляют собой трудно реализуемые идеализации, и ученые предпочитают их отклонять. В научной практике утвердился довольно расхожий прием, называемый *ceteris paribus* (лат. - при прочих равных условиях). Случаются исследования, при которых в случае конфликта между хорошо подготовленной теорией и какими-то, неподдающимися объяснению результатами эксперимента исследователи признают эти результаты (как бы не имевшими место", т.е. опускают их, не берут в расчет, объявляют *ceteris paribus* (5:31-35).

. Заметим, например, что И. Пригожин имел основание видеть в *ceteris paribus* традиционной науки некоторого рода идеологический запрет. Исследовав трехсотлетнюю историю классической физики, он обнаружил, что значительные фундаментальные открытия, не согласуемые с традиционной теорией, исследователями замалчивались намеренно. Однако, все это отнюдь не означает

категорического запрета *ceteris paribus*, не исключает права на подобную оценку каких либо факторов, играющих действительно мало существенную роль в исследуемых процессах. В традиционной физике модели были упрощены, воплощались на неполном языковом материале, но наука продолжала свой триумфальный путь, довольствуясь изображением и изучением наиболее простых явлений. С приходом в физику сложных объектов, исследовательские приемы и усеченный язык классической физики оказались неэффективны. Тот понятийный аппарат традиционной теории, что был ее *ceteris paribus*, составил дуально сочетаемый корпус нового физического знания (5:35).

*Ceteris paribus* для психологии и ее методов исследования реальных субъектов деятельности тоже закончился. Состоялась ее легатимация.

В итоге отметим, что сама рассмотренная ситуация которая привела к преодолению предельного пороговой абстракции, тормозящей развитие экономического знания, произвела еще ряд существенных изменений. Так, 1. Психология получила качественную оценку, соответствующую новому состоянию, какое она обрела сегодня;

2. За счет "расширения сферы применения предметного поля и углубления раскрываемых сущностей" (3:107-115) шагнула вперед предметная методология практической психологии.

3. Объект исследования экономической науки - субъект рыночной деятельности получил более многогранную объемную модель, в которой представлены его сущностные связи и отношения, раскрыт его человекомерность.

4. Сделан шаг на пути преодоления многовековой традиции, которая абсолютизировала различие между естествознанием и обществознанием.

Это все позволяет сказать, что вклад, осуществленный психолого-экономическим знанием, вышел далеко за пределы одной науки, что предел абстракции стимулирует дальнейшее развитие научной мысли.

### Список литературы

1. Анохин П.К. Принципиальные вопросы общей теории функциональных систем. //Принципы системной организации функций. - М.: Наука, 1973, с.5-61.
2. Горский Д.П. Вопросы абстракции и образование понятий. - М.: Изд. АН СССР, с. 348.
3. Дмитриева М.С. Об экстраполяции метода и развитии теории. //Проблемы методологии и логики науки. Ученые записки ТГУ, Томск, 1975, №90, вып. 8, с.107-115.
4. Дмитриева М.С. Об уточнении базовых понятий в развитии теории. //Логика. Методология. Наука. - Москва - Обнинск, 1995, с. 8-17.
5. Дмитриева М.С. Обнаруживаемое обнаружение или *ceteris paribus*. //Наукове пізнання: методологія та технологія, Одесса, 2004, с. 31-35.
6. Кун Т. Объективные ценностные суждения и выбор теории. //Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей запада. Хрестоматия. - М.: Логос, 1966, с. 61-82.
7. Мотрошилова Н. Гражданское общество: философское понятие и практика. //Российская философская газета, №5(7), май, 2007, с.2-4.
8. Филатова А.Н. Логика. - М.: 1997 – 94 с.
9. Филатова А.Н., Алексеев С.А. Отклик на событие (абстрагирование сущности и его пределы). //Философское наследие и современность. - М.: МГГУ, вып. IV, ч.2, 2003 – с. 30-36.

10. Филатова А.Н. Концепция современного естествознания: образ природы в научном знании. - М.: МГГУ, 2006 – 194 с.

*Дмитриева М.С., Алексеев С.А., Филатова А.Н. О межлі абстрагування в мета науці.*

*У доповіді розглядається розвиток в мовному просторі науки теоретичних абстракцій і досягнення ними меж застосовності. Освітлена ситуація екстраполяції методики практичної психології з вивченням реальної поведінки економічних суб'єктів, і вживання цієї методики в лабораторних умовах як засіб емпіричного аналізу економіки.*

**Ключові слова:** абстракція, граничний перехід, економічний суб'єкт, легатиматія.

*Dmitrieva M.S., Alekseev S.A., Filatova A.N. O limit of abstracting in metanauke.*

*In a lecture is examined in linguistic space of science of theoretical abstractions and achievement by them the scopes of applicability. Lighted situation up of extrapolation of method of practical psychology with to the study of the real conduct of economic subjects, and use of this method in laboratory terms as a mean of empiric analysis.*

**Keywords:** abstraction, maximum transition, economic subject, legatimatsiya.

Поступило в редакцію 19.10.2007

### УДК 16

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ И ЕЕ ФОРМЫ.

**В.Т. Ополев.**

*Методологическая рефлексия рассматривается в статье как определённый род знания. В нём объективируются регулятивные основания профессионального мышления. Дается краткая спецификация пяти основных форм методологической рефлексии. К ним относятся: интуиция, персонификация, образцы (парадигмы), правила и концептуальные системы. Рассматриваются также проблемы взаимодействия между этими формами.*

**Ключевые слова:** методологическая рефлексия, знание, профессиональное мышление.

Задача настоящей статьи - показать возможности использования некоторых представлений теоретической методологии в качестве средств получения ситуативных знаний, необходимых для решения конкретных проблем. Естественным условием этого является усвоение субъектами соответствующих областей деятельности требуемого набора понятий, ориентированное на адекватное понимание и отработку необходимых навыков.

#### 1. Структура сознания специалиста

Духовные предпосылки, обеспечивающие продуктивность профессионального мышления специалиста (ученого, инженера, педагога и т.д.), основываясь на современных методологических исследованиях, можно разбить на три группы. Каждая из них - это особый компонент профессионального сознания, образующего в свою очередь относительно автономную подсистему в составе индивидуального сознания в целом. Идеальные образования, относящиеся к каждому из указанных компонентов, различаются между собой прежде всего функциями которые они выполняют, обеспечивая соответствующее мышление. В то же время они могут различаться и по ряду других характеристик - содержанию, уровню общности, способу бытия в сознании и т.д.

К первому из этих составляющих относятся так называемые предметные, или специальные, знания и определенный набор связанных с ними умений. Второй компонент, и его можно назвать мировоззренческим, образует нормы профессиональной этики и другие ценностные основания профессионального мышления, особые эмоции, связанные с выполнением соответствующей деятельности, и некоторый комплекс фундаментальных представлений (в современных условиях они, как правило, имеют философский характер), посредством которых обосновываются и систематизируются названные элементы сознания. Сюда относятся те содержания сознания, которые в основном организуют мотивацию субъекта профессиональной деятельности. Третий - методологический компонент - образуют содержания сознания, способные выполнять роль регулятивов, то есть тех элементов, которые организуют мышление в плане его продуктивности, придают ему определенную форму, рациональную связанность и устойчивость, необходимую для решения задач. Содержание, фиксированное в каждом из этих компонентов, степень их взаимосогласованности между собой и соответствие указанного содержания уровню исторического развития данной сферы деятельности наряду с некоторыми другими особенностями определяют то, что можно

назвать культурой профессионального мышления. Продуктивность последнего, выражающаяся прежде всего в разнообразии проблем, которые оно способно решать, зависит непосредственно от двух компонентов профессионального сознания - методологического и предметного. Методологический компонент определяет интеллектуальную культуру специалиста. Мировоззренческие предпосылки обуславливают отношение субъекта к собственной деятельности и практически не влияют на конструктивные характеристики последней.

## 2. Регулятивные основания профессионального мышления

Основное ядро предметных предпосылок профессионального мышления составляют наиболее осознанные и операционально освоенные идеальные образования. Это то, что в полном смысле этого слова называется знанием или информацией [1. С.11-28]. Существуют особые сложившиеся в культуре, нормированные способы хранения, преобразования и трансляции этих знаний. Все это делает указанную сферу сознания достаточно «открытой» как в плане извлечения из нее какого-то содержания, так и пополнение его за счет внешних источников. Здесь возможны и постоянно осуществляются целенаправленные, организованные действия, связанные с изменением этой сферы сознания. Область регулятивных предпосылок мышления специалиста, напротив, в существенной степени имеет «закрытый» характер. Соответствующие образования сознания, как правило, существуют в виде неосознаваемых (или слабо осознаваемых), неконтролируемых и неуправляемых (соответственно, плохо и несистематически контролируемых и управляемых) презумпций сознания, которые в то же время непосредственно понимаются субъектом действия и функционируют в процессах мышления. Наличие указанных свойств отличает так называемое личностное (или неявное) знание [9.С .82-280; 3. С. 238-249; 5. С.251-265].

Существование значительной части регулятивных предпосылок профессионального мышления в виде неявного знания, хотя и оказывает определенное влияние на характер формирования и последующих трансформаций соответствующей сферы сознания, но не мешает в обычных условиях специалистам осуществлять свою деятельность. В области воспроизводства специалистов - институционализированном профессиональном образовании - распространены в основном такие методики обучения, которые в наибольшей степени отвечают такому же, «скрытому», существованию регулятивных оснований мышления. Содержание методологической составляющей профессионального сознания формируется (складывается) на этапе обучения главным образом опосредованно - через усвоение образцов и на основе подражания [9; 3] . Студентам даются конкретные знания и отрабатываются определенные навыки оперирования с ними. Повторяющаяся деятельность порождает опыт, который перерабатываясь за счет имманентного развития сознания, приводит к новообразованиям в нем в виде определенных идеальных структур, которые затем вовлекаются в последующее мышление и постепенно становятся его регулятивными основаниями. Аналогичным образом, на основе указанных механизмов, может происходить развитие регулятивной компоненты профессионального познания и в дальнейшем [9. С.240]. Все это приводит, в частности, к тому, что многие специалисты мало интересуются проблемами собственной рациональности, то есть тем как они мыслят, какими средствами при этом пользуются и на каких основах строится их интеллектуальная технология.

## 3. Потребность в объективации.

Вместе с тем ответы на эти вопросы могут интересовать не только исследователей-методологов, но существует ситуации, когда подобные знания необходимы

для решения практических задач. При этом требуются знания не только относящиеся к той или иной профессиональной сфере в целом (чем по преимуществу занимается научная методология), а знания конкретные - характеризующие индивидуального («вог этого») специалиста. Чтобы приобрести их не достаточно того теоретического материала, который содержится в методологической литературе, но необходимо владеть средствами - понятиями, представлениями и соответствующими им навыками, - позволяющими осуществить собственное исследование, приспособленное к определенным конкретным обстоятельствам и целям. Укажем две такие области человеческой деятельности, в которых имеется устойчивая потребность как в осознании регулятивных оснований специализированного мышления, так и в объективации этого содержания. Объективацией мы будем называть придание содержанию такого вида, чтобы оно стало доступным внешнему восприятию. Так, например, выражение (экспликация) неявного знания средствами внутренней речи не будет объективацией, для этого необходима внешняя речь и т.д. Выбор этих областей определяется в нашем случае не просто тем, что их развитие актуально сегодня, но и тем, что они достаточно разные и, дополняя друг друга, хорошо репрезентируют комплекс проблем, возникающих в связи с обсуждаемой темой.

Одна из них связана с разработкой компьютерных программ, например в рамках создания экспертных систем, на базе использования личностных знаний конкретных специалистов. Вторая - с теми ситуациями в профессиональном обучении, когда требуется передать элементы интеллектуальной культуры, которой обладает специалист, выступающий в роли учителя, - ученику (студенту, стажеру, аспиранту и т.д.). Как при разработке машинных программ, так и в условиях указанного типа обучающего взаимодействия первый шаг всегда предполагает объективацию регулятивных оснований мышления специалиста посредством их феноменологического описания. Следующие шаги в первом случае связаны со сведением этого описания к простым, однозначным правилам преобразования информации с последующим представлением последних на одном из языков программирования. В обучении далее следует интериоризация и овладение учениками объективированным содержанием, то есть перевод его снова в субъективную форму существования, достаточно близкую, а в идеале тождественную, исходной. Обучение здесь предстает как вид интеллектуальной, а точнее сказать духовной, коммуникации.

Требуемая объективация может осуществляться двумя путями. Первый предполагает рассмотрение сознания специалиста в качестве так называемого «черного ящика», что позволяет, собственно, не столько описывать, сколько реконструировать искомое содержание по его внешним проявлениям, т.е. по имеющимся объективированным результатам соответствующего мышления. Второй подход требует отношения к анализу определенной части содержания сознания специалиста, а именно к той, в которой каким-то образом представлено (отображается) регулятивное личностное «знание». Такое содержание индивидуального сознания специалиста мы будем называть рефлексивным или просто рефлексией, имея при этом в виду отличие последней от рефлексии как деятельности мышления, направленной на самое себя и свои предпосылки. Рефлексия как деятельность и рефлексивное содержание сознания, естественно, связаны между собой: наличие первого предполагает формирование второго. Вместе с тем нельзя упускать из виду и то, что рефлексивное содержание может возникать и стихийно, без участия специальной деятельности, направленной на его получение. Указанные подходы не исключают друг

друга, а скорее дополняют, позволяя сопоставлять результаты, полученные разными путями. А такая возможность, как показывает практика, часто уже сама по себе открывает известные перспективы для развития соответствующей сферы деятельности.

Теперь мы рассмотрим возможности объективации регулятивных оснований профессионального мышления посредством анализа некоторых аспектов рефлексии и применения этих результатов в указанных выше практических областях.

#### 4. Методологическая рефлексия и ее формы.

Рефлексивное содержание сознания отличается той особенностью, что оно не только отображает свой объект, но и способно оказывать воздействие на него, конструктивно менять его свойства. В том случае, когда этим объектом оказываются регулятивные основания мышления, рефлексия, воздействуя на них, начинает влиять и на характеристики самого мышления, в частности, на его продуктивность. В этом проявляется ее методологическая функция. Наличие такого влияния (или связи между содержанием рефлексии и мышлением) можно рассматривать как один из существенных признаков, который наряду с другим (указанием на регулятивные основания мышления как объект рефлексии) позволяет достаточно определенно выделить в составе общего содержания сознания специалиста особое образование методологическую рефлексию.

Среди существенных свойств последней - таких, как истинность, полнота и систематичность освоения ею своего объекта - можно указать также разнообразие присущих ей форм. Формами в данном случае мы называем относительно устойчивые способы воспроизведения (фиксации) содержания методологической рефлексии, которые могут иметь место в индивидуальном сознании. Одно и то же содержание может существовать в различных формах одновременно, а также переходить из одной в другую. Можно указать пять основных форм методологической рефлексии, которые мы в данном случае кратко охарактеризуем, обращая при этом внимание главным образом на признаки, позволяющие их идентифицировать.

1. Интуиция как форма методологической рефлексии отличается тем, что построение действий или оценка их результатов в процессе творчества основываются на определенном роде чувстве - правдоподобия, осуществимости, эффективности, истинности и т.д. Подобное чувство может достаточно хорошо осознаваться, и люди, занимающиеся творчеством, нередко сознательно на него ориентируются. Но в любом случае оно почти всегда присутствует в творческой деятельности в качестве некоторого эмоционального фона, выполняющего в том числе и регулятивные функции. Рефлексивность в данном случае выступает в двух видах, которые необходимо различать. С одной стороны, объектом осознания (рефлексии) выступает здесь некоторое чувство, на которое можно ориентироваться как на нечто, имеющее методологическое, регулятивное значение. Существенными свойствами для этого вида рефлексии является то, что соответствующее ощущение может возникать и исчезать, а также - различаться по интенсивности, по степени проявленности и т.п. Таким образом, здесь налицо элемент функционально нагруженного методологического самосознания.

Однако это не то, что мы имеем в виду под интуицией как формой методологической рефлексии в целом. Осознанное отношение к указанному чувству составляет лишь некий элемент этой формы, способствующий в частности ее распознанию по некоторым внешним признакам. Это осознание само может в принципе существовать в различных формах.

Главное здесь - другая сторона, заключающаяся в том, что посредством этого чувства - независимо от того, в каком виде оно само осознается, - дается определенное содержание сознания, выполняющее регулятивные функции. Интуиция здесь есть особый способ данности этого содержания. Вместе с тем в методологической рефлексии важно, как правило, не только то, что дано, какой именно смысл, содержание, но и некоторые аспекты того, как дано и в каком виде оно будет существовать далее. В случае с интуицией последнее, т.е. то, как дано указанное содержание, связано прежде всего с верой. Вера здесь это определенный вид удостоверенности, субъективной убежденности в непреложной истинности соответствующей идеи. В то же время известно, что интуиция, основывающаяся на непосредственном постижении, озарении, инсайте и прочее, даёт помимо определенной идеи также и уверенность в её истинности, правильности, непререкаемости и т. д. На этой почве, в частности, и возникают различные трактовки интуитивных актов сознания, связывающие их происхождение с наитием свыше, божественным светом, внутренним голосом и т.п. Таким образом, интуитивное постижение оказывается вместе с тем решающим шагом к абсолютизации идеального, превращения его по существу в элемент бытия, универсума.

Для методологической рефлексии это обстоятельство имеет очень важное значение. Рефлексивные знания, как уже говорилось выше не столько воспроизводят некий объект, существующий до и независимо от них, сколько создают некую смысловую предметность. Последняя в нашем случае это регулятивные основания специализированного мышления. Конечно, как справедливо считают многие исследователи, интуиция имеет свой объект. Этот объект - практика, опыт соответствующей деятельности. Однако в сфере методологической рефлексии непосредственно представлен не сам этот опыт (его описание может быть задачей, например, исторических исследований), а некая его квинтэссенция, выражающаяся в конечном счете, в виде функционирующих регулятивных оснований. Вера, «сопровождающая» интуицию, придает соответствующим содержаниям сознания одни из тех существенных качеств, которые необходимы для выполнения ими своей роли в структурах продуктивного мышления. При этом не столь важно, что постигаемые в интуитивных актах смыслы, можно сказать, трудно поддаются прямой коммуникации, не обладают достаточной интерсубъективностью, важнее здесь то, что они выполняют свои функции, и на этом строится определенная практика. В указанном плане их можно сравнить с социальными обычаями или психологическими привычками. Последние тоже существуют прежде всего потому, что в них верят, и поэтому поступают в соответствии с ними. Коммуницируемость также необходима регулятивным основаниям мышления, но далеко не всегда. В итоге, можно сказать, что в интуиции как форме методологической рефлексии всегда присутствуют три значимые для нее компонента. Во-первых, это определенного рода чувства, внутреннее ощущение, во-вторых, - некоторое смысловое содержание, данное благодаря этому чувству и, в-третьих, - вера, особая характеристика существования.

2. Персонификация - отличается тем, что то или иное содержание методологических регулятивов, осознаваясь связывается с деятельностью, мышлением или сознанием некоторых индивидов. Ими могут быть как реальные люди (например выдающиеся деятели в определенных областях, учителя по профессии и даже кто-то из коллег по работе), так и вымышленные, легендарные персоналии. Обобщения, касающиеся

индивидуального стиля мышления некоторого лица, являются вместе с тем фиксацией определенного содержания регулятивных оснований мышления, и если соответствующие знания Становятся элементом рефлексивной надстройки' в рамках того или иного творческого процесса, то имеет место указанная форма методологической рефлексии. Механизмы, посредством которых персонифицированные рефлексивные знания оказывают влияние на творческий процесс, можно охарактеризовать понятиями «подражание», «эмпатия», «имитация». Персонификация - одна из форм осознания и бытия идеала в культуре. С гносеологической точки зрения она представляет собой одну из форм отражения социального бытия (социальной практики), предшествующую теоретико-идеологическому воспроизведению того же содержания. С коммуникативной точки зрения - это способ трансляции идеала в культуре, репродуцирования его, воспроизведения и распространения. В последнем аспекте персонификация как форма отличается большей доступностью и легкостью усвоения, чем в случае трансляции посредством теории (текстов). Эти два ее качества определяют причины ее возникновения, роль и значение, которые она играет в культуре, а также большую или меньшую ее распространенность в тех или иных исторических условиях. Персонификация может появляться как исторически преходящая форма осознания, предшествующая теоретическому осмыслению. Но она может носить и вторичный по отношению к последнему характер, служа целям популяризации.

3. Образцы - это некоторые конкретные результаты деятельности или определенные способы ее осуществления, используемые в качестве аналогов при решении творческих задач. Понятие образца, принятое в обиходе современных методологических исследований, выражает еще один способ существования идеалов познания в сфере методологической надстройки.

Можно было бы сказать, что образцы занимают как бы промежуточное положение между персонификацией и теоретическим воспроизведением идеалов. От части это так, но есть основание рассматривать их также и как дополняющие друг друга, однопорядковые явления. К образцам относят два вида объектов. Первые из них - это конкретные результаты познавательной деятельности, воплощающие в себе требования, предъявляемые к идеальному знанию. Вторые - это уже решенные проблемы (задачи), по аналогии с решением которых строится решение других проблем. Т. Кун считает, что последнее характерно, главным образом, для стадии «нормального» развития науки и имеет место как в плане «разворачивания» научной дисциплины, так и в плане индивидуального научения, овладения техникой исследований [3]. Отметим некоторые характерные черты образцов.

а) Для того чтобы нечто стало образцом, оно должно быть достаточно полным и явным (выразительным) воплощением идеала познания в целом или его отдельных, но существенных составляющих и исторически первым таким воплощением. Появление образца всегда знаменует собой в полном смысле слова «рождение нового». Естественно, что образец не возникает на пустом месте, его появление обусловлено множеством предпосылок, взаимодействие которых приводит к качественному сдвигу в сфере познания. К этим предпосылкам, в частности, относятся: длительная, как правило, критика существующих результатов, неудовлетворенность ими и ожидания нового, выраженные в различных формах, философствование, неудачные попытки позитивного решения проблемы и т.д. Образец - это первенец новой методологической программы, которая еще не выявлена и поэтому слита с образцом. Последующее функционирование образца ведет к разворачиванию программы и

параллельно осуществляется теоретическая экспликация ее в виде правил, норм и идеалов познания, с одной стороны, и философского обоснования их, с другой.

б) Образец, хотя употребляя это слово мы и имеем в виду некоторое конкретное достижение в познании, представляет собой форму, в которой функционирует идеал познания. То, что ведет к последующим достижениям, разворачиванию программы, это не сама теория или решенная проблема, которые стали образцами - эти «вещи» не могут быть орудиями или средствами, в данном случае, а размышление над ними, осмысление их, хотя может быть даже и на неосознаваемом уровне. Это осмысление особого рода, выполняющее определенные функции и приспособленное к ним. Поэтому оно может существовать обособленно от других видов осмысления образцов, которые также имеют место. Образец никогда буквально не воспроизводится, в нем скрыт идеал, но выражается он и передается посредством образца.

в) Способ существования образцов в научном сознании, также как и в случае персонификации, определяется вместе с тем и коммуникативными факторами. Образцы служат средствами трансляции, популяризации, делают более доступными овладение и оперирование идеалами и нормами познания. Эти обстоятельства вносят свои коррективы в условия возникновения и существования образцов, указанные выше в п. 1.

4. Правила - представляют собой рациональные (словесные) описания способов деятельности или требований, предъявляемых к их результатам. Они бывают двух основных видов: нормы и принципы, требующие конкретизирующей интерпретации для своего применения, и алгоритмы - формализуемый компонент мышления, дающий полное и строгое описание действий. Правила «в чистом виде» как форма рефлексии отличаются тем, что они могут не иметь никакого обоснования, являясь простыми констатациями, обобщениями существующей практики.

5. Концептуальные системы (теории) или в некоторых случаях какие-то другие представления, благодаря которым регулятивное содержание сознания, в том числе и то, которое фиксировано посредством других форм методологической рефлексии, получает обоснование и объяснение. Благодаря этому, в частности, появляется возможность для его целенаправленного изменения и развития.

##### 5. Взаимодействие рефлексивных форм и практика

Каждая из этих форм имеет свою специфику в двух существенных для нас аспектах. Первый касается особенностей связей каждой из форм методологической рефлексии с регулятивными структурами сознания. Это выражается в том, что определенность формы способна обуславливать некоторые черты, прежде всего функциональные, соответствующих оснований мышления. Известно, например, что избыточность рефлексии может препятствовать осуществлению деятельности, дезорганизуя ее, а недостаток - вести к «косности», неспособности перестраиваться и т.д. Несложно показать, что подобная избыточность или недостаточность рефлексии имеет измерения, обусловленные различием форм и их сочетаний, характеризующих определенное рефлексивное содержание.

Второй аспект связан с объективацией и возможностями коммуникации содержания методологической рефлексии. Здесь рассматриваемые формы также имеют свои

особенности. Так, некоторые из них - рефлексия в форме правил и концептуальных систем - хорошо поддается объективации. В этом, по-видимому, состоит одна из причин, почему рефлексии нередко «жестко» ..связывают с возможностью вербализации, то есть, с нашей точки зрения, сводят к двум формам ее существования. Другие формы таковы, что фиксированное в них содержание не так просто объективировать или транслировать в сознание другого человека. Но это можно сделать, если знать соответствующие особенности форм и приемы, отвечающие каждой из них. Скажем, специалист в определенной ситуации не может сформулировать свое знание в виде правил, тем более дать обоснование, объяснить, почему он действует некоторым образом,- однако, возможно, что он способен привести примеры известных ему решенных проблем, ассоциирующихся у него с анализируемым случаем или выступающих в роли аналогов. Может быть, он сможет рассказать о том, как, например, стал бы действовать его «учитель» или другой известный ему специалист в подобной ситуации. Но даже, если он оказывается не способен выразить свое понимание указанными способами, то ему можно предложить оценить некоторый набор готовых решений и на основе этих результатов выявить его методологические предпочтения. Таким образом, учет многообразия форм рефлексии расширяет возможности объективации элементов интеллектуальной культуры.

Есть еще один путь, не противоречащий первому, объективации содержания методологической рефлексии, фиксированной в неудобной для этого форме. Это содержание, как было уже сказано выше, может переходить из одних форм в другие, и, если владеть средствами, подобными тем, которые разрабатываются в инженерии знаний [3], то этот процесс можно организовывать целенаправленно и переводить соответствующее содержание в требуемую в конкретных обстоятельствах форму. Подобное взаимодействие, по-видимому, возможно между любыми отдельными формами рефлексии не только опосредованно, то есть через какие-то промежуточные формы, но и непосредственно (напрямую) и в любых направлениях. Это означает, что даже такие (казалось бы наиболее «отдаленные») ее формы, как интуиция и концептуальные (объясняющие) системы, могут непосредственно переводиться одна в другую [5, С.256-265].

Умение распознавать различные формы рефлексии, присущие конкретному сознанию, и организовывать трансформацию соответствующего содержания в рамках этих форм имеет еще один важный практический аспект. Он связан уже не с объективацией регулятивных оснований профессионального мышления, а с усвоением их в процессе обучения. Объективированное содержание сознания специалиста, будучи сообщено ученику, вначале воспринимается им, как правило, в качестве предметного знания, и его необходимо перевести на соответствующее «функциональное место», превратить в элемент оснований мышления. Здесь может оказаться полезной указанная смена форм рефлексии, но производимая уже в обратном направлении: от тех из них, которые удобны с точки зрения объективации, - к более отвечающим требованиям операционального освоения транслируемого содержания.

### Список литературы

1. Блюменау Д.И. Информация и информационный сервис. Л., 1989. С.11-28
2. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. – С.238-249
3. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980. – С.251-265
4. Полани М. Личностное знание. М., 1985. – С.82-280

**В.Т. Ополев. Методологічна рефлексія в структурі спеціалізованого мислення.**

*Методологічна рефлексія розглядається в статті як певний рід знання. В ньому об'єктивувалися регулятивні підстави професійного мислення. Дається коротка специфікація п'яти основних форм методологічної рефлексії. До них відносяться: інтуїція, персоніфікація, зразки (парадигми), правила і концептуальні системи. Розглядаються також проблеми взаємодії між цими формами.*

**Ключові слова:** методологічна рефлексія, знання, професійне мислення.

**V.T. Opolev. Methodological reflexion in structure of specialized thinking.**

*In this article the methodological reflexion is examined as the appointed kind knowledge. In it the regulative basis of the professional thinking are objectivized. There is a short specification of five fundamental forms of the methodological here. This are intuition, personification, standards, rules and conceptual systems. The problem of the interaction between these forms are also examined in this article.*

**Keywords:** methodological reflection, knowledge, professional thinking.

Поступило в редакцію 11.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК 001.08

## ИНТЕГРАЦИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ХИМИИ.

Ф.А.Тихомирова

*В статье поставлена проблема системно-параметрического исследования интеграции и дифференциации научного знания в современной химии. В качестве модели для исследования механизмов интеграции и дифференциации выбрана одна из динамично развивающихся отраслей современной химии, в которой эти процессы протекают достаточно рельефно – аналитическая химия. Подробно рассмотрена реляционная интеграция различных отраслей химии и математики.*

**Ключевые слова:** дифференциация, интеграция, системно-параметрический метод, математическая химия.

**Постановка проблемы.** Изменения в логической структуре современного естественнонаучного знания связаны с процессами его дифференциации и интеграции.

Значение исследования закономерностей взаимосвязи различных наук прежде всего определяется тем, что почти все важнейшие проблемы развития общества приобретают комплексный характер, их решение связано с использованием достижений ряда наук. Это относится к решению глобальных проблем современности, таких как экологическая, энергетическая, продовольственная, освоение океана и Космоса. Решение этих комплексных междисциплинарных проблем выдвигает на одно из ведущих мест в методологических исследованиях вопросы интеграции различных наук. Все большую актуальность приобретает осмысление того, как происходит, и как будет происходить развитие научного знания благодаря использованию его внутреннего резерва, такого как интеграция.

Интеграция приводит к возникновению новых методов и теорий, коренному изменению структуры и содержания наук. Науки взаимодействуют, обмениваясь парадигмальными принципами. «Парадигмальные прививки», как обозначил их В.С.Степин, изменяют стратегию развития дисциплин и даже приводят к научным революциям[13, С.321].

Вместе с тем усложнение предметов исследования и содержание отдельных научных дисциплин требуют дифференциации, специализации научного знания. Процесс дифференциации научного знания прослеживается по различным параметрам, включающим конкретизацию форм представления знаний. Дифференциация и интеграция в развитии знания не сосуществуют друг с другом, не идут одна за другой, а проявляются одна в другой и через другую. Процессы формализации, математизации, информационные технологии охватывают практически все науки. Математические методы используются в психологии, социологии, экономике, истории и даже в лингвистике.

Процесс математизации наук идет достаточно быстро благодаря высокому уровню развития самой математики и опыту, накопленному при математизации механики и физики. В настоящее время отмечается все возрастающий уровень математизации химии. Широкое использование математических методов определило появление математической химии [16]. Эта научная дисциплина является интегративной областью, в рамках которой известные математические методы (преимущественно методы решения систем линейных и нелинейных уравнений в частных производных) применяются для решения задач химии.

Интенсификация процессов интеграции и дифференциации обуславливает значительный интерес к данной проблеме в отечественной и в зарубежной литературе.

***Анализ последних исследований и публикаций, в которых начало решение данной проблемы, и на которые опирается автор.***

В качестве основных форм интеграции А.Д.Урсул рассматривает совокупность (множество), сложность или комплексность, упорядоченность, организацию и систему. Он отмечает, что существующие различные формы и ступени интеграции детально “могут изучаться системным подходом и различными вариантами общей теории систем”. [21, С. 65]

Среди преимуществ использования системного подхода можно выделить следующие:

- возможность определения общего, при представлении науки как системы;
- целенаправленная, осмысленная работа с массивом знаний;
- возможность определиться с факторами, влияющими на развитие науки;

Анализ и синтез являются логическими основаниями интеграции и дифференциации. Интеграция характеризует процессы, ведущие к целостности, связанности и объединению элементов научного знания: объектов, методов и средств исследования, научных теорий, она играет особую роль в объединении различных форм знаний в некие целостные системы и сопровождается дифференциацией. Это два сопряженных, противоположно направленных процесса в становлении целостного научного знания. В настоящее время предложены различные варианты системного исследования научного знания.

А. В. Чайковский предложил исследовать интеграцию и дифференциацию научного знания с точки зрения параметрического варианта ОТС А. И. Уёмова [22].

А.И.Уёмов и Г.В.Штаксер предлагают описывать целостность и элементоавтономность систем с помощью системных дескрипторов. В основу определения мер целостности положена идея двойственного системного моделирования в рамках параметрического варианта ОТС [20].

Типология аналитико-синтетических процессов, разработанная А.И.Уёмовым [18], дает возможность ввести представление о реистической, атрибутивной и реляционной разновидностях процессов интеграции и дифференциации [15].

Дифференциации и интеграции в естественнонаучном познании посвящены работы М.С. Асимова и А.Турсунова [1], Ю.А. Золотова [5], Н.Т. Костюк, В.С. Лутая, В.Д. Белогуб [8], Л.С. Сычевой [14], М.Г.Чепикова [23].

Авторами подчеркивается необходимость исследования конкретных массивов научного знания для перехода к целенаправленному построению логически организованной, структурной системы.

В качестве модели для исследования механизмов интеграции и дифференциации выбрана одна из динамично развивающихся отраслей современной химии, в которой эти процессы протекают достаточно рельефно – аналитическая химия. А. Левенстам (Финляндия) и Ян М. Житков (США) утверждают: “Философия и аналитическая химия близки в одном смысле: любое созданное ими твердое знание природных явлений аннексируется другими областями.” [25, С.309]. Заслуживает внимания также следующее замечание авторов: “аналитическая химия может обогатить наше понимание науки в целом. Некоторые механизмы, общие для науки, могут быть обнаружены здесь в особенно чистом виде.” [25, С.312].

***Выделение нерешенных частей данной проблемы, которым посвящается данная статья.***

Интеграция научного знания понимается и как противоположность дифференциации, и как нечто большее, включающее совокупное знание в конкретной области. В ряде работ отсутствует понимание интеграции как процесса, при котором исходные науки продолжают существовать и развиваться в рамках целостности. Процессы междисциплинарного взаимодействия знаний в целом изучены хуже, чем внутридисциплинарные закономерности роста научного знания. Очевидна необходимость методологического исследования ситуации перехода от дисциплинарного изучения природы к междисциплинарным исследованиям и разработкам.

Недостаточно исследованы методологические и логико-системные аспекты данной проблемы. Методологический анализ процессов интеграции и дифференциации, на наш взгляд, во многих случаях подменяется метафорическим описанием. Существующие попытки формализации этих описаний представляются достаточно громоздкими. При этом упускаются существенные аспекты. Часто встречаются разночтения, где смысловые неопределенности свидетельствуют о необходимости пересмотра понятийно-категориального аппарата с позиций системной методологии и структурной онтологии. Исследователи обращают внимание на важное значение систематизации формирующихся понятий. Многоуровневыми являются не только сами научно-интегративные процессы, но и понятия, отражающие эти явления.

Различным образом квалифицируются и классифицируются интеграционные процессы в конкретных областях исследования. Представляется очевидной необходимость философско-методологического осмысления проблемы применительно к конкретным наукам [12].

***Формулировка целей статьи (постановка задания);***

Объектом исследования являются процессы интеграции и дифференциации, превратившие современную химию в систему наук.

Целью данной статьи является методологический анализ процессов дифференциации и интеграции, протекающих в различных отраслях химии, в частности, её математизация.

Для этого автор предполагает решить следующие задачи:

-выделить различные формы реализации процессов интеграции и дифференциации в современной химии;

-рассмотреть влияние процессов интеграции и дифференциации в современной химии на рост научного знания.

-рассмотреть математизацию химии как одну из форм реляционной интеграции [15].

***Изложение основного материала исследования с полным обоснованием полученных научных результатов.***

В процессе познания используются методы и теории смежных наук, применяемых к различным областям химических знаний. Вырабатываются новые общие понятия, категории, методы на основе общей концептуальной установки и общих методологических подходов. Спецификой интеграции и дифференциации является то, что эти сопряженные процессы приводят к возникновению пограничных областей знания, которые в свою очередь определяют появление новых форм и методов познания.

Уже к началу XX века внутри химии были четко дифференцированы органическая, аналитическая, физическая, общая и неорганическая химия.

Также можно выделить сравнительно молодые дисциплины – металлоорганическую химию, теоретическую химию, математическую и квантовую химию, нанохимию, координационную химию.

В XIX в. координационная теория и химия комплексных соединений рассматривались как весьма узкий и специальный раздел неорганической химии, то вследствие интеграции и дифференциации они превратились в область химии, сфера влияния которой распространились на аналитическую и органическую химию, биохимию, кристаллохимию и радиохимию[9].

В результате интеграционных процессов появились новые науки – астрохимия, биохимия, геохимия, биогеохимия, математическая и квантовая химия.

Интеграция химии и физики сопровождается дифференциацией новых многочисленных физико-химических отраслей знания. В результате возникают новые промежуточные пограничные отрасли науки, например на стыке физики и химии возникли химическая физика и физическая химия. Развитие ряда направлений физической химии, в свою очередь, привело к отделению от нее электрохимии, коллоидной химии, фотохимии, кристаллохимии. Рост научного знания в химии носит взрывной характер.

Характерный для новейшей химии, как и для всей науки в целом, процесс глубокой внутренней дифференциации в значительной степени связан с открытием качественного многообразия химических частиц. Их строение, превращения и свойства стали предметом изучения специальных разделов химии: электрохимии, химической кинетики, химии полимеров, коллоидной химии, химии высокомолекулярных соединений, нанохимии [11].

Особую значимость приобретают в химии математические методы. Способность математики создавать знаково-символические системы, адекватные определенному уровню химической науки, уплотнять информацию, вырабатывать наиболее рациональные способы ее обработки и преобразования, моделировать природные явления и процессы стимулирует развитие химии. Применение математики в химии в большой степени базируется на ранее разработанном математическом аппарате. Поэтому темпы математизации в значительной степени сдерживаются только уровнем развития самой химии.

Программа математизации химии была намечена еще М.В. Ломоносовым в 1741 г. в работе “Элементы математической химии”. Постановка вопроса о математизации химии М. В. Ломоносовым имеет неопределимое значение с точки зрения развития математической идеологии в химии. Исследования весовых и объемных характеристик химических явлений привели к использованию в химии элементарного аппарата арифметики и алгебры. Принципиально новый уровень математизации химической науки определило становление и развитие временных представлений в рассмотрении химических явлений. Исследования течения химических процессов во времени “внесли” в химию возможность описания химических явлений в виде дифференциальных уравнений. В 1910 году итальянский ученый А.Лотка на основе анализа системы дифференциальных уравнений предсказал возможность колебаний в химических системах. Исследование колебательных реакций во многом стимулировало появление синергетики.

Химическая кинетика базируется на системах обыкновенных дифференциальных уравнений, химическая гидродинамика - на уравнениях в частных производных. Кинетика химических процессов является обширной областью для применения математического моделирования в химии. На стыке химии, физики, математики, биологии и медицины развивается новое направление – кинетика колебательных реакций [10].

Совершенствование математического аппарата во многом связано с расширением областей исследования, которыми становятся экстремальные температуры, каталитические процессы, многокомпонентные и многофазные системы, химические реакции в твердой фазе. Развивается теория нестационарных и неравновесных реакций, которая подкрепляется всем арсеналом средств вычислительной математики. В химии применяются теория уравнений в частных производных и теория групп.

В 1892 Е.С. Федоров использовал теорию групп для теоретического описания 230 возможных типов симметрии атомов в кристаллах. Это позволило ему установить связь между химическим составом, внешней формой и внутренней структурой кристаллов и разработать теорию кристаллохимического анализа. Его предвидение было подтверждено опытами М.Лауэ по отражению рентгеновских лучей в начале XX века.

Широкое применение в химии находят математическая статистика и теория вероятностей, методы вычислительной математики, определяемые компьютеризацией решения прикладных математических задач [2], [24].

Перспективным направлением современной органической химии является математическое планирование эксперимента, которое можно считать одним из разделов математического моделирования. Для описания различных физических, химических, биологических и т.д. процессов и явлений применяются одни и те же математические модели. Одно и то же математическое уравнение ( или понятие ) может описывать совершенно различные процессы или характеристики. В общности математических моделей проявляется междисциплинарный характер и интегрирующая роль математики, ее методов.

В XX веке стали четко видны также и границы формализации и математизации химических знаний. В.И.Вернадский справедливо отмечал, что «математические символы далеко не могут охватить всю реальность и стремление к этому в ряде определенных отраслей знания приводит не к углублению, а к ограничению силы научных достижений» [4, С.116].

На сегодняшний день существует ряд программных пакетов, позволяющих проводить конформационный анализ и рассчитывать энергетические характеристики молекул и интермедиатов, в основном и переходном состояниях с учетом влияния некоторых внешних факторов (например, полярности среды). Это способствует более быстрому и точному описанию механизма реакции. Однако, используя программные пакеты, следует помнить о том, что квантово - механические расчеты тесно связаны с экспериментом и лишь подтверждают его, или подтверждаются им, но не существуют самостоятельно [7].

Среди задач и методов математического планирования эксперимента и математического моделирования стала выделяться новая область исследований, называемая "машинный дизайн в химии". Это направление включает планирование как состава и структуры соединений с заранее заданными свойствами, так и поиск оптимальных путей синтеза сложных органических соединений [3]. Названные задачи нового направления математической химии относятся к достаточно высокому порядку сложности.

Интеграция химии и математики происходит по двум направлениям, относящимся к численным и нечисленным разделам математики. Численные разделы математики позволяют развить количественные основы общей и неорганической химии. Этот количественный базис в общей и неорганической химии развивается параллельно с внедрением физических методов, использованием статистики и внедрением квантово-механических расчетов. Математическая и квантовая химия составляет основу современного учения о строении и динамике химических превращений веществ. Этот теоретический раздел химической науки использует математические методы и квантовую механику для разработки математических и квантово-химических моделей электронного и пространственного строения молекул. Математическая и квантовая химия включает создание и разработку математических методов, моделей строения и механизмов превращений химических соединений на основе представлений и методов квантовой механики, различных топологических методов, в частности теории графов, методов линейной алгебры, методов молекулярной механики и молекулярной динамики, а также методов нелинейной динамики. К математической и квантовой химии относят

также те разделы современной химической термодинамики и химической кинетики которые связаны с поиском и развитием новых математических моделей и методов описания свойств и превращений веществ. Наряду с рассмотрением свободных систем в задачи математической и квантовой химии входит теоретическое исследование поведения молекулярных систем в различных средах, в том числе в матрицах, в электромагнитных, акустических и других полях, а также в веществах, находящихся в экстремальных условиях.

Некоторые авторы считают более перспективным использование нечисленных разделов математики, таких как теория групп, теория графов, теория множеств, теория математической логики и алгебры [6].

Важным является то, что как численные, так и нечисленные разделы математики, а также физика в приложении к объектам общей и неорганической химии требуют компьютерной обработки данных. Использование компьютера позволяет обработать и проанализировать статистическую информацию. В результате интеграции аналитической химии и прикладной математики появилась хеометрика – интегративная дисциплина, содержанием которой является контроль и оптимизация химико-аналитических процедур на основе использования ЭВМ. Хеометрику считают частной областью применения математических методов в химии.

***Выводы из данного исследования и перспективы дальнейших разработок в данном направлении.***

Взаимодействие химии и математики можно рассматривать как процесс преимущественно односторонний. Химия практически не способствовала развитию новых областей математики, а заимствовала разработанные ранее разделы математической науки. Интеграция химии с математикой осуществляется посредством предварительного взаимодействия химии и физики. Математический аппарат, обслуживающий определенные разделы физики, находил применение для задач химии. Математические методы с применением ЭВМ могут дать численные значения, но они не могут предложить объяснения природы химических явлений.

В этой связи вызывают сомнения возможности превращения химии в «департамент» прикладной математики. Необходим методологический анализ адекватности применения математических моделей для формализованного описания химических процессов и объективная оценка ситуаций не критического отношения к использованию математических методов и коммерческих «хеометрических» программ для ЭВМ в химии [24].

На кафедре философии естественнонаучных факультетов ОНУ проведено исследование механизмов интеграции и дифференциации научного знания на примере аналитической химии. Представляет интерес изучение процессов интеграции и дифференциации научного знания с позиций системного подхода. Формальные схемы, составленные на основе системной методологии, предложенной А. В. Чайковским [22], удобны для описания механизмов дифференциации и интеграции науки, знания и познания. На наш взгляд, исследование механизмов процессов интеграции и дифференциации с позиций

системного подхода будет способствовать более глубокому пониманию общих закономерностей развития постнеклассической науки.

Чрезвычайно важным является применение системного подхода в методологии науки, систематизации знаний. Применения языка тернарного описания, правил и принципов параметрической общей теории систем, разработанные А.И. Уёмовым [17], [19] могут быть успешно использованы при постановке и обсуждении целого ряда проблем философии и методологии науки. Процессы интеграции и дифференциации возможно исследовать в рамках системно-параметрического метода, в котором они могут быть эксплицированы в рамках значений бинарных атрибутивных системных параметров. Математизация химии является проявлением реляционной интеграции научного знания. [16, С.102]

Представляет интерес системно-параметрическое изучение концептуальной, структурной, субстратной, организационной целостности идеальных систем (наук) с помощью особого типа системы – связанного списка. Связный список можно использовать как средство изучения целостности систем, относительно того или иного дескриптора, например, концепта или структуры. Степень связности такого списка, отождествляемая со степенью целостности его реляционной структуры, определяется формально.

В дальнейшем представляется возможным исследовать процессы интеграции и дифференциации с помощью двойственного системного моделирования.

### Список литературы

1. Асимов М.С., Турсунов А. Современные тенденции интеграции наук. // Вопросы философии. –1981. – №3. – С.57-67.
2. Батунер Л.М., Позин М.Е. Математические методы в химической технике. – М.: Химия, 1989. – 295 с.
3. Блехман И.И., Мышкис А.Д., Пановко Я.Г. Прикладная математика: предмет, логика, особенности подходов. Киев: Наукова думка, 1976.–269 с.
4. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление / Отв.ред. А.Л.Яншин.- М.: Наука, 1991. – 271с.
5. Золотов Ю.А. Основные методологические проблемы аналитической химии // Всесоюзная конференция по истории и методологии аналитической химии (Москва, 19-21 ноября 1990 г.): Тезисы докладов: М., 1990. – С. 4-5.
6. Кикель П.В. Математизация научного знания. – Минск: Университетское, 1989. – 87 с.
7. Кларк Т. Компьютерная химия: Практическое руководство по расчетам структуры и энергии молекулы. – М.: Мир, 1990. – 381 с.
8. Костюк Н.Т., Лугай В.С., Белогуб В.Д. Интеграция современного научного знания: методологический анализ.– К.: Вища школа, 1984.–183 с.
9. Кукушкин Ю. Н. Химия координационных соединений. – М.: Высшая школа, 1985. – 455 с.
10. Математические методы в химической кинетике: Сборник научных трудов /Ред. В.И.Быков, АН СССР, Сибирское отделение, Красноярский ВЦ; - Новосибирск: Наука, 1990. – 287 с.
11. Рюк Ж. Поступ сучасних ідей: панорама новітньої науки. – Київ: Основи, 1998. – 669 с.
12. Стеклова И.В. Многообразие науки и современная научная парадигма // Философия, культура и современность. – 2000. – №2. – С.40-53.
13. Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы. - М.: Гардарики, 2006.- 384 с.

14. Сычева Л.С. Современные процессы формирования наук. Опыт эмпирического исследования. Новосибирск, Наука, 1984.– 160 с.
15. Тихомирова Ф.А. Интеграция и дифференциация научного знания: системный аспект. // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. - 1(5). - К.: НАУ, 2007. - С.97-102.
16. Тихомирова Ф.А. К проблеме математической химии // Материалы международной научной конференции «Философия математики: актуальные проблемы», МГУ, 15 - 16 июня 2007 года.- М., Издатель Савин С.А.-2007.- С.352-356.
17. Уёмов А.И. Системный подход и общая теория систем. М., Мысль, 1978.- 272 с.
18. Уёмов А.И. Методы, приемы и способы исследования. Гл. IX // Основы марксистско-ленинской философии: Учебник.- М., Политиздат, 1971.- С.205-216
19. Уёмов А., Сараева И., Цофнас А. Общая теория систем для гуманитариев. Варшава.- Uniwersitas Rediviva.– 2001.- 276 с.
20. Уёмов А.И., Штаксер Г.В. Определение целостности систем // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник-2002/Под ред. Д.М. Гвишиани, В.Н. Садовского и др. М.: Едиториал УРСС, 2004.- С.5-18.
21. Урсул А.Д. Технические науки и интегративные процессы: философские аспекты. Кишинев, : Штиинца. 1987. – 255 с.
22. Чайковский А.В. К проблеме исследования процессов дифференциации и интеграции науки // Философські пошуки. - Львів-Одеса. –2001.-Вип. XI-XII.- С.292-295.
23. Чепиков М.Г. Интеграция науки (философский очерк). 2-е изд. М.: Мысль, 1981.- 276 с.
24. Brereton R.G. // Analyst.-1987.-V.112.-№123.-P.1635.
25. Lewenstam A., Zytkow J.M. Is Analytical Chemistry an Autonomous Field of Science // Frezenius J. Anal. Chem. – 1987. –326. -№4. –P.308-313

***Ф.А.Тіхомірова. Інтеграція наукового знання в сучасній хімії.***

*Стаття присвячена інтеграції та диференціації наукового знання, зокрема процесу математизації сучасній хімії. Аналітичну хімію може бути використано для моделювання процесів інтеграції та диференціації. Запропоновано дослідження логіко-системних засад механізмів в категоріях системно-параметричного методу, розробленого школою А.І. Уйомова.*

**Ключові слова:** *диференціація, інтеграція, системно-параметричний метод, математична хімія.*

***F.A.Tihomirova. Integration of scientific knowledge in modern chemistry.***

*In the article the analysis of science integration and differentiation processes is defined. A.I. Ujomov school offered the original modern system-parametric methodology of investigation integration and differentiation of science. Is researched the influence of the mathematics ideas on the development of modern chemistry.*

**Keywords:** *analysis, synthesis, differentiation, integration, system-parametric methodology, modern chemistry.*

Поступило в редакцію 03.09.2007

**УДК 168.521**

## **НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА КАК ПРИНЦИП СИСТЕМАТИЗАЦИИ ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ**

**Шипунова О. Д.**

*Изложение мировоззренческих идей современной науки связано с определенными терминологическими трудностями для студента и аспиранта. Их можно снять, последовательно излагая эволюцию научной картины мира, начиная с предыстории науки - мифологии и натурфилософии. Такой подход позволяет увидеть взаимную связь в развитии естественнонаучной и философской мысли, доступно раскрыть проблемы новейшей истории науки.*

**Ключевые слова:** научная картина мира, история и философия науки

Общность истории науки (с ее конкретным фактическим и биографическим материалом) и философского анализа – задача, которую реализовать в учебном курсе далеко не просто. Для философии науки характерны настолько абстрактные концепты, что не только студент, но и аспирант не воспринимает ее проблематику всерьез, полагая, что она лишена практического смысла для конкретной области, где вопросы исследования формулируются очень точно, а деятельность исследователя четко регламентирована. Однако базовые понятия (такие как материя, пространство, движение, причина) используются везде, как само собой разумеющееся, но содержательно раскрываются в философском курсе.

Главная трудность в преподавании философских дисциплин – убедительно показать, что философские вопросы конкретных областей знания существуют реально, обеспечивая содержательную понятийную связь со смежными дисциплинами, с мировоззренческим контекстом эпохи, культурной историей мысли, осознаем мы это или не замечаем таких вопросов. Нарушение этих неявных связей чревато непониманием, вызывающим теоретические разногласия и эмоциональные напряжения, как в процессе общения, так и в процессе обучения.

Современная культура научного мышления берет свое начало в античной философии и далее в истории научной мысли философские термины постепенно распространяются в конкретно-научную область, обрастая новым содержанием. Наиболее наглядный пример дает история понятия «атом». В области интеллектуальных технологий конкретное содержание в последнее время приобрел термин «онтология», которым обозначается базовое семантическое пространство той или иной системы знания, и появился новый термин «онтологии знания», за которым закрепляется четко определенное значение.

Развитие мировоззренческой мысли занимает особое место, как в истории, так и в философии науки. Острота дискуссий вокруг картины мира в Античности выражена противостоянием мифологии и натурфилософии, в рамках которой была сформулирована стратегия естествознания, в христианском средневековье – противостоянием богословия и философии, что нашло выражение в проблеме двух

истин. В новой и новейшей истории дискуссия становится многосторонней: разные картины мира характерны для науки, религии, философии. В современной системе знания существует еще и множество моделей реальности, соответствующих разным теоретическим принципам (физики, химии, биологии, кибернетики и др.). При этом научная картина мира абстрагируется от религиозных, философских, мифологических, житейских представлений о мире, стремится представить мир и его законы независимо от сознания людей и духовных предпочтений. Формирование общенаучной картины мира (НКМ) предполагает междисциплинарный концептуальный синтез, который совершается на уровне содержательного философского анализа развития естествознания.

Обобщенная картина мира не относится целиком к какой-либо дисциплинарной области современной науки (естественной или социогуманитарной). Историк науки неизбежно оказывается перед вопросом: "О какой науке должна идти речь?". Обращение к понятию «наука» переводит его из области конкретного исторического исследования в область философии. С другой стороны, без анализа обобщенной НКМ и ее эволюции в истории мысли невозможно понять истоки и концепции философии науки. Философ, в свою очередь, попадает в систему представлений, в которой соединяются понятийные уровни естественных наук и базовые мировоззренческие категории.

Никто не сомневается, что НКМ имеет отношение к базовым представлениям, которые должны формироваться в процессе обучения, но в программах конкретных естественнонаучных и технических дисциплин нет темы «Научная картина мира». Нет такой темы и в учебниках философии. Хотя именно на долю философии приходится содержательная интерпретация мировоззренческих абстракций. В разделе по онтологии речь идет о базовых категориях бытия, материи, пространства, времени, но на отвлеченном, абстрактном уровне. Различие языка философии и языка конкретно-научной области создает барьеры для понимания новых мировоззренческих идей современной науки и доступного изложения современной философии.

В плане популяризации научных и философских идей большие возможности имеет введенный недавно в российском послевузовском образовании курс «История и философия науки», который позволяет соединить фактический исторический (социальный и биографический) и конкретно-научный материал с философским уровнем анализа научной мысли. В таком курсе НКМ можно рассматривать как принцип систематизации богатого материала истории и философии науки.

На наш взгляд, все разделы и философские проблемы курса «История и философия науки» можно доступно, содержательно и занятно выстроить на базе анализа эволюции НКМ, начиная с предыстории науки - мифологии и натурфилософии (что соответствует историческому этапу пранауки), раскрыть этапы новой и новейшей истории науки, выделив три больших периода, которые различаются научной картиной мира.

1. Механическая картина (XVII – XIXв.), в основании которой лежит классическая механика Ньютона, соответствует периоду классической науки. Стиль

научного мышления, определенный установками механической картины мира, - классический идеал научной рациональности.

2. Физическая картина, в которой прослеживаются два этапа: электродинамический и квантово-механический (XXв.), соответствует периоду неклассической науки.

3. Современная научная картина мира (конец XX в.), в основании которой лежат: междисциплинарный принцип системности, теория самоорганизации, мировоззренческая позиция глобального эволюционизма, соответствует периоду постнеклассической науки.

Традиционно картина мира в науке предстает в виде универсальной теоретической модели физической реальности, которая дает представление о фундаментальных основаниях мира и общем принципе взаимодействия на основании признанных в данное историческое время за истину научных фактов. Содержательно НКМ определена концепциями естествознания, раскрывающими природу материи, пространства, времени, движения, взаимодействия. Эта картина далеко не всегда совпадает наблюдаемыми в обыденной жизни явлениями. Например, в отношении движения Земли теоретическая картина прямо противоположна повседневному опыту человека.

Научная картина мира синтезирует достижения в разных предметных областях, а также играет роль своеобразного критерия в процессе обоснования статуса выдвигаемых проблем и гипотез. Теоретические построения в той или иной области всегда проходит двойную проверку: на подтверждение фактами и соответствие признанной НКМ. Не менее важна коммуникативная функция НКМ, которая связана с распространением новых идей и теоретических установок в самых разных интеллектуальных слоях общества. Популяризация сложных построений современной науки разворачивается на уровне общих представлений о мире. В продвижении новых научных идей ведущую роль играет философия, выявляя в содержательном синтезе дискуссионные вопросы, понятия и проблемы науки. Содержание научных революций и исторических типов научной рациональности становится понятным в контексте эволюции НКМ, хорошо аргументируются, иллюстрируются примерами, фактами, биографиями.

Серьезные трудности при изложении курса «История и философия науки» возникают при переходе от общих вопросов философии науки к философским вопросам конкретных областей знания. Суть философских проблем своей области для аспиранта оказывается не ясной, в силу достаточно узкой специализации диссертационных исследований. Не последнюю роль играют специфическое отношение к философии. Проблемы НКМ, представленные в историческом ракурсе, более понятны, и можно показать, что они связаны с философскими вопросами конкретно-научной области через стиль научного мышления и методологию. Смене стиля научного мышления (и типа научной рациональности) предшествует осознание ограниченности средств познания и синтеза в рамках установившейся картины мира.

Новые идеи в науке начинают свое движение не в конкретной дисциплинарной области, где установлены строгие критерии, препятствующие их

немедленному признанию, а за ее пределами. Гносеологические (эпистемологические) и методологические вопросы конкретно-научной области, связанные с такого рода размышлениями, ведутся чаще всего в форме философских дискуссий.

Например, противостояние геоцентрической и гелиоцентрической картин мира и обоснование последней Ньютоном привело к становлению классической науки с ее дисциплинарным строем, идеалом которой стала механика. Стиль научного мышления, сформировавшийся в XVII-XIX вв. на базе точного экспериментального естествознания, в основании которого лежала классическая механика и математический анализ, получил название классического типа научной рациональности. Начиная с Галилея и Ньютона, фундаментальные основания для синтеза знания в общей картине мира давало развитие физических теорий. Однако в конце XX в. в интеграции знания о мире фундаментальное значение приобрели нефизические принципы системности, самоорганизации, эволюции. Распространение этих междисциплинарных установок характеризует познавательную стратегию и методологию постнеклассической науки и новый системный стиль мышления, который иногда называют новым холизмом.

Можно показать, что формы философской рефлексии, которые определяют содержание философии науки (позитивизм и его разновидности), мотивируются проблемами НКМ. Однако и в философии науки НКМ представлена не явно и неоднозначно. В концепции В.С. Степина, в частности, выделяются три группы оснований науки: ценностно-нормативные, общетеоретические, философские. К ценностно-нормативным основаниям отнесены *идеалы и нормы исследования*, которые выражают (и закрепляют в интерсубъективном пространстве) определенные представления о целях научной деятельности и способах их достижения. К общетеоретическим – *картина мира*, в которой систематизируются фундаментальные исследования о природе, утверждаются принципы согласования теоретической модели реальности и опытные факты, обозначается исследовательская программа теоретического и эмпирического научного поиска. Такую обобщенную картину, признанную научным сообществом, можно назвать парадигмой. Например, механическая парадигма определяла программы исследования природных явлений в течение 300 лет. К философским основаниям отнесены онтологические, эпистемологические и методологические принципы [1, с.191]. НКМ выделена, но стоит особняком, отдельно от философских оснований науки. В то же время она неявным образом имеет к ним отношение, а также к идеалам и нормам науки, поскольку именно перипетии эволюции НКМ создают стимулы для возникновения собственной проблематики философии науки в истории и современности.

Принято считать, что предмет философии науки сложился не так давно, в 19 в. Хотя, имея в виду философскую рефлексию в отношении познания, можно утверждать, что эмпиризм и рационализм 17в. представляли философию науки Нового времени, а философия Ф.Аквинского – философию науки в Средние века.

Современную философию науки характеризуют дискуссии вокруг понятия научной рациональности и представление о научных революциях. Общим местом

стало указание на культурно-исторический контекст научной рациональности. Достаточно показательны в этом отношении такие точки зрения, как концепция личностного знания М.Полани, концепция тематической структуры Дж Холтона, эволюционная эпистемология С.Тулмина. Связь этих концепций с проблемами и эволюцией НКМ несомненна, хотя ни в одной не фигурируют явно, в той или иной конкретике, ни история науки, ни НКМ.

В эволюционной эпистемологии С. Тулмина предмет философии науки - концептуальные структуры, которые функционируют в том или ином историческом контексте. Изменение этих структур тесно связано с культурной традицией. Язык, идеалы и нормы научного объяснения и исследования составляют ядро научной рациональности. НКМ в таком подходе, даже не представленная явно, составляет базовую концептуальную область, которая разграничивает традиции и стандарты объяснения и понимания, выступает негласным критерием научного и ненаучного, старого и нового.

С точки зрения М.Полани, культурно-исторический контекст определяет индивидуальный подход исследователя к той или иной научной проблеме. Передается он неявным путем в ходе вхождения исследователя в семантику предметной области с ее традициями. Средствами такого вхождения выступают: подражание, невербальное усвоение образцов деятельности, влияние авторитетов и научного сообщества в целом. Нормы и стандарты обоснования из-за неявного знания становятся неэффективными. Но, важно подчеркнуть, что они не исчезают, а сохраняются тоже в неявной области, обеспечивая требования научной коммуникации, в частности такого ее типа как информационная коммуникация [см.2]. Базой такого рода коммуникации становится тезаурус, определяющий норму понимания и движения смысла.

Оказывается, что научная рациональность определяется как раз культурно-историческим контекстом (его наиболее обобщенной содержательной частью) и фиксируется в стиле мышления, приоритетной форме мировоззрения, исследовательской стратегии, круге актуальных проблем науки. «Тематические структуры» науки (Дж.Холтон) имеют в своем истоке НКМ, опирающуюся на мировоззренческую установку и ту или иную парадигму. Например, атомистическая установка составляла мировоззренческий контекст научных исследований в Античности, Новое время и Новейшей истории науки 20 в. С изменением этой установки связана эволюция научной мысли от механической к электродинамической и далее к квантовой НКМ. Эту линию можно иллюстрировать воззрениями и творческими биографиями И.Ньютона, М.Фарадея, А.Ампера, Г.Лоренца, М.Планка, А.Эйнштейна, Н.Бора, В.Гейзенберга, Л. де Бройля.

Другой пример сквозной темы, связывающей НКМ и философию науки, - развитие представления об объективности научного закона как закона природы, которое было сформулировано в античной натурфилософии. Философские разногласия по этому поводу (Э.Мах) перешли на конкретно-научную область только в середине 20 в., в период обоснования и утверждения квантовой механики, породив новую область философии науки – философию физики и новую область

физики – физику нелинейных процессов, а также новую мировоззренческую позицию «вероятностный детерминизм».

### Список литературы

1. Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы. М., 2006. с. 191.

2. См.: Шарахина Л.В. «Информационная коммуникация в современной науке».

Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук, СПб. 2007.

***Шипунова О. Д. Наукова картина світу як принцип систематизації історії та філософії науки.***

*Виклад світоглядних ідей сучасної науки зв'язан з певними термінологічними труднощами для студентів та аспірантів. Їх можна зняти, послідовно викладаючи еволюцію наукової картини світу, починаючи з передісторії науки – міфології та натурфілософії. Такий підхід дозволяє углядіти взаємозв'язок розвитку природничонаукового та філософського знання, та приступне розкрити проблеми новітньої історії науки.*

**Ключові слова:** наукова картина світу, історія та філософія науки.

***Olga D. Shipunova. Scientific World-view as the Systematizatiional Principle for Science History and Philosophy.***

*Description of modern science world-view ideas often presents some terminological difficulties. These difficulties can be easily obviated by means of consecutive expounding of scientific world-view evolution, beginning from the pre-history of science. This approach makes it possible to see close relationship between development processes for scientific and philosophical thought.*

**Keywords:** scientific world-view, science history and philosophy.

Поступило в редакцію 23.11.2007

**ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР ПО ЛОГИКЕ**

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 162.4: 004.838.3**

**НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЛОГИКИ  
(Стеновый доклад)**

**Уёмов А. И.**

*Успехи логики в XX веке связаны, главным образом, с проникновением в неё математических методов. Однако, исчисление высказываний, на использовании которого основана вся математическая логика, обладает недостатками, важнейшими из которых являются парадоксы импликации. Эти недостатки становятся препятствием развитию логики как науки о законах правильного мышления. Радикальный выход из сложившейся ситуации – переход логики к постматематической стадии её развития. Возможности такого перехода показываются на примере языка тернарного описания (ЯТО).*

**Ключевые слова:** математическая логика, парадоксы импликации, исчисление высказываний, логика предикатов, язык тернарного описания.

Развитие логики в XX веке характеризуется прежде всего проникновением в неё математических методов. Благодаря этим методам логика стала значительно более строгой наукой. Термин «математическая логика», обозначавший ранее лишь один из вариантов логических исследований, стал применяться по сути дела к логике вообще, за исключением кое-где сохранившихся учебных курсов традиционной логики. Новейшие разделы логики разрабатываются исключительно математическими методами. Поэтому «математическую логику» следует считать не столько частью логики, сколько этапом её развития.

Вместе с тем, наряду с несомненными преимуществами математического подхода, он связан и с весьма серьезными недостатками. В основе огромного здания математической логики в конечном счете лежит математическая теория, называемая исчислением высказываний. Какова же основная сфера применения этого исчисления? Это не повседневное мышление, это не наука, тем более не гуманитарная. Оно применяется главным образом «в электронике, автоматике и теории вычислительных устройств». [1. С. 14] Причина этого заключается в том, что алгебраическое выражение логических операций, принятое в исчислении высказываний, не вполне адекватно передает сущность этих операций. Там, где это не столь существенно, исчисление высказываний широко применимо. Иначе возникают несоответствия, приобретающие иногда столь резкий характер, что они получили наименование парадоксов. Наиболее известны *парадоксы импликации*. Импликация – наиболее значимая логическая операция. И вопрос об условиях её

истинности имеет решающее значение для решения большей части логических проблем. Исчисление высказываний дает определение истинности импликации как истинности обеих её составных частей: антецедента и консеквента. Следовательно, мы должны будем признать истинной, например, импликацию: «Если  $2 + 2 = 4$ , то Нью-Йорк – большой город». Понятно, что такое понимание истинности импликации не может быть применено ни в повседневном мышлении, ни в научном исследовании.

Поскольку исчисление высказываний лежит в основе других, многочисленных разделов математической логики, в которых применяется термин «импликация», все они оказываются в той или иной мере парадоксальными. В связи с расширением сферы применения логики такая ситуация становится все менее и менее терпимой.

Логика пытается найти выход из этой ситуации. Прежде всего они пытаются избавиться от парадоксов в рамках самой математической логики. Но таким образом они обнаруживают новые парадоксы. Другой более радикален. Вот как о нем пишет В.Н. Николко: «Сколь бы привлекательными и значительными ни были успехи математической логики XX века, автор пособия глубоко убежден в том, что математика как наука о формальных и формализованных языках – частный случай логики. Следует восстановить историческую справедливость – переворот, совершенный математиками в конце прошлого века в связи с откровениями Г. Фреге об определмости числа логическими средствами, исчерпал свой потенциал. Нужны новые источники развития логики. Автор пособия видит их в эмпирических основаниях логики: логика, как и всякая наука, имеет свою эмпирическую базу. Ею является опыт наук определять, классифицировать, доказывать, выводить, опровергать, а также практика решения задач теоретическими средствами». [б. С.5]

Реализация программы В.Н.Николко означала бы переход логики на новую стадию своего развития, которую можно было бы назвать *постматематической*. Этот термин означает, что логика перестает быть просто интерпретацией уже готовых математических построений. Однако при этом не предполагается полного разрыва с математикой как наукой о формальных и формализованных языках. Логика не может обойтись без формализмов. И если использование любого формализма считать признаком математичности, то логика всегда, начиная с Аристотеля, была математической.

Рассмотрим некоторые тенденции в развитии современной логики, которые можно считать признаками перехода логики к постматематической стадии. Здесь мы имеем в виду проблемы построения логического аппарата системного подхода, т.е. общей теории систем.

В первых вариантах общей теории систем, связанных с именем Л. Фон Берталанфи, формализм общей теории систем носил исключительно математический характер. Это была теория дифференциальных уравнений. Некоторые системы находили достаточно адекватное выражение в рамках такого формализма. Другие же, системный характер которых был вполне очевиден, такие, как семья, студенческая группа, умозаключение не допускали такого выражения.

Далее Ю. Урманцев предложил рассматривать общую теорию систем как некоторую интерпретацию теории групп. [14]

На роль математического формализма общей теории систем предлагались и другие разделы алгебры. Но все они обладали теми же недостатками, что и теория дифференциальных уравнений. Далеко не всё, существенное в теории систем, удавалось выразить с помощью математических формализмов. Поэтому предлагаемые варианты теорий систем оказывались применимыми не ко всем системам, т.е. они не были в действительности *общими* теориями систем. Поэтому М. Месарович и Я. Тахакара были правы, когда писали, что «для действительно сложных явлений, - а к этой категории относится большинство явлений, изучаемых в социологии и биологии, - специфический язык, используемый классическими теориями (которые базируются на таких конкретных математических структурах, как дифференциальные или разностные уравнения, арифметические или абстрактные алгебры и т.п.), не позволяет адекватным и надлежащим образом описать происходящее в реальности». [5. С. 9]

М. Месарович и Я. Тахакара находят выход из этого положения в том, чтобы использовать такой математический аппарат, который применим ко всему, к любым объектам. Такой аппарат они находят в теории множеств. Однако, по авторитетному мнению самих математиков, [15. С.8] , [2] теоретико-множественный и теоретико-системный подходы противоположны друг другу по своему характеру. В теории множеств первичными являются элементы, в теории же систем первично целое. Можно привести такой пример: даны числа 1, 2, 4. Что пропущено? Обычно отвечают, что пропущено 3. Но это верно лишь с теоретико-системной точки зрения, когда мы рассматриваем 1, 2, 3, 4 как систему – первый фрагмент натурального ряда чисел. С точки же зрения теории множеств здесь ничего не пропущено. Числа 1, 2, 4 образуют множество, которое ничем не хуже любого другого множества. Поэтому, опираясь на теорию множеств, можно построить не общую теорию систем, а лишь прикладную теорию множеств.

Другой способ решения нашей проблемы – отказ от использования математических теорий, включая теорию множеств, т.е. переход к постматематической стадии развития логики. Возьмем, например, такую разновидность математической логики, как логику предикатов. Её недостатки как логической теории связаны прежде всего с тем, что логика предикатов основана на исчислении высказываний и, следовательно, логические дефекты этого исчисления, в частности, парадоксы импликации, становятся дефектами логики предикатов. Другим существенным недостатком логики предикатов является принцип отождествления разных предикатов друг с другом. Предикаты считаются тождественными, если множества объектов, к которым применимы эти предикаты, тождественны друг другу (принцип экстенциональности). Поскольку ангелов, как и чертей не существует, то им обоим соответствует пустой класс, свойство «быть ангелом» считается тождественным свойству «быть чертом». Очевидно, что это противоречит нашей интуиции. И это не просто парадокс пустого класса. Всё, что имеет объём, имеет и поверхность, Всё, что имеет поверхность, имеет объём.

Значит, с точки зрения математической логики, иметь поверхность и иметь объем это одно и то же.

В логике предикатов существенное значение имеет такое теоретико-множественное понятие как кванторы, с помощью которых различаются разные типы суждений. Если отбросить математические, в частности, теоретико-множественные понятия, то кажется, что мы не сможем отличить, скажем, частное суждение от общего. Но это не так.

В том логическом аппарате, который мы предлагаем использовать взамен логики предикатов, вообще нет кванторов. Они заменены объектами, отличающимися друг от друга по своей онтологической природе. Это определенный объект (= вещь, = предмет), обозначаемый  $t$  (первая буква английского определенного артикля *the*), неопределенный объект (вещь, предмет) –  $a$  и произвольный объект –  $A$  (первая буква английского местоимения *Any* (любой)). Свойства обозначаются символами, стоящими *справа* от круглых скобок, охватывающих обозначения вещей. Свойства также могут быть определенными –  $t$ , неопределенными –  $a$  и произвольными –  $A$ . Например,  $(t)a$  – определенная вещь обладает неопределенным свойством. Отношения записываются *слева* от круглых скобок с обозначением вещей. Они также отличаются друг от друга как  $t$ ,  $a$  и  $A$ . Например,  $a(A)$  – произвольная вещь обладает каким-то отношением. Символ, записанный отдельно, вне всяких формул, всегда обозначает вещь.

Вещи, свойства и отношения образуют категориальный базис нашего формального аппарата. С помощью этого аппарата можно выражать вещи, свойства и отношения и ничего, кроме этого. В обычных логических системах фактически используется лишь пара категорий: в аристотелевской логике это вещь и свойство, в логике отношений – вещь и отношение. В логике предикатов базисными категориями являются индивид (вещь) и предикат, а свойства и отношения рассматриваются лишь как виды предикатов, различия между которыми сводятся к чисто числовым.

В нашей же системе все три категории равноценны. Каждая из них необходима для описания реальности. Отсюда – название системы: «*Язык тернарного описания*». (Я.Т.О.)

ЯТО представляет собой формальную, но не математическую систему. В ней не находят применение числа. Поэтому различие между свойствами и отношениями здесь выражаются иначе, чем это принято в логике предикатов. Отношение, будучи приписано вещи, меняет эту вещь. Она становится генетически *другой вещью*. Петя женится на Маше. В результате образуется новая вещь – семья, которая не является ни Петей, ни Машей. Петя заболел. Больной Петя, конечно, отличается от здорового. И всё же генетически это тот самый Петя, который был здоровым. Поэтому, «больной» не отношение, а свойство. С помощью свойств мы описываем вещи, с помощью отношений мы их конструируем.

В настоящее время с языком тернарного описания можно ознакомиться по достаточно обширной литературе. Ранние версии ЯТО изложены в связи с проблемами построения параметрической общей теории систем в [7], [8], [9].

Работы [3], [4], [10], [11], [12], [13] посвящены исключительно языку тернарного описания.

Здесь мы опускаем большое количество работ, в которых рассматриваются отдельные частные проблемы ЯТО. Неполный перечень таких работ дан в библиографии, приложенной к работе [4. С. 135-141].

В дальнейшем изложении мы ограничимся наиболее существенными элементами ЯТО. Выше были приведены примеры правильно построенных формул ЯТО. Их чтение начинается с категории вещи. Они называются *прямыми* формулами. Чтение *инверсных* формул начинается со свойства или отношения. Инверсная формула образуется из прямой с помощью звёздочки, которой снабжается соответствующая скобка. Например,  $(t^*)a$  - означает «некоторое свойство присуще определенной вещи (предмету, объекту). Формула  $a(*A)$  говорит о том, что некоторое отношение присуще произвольной вещи. Если формула заключена в квадратные скобки, то это будет означать, что она не является пропозициональной, т.е. не выражает суждения, а представляет собой словосочетание, обозначающее некоторое понятие. Например,  $[(t^*)a]$  будет значить: «некоторое свойство, присущее определенной вещи. Фигурные скобки не имеют онтологического значения. Они служат для выделения подформулы в составе формулы, благодаря чему можно избежать некоторых двусмысленностей. Возьмем, например, формулу  $(A)a(A)$ . Её можно понять двояко: как «произвольный объект имеет свойство  $a(A)$ » и как «произвольный объект имеет отношение  $(A)a$ . Используя фигурные скобки:  $(A) \{ a(A) \}$ , мы оставляем только одно – первое понимание.

Список правильно построенных формул ЯТО считается правильно построенной – списочной формулой ЯТО. Списки могут быть двух типов: свободные, в которых не предполагается какого-либо отношения между его членами и связные, предполагающие такое отношение. Элементы свободного списка отделяются друг от друга запятыми, элементы связного списка – точками.

Повторение одного и того же символа  $t$  в разных местах формулы означает, что речь идет о той же самой определенной вещи (предмете, объекте). Но если повторяется  $a$  или  $A$ , то в разных своих вхождениях они могут обозначать совершенно различные предметы. Однако, иногда нам может быть известно, что это одна и та же вещь. В таком случае перед символом  $a$  или  $A$  ставится оператор тождества – греческая буква  $i$  (йота). Например:  $ia, (ia)a, ((A)a)ia$ . Если в одной и той же формуле имеется несколько отождествлений, то йота-операторы, соответствующие каждому отождествлению, как-то отличаются друг от друга, например, повторяются или снабжаются какими-либо индексами. Пусть, например, отождествляются объекты, обозначенные первым и третьим  $a$ , вторым и четвертым  $a$ . Это можно выразить как  $ia, ia, ia, ia$ .

От замкнутого тождества, выраженного йота-операторами, которому соответствует слово «тождественное» следует отличать «открытое» тождество, выраженное словом

«тождественно». Для его обозначения используется английская буква  $J$  (джей), которая записывается перед объектом, *который отождествляется*. Тот

объект, с которым производится отождествление, обозначается той же буквой, но набранной курсивом – *j*. Иногда различие этих объектов существенно.

Теперь мы можем перейти к определению понятия импликации. Будем исходить из того, что условная связь, выражаемая импликацией, может иметь различный характер. Благодаря этому в ЯТО может быть определена не одна, а несколько импликаций. Определение каждой из них вполне соответствует интуиции и потому не парадоксально.

Первый тип импликации соответствует категорическому суждению традиционной логики. Обозначим его значком  $\Rightarrow$  и назовем *атрибутивной импликацией*. Дадим следующее формальное определение:

$$\{iA \Rightarrow uA\} =_{df} J iA J [(a) uA]$$

Дефиниенс этого определения говорит о том, что *iA* тождественно некоторому объекту, обладающему свойством *uA*. Например, тигр – животное. Это означает, что тигр тождественен некоторому объекту, обладающему свойством «животное».

Второй тип импликации – *реляционная импликация*. Она аналогична атрибутивной импликации с той разницей, что роль свойств здесь играют отношения. Обозначим её символом  $>$  и дадим следующее определение:

$$\{iA > uA\} =_{df} J iA J [uA (a)]$$

Эта формула означает, что объект, обозначенный *iA*, тождествен некоторому объекту, в котором установлено отношение *uA*. Например, пусть *iA* будет парой: Иван и Пётр, *uA* – отношением: «братья». Наше определение утверждает, что пара «Иван, Пётр» будет тождественна некоторому объекту, в котором имеет место отношение «братья».

Следующий тип импликации – *мереологическая импликация*, которая является обобщением отношения «часть – целое». Такой импликации, которую обозначим символом  $\supset$ , будет соответствовать следующее определение:

$$\{iA \supset uA\} =_{df} J iA J \{uA \bullet a\}$$

Эта формула говорит о том, что целое тождественно части, к которой что-то прибавлено. Например, дом мереологически имплицирует крышу дома. Имея дом, мы имеем крышу, к которой прибавлены остальные части дома.

Последний, четвертый тип импликации является обобщением трёх предыдущих. Обозначим его простой стрелкой  $\rightarrow$  и назовём *нейтральной импликацией*. В качестве ближайшего рода возьмём отношение, существующее между антецедентом и консеквентом нейтральной импликации:  $[A (*iA \bullet uA)]$  Парадокс нейтральной импликации возник бы в том случае, если бы мы в дефиниенсе её определения ограничились ближайшим родом, т.е. имели бы определение такого типа:

$$\{iA \rightarrow uA\} =_{df} [A (*iA \bullet uA)]$$

Тогда любое отношение между антецедентом и консеквентом мы должны были бы считать нейтральной импликацией, в том числе и явно парадоксальное: «Если  $2 + 2 = 4$ , то Нью - Йорк большой город». Однако, наличие видового различия ликвидирует эту парадоксальность. Для этого было бы достаточно показать, что импликация обладает всеми признаками атрибутивной или реляционной, или

мереологической импликации. Тем более импликация будет не парадоксальной, если она обладает признаками всех трёх рассмотренных выше типов импликации. В этом случае нейтральную импликацию в узком или строгом смысле этого слова можно определить с помощью следующей формулы:

$$\{IA \rightarrow uA\} =_{df} ([A(*IA \bullet uA)]) \{[(IA \Rightarrow uA *)uuA], [(IA > uA *)uuA], [(IA \supset uA *)uuA]\}$$

Непарадоксальной импликация будет и в том случае, если в ней будут объединяться свойства не всех трёх импликаций, но только двух: атрибутивной и реляционной, атрибутивной и мереологической, реляционной и мереологической или даже только одной из них.

Непарадоксальность импликации – только одно из тех преимуществ, которым обладает постматематическая логика.

### Список литературы

1. Калужнин Л.А. Что такое математическая логика. М., Наука. 1964, 152с.
2. Канторович Л.В. и Плиско В.Е. Системные идеи в математике // Философско-методологические основания системных исследований. М., Наука, 1983, с. 56-83.
3. Leonenko L. The Language of ternary description and its founder // Modern Logic, 2001, V. 8. № 3-4, pp 31-35
4. Леоненко Л.Л. Язык тернарного описания. // Философские исследования. М., 2000, № 2, с. 118-141.
5. Месарович М., Тахакара Я. Общая теория систем. Математические основы. М., Мир, 1978.
6. Николко В.Н. Краткий курс логики. Симферополь. 2000, 146с.
7. Уёмов А.И. Системный подход и общая теория систем. М., Мысль, 1978, с. 272.
8. Уёмов А.И. Системные аспекты философского знания. Одесса, Негоциант, 2000, 160с.
9. Уёмов А., Сараева И., Цофнас А. Общая теория систем для гуманитариев. Варшава, Universitas Rediviva, 2001, 276 с.
10. Уёмов А.И. Основы формального аппарата параметрической общей теории систем // Системные исследования. М., Наука. Ежегодник 1984. С. 152-180.
11. Ujemov A. The Language of ternary description as a deviant logic: Part 1, 2, 3 // Boletim da Sociedade Paranaense de Matematica. 1995.- V. 15.- № 1-2.- pp. 25-35. -1997.- V. 17.- № 1-2.- pp. 71-81.- 1998.- V. 18.- № 1-2.- pp. 173-190.
12. Ujemov A.I. The Ternary Description Language . Part I Int Journal of General System. Vol. 28 (4-5), 1999, pp. 351-356, 2002, pp. 1-21, part 3, 2003, vol. 32 (6), pp. 583-623.
13. Уёмов А.И. Язык тернарного описания как новый вариант неклассической логики. //Современная логика. Материалы VIII Общероссийской научной конференции. 24-26 июня 2004. СПб, 2004. С. 437-440.
14. Урманцев Ю.А Основы общей теории систем. // Системный анализ и научное знание. М., Наука, 1978.
15. Шрейдер Ю.А., Шаров А.А. Системы и модели. М., Радио и связь. 1982. – 152с.

#### **Уёмов А. И. Деякі питання розвитку сучасної логіки (Стеновий доклад).**

*Успіхи логіки у ХХ сторіччі головним чином пов'язані із використанням математичних методів. Проте, обчислення висловлювань, на дослідженні якого спирається вся математична логіка, має недоліки, найважливішими з яких є парадокси імплікації. Ці вади є перешкодами розвитку логіки, як науки про закони правильного мркування. Радикальний вихід з ситуації, що склалася – перехід логіки до пост математичної стадії її розвитку. На прикладі мови тернарного опису демонструються можливості цього переходу.*

**Ключові слова:** математична логіка, парадокси імплікації, обчислення висловлювань, логіка предикатів, мова тернарного опису (МТО).

**Uemov A.I. Nekotore questions of development of modern logic (Stand lecture).**

*The successes of the Logic in XX century are connected mainly with the mathematical methods. However the propositional calculus on the base of which the all mathematical Logic is founded, has the essential drawbacks- so called the paradoxes of the implication. Those drawbacks become the obstacles for the development of the Logic as of science of the laws of the correct thinking.*

*The radical way out from this situation is the transition of the Logic to postmathematical stage of its development. The possibility of that transition on the example of the Language of the Ternary Description is shown.*

**Kew words:** mathematical Logic, paradoxes of the implication, propositional calculus, Logic of predicates, The Language of the ternary description.

Поступило в редакцію 14.09.2007

## УДК 16

## КОНЦЕПЦИЯ РАСШИРЕННОГО ПРЕДМЕТА ЛОГИКИ

Николко В.Н.

*В статье систематизируется концепция предмета логики, преподаваемой на философском факультете ТНУ им. В.И.Вернадского.*

*Ключевые слова:* логика, L-процессы, субъектная логика, объектная логика.

*Цель* – систематизировать концепцию предмета логики, преподаваемой на философском факультете ТНУ им. В.И.Вернадского.

*Новизна:* впервые концептуальная основа программы факультетского курса логики выносятся на публичное обсуждение.

Введем определение. Если некоторый объект  $X$  состоит (включает в себя) из отдельных качественных образований  $A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$ , системно упорядоченных в целое, то будем говорить, что  $X$  представляет собой энку ( $n$ -ку) и записывать это обстоятельство как  $[A_1 A_2 A_3 \dots A_n]$ . Так, естественный язык – одна из  $n$ -ок, включающих словарь, множество словосочетаний, предложный фонд, морфологию, грамматику и т.д. Человек – бесспорно одна из  $n$ -ок окружающей нас действительности, включающая кровеносную, нервную, костную и т.д. системы, органы и т.п. Выделим среди  $n$ -ок окружающей действительности содержащее множество ( $M$ ), действия с элементами этого множества ( $L$ ), законы действий ( $Z$ ), результаты действий ( $M'$ ) и упорядоченные ряды из элементов множеств и полученных образований ( $\Pi$ ), то есть  $[M L Z M' \Pi]$ . Среди выделенных  $n$ -ок привлекают внимание  $n$ -ки с  $L$ -процессами. Будем говорить, что в  $n$ -ке имеет место  $L$ -процесс, если в ней удастся построить последовательность  $C_1, C_2, C_3, \dots, C_k$  такую, что всякое  $C_j$  есть либо один из элементов множества  $M$   $n$ -ки, или получено из предшествующих  $C_{j-1}, C_{j-2}$  и т.д. посредством действий из  $L$  по законам  $Z$ . Такие  $n$ -ки будем называть  $L$ -системами ( $L$ -объектами, иногда  $L$ -средами).

Действия, так же как множество и порядок, относятся к исходным, неопределяемым, но демонстрируемым факторам  $n$ -ок, на базе которых разворачивается прочее содержание  $n$ -ок. Среди всего многообразия возможных действий для логика интересны три класса: действия-преобразования, действия-соответствия, комбинирующие действия.

С действиями-преобразованиями мы сталкиваемся в примере превращения головастика в лягушку, личинки – в бабочку, куска металла в расплавленную жидкость.  $L$ -процессы, построенные исключительно средствами действий-преобразований, представляют собой ряд  $C_1, C_2, C_3, \dots, C_k$  метаморфозных качественных превращений исходного предмета (объекта) через  $C_1, C_2, \dots, C_{n-1}$  состояния в  $C_n$  - образование.

Действие-соответствие не трансформирует, не «уродует» попадающие под его влияние предметы – оно устанавливает ряды соответствующих друг другу (в каком-либо смысле) предметов  $C_1, C_2, C_3, \dots, C_n$  и ничего более.

Как действия-преобразования, так и действия-соответствия могут быть записаны с помощью функций  $y = f(x)$ , где  $f$  – знак действия,  $x$  – знак объекта, подвергнутого действию (или соответствию), а  $y$  – знак объекта, получаемого в результате  $f$  - действия или  $f$  - соответствия. Ясно, что функции, как и соответствующие им действия, могут быть однозначными, многозначными, унарными, бинарными, тернарными и т.д.

Комбинационные действия стоят особняком в сравнении с упомянутыми выше классами действий: в результате последних появляются фрагменты действительности, состоящие из набора исходных элементов заданного множества без особой деформации элементов. Например: (1) даны  $A, B, C$  и другие заглавные буквы латинского алфавита в качестве простых комбинаций; (2) даны  $\diamond, \wedge, \vee$  в качестве связок комбинаций; (3) если  $X, Y$  – комбинации, то комбинациями будут  $X \diamond Y, X \wedge Y, X \vee Y$ . Обычно, пунктом (4) утверждают замкнутость вводимого класса комбинаций.

Выделим класс L-систем с действиями-преобразованиями или действиями-соответствиями, или с действиями-комбинациями. Назовем их L-фактор-системами. Представляется, именно среди них находится подмножество L-систем, составляющих в отдельности и в целом предмет исторически сложившейся и существующей вот уже 2,5 тысячи лет науки, называемой логикой. Обратим внимание на один факт исторического единогласия среди логиков: несмотря на противоречащие друг другу мнения о предмете логики, логики едины в том, что в предмет логики входят определительные, выводные и делительные процессы. При этом в толкование указанных процессов, естественно, каждый из логиков вкладывает собственное содержание.

Но это не важно. Технически возможно дать такие дефиниции выводов, определений, делений, которые охватят все существующие их определения. Суть предлагаемой концепции расширенного предмета логики состоит в признании предметом логики любых L-фактор-систем с L-процессами, в качестве которых выступают определительные, выводные или разделительные процессы средствами действий преобразований, соответствий или комбинации в множествах любой природы. При этом исследование природы элементов множеств со всеми вытекающими обстоятельствами, вообще говоря, не входит в обязанность логика, хотя логики, как показывает история, не чурались этого действия и скрупулезно изучали, например, формы мышления - понятия, суждения, умозаключения и т.д.

Назовем L-фактор среды с определительными, выводными или делительными процессами *логиками* в узком смысле слова. Существует технический прием представления содержания отдельных *логик* в узком смысле слова в формальной, абстрактной, нейтральной терминологии без указания и даже намека на качества тех множеств, в которых реализуются эти *логики*. Суть этого приема можно продемонстрировать на одном эпизоде из повести Н.В.Гоголя о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем. После того, как Иван

Никифорович написал заявление на Ивана Ивановича, а суд рассмотрел его, дело приобрело неожиданный оборот. Разгуливая по городу свинья Ивана Ивановича, забредя в суд, по неосторожности съела оное заявление. К делу был привлечен голова города, он идет к Ивану Ивановичу и объявляет, что его свинья будет конфискована и подвергнута административному воздействию. На что Иван Иванович возразил, что законы пишутся для людей, а не для животных. Но Иван Иванович не знал главного – закон был записан в такой форме, что касался всех без исключения живых существ (и не только их, ибо там было записано: «Виновный в похищении»). «Здесь не означает ни рода, ни пола, ни звания – стало быть, и животное может быть виновно» - заключил эпизод голова.

Вот и мы запишем дефиниции определений, делений и выводов так, чтобы не указывались ни род, ни звание, ни прочие обстоятельства тех *логик*, которые будут нами исследоваться. В нашем исполнении это получается следующим образом.

Определением  $X$  в некоторой  $n$ -ке  $[M, L, \Pi]$  в множестве  $M$ , к которому  $X$  не принадлежит, посредством действий из  $L$  по правилам из  $\Pi$  будем называть такой  $L$ -процесс  $C_1, C_2, C_3, \dots, C_k$ , в результате которого из элементов  $M$  и по правилам  $\Pi$  строится (или отыскивается) комбинация, обозначим ее  $[C_k]$ , которая либо тождественна, либо равна, либо аналогична и т.п.  $X$ . Дефиницией будем называть любую грамматическую форму, эквивалентную высказыванию « $X$  есть  $[C_k]$ , и наоборот».

Делением  $X$  будем называть такой  $L$ - процесс  $C_1, C_2, C_3, \dots, C_k$ , в ходе которого  $X$  оказывается тождественным объединению непересекающихся множеств  $A_1, A_2, \dots, A_n$ . Иными словами, деление – разновидность определения  $X$  в некоторой  $n$ -ке  $[A_1, A_2, \dots, A_n, \text{объединение, пересечение}]$ . При этом объединение и пересечение понимаются в обычном теоретико-множественном смысле.

Выводом  $X$  в некоторой  $n$ -ке  $[M, L, \Pi]$  будем называть  $L$ -процесс  $C_1, C_2, C_3, \dots, C_k$  такой, что:

(1)  $C_k$  есть  $X$ ;

(2) любое  $C_j$  из  $C_1, C_2, C_3, \dots, C_k$  получено действиями-преобразованиями или соответствиями, естественно, из  $L$  по правилам из  $\Pi$ .

Не трудно видеть, *логики* с определениями возможны только в тех  $L$ -фактор-системах, в которых имеют место комбинационные процессы.

Все *логики*, образуя предмет логики, делятся на два больших класса: объектные и субъектные. Объектные *логики* – это всегда тройки  $[M, B, Z]$ , где  $M$  – множество,  $B$  – взаимодействие,  $Z$  – законы взаимодействия. В объектных *логиках* определения, следования и деления реализуются за счет самоорганизации.

В субъектных *логиках* системообразующим, действующим, инициирующим началом выступает некоторый субъект-личность, группа людей, общество. Именно  $S$  (субъект) комбинирует, отбирает, формирует последовательности, правда, по заранее оговоренным правилам, в рамках возможного, хотя и не обязательного. Субъектные *логики* всегда представляют собой упорядочение четверки  $[S, M, L, \Pi]$ , где  $S$  – субъект действия,  $M$  – множество элементов произвольной природы – поле действия  $S$ ,  $L$  – совокупность действий,  $\Pi$  – правила действия.

Таким образом, логика как наука делима на субъектную и объектную логики соответственно предметной разделенности.

Исторически так сложилось, что логика как наука возникла в связи с необходимостью исследовать различные L-процессы на мыслительном материале и долгое время она являла собой исторические варианты субъектной логики. XX век расширил предметную среду логики за счет объектных логик. В сферу интересов логики попали всевозможные L-процессы, находящиеся на листах бумаги или в компьютерах:

- расчеты
- технологии
- программирование
- логистики денежных средств и потоков товаров.

Логикам ничего не оставалось, как вынести предмет логики на листок бумаги, доску, в сети электронных систем. Справедливости ради следует заметить, что и прежде были отдельные мыслители, которые занимались объектными логиками. У Аристотеля, например, традиционные законы логики в двоякой формулировке: как законы мышления и как законы бытия. Гегель вообще утверждал первенство объектной логики перед субъектной. Предложенное расширение предмета логики продолжает эту традицию.

Примечательно то, что среди L-процессов обнаруживаются такие явления, которые философы, а за ними и логики, называют *развитием*. Существует достаточно разнообразная литература по развитию. В советское время была организована перманентная дискуссия по развитию. И, тем не менее, всякий, прикасающийся к развитию, испытывает некоторые неудобства в связи с незавершенностью его дефинициального процесса. И это несмотря на обилие достаточно хороших его описаний и характеристик. Из того, что развитие – это: последовательность качественных образований в фазах, этапах, состояниях  $C_1, C_2, \dots, C_n$ ; поступательность изменения, в котором всякое  $C_j$  из вышеозначенного ряда богаче содержанием при сохранении положительного содержания предшествующих  $C_{j-1}$  и т.д.; самодостаточное изменение среды в некотором направлении с элементами необратимости, - логику ясно, что лучшей дефиницией развития является уточненная редакция L-процесса, а именно: некоторое  $X$  в среде  $M$  с силами  $F$  развивается в сторону  $C_n$ , если и только если  $X$  последовательно под действием сил  $F$  шаг за шагом  $C_1, C_2, \dots, C_n$  расширяет, изменяет – в общем – модифицирует содержание, сохраняя «позитив» предшествующих шагов так, что  $X$  на  $n$ -ом шаге оказывается превращенным в  $C_n$ .

Рассмотрим L-процесс развития  $C_1, C_2, \dots, C_n$ , в котором всякое  $C_j$  (за исключением  $C_1$ ) является одним из делителей  $C_{j-1}$ . Пример такого развития – образование из первичного единого живого материала некоторого вида животных или растений. Этот ряд включает в себя царства, типы, классы, отряды, семейства, роды, виды, формы, связанные качественными метаморфозами в ходе эволюции. Указанный дивергентный ряд  $C_1, C_2, \dots, C_n$  таков, что каждое  $C_j$  есть делитель  $C_{j-1}$ , определяемого делением через родовидовое отношение.

Представим себе мир, в котором всякий предмет был определен путем деления родового к нему предмета и в котором новые предметы могут появиться только так. В этом мире всякое предметное образование есть вывод, составленный из  $C_1, C_2, C_3, \dots, C_n$ , или их делителей; определение – процесс формирования определенности через формирование в рядах отличительных видовых признаков, а деление – результат определительных процессов внутри всякого  $C_j$ .

Что это за мир? Какое отношение он имеет к тому действительному миру, в котором мы живем? Гегель думал, что эти миры тождественны. Если это так, то это обнадеживает – логика является одной из важнейших научных дисциплин, нужных человечеству.

### Список литературы

1. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – Т.1. – Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
2. Гоголь Н.В. Миргород. Повесть о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем. – М.: Художественная литература, 1982. – С. 373-419.
3. Николко В.Н. Краткий курс логики. – Симферополь, 2000. – 146 с.

#### ***Николко В. М. „Концепція поширеного предмета логіки”***

*У статті систематизовано концепцію предмета логіки, що викладається на філософському факультеті ТНУ ім. В.І. Вернадського*

**Ключові слова:** логіка, L-процеси, суб'єктна логіка, об'єктна логіка.

#### ***Nikolko V.N. “Conception of Widened Subject of Logic”***

*It is systematized in the article the conception of subject of logic which is proposed for philosophy faculty in V.I. Vernadskiy TNU.*

**Key words:** logic, L-processes, subject logic, object logic.

Поступило в редакцию 07.11.2007

УДК 519.713.2

## ЧТО ТАКОЕ ЛОГИКА

В.И. Левин.

*Затронут вопрос о современном определении логики как науки. Рассматриваются два различных подхода к определению. Выясняются достоинства и недостатки каждого из подходов.*

**Ключевые слова:** логика, мышление, предмет, алгебра, логические законы.

Традиционно логикой считают созданную Аристотелем науку о правильном мышлении ([1], [2], [3] и др.). Однако в наше время такой подход, видимо, устарел, поскольку логика сегодня применяется не только для изучения правильного мышления, но и во многих других областях человеческой деятельности – вычислительной технике, управлении, принятии решений и т.д. [4]. Поэтому подход к определению логики как науки должен быть уточнен. Очевидно, возможны два принципиально различных подхода к определению науки логики. Первый основывается на задании предмета этой науки (таково приведенное выше традиционное определение логики), второй – на внутренних формальных свойствах этой науки, безотносительно к предметам, которые она может изучать. Очевидный недостаток первого подхода состоит в том, что с появлением каждого нового предмета, который может изучаться логическими средствами, определение науки логики необходимо уточнять. Достоинство этого подхода в том, что сохраняется связь между формально-логическими понятиями и реальным предметом, который изучается с помощью логики. Недостаток второго подхода в том, что указанная связь видна только для того предмета, который изучается с помощью логики в данный момент; что же касается других предметов, которые тоже могут изучаться с помощью логики, эта связь не видна. Однако важное достоинство второго подхода заключается в том, что с появлением новых предметов, которые могут изучаться логическими средствами, определение науки остается неизменным. В последние несколько десятилетий число новых предметов и явлений, которые можно изучать логическими средствами, растет как снежный ком [4], [5]. Это побуждает выбирать второй подход к определению логики как науки.

Пусть имеется некоторое исчисление. Алгебраизуем его, представив в виде некоторой алгебры

$$L = (M, \vee, \wedge, \bar{\phantom{x}}), \quad (1)$$

где  $\vee, \wedge, \bar{\phantom{x}}$  – операции на множестве  $M$ , называемые соответственно дизъюнкция, конъюнкция и отрицание (первые две – двухместные, третья – одноместная). Пусть далее  $f, g, h$  – произвольные функции вида  $M^n \rightarrow M$ , определенные на множестве  $M$ , которое является областью определения

аргументов и областью значений функции. Перечень возможных для выполнения законов алгебры (1) принимаем в виде

$$f \wedge g = g \wedge f, \quad f \vee g = g \vee f \quad - \quad \text{коммутативность;} \quad (2)$$

$$f \wedge (g \wedge h) = (f \wedge g) \wedge h, \quad f \vee (g \vee h) = (f \vee g) \vee h \quad - \quad \text{ассоциативность;} \quad (3)$$

$$f \wedge (g \vee h) = (f \wedge g) \vee (f \wedge h), \quad f \vee (g \wedge h) = (f \vee g) \wedge (f \vee h) \quad - \quad \text{дистрибутивность;} \quad (4)$$

$$f \wedge m_{\max} = f, \quad f \vee m_{\max} = m_{\max},$$

$$f \wedge m_{\min} = m_{\min}, \quad f \vee m_{\min} = f$$

– действия с константами и

существование нейтральных элементов; (5)

здесь  $m_{\max}$  и  $m_{\min}$  – максимальный и минимальный элементы множества

$M$ .

$$\overline{\overline{f}} = f \quad - \quad \text{закон двойного отрицания;} \quad (6)$$

$$f \wedge (f \vee g) = f, \quad f \vee (f \wedge g) = f \quad - \quad \text{закон поглощения;} \quad (7)$$

$$\overline{f \wedge g} = \overline{f} \vee \overline{g}, \quad \overline{f \vee g} = \overline{f} \wedge \overline{g} \quad - \quad \text{законы де Моргана;} \quad (8)$$

$$f \wedge \overline{f} = m_{\min} \quad - \quad \text{закон противоречия;} \quad (9)$$

$$f \vee \overline{f} = m_{\max} \quad - \quad \text{закон исключенного третьего;} \quad (10)$$

$$f \wedge \overline{f} \wedge (g \vee \overline{g}) = f \wedge \overline{f}, \quad f \wedge \overline{f} \vee (g \vee \overline{g}) = g \vee \overline{g} \quad - \quad \text{законы}$$

Клини. (11)

Будем считать имеющееся исчисление, представленное в виде (1), логикой, если для него выполняются по крайней мере законы (2)–(8), (11). При этом законы (9), (10) исключенного третьего и противоречия могут и не выполняться.

Заметим, что законы (2)–(4) встречаются во многих исчислениях (алгебрах), не являющихся логиками. Остальные законы специфичны только для исчислений, являющихся логиками.

### Список литературы

1. Гегель. Наука логики. Т. 1. – М.: Наука, 1970. – С. 234.
2. Асмус В.Ф. Логика. – М.: ОГИЗ. Госполитиздат. 1947. – С. 45.
3. Линдон Р. Заметки по логике. – М.: Мир, 1968. – С. 71.
4. Левин В.И. Современная математическая логика. – Пенза: Изд-во Пенз. гос. технол. академии, 2007. – С. 12.
5. Волгин Л.И. Алгебраические логики: взаимоотношения, законы и свойства // Информационные технологии. – 2003. – № 6 (приложение). – С. 90.

*В.И. Левин. Що таке логіка?*

*Торкнулося питання про сучасне визначення логіки як науки. Розглядаються два різні підходи до визначення. З'ясовуються достоїнства і недоліки кожного з підходів.*

**Ключові слова:** логіка, мислення, предмет, алгебра, логічні закони.

**V.I. Levin. What is logic?**

*The author touches upon the question on ion of modern definition of logic as a science.*

**Keywords:** logic, thinking, subject, algebra, logical laws.

Поступило в редакцію 29.11.2007

### УДК 519

## РАЗМЫШЛЕНИЯ О СТАТУСЕ ЛОГИКИ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

П.И. Быстров

*В статье рассматривается вопрос о подходе к определению предмета логики. Обсуждается специфика современной логики как отдельной науки и ее роль в системе современного научного знания.*

**Ключевые слова:** логика, научная теория, рассуждение, импликация

Мало кто, если кто-нибудь вообще, соглашается, если ему сказать, что рассуждал он неправильно, и что то, чем он закончил, вовсе не следует из сказанного им ранее. Заведомая и, зачастую ни на чем не основанная, уверенность в истинности высказанного утверждения, которое очень часто предваряется словами «значит...», «поэтому...», «стало быть...» и даже «следовательно...», не позволяет автору контролировать соблюдение элементарных логических правил и их нарушение остается для него незамеченным. Убедить в том, что допущена логическая ошибка можно только путем подробного анализа проведенного рассуждения, как обыденного, так и научного. Элементарные логические ошибки допускаются не только студентами на семинарах по логике, но и в серьезных научных изысканиях, и мужами, вершащими политику, причем ошибки эти порой чреватые серьезными бедственными последствиями. Простой пример «американского» политического рассуждения. «Если разместить в Восточной Европе американские системы ПРО, то на Востоке будет мир и демократия. Значит, если не размещать в Восточной Европе американские системы ПРО, то на Востоке не будет мира и демократии». Схема рассуждения такова: «Если  $p$ , то  $q$ , следовательно, если не- $p$ , то не- $q$ . Символически:  $(p \supset q) \rightarrow (\neg p \supset \neg q)$ . Любой человек, сведущий в элементарной логике, скажет, что эта схема логически ошибочна.

Простому говоря, предмет логики – вовсе не мышление, а «простенькая» импликация – отношение между двумя высказываниями, при котором истинность первого из них обеспечивает истинность второго. Несколько высказываний вместе имплицируют  $Q$ , если их совместная истинность обеспечивает истинность  $Q$ . Доказательство является дедуктивно верным именно тогда, когда его посылки имплицируют его заключение. Следующие выражения часто применяются одно вместо другого: « $P$  имплицирует  $Q$ », « $Q$  следует из  $P$ », « $P$  влечет  $Q$ ». (Термин «следование» применяется в разных значениях и его уточнение – прямая задача логики.)

В обычных рассуждениях «импликация» имеет более широкий смысл, что важно для понимания сути рассуждения и всех видов речевого общения. Из предложения «В прошлый вторник редактор оставался трезвым на протяжении всего обеда» не следует, что этот редактор не всегда трезв. Однако тот, кто высказал

данное предложение, вполне мог подразумевать именно то, что редактор трезв не всегда. Именно логика объясняет, как говорящие зачастую подразумевают больше того, что следует из высказанных ими утверждений. Термин «импликация» применяется и к условным высказываниям. *Материальная импликация* вида «если  $P$ , то  $Q$ » (которая часто выражается символически как « $P \rightarrow Q$ » или « $P \supset Q$ ») истинна всегда, когда  $P$  ложно или  $Q$  истинно, и ложна только тогда, когда  $P$  истинно, а  $Q$  ложно. *Строгая импликация* (которая часто выражается символически как « $P \prec Q$ ») истинна в точности тогда, когда соответствующая ей материальная импликация необходимо истинна; то есть, когда невозможна истинность  $P$  при ложности  $Q$ . Примерно так трактовали импликацию еще стоики. С тех пор, число проблем, связанных со словом «следовательно» не уменьшилось, а возрастает в процессе развития наших знаний о мире и собственном мышлении.

Позволю себе привести отрывок из диалога «образованных» персонажей из «Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем» Н.В.Гоголя:

«- ... Ваша собственная животиная утащила очень важную казенную бумагу...

- А я в чем виноват? ...

- Но, Иван Иванович, ваше собственное животное – *стало быть*, (курсив мой – П.Б.) вы виноваты.

- Покорно благодарю вас за то, что со свиньей меня равняете...»

Вот такой пример «логичности» изложения мыслей. Это шутка, но беда в том, что подобные «логичные» рассуждения повсеместны в обыденной жизни, и часто встречаются в области науки. При этом, пожалуй, ни одна из наук, или научных дисциплин, не удостоилась такого количества «упреков» в «абстрактности», «сухости» и «отрыве от реальности», как логика. С математикой не поспоришь, философствует каждый, а вот логика – ни то, ни се, не понятно, что она такое и зачем нужна. Ситуация несколько парадоксальна. «Превыше всего любил я читать немецких философов-моралистов не потому, что красноречивое безумие последних внушало мне неразумный восторг, а лишь за ту легкость, с какою привычка к логическому мышлению помогала обнаруживать ложность их построений.

Меня часто упрекали в сухой рассудочности, недостаток фантазии вменялся мне в вину как некое преступление...» (Э.По «Рукопись, найденная в бутылке».) Полагаю, что без «сухой» логической рассудочности невозможно ни на шаг продвинуться в любом научном изыскании, а при недостатке фантазии бесполезно стараться проникнуть в тайны логики.

«Что такое логика?» – ученический и не вполне корректный вопрос. Прежде чем стараться ответить на него, всегда следует уточнить, в каком смысле применяется слово «логика». В данном случае речь идет о логике, как о сформировавшейся науке, известные истоки которой находятся в трудах Аристотеля. Это не значит, что он создал науку логику «в готовом виде». Заслуга великого мыслителя Аристотеля в том, что он впервые выделил и строго изложил те *формы рассуждений*, которые могут быть оценены как правильные или неправильные, *независимо от того, что является предметом рассуждения* –

звезды или бараны, и показал, на каких основаниях мы пользуемся теми или иными оценками данного рассуждения. Именно поэтому логика является «формальной», и никакой «содержательной», «диалектической» и т.п. логики просто не существует.

Как самостоятельная наука логика сформировалась намного позже времен Аристотеля, а именно – тогда, когда в процессе развития науки возникла математика в современном понимании этого термина. До сих пор, почему-то, логику стандартно определяют как науку о формах и законах мышления. С этим трудно согласиться. Анализ того, как мы мыслим, за счет чего мысли возникают и насколько правильно они отражают окружающий нас мир – это не предмет логики. «Так называемые аналитические способности нашего ума сами по себе мало доступны анализу. Мы судим о них только по результатам». (Э.По «Убийство на улице Морг».) Результаты работы нашего разума выражены в языке, в обыденных и научных суждениях и рассуждениях, и именно являются предметом логики. Если требовать определения, то логику естественно определить не как науку о формах и законах мышления, а как науку *о формах, законах и принципах построения правильных рассуждений*. Это, в частности, вносит ясность в вопрос о статусе и роли логики в науке вообще. Нарушение фундаментальных логических принципов и законов разрушает любую «научность». В этом и заключается так называемая нормативная функция логики. Лейбниц в своем втором письме Кларку писал: «Великой основой математики является принцип противоречия, или тождества, т.е. положение о том, что суждение не может быть истинным и ложным одновременно, что, следовательно, А есть А и не может быть не =А. Один этот принцип достаточен для того, чтобы вывести всю арифметику и всю геометрию, а стало быть, все математические принципы» [1, с. 45]. Но ведь это чисто логический принцип – принцип тождества. Другой принцип традиционной логики, известный под названием «закон исключенного третьего», символически  $A \vee \neg A$ , оказался не столь универсальным (он не действует, например, в интуиционистской логике). Однако это свидетельствует не о том, что традиционная, аристотелевская, классическая логика неприемлема, а о том, что логика, как наука, развивается вместе с развитием всего научного познания и отвечает на запросы такого развития. Подтверждение тому – возникновение так называемых неклассических логик, в том числе:

- модальная логика
- многозначная логика
- релевантная логика
- темпоральная (временная) логика
- эпистемическая логика
- логика норм
- динамическая логика
- логика вычислений
- логика действий
- логика принятия решений
- логика оценок
- универсальная логика (даже так!)

и многие другие. Собственно говоря, единство и предмет логики, как науки, не нарушаются – здесь словом «логика» обозначаются специальные логические теории, ориентированные на разные научные цели. Характерный пример – релевантная логика. Релевантная логика (relevance logic) – любая из областей логики, связанная общим требованием того, чтобы посылки правильного вывода были *релевантны* его заключению. В стандартной, или классической логике, есть выводы, не удовлетворяющие такому требованию; например, вывод, согласно которому из противоречия, или заведомо ложного высказывания, следует любое высказывание. Интересен в этом плане следующий случай, который, как говорят, имел место быть на самом деле. Однажды некий въедливый и язвительный философ с просил Б. Рассела: «Вы что, действительно считаете, что из ложного высказывания следует все, что угодно?» «Да», – ответил Рассел. «И Вы можете это доказать?» – не унимался философ. «Конечно, – сказал Рассел. – Я докажу Вам, что я Папа Римский. Допустим, что  $2+2=5$ . Выполним действие сложения и получим  $4=5$ . Переставим местами члены равенства и получим  $5=4$ . Вычтем из каждого члена равенства по 3 и получим  $2=1$ . Нас с Папой Римским двое. Однако 2 равно 1, значит я и Папа Римский – это один объект. Следовательно, я и есть Папа Римский». Рассуждение логически безупречно. Ощущение парадокса остается.

Помимо достаточно неясной идеи об отношении релевантности между посылками и заключением существует технический критерий, часто применяемый для определения релевантной логики. Необходимым условием релевантности является то, что посылки и заключение должны содержать хотя бы одну общую (пропозициональную) переменную. Помимо отбрасывания подобных выводов, пожалуй, наиболее известным выводом, не принимаемым в релевантной логике, является дизъюнктивный силлогизм вида  $A \vee B, \neg A \rightarrow B$ . Обоснование этого очевидно, если принимаются принципы, один из которых позволяет получить из  $A \& \neg A$  любой из двух конъюнктов, а второй – получить  $A \vee B$  из  $A$ . Если бы при этом принимался дизъюнктивный силлогизм, отсюда следовал бы принцип, согласно которому согласно которому из противоречия, или заведомо ложного высказывания, вытекает все, что угодно.

Дело не в релевантности, многозначности или модальностях, а в том, что логика, став самостоятельной наукой, не существует и не может существовать в отрыве от других наук и проблем, решаемых в этих науках. Говоря о современной логике можно условно выделить четыре ее компонента:

- «чистая» логика (теория логических выводов и доказательств)
- металогические теории
- специальные логические теории
- приложения логики к конкретным научным проблемам

Специальные логические теории упоминались выше. На их «слишком большом числе» основан один из «упреков» в адрес логической науки. Естественно, логика, как и всякая другая наука, имеет свой исследовательский аспект (развитие «чистой» логики и различных логических теорий) и прикладной аспект. Кроме того, на мой взгляд, следует различать *собственно логику* и *металогика* – семантические теории, доказательства непротиворечивости, полноты и разрешимости логических

теорий. Игнорирование этого различия приводит к утверждениям о «разрыве» между логикой и современными научными дисциплинами, в которых правила логики, якобы уже *не могут* выполняться. Такие утверждения безосновательны. Ядро любой науки – это научная теория (или множество таких теорий). Научная теория, в которой нарушаются фундаментальные логические законы, абсурдна. Любая научная теория, из которой логически не извлекается никакого нового знания, мертва. Специфика статуса логики в современной науке состоит в том, что, решая «свои внутренние проблемы», она «присутствует» в любой научной теории, являясь ее неотъемлемым компонентом. Что касается «абстрактности», «игры в символы» и т.п., то современная логика не может не использовать математические и другие выразительные средства, формальные языки любого доступного уровня сложности, равно как и физика, химия и другие науки. Разговоры о том, что современная логика чужда философских и практических проблем, «излишне математизирована» и т.п. лишены серьезных оснований. Приведенные выше простые примеры вовсе не означают, что в логике, в ее взаимосвязях с другими науками и реальной жизнью все просто. Просто лишь то, что избавляться от логики в научных исследованиях и в повседневной жизни, даже при хирургических и военных операциях – совершенно бредовая идея.

#### Список литературы

1. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х томах. Т.2 – М.: Мысль, 1983. – 686 с.

*У статті розглядається питання про підхід до визначення предмету логіки. Обговорюється специфіка сучасної логіки як окремої науки і її роль в системі сучасного наукового знання.*

**Ключові слова:** логіка, наукова теорія, міркування, імплікація

*In this paper the question on approach to definition of subject of logic is considered. The peculiarities of modern logic, as certain science, and it's role in system of modern scientific knowledge are also discussed.*

**Keywords:** logic, scientific theory, reasoning, implicatsiya

Поступило в редакцию 10.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК 16**

## **ФОРМИРОВАНИЕ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ КАК ПРЕДМЕТ ЛОГИКИ (ГЕГЕЛЕВСКИЙ ВАРИАНТ).**

**Павленко С. В.**

*В статье осуществлен анализ категорий определенности и неопределенности в рамках представлений Г. Гегеля о предмете логики. Динамичность и соподчиненность категорий является ключевой идеей в понимании формирования определенности у Гегеля.*

*Ключевые слова:* предмет логики, определенность, бытие.

Цель статьи – осуществить анализ категорий определенности и неопределенности в рамках представлений Г. Гегеля о логике.

Автор «Науки логики» в самом начале, выделяя место логики среди других наук, акцентировал внимание читателя на том факте, что она не может брать в качестве предпосылки ни одной из форм рефлексии, или правил и законов мышления, ибо сами они составляют часть ее содержания и сначала должны получить свое обоснование внутри нее. [1, С. 33]

Точно так же предмет логики, мышление или, говоря определеннее, мышление, постигающее суть вещей в понятиях, рассматривается внутри нее; понятие этого мышления образуется в ходе развертывания предмета логики и, стало быть, не может быть предпослано. [1, С. 33], так что предмет логики в представлении Гегеля имеет смысл как нечто внеприродное. [3, С. 13].

Сама логика по Гегелю распадается на 3 части:

- I. Логику бытия,
- II. Логику сущности
- III. Логику понятия.

«Сущность, - пишет Гегель, - находится между бытием и понятием и составляет их середину, а ее движение – переход из бытия в понятие» [1, с. 352]. С такой точки зрения закон увязывания частей воедино – это закон перехода от одной части к другой. Но это такой переход, который грозит оставить каждую из частей в ее относительной внешней самостоятельности: в качестве «первого отрицания бытия» сущность стоит сначала рядом с бытием; сущность должна положить самое себя в-себе и для-себя[5]: «Так она сообщает себе свое наличное бытие, равное ее в-себе-бытию, и становится понятием»[1, С. 353].

Из этого П.-Ж. Лабарьер (Франция) [3] делает два вывода. Первый: три этапа «Науки логики» – иллюстрация трех моментов, которые относятся к схеме рефлексии. Сфере бытия соответствует полагающая рефлексия, сущности – внешняя, а понятию –определяющая рефлексия. Существенно принять во внимание, что это указывает на основополагающий характер данной схемы по отношению ко всей «науке логики». Второй вывод: подобно тому как

определяющая рефлексия образует единство рефлексии полагающей и внешней, так и понятие есть единство бытия и сущности.

Вот тут-то и совершается первое нарушение линейной связи. Становится ясным, что на протяжении всего сочинения и во всех его частях речь идет о понятии: в первой – о понятии в-себе, в разделе, посвященном сущности, – о понятии для-себя, а в разделе «Понятие» – о понятии, полностью опосредовавшем самого себя, ставшего непосредственным. В оригинале это звучит так: «...все понятие в целом должно рассматриваться, во-первых, как сущее понятие и, во-вторых, как понятие; в первом случае оно есть только понятие в себе, понятие реальности или бытия; во втором случае оно есть понятие как таковое, для себя сущее понятие (каково оно — назовем конкретные формы — в мыслящем человеке, но также, хотя и не как сознаваемое, а тем более не как понятие, которое знают, в ощущающем животном и в органической индивидуальности вообще; понятием же в себе оно бывает лишь в неорганической природе). — Согласно этому, логику следовало бы, прежде всего, делить на логику понятия как бытия и понятия как понятия, или, пользуясь обычными, хотя и самыми неопределенными, а потому и самыми многозначными выражениями, на объективную и субъективную логику. Сообразно же с лежащей в основе стихией единства понятия в самом себе и, следовательно, нераздельности его определений, последние, поскольку они различны, поскольку понятие полагается в их различии, должны также находиться, по крайней мере, в соотношении друг с другом. Отсюда получается некая сфера опосредствования, понятие как система рефлексивных определений, т. е. как система бытия, переходящего во внутри-себя-бытие понятия, понятие, которое, таким образом, еще не положено, как таковое, для себя, а обременено в то же время непосредственным бытием как чем-то также внешним ему». [1, С. 49]

Ключевая категория «Логики бытия» – бытие. Однако Гегель предлагает свою оригинальную систему деления бытия:

«Бытие, во-первых, определено вообще по отношению к иному

Оно, во-вторых, определяет себя внутри самого себя. В-третьих, если отбросить это предварительное деление, бытие есть та абстрактная неопределенность и непосредственность, в которой оно должно служить началом.

Согласно первому определению бытие отделяет себя от сущности, показывая в дальнейшем своем развитии свою тотальность лишь как одну сферу понятия и противопоставляя ей как момент некоторую другую сферу.

Согласно второму определению оно есть сфера, в которую входят определения и все движение его рефлексии. В ней бытие полагает себя в трех следующих определениях:

I. как определенность, как таковая: качество;

II. как снятая определенность: величина, количество;

III. как качественно определенное количество: мера». [1, С. 65-66]

Следуя ходу мыслей Гегеля, попытаемся сначала проанализировать основные характеристики, аспекты и особенности категории неопределенности.

В качестве дефиниции категории бытие мы можем выбрать следующий фрагмент текста: «Бытие есть неопределенное непосредственное (unbestimmte Unmittelbare). Оно свободно от определенности по отношению к сущности, равно как и от всякой определенности, которую оно может обрести внутри самого себя. Это лишенное рефлексии бытие есть бытие, как оно есть непосредственно лишь в самом себе». А далее приходя к выводу что, «бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле ничто и не более и не менее, как ничто». [1, С. 180]

Как отмечает Гегель, так как оно неопределенно, то оно бескачественное бытие. Однако, продолжает он, бытию вообще противостоит определенное бытие, как таковое, а благодаря этому сама его неопределенность составляет его качество. Тем самым обнаружится, что первое бытие есть определенное в себе и что, следовательно, во-вторых, оно переходит в наличное бытие, есть наличное бытие, но это последнее как конечное бытие снимает себя и переходит в бесконечное соотношение бытия с самим собой, переходит, в-третьих, в для-себя-бытие.

Именно чистое бытие служит началом саморазвития абсолютной идеи, которая представляется Гегелем как полная неопределенность. Затем, в становлении неопределенность превращается в определенность, чистое бытие превращается в наличное бытие, в сущую определенность, или качество. Однако, хотя Гегель не давал четких определений категориям определенности и неопределенности, можно сделать вывод, что он в значительной степени отождествлял качество с внутренней (сущей) определенностью, а количество – с внешней определенностью.

Особенность качественной определенности заключается, по Гегелю, в том, что она «едина с бытием», тогда как количественная определенность оказывается не тождественной с бытием и при изменении в известных пределах не ведет к изменению качества.[1, С. 406-408]

Споря с критиками, считавшими что бытие и ничто различные категории, философ пишет: «Если бы бытие и ничто различала какая-нибудь определенность, то они, как мы уже говорили, были бы определенным бытием и определенным ничто, а не чистым бытием и чистым ничто, каковы они еще здесь. Поэтому различие между ними совершенно пусто, каждое из них в равной мере есть неопределенное»[1, С. 78]

Далее обосновывая свое отношение к категориям бытие и ничто философ пытается обратить внимание читателя на «некоторые явления, возникающие от того, что изолируют друг от друга бытие и ничто и полагают одно вне сферы другого, так что тем самым отрицается переход»[1, С. 80].

Однако в философской системе Гегеля остаются некоторые неясности, касающиеся взаимосвязи и взаимопереходов определенности и неопределенности. Как было отмечено выше, первичной он считал неопределенность, однако, это не дает возможности объяснить, как же неопределенное порождает определенность.

Категории определенности и неопределенности лежат в основе дефиниции категорий количества и качества.

Так, «качество есть первая, непосредственная определенность, количество же - определенность, ставшая безразличной для бытия, граница, которая вместе с тем и не есть граница, для-себя-бытие, совершенно тождественное с бытием-для-

иного, - отталкивание многих "одних", которое есть непосредственно неотталкивание, их непрерывность»[1, С.164].

Гегель замечает, что, «прежде всего, следует отличать чистое количество от количества как определенного количества, от кванта. Как чистое количество оно, во-первых, возвратившееся в себя реальное для-себя-бытие, не имеющее еще в самом себе никакой определенности; как сплошное оно непрерывно продолжающее себя внутри себя бесконечное единство.

Прежде всего следует отличать чистое количество от количества как определенного количества, от кванта. Как чистое количество оно, во-первых, возвратившееся в себя реальное для-себя-бытие, не имеющее еще в самом себе никакой определенности; как сплошное оно непрерывно продолжающее себя внутри себя бесконечное единство.

Чистое количество, во-вторых, переходит в определенность, полагаемую в нем как определенность, которая в то же время не такова, есть лишь внешняя определенность. Количество становится определенным количеством. Определенное количество есть безразличная определенность, т. е. выходящая за свои пределы, отрицающая самое себя. Как такое инобытие инобытия оно вовлечено в бесконечный прогресс. Но бесконечное определенное количество есть снятая безразличная определенность, оно есть восстановление качества.

В-третьих, определенное количество в качественной форме есть количественное отношение. Определенное количество выходит за свои пределы лишь вообще; в отношении же оно выходит за свои пределы в свое инобытие так, что это инобытие, в котором оно имеет свое определение, в то же время положено, есть некоторое другое определенное количество; тем самым его возвращенность внутрь себя и соотношение с собой дано как имеющееся в его инобытии.

В основе этого отношения еще лежит внешний характер определенного количества; здесь относятся друг к другу именно безразличные определенные количества, т. е. они имеют свое соотношение с самими собой в таком вовне-себя-бытии. Отношение есть тем самым лишь формальное единство качества и количества. Диалектика отношения состоит в его переходе в их абсолютное единство, в меру.»[1, С. 164-165].

Эта ситуация дает возможность провести такой же анализ с другими категориями, связав эти предельно общие понятия с другими аспектами неопределенности, например категориями содержание-форма, необходимость-случайность, причина-следствие и другими.

Наиболее явная репрезентация категориальной системы мы можем найти в труде Г. Гегеля «Наука логики». Это сочинение неоднократно подвергалось критике со стороны философов и не только. Однако нельзя не заметить, что в значительной степени это только подтверждает уровень реализации амбиций автора.

Критика этого произведения в большей части была направленная на замкнутость и завершенность. В той же мере и незаконченность в плане невключенности в анализ таких категорий как пространство и время, вероятности.

Вся категориальная система Гегеля построена на принципах соподчинения. Как подчеркнул сам автор, система категорий, построенная по принципу

субординации, соподчинения, есть форма, в которой понятие обретает конкретность. Простой механический набор понятий не передает всей сложности реальных отношений, их взаимообусловленности и взаимопереходов. Задача логики - обнаружить эту реально существующую систему отношений, лежащую в основе как бытия, так и тождественного с ним сознания.[4, С. 256]

Однако доминанта этой мысли сделана Гегелем скорее не на принципе субординации и соподчинения, а на идее движения мысли от абстрактного к конкретному.

Мысль о переходе абстрактного в конкретное часто поддается критике со стороны философов.

Ошибка Гегеля состояла в том, что движение мысли от абстрактного к конкретному он принял за реальный путь развития самой действительности. Логическое и историческое у него полностью совпадают. К тому же примат принадлежит логике: история есть лишь предметное воплощение логического саморазвития идеи, прикладная логика [4, С. 257]

### Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики.- СПб.: Наука, 1997.-800с.
2. Готт В. С. Урсул А. Д. Определенность и неопределенность как категории научного познания. – М., 1971. – 64с.
3. Николко В. Н. Краткий курс логики. Изд-е 2-е. – Симферополь, 2000 – С.13
4. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. - 2-е изд., испр. и доп. - М.: Рольф, 2001. - 416 с.
5. Философия Гегеля: проблемы диалектики (Материалы Международного симпозиума, посвященного проблемам философии Гегеля, 1980г., Москва)/Т.И.Ойзерман, Н.В. Мотрошилова. - М.: «Наука»,1987, -303с.

#### ***Павленко С. В. Формування визначеності як предмет логіки (гегелівський варіант).***

*У статті здійснений аналіз категорій визначеності і невизначеності в рамках уявлень Г. Гегеля про предмет логіки. Динамічність і підлеглисть категорій є ключовою ідеєю в розумінні формування визначеності біля Гегеля.*

**Ключові слова:** предмет логіки, визначеність, буття.

#### ***Pavlenko S. V. Forming of certainty as a subject of logic (Hegel version).***

*The article provides an analysis of the categories of certainty and uncertainty in the submissions G. Hegel on the subject of logic. Dynamism and the hierarchy of categories is a key concept in understanding the formation of certainty from Hegel.*

**Key words:** the subject of logic, certainty, being.

Поступило в редакцию 17.10.2007

УДК 162.4: 004.838.3

АНАЛИЗ ЛОГИЧЕСКОЙ АНАЛОГИИ ОТНОШЕНИЙ В РАМКАХ ЯЗЫКА  
ТЕРНАРНОГО ОПИСАНИЯ

Уемов А.И.

*Обычно в логике анализируется только одна форма выводов по аналогии, которую Аристотель назвал парадейгмой (примером). В наших предшествующих работах проанализирована 51 форма выводов по аналогии в символике логики предикатов. Настоящая работа определяет структуру и условия правомерности «логической аналогии отношений» в символике языка тернарного описания.*

**Ключевые слова:** аналогия, логическая аналогия отношений, логика предикатов, язык тернарного описания (ЯТО)

На протяжении веков в логике в качестве «выводов по аналогии» анализировался только один тип этих выводов, тот самый, который под названием «парадейгма» (пример) был рассмотрен еще в «Аналитиках» Аристотеля. Суть парадейгмы заключается в следующем. Пусть два объекта  $a$  и  $b$  обладают некоторым общим свойством  $P$ . Но  $a$  обладает еще и свойством  $Q$ , тогда мы можем предположить, что и  $b$  обладает свойством  $Q$  [1, 68b37 – 69a19]. В дальнейшем развитие теории выводов по аналогии свелось к тому, что вместо одного свойства (или отношения), общего сравниваемым предметам, стало рассматриваться множество таких свойств (или отношений).

Типичным примером, кочующим из одного учебника логики в другой, является вывод об обитаемости Луны (или Марса) на основании обитаемости Земли. В то же самое время в различных науках и в технике рассматривались под именем аналогии самые разнообразные формы выводов, позволяющие переносить информацию, полученную при исследовании одного объекта (модели) на другой объект (прототип).

В работе [2] выявлена 51 форма выводов по аналогии, широко применяемых в научных исследованиях. Многие из них при выполнении соответствующих условий – правил вывода по аналогии – дают вполне достоверный результат (в отличие от парадейгмы, дающей лишь вероятный вывод). Поскольку логика ограничивается лишь парадейгмой, в конкретно-научных и технических исследованиях вопрос о правомерности выводов по аналогии приходится решать своими средствами. Так, в технических науках создана специальная теория – *теория подобия*, определяющая условия достоверности выводов по аналогии. Таким образом, возникает отрыв логики как науки от логических проблем конкретных наук. Попытке его преодоления посвящена работа [3], в которой приводятся логические условия правомерности ряда типов (далеко не всех известных) выводов по аналогии. Идеи этой работы были продолжены в статье Л. Л. Леоненко [4].

Важным вопросом является выбор языка, в рамках которого формулируются схемы выводов и определяются условия их правомерности. В работах [2] и [3] использовалась символика логики предикатов. Она, однако, не очень подходит для формализации аналогий. Как отмечается во многих современных исследованиях, адекватное описание аналогий предполагает использование таких категорий, как “вид/род”, “часть/целое”, различные виды тождеств, сходств, и других типов “общих связей предметов” [5], [6], [7], [8], [9]. Это означает, что логика должна быть пополнена тем или иным исчислением *понятий*. Что еще важнее, существуют аналогии, в которых модель и прототип имеют разный «категориальный статус» (предмет и свойство, свойство и отношение, предмет и отношение), т.е. логика должна позволять оценивать аналогичность друг другу предикатов разной местности, а также предикатов и индивидов [10], [11], [7], [8], [12].

Ввиду этого возникает вопрос об альтернативном логике предикатов формализме описания аналогий. Одна из возможностей разработки такой альтернативы основана на логической системе, получившей название «язык тернарного описания» (ЯТО) [13], [14], [15], [16]. Термин «тернарный» здесь означает, что синтаксис системы основан на использовании всех трех категорий триады «вещи – свойства – отношения» как равноправных. Эти категории рассматриваются в качестве логического базиса остальных категорий науки, таких как множество, число и т.д. Поэтому в ЯТО различие между категориями свойства и отношения нельзя сводить к различиям в числе аргументов предиката. Как известно, в логике предикатов свойство понимается как одноместный (применимый к одному предмету) предикат, а отношение – как двух и более местный (применимый к двум и более предметам). Разница между свойствами и отношениями в рамках ЯТО понимается иначе. Свойство, будучи приписанным своему предмету, сохраняет его генетическое тождество с самим собой, т.е. не меняет этого предмета. Отношение же не сохраняет тождества, образуя из соотносящихся вещей нечто новое.

В ЯТО вместо обозначений отдельных предметов и предикатов используются всего три символа. Символ  $t$  – для обозначения определенной, конкретной вещи (а равно определенного свойства или отношения). Символ  $a$  – для обозначения некоторой, какой-то вещи (свойства или отношения). И, наконец, символ  $A$ , который обозначает произвольную, любую вещь (свойство или отношение). Различие между вещами, свойствами и отношениями выражается не формой символов, а позиционно, т.е. местом нахождения символа в формуле. Символ, стоящий отдельно, всегда обозначает вещь (=предмет, =объект). Свойство выражается символом, стоящим *справа* от круглых скобок, охватывающих символ вещи. Например,  $(A)a$  обозначает суждение: «произвольный предмет обладает каким-то свойством». Отношение выражается символом, стоящим *слева* от круглых скобок, охватывающих символ вещи. Например,  $a(t)$  обозначает суждение: «определенный предмет обладает некоторым отношением».

Символ  $t$  имеет одно и то же значение во всех своих вхождениях в любой вывод, построенный в символической ЯТО. Это значение может быть разным для разных выводов, но должно быть зафиксировано перед построением конкретного вывода. Напротив, значения символов  $a$  и  $A$  в своих различных вхождениях в одну и

ту же формулу могут быть различными. В тех случаях, когда нужно указать тождество значений двух или более вхождений  $a$  (соответственно  $A$ ) в выводе, используется специальный оператор отождествления, обозначаемый греческой буквой  $\iota$  (йота). Например, формула  $(\iota a) \iota a$  означает, что некоторый предмет обладает самим собой в качестве свойства. Когда нужно произвести несколько отождествлений, для каждого из них йота-оператор может удваиваться, утраиваться, или же снабжаться некоторым индексом. Если же сопоставляемые вещи различны, применяется оператор, обозначаемый знаком «штрих». Так, формулой  $(\iota a) \iota a'$  выражается тот факт, что  $\iota a$  обладает отличным от самого себя свойством. Соответственно  $\iota'$  обозначает предмет, отличный от  $\iota$ , т.е. от некоторого отличного от  $t$  предмета.

В нашей характеристике ЯТО мы будем очень кратки, отсылая читателя за подробностями к уже довольно значительной литературе [13], [14], [15], [16]. Операция, обозначаемая звездочкой, «превращает» предикат в субъект. Например, формула  $a(*t)$ , в отличие от рассмотренной выше  $a(t)$ , обозначает суждение «некоторое отношение присуще определенной вещи». Квадратные скобки превращают суждение в понятие. Так,  $[a(*t)]$  обозначает понятие «некоторое отношение, присущее определенному предмету». Таким образом, круглые и квадратные скобки применяются для обозначения операций языка. Для обычной группировки выражений используются только фигурные скобки.

Списки формул, отделенных друг от друга запятыми, называются «свободными списками». В таком списке не предполагается какая либо связь между его компонентами. Напротив, в «связном списке» формул, отделенных друг от друга точками, связь между формулами имеет место.

В ЯТО определяется 4 типа импликаций, из которых в настоящей статье будет использована одна – «нейтральная», выражающая отношение «если... то». Она обозначается знаком  $\rightarrow$ .

Используя описанную выше символику, можно выразить схемы выводов по аналогии, не прибегая к обозначениям отдельных вещей, свойств и отношений, без потери логического содержания соответствующих формул. В работе [17] это показано на примере аналогий типа парадейгмы, изоморфизма, эмпирико-реляционной аналогии, и каузальной аналогии. Для всех этих типов аналогии формальные схемы в символике логики предикатов были ранее приведены в работе [2]. Кроме них, в [17] рассмотрены формализации в ЯТО новых, по сравнению с [2], типов аналогии: прогностической (называемой также экстраполяционной) и прецедентной.

Задача настоящей статьи – продолжить указанные исследования. Для этого, в качестве примера возможности ЯТО-анализа, возьмем одну особенно интересную форму вывода по аналогии. Она была (не очень удачно) названа «логической аналогией отношений» [2, с.155-157]. Применение этой формы вывода тесно связано с введением в математику буквенных обозначений, с чего, по мнению Ф.Клейна, собственно и начинается математика [18, с.10]. Буквенное исчисление разрабатывалось как самостоятельное исчисление по аналогии с исчислением чисел.

Впоследствии стало возможным рассматривать числовое исчисление как частный случай алгебраического.

Мы различаем, как и в работах [2] и [3], *ядро* и *основание* вывода по аналогии. Ядро логической аналогии отношений в символической логике предикатов выражается как

$$\frac{R(a_1, \dots, a_n)}{R(b_1, \dots, b_m)}$$

т.е. числовое исчисление  $R(a_1, \dots, a_n)$  служит моделью для построения буквенного исчисления  $R(b_1, \dots, b_m)$ . Основанием для перехода от модели к прототипу здесь (в отличие от аналогии типа изоморфизма) *не* является взаимно-однозначное соответствие элементов модели и прототипа. Один и тот же буквенный символ, вообще говоря, может обозначать любое число. Основанием логической аналогии отношений служит то, что отношения  $R$  как в модели, так и в прототипе являются *следствиями одних и тех же базисных соотношений*, зафиксированных аксиомами коммутативности, ассоциативности и дистрибутивности.

Выразим этот тип вывода в символической ЯТО (подробности формализации логической аналогии отношений в логике предикатов читатель может найти в [2]). Пусть  $\iota_1 a$  обозначает некоторые числа, а  $\iota a(\iota_1 a)$  – некоторое отношение между числами (числовую формулу). Через  $\iota_2 a$  обозначим некоторую совокупность букв, тогда  $\iota a(\iota_2 a)$  будет, соответственно, буквенной формулой с той же структурой  $\iota a$ . В основание вывода должна войти формула  $\{\iota a(\iota_1 a) \bullet \iota a(\iota_2 a)\}$ , говорящая о том, что некоторые отношения  $\iota a$  между числами и буквами одинаковы. Далее, допустим, что нами получен какой-либо вывод в числовой области:  $\{\iota a(\iota_1 a) \rightarrow \iota a(\iota_1 a)\}$ . Ему должен соответствовать вывод в буквенной символической:  $\{\iota a(\iota_2 a) \rightarrow \iota a(\iota_2 a)\}$ . Ядро вывода будет иметь вид

$$\frac{\iota \iota A(\iota_1 a)}{\iota \iota A(\iota_2 a)}$$

что означает, что любые отношения в числовой области, т.е. в модели, можно переносить на буквенный прототип. Итак, общая схема логической аналогии отношений:

$$\{\iota a(\iota_1 a) \bullet \iota a(\iota_2 a)\}, \{\iota a(\iota_1 a) \rightarrow \iota a(\iota_1 a)\}, \{\iota a(\iota_2 a) \rightarrow \iota a(\iota_2 a)\} \vdash \frac{\iota \iota A(\iota_1 a)}{\iota \iota A(\iota_2 a)}$$

Такой вывод будет, как правило, лишь вероятным. Эта вероятность может быть повышена при выполнении следующих условий: 1) Отношения  $\iota a$  и  $\iota a$ , заданные в основании вывода, должны быть возможно более «широкими», то есть охватывать возможно большее число объектов; 2) Отношения  $\iota \iota A$ , входящие в ядро вывода, должны быть возможно менее разнообразными; 3) Модель  $\iota_1 a$  и прототип  $\iota_2 a$  должны быть возможно более однородными.

Но логическая аналогия отношений может быть и вполне достоверной, если будет доказано следующее соотношение:

$$\{1a(1_1a) \rightarrow 11A(1_1a)\} \bullet \{1a(1_2a) \rightarrow 11A(1_2a)\}$$

В этом случае вывод по аналогии, в плане его обоснованности, приобретает дедуктивный характер.

### Список литературы

1. Аристотель. Первая аналитика. – 429с.
2. Уемов А.И. Аналогия в практике научного исследования. – М.: Наука, 1970. – 264 с.
3. Уемов А.И. Логические основы метода моделирования. – М.: Мысль, 1971. – 311 с.
4. Леоненко Л.Л. Выводы по аналогии: итоги и перспективы // Логика: перспективы развития. – К.: Изд.-полигр. центр «Киевский ун-т», 2006, с. 124 – 134.
5. Финн В.К. Правдоподобные рассуждения в интеллектуальных системах типа ДСМ // Итоги науки и техн. Сер. Информатика. Т.15. М.: ВИНТИ, 1991, с. 54–101.
6. Spanoudakis G., Constantopoulos P. Elaborating Analogies from Conceptual Models // International Journal of Intelligent Systems, 1996, Vol. 11, No. 11, pp. 917–974; <http://citeseer.ist.psu.edu/spanoudakis96elaborating.html>
7. Blank D. S. Learning to see analogies: a connectionist exploration. Ph.D. thesis. – Bloomington, Indiana University, 1997. – 174 p.; // <http://dangermouse.brynmawr.edu/thesis>
8. Hummel J., Holyoak K. Distributed Representations of Structure: A Theory of Analogical Access and Mapping // Psychological Review, Vol. 104, No. 3, 1997, pp. 427 – 466;
9. Melis E., Veloso M. Analogy in Problem Solving. – 1997; <http://citeseer.nj.nec.com/88636.html>
10. Winston P.H. Learning and Reasoning by Analogy. // Comm. ACM, Dec.1980, v.23, No.12, pp.689-703.
11. Gentner D. Structure-Mapping: A Theoretical Framework for Analogy // Cognitive Science, 7, 1983, pp. 155–170.
12. Kokinov B.N., Petrov A.A. Integration of Memory and Reasoning in Analogy-Making: The AMBR Model // The analogical mind: Perspectives from Cognitive Science. – Cambridge, MA: MIT Press, 2001, pp. 59-124; <http://www.socsci.uci.edu/~apetrov/pub/analogy01/KokinovPetrov01.pdf>
13. Уемов А.И. Основы формального аппарата параметрической общей теории систем // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1984, М.: Наука, 1984, с.152–180.
14. Леоненко Л.Л. Язык тернарного описания // Философские исследования – 2000. – № 2. – С.118-141.
15. Уемов А.И., Сараева И.Н., Цофнас А.Ю. Общая теория систем для гуманитариев. – Wydawnictwo “Universitas Rediviva”, 2001. – 276 с.
16. Uyemov A.I. The Ternary Description Language as a Formalism for the Parametrical General Systems Theory: Part I, II, III // Int. Journal of General systems, 1999, Vol. 28 (4-5), p. 351-366; 2002, Vol. 31 (2), p. 131-151; 2003, Vol. 32 (6), p. 583-623.
17. Уемов А.И., Сараева И.Н. Метод аналогий как основа прогнозирования развития социально-экономических систем. – Одесса, Ин-т проблем рынка и экономико-экологич. исследований АН Украины, 1992. – 98 с.
18. Клейн Ф. Элементарная математика с точки зрения высшей. Том I. – М.-Л., 1933. – С.10

#### **Уемов А.И. Аналіз логічної аналогії відносин в рамках мови тернарного опису**

*Зазвичай у логіці аналізують лише одну форму висновків за аналогією, яку Аристотель назвав парадейгмою (прикладом, зразком). У попередніх роботах нами було проаналізовано 51 форму висновків за аналогією у символіці логіки предикатів. Ця стаття присвячена визначенню структури та умов правомірності «логічної аналогії відношень» в символіці мови тернарного опису.*

**Ключові слова:** аналогія, логічна аналогія відношень, логіка предикатів, мова тернарного опису (МТО)

**Uemov A.I. Analysis of logical analogy of relations within the framework of language of ternary description**

*In most logical researches only one type of analogy was analyzed, namely that was called "paradeigma" by Aristotle. My analysis of the usage of analogy in science made it possible to distinguish 51 types of analogical inferences, which were described in the frame of predicate calculus. In the present article the structure and conditions of credibility of so called "logical analogy of relations" are analyzed using the symbolism of the Ternary Description Language.*

**Kew words:** analogy, the logical analogy of relations, the predicate logic, the ternary description language (TDL)

Поступило в редакцію 25.11.2007

УДК 162.4 : 004.838.3

## АНАЛОГИЯ И ДОСТОВЕРНОСТЬ

Леоненко Л.Л.

*Рассматриваются примеры выводов по аналогии, заключения которых оправданно оценивать как «практически» достоверные, несмотря на невозможность чисто математически обосновать эту достоверность. Обсуждаются необходимые и достаточные условия, выполнение которых обеспечивает «практическую достоверность» аналогии.*

*Ключевые слова:* аналогия, модель, прототип, алгоритм сравнения, фон (контекст) аналогии

**1. О проблеме.** Аналогия может давать вполне достоверные заключения. Это ясно для случаев строгих аналогий типа изоморфизма [1]. Нередки, однако, ситуации, когда «интуитивные» или слабо формализованные выводы по аналогии используются для принятия решений в областях, связанных с высокими «рисками» негативных последствий; – и оказываются при этом всегда либо почти всегда *успешными* [2, с.246-247], [3]. Это может расцениваться как вызов тем теориям логического анализа, которые исходят из принципа «любая аналогия хромает».

В чем причина успешности таких аналогий? Возможна ли их формально-логическая реконструкция, выявляющая указанную причину? Если да, то в какой мере формализации различных аналогий будут зависеть от их предметных областей, и можно ли вообще указать «общелогическую» составляющую этих формализаций, или хотя бы процедур их построения? Эти вопросы – предмет обсуждения в данной статье.

**2. Аналогия и "фоновые" знания.** При проведении выводов по аналогии фундаментальное значение имеют «фоновые» знания лиц или компьютеров, выполняющих вывод. Даже когда фон неизвестен, его наличие можно учесть при оценке достоверности вывода (на это обращал внимание еще Дж.Ст.Милль [4]). Кроме того, можно ставить задачу сделать некоторые элементы фона явными, и тем самым повысить достоверность аналогии, «приблизив ее к дедукции» [5]. Я рассмотрю примеры двух типов аналогии, относящихся к области *компьютерного тестирования знаний* и интересные в плане анализа «скрытых» предположений о «фоне» тестируемого, служащих *ситуационным* обоснованием аналогии.

**3. Фон может обеспечить достоверность.**

**3.1. Аналогия посредством интерпретации формул.** В первом примере *моделью* аналогии (образцом правильного ответа) выступает некоторая математическая формула. *Прототипом* (фактическим ответом тестируемого) также должна быть формула. Правильными ответами признаются любые формулы, математически эквивалентные образцу (например,  $\log(1/x)$  и  $-\log(x)$ ). Процедура сравнения модели с прототипом: компьютер вычисляет значения прототипа и модели при  $x=\text{const}$  (скажем, при  $x=7$ ), и если они совпали, считает формулы

эквивалентными. Совпадение двух функций на одном значении в общем случае никак не может служить основанием для их отождествления. И тем не менее ясно, что достоверность заключений, полученных в такой ситуации вывода по аналогии, весьма высока. Ситуация обладает рядом особых признаков, касающихся не модели и прототипа, и не основания вывода, а соотношения «фонов» тестируемого одной стороны, и автора алгоритма сравнения с другой. Тестируемый не знает, как автор-программист решил проверять эквивалентность функций. Чтобы угадать это, ему надо угадать ряд психологических особенностей программиста (скажем, пристрастие к числу 7). А это вряд ли возможно.

**3.2. Аналогия как подобие текстов.** Во втором случае для оценки ответа используются алгоритмы вывода по аналогии, делающие заключение о совпадении *содержания* двух текстов натурального языка на основании *подобия* их лексического состава [6]. Здесь два слова считаются подобными, если они содержат «достаточно длинную» общую подпоследовательность букв; а два текста подобны, если они содержат «достаточно много» подобных слов.

Взятая сама по себе, эта идея вряд ли встретит сочувствие (так, например, степень подобия слов *молоко* и *малако* оказывается меньшей, чем у *молоко* и *молоток*). Но учтем, *на каком фоне* осуществляется сравнение. Если прототипом служит текст *ответа* на некоторый вопрос (а моделью – правильный ответ), то нет оснований ожидать появления в ответе слов, лексикографически близких, но далеких по содержанию от слов правильного ответа. «Стандартная» ситуация компьютерного тестирования знаний вполне подчиняется «принципу кооперации» [7], действующему при обычном речевом общении двух индивидов. Оправданно предполагать, что тестируемый старается дать именно правильный ответ, и не будет пользоваться словами из предметной области, «далекой» от области вопроса. Разве что тестируемый *знает* правильный ответ, и просто забавляется, стараясь «обмануть» компьютер. Но такого рода обман *не означает провал вывода* о том, что тестируемый достоин положительной оценки. Что касается видоизменений *структуры* ответа, то разработаны алгоритмы, позволяющие их учесть [8]. Статистические эксперименты показали [9], что *в условиях компьютерного тестирования знаний* (на его «фоне») упомянутые алгоритмы, оценивающие аналогичность текстов, дают практически достоверные заключения.

#### **4. Связь фона с «существенными» признаками модели и прототипа.**

Обычно говорят, что аналогия заслуживает доверия, когда она учитывает все или почти все существенные, важные свойства и отношения модели и прототипа. Многие модели выводов по аналогии предполагают, что эксперты в избранной предметной области могут явно указать существенные признаки и/или степени их важности.

Но явное указание существенного не всегда возможно. Тем не менее, и без такового бывают практически достоверные аналогии (см. примеры в [2, с.246-247]) – если в наличии фон, на котором люди способны к безошибочным сравнениям.

То, что от фона или контекста зависит, какие именно признаки сравниваемых объектов будут существенными, а какие нет, достаточно очевидно. Важно подчеркнуть, что иногда можно точно охарактеризовать фон, и уверенно

выполнять «практически достоверные на этом фоне» умозаключения, не указывая существенных признаков явно. Такие ситуации весьма обычны, в частности, в метафорических контекстах. Почти в любой работе, посвященной исследованию метафоры (см., напр., [10]), отмечается важность контекста для интерпретации метафор и аналогий, лежащих в их основе. При этом задача выявления перечня признаков, существенных для истолкования аналогии, если где-либо и рассматривается, то вовсе не в качестве основной. А в некоторых работах прямо отмечается, что для ряда контекстов выделить такие признаки, вообще говоря, невозможно.

Я думаю, что понятие «фона» аналогии является, вообще говоря, более фундаментальным, чем понятие «множества существенных для аналогии признаков модели и прототипа». Свидетельством этого служит рассмотренный выше пример с оценкой эквивалентности двух функций по «замеру» их значений в одной точке. Можно считать, что равенство, с точностью до тысячных, функции  $\lg(1/x)$  в точке  $x=7$  числу  $-0.845$  является ее существенным свойством (его трудно признать несущественным в контексте сравнения  $\lg(1/x)$  с другими функциями). Но *поэтому ли* оно подходит для заключения об эквивалентности функции-модели и функции-прототипа в сеансе компьютерного тестирования? Ведь функция  $x-7.845$  также этим свойством обладает! Если уж и говорить о признаках, существенных для нашей веры в заключение аналогии, то они здесь относятся не к модели и прототипу, а именно к фону, т.е. условиям взаимодействия тестируемого с системой компьютерного контроля знаний.

Успешность выводов по аналогии в описанных выше двух примерах, как видим, во многом объясняется спецификой предметных областей вывода. Что же можно сказать об «общих» условиях правомерности аналогии, когда речь идет о «неопределенной» предметной области?

**5. (Необходимое условие правомерности).** Без наличия процедуры сравнения, дающей точные оценки сходства модели и прототипа, аналогия не бывает достоверной (хотя такая процедура может быть не задана эксплицитно, а выработана путем тренировки, etc.).

Так называемые «правила повышения правомерности» аналогии в случаях, когда процедура сравнения может быть сделана точной, превращаются в особые правила (суб-алгоритмы) сравнения. Например, традиционное правило парадигмы «выбирайте (для сравнения) наиболее важные атрибуты» [1] превращается в теории взвешенного подобия [11] в алгоритм отбора аналогов с высоким суммарным «весом» элементов.

Когда же процедура сравнения не допускает точного описания, принципы правомерности становятся нечеткими, вроде «берите как можно больше признаков (для сравнения)» в классической парадигме. Этот принцип, при уточнении процедуры сравнения в специальных видах аналогии, может стать вообще неприемлемым (в теории взвешенного подобия в [11] используется иной принцип: «не берите признаки с нулевыми весами»). Если процедура сравнения нечеткая, мы не можем быть уверены, что модель и прототип «на самом деле» сходны. В этом – главное основание убеждения, что заключения по аналогии «малодостоверны».

**6. (О достаточных условиях правомерности аналогии).** Когда процедура сравнения точна, мы – в случаях высокой степени подобия модели и прототипа – часто и оправданно верим заключениям аналогии. Почему мы можем им верить?

Иногда потому, что истинность заключения аналогии может быть *доказана* на основании подобия модели и прототипа (как при строгом изоморфизме). Но в большинстве случаев имеют место «провалы строгих доказательств» от сходства к заключению. Выше приведены примеры случаев, в которых возможно игнорирование таких провалов – ввиду особого фона аналогии.

Можно сказать, что точность (детальность, «тонкость») процедуры сравнения модели и прототипа аналогии должна быть доведена до такой степени, чтобы фон аналогии предоставил нам возможность преодолеть «провал доказательства».

Например, «на фоне сеанса компьютерного тестирования» в случае сравнения прототипа (текстового ответа студента) с моделью (образцовым или стандартным ответом) мы можем считать 1-м приближением алгоритма сравнения процедуру, способную игнорировать незначительные искажения слов ответа [6], а также проверять, что большинство «важных» слов стандартного ответа входят в ответ студента [11]. Следующим шагом может быть построение алгоритма, проверяющего структурные особенности ответа – например, дистанционную близость слов одних и тех же именных групп в ответе и в образце [8]. И так далее.

Иными словами, достаточные условия правомерности аналогии связаны с теми – в ряде случаев экстралогическими (сравн. [12]) – обстоятельствами (фоном), которые позволяют предположить, что при условии высокой степени сходства модели с прототипом мы можем (на этом фоне) выполнять перенос информации.

Приведенные выше примеры показывают, что иногда мы можем зафиксировать такой фон аналогии, который, хотя и включает экстралогические допущения, тем не менее обеспечивает достоверность вывода.

Отметив возможность присутствия «экстралогических элементов» у фона, следует отметить также, что в ряде случаев эти элементы могут быть исследованы формальными средствами. Выше отмечались идеи Т. Дэвиса [5] о выявлении "детерминированностей" – дедуктивных составляющих фона. Интересно было бы применить к анализу фона аналогии логические схемы, разработанные с целью изучения понятия «ситуации», связанной с контекстом рассуждения; или идеи, связанные с моделированием контекста метафоры средствами семантик возможных миров. Вместе с тем для некоторых случаев (подобных рассмотренным выше) неформализованность каких-то элементов фона не препятствует получению заключений по аналогии с высокими степенями достоверности.

Во всяком случае, кажется оправданным отнести к любым аналогиям (а не только к метафорам) следующее замечание Э. Маккормака: «невозможность полного объяснения метафоры только посредством формальных абстракций не ставит под сомнение применимость абстрактных структур к тем аспектам создания метафор, которые поддаются соответствующему объяснению» [13, с.362]. Когда же использование математических моделей аналогии приводит к успешным результатам, возникает желание поддержать следующую гипотезу Ст. Рассела: «В

том же смысле, в котором Гудмен говорил, что наша успешная индуктивная практика – вполне достаточное оправдание индуктивного вывода, возможно, что хорошо сформулированная процедура аналогии через сходство может стать частью базиса нашего аппарата вывода, не требующей дальнейшего оправдания» [14, p.254]. Я бы, однако, добавил: при «хорошо уточненном» фоне вывода.

### Список литературы

1. Уемов А.И. Логические основы метода моделирования. – М.: Мысль, 1971. – 311 с.
2. Малкольм Н. Мур и Витгенштейн о значении выражения “Я знаю”. // Философия, логика, язык. М: Прогресс, 1987, с. 234–263.
3. Тихонов А. Как попасть в список «Форбса» // Известия, 15 мая 2004г., с.5.
4. Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. – М., 1914. – 830 с.
5. Davies T.R. Determinity, Uniformity and Relevance: normative criteria of generalization and reasoning by Analogy // Analogical Reasoning. – Synthese library. – v.197. – ed. by D.Helman. – Kluwer Acad. Publishers, 1988, pp.227-250.
6. Леоненко Л.Л., Поддубный Г.В. Теория подобия конечных последовательностей и ее приложения к распознаванию образов. // Автоматика и телемеханика. – 1996. – № 8. – С.119-131.
7. Грайс Г. П. Логика и речевое общение. // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. – М.: Прогресс, 1985, с. 217 – 237.
8. Леоненко Л. Л. О мерах аналогичности структур текста. // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке: Материалы VIII Общеросс. науч. конф. – СПб: СПбГУ, 2004, с. 386–389.
9. Баранов В. Ю. Комп’ютерне тестування з інформатики: підсумки педагогічного експерименту в Одеській національній академії зв’язку // Теорія та методика навчання математики, фізики, інформатики. Вип.4, т.3.– Кривий Ріг: НМетАУ, 2004, с.6–12.
10. Теория метафоры. – М: Прогресс, 1990. – 512 с.
11. Leonenko L. Analogical inferences in computer assisted knowledge testing systems. // Sixth Multi-Conference on Systemics, Cybernetics and Informatics (SCI 2002).– Proceedings.– vol. XVIII.– 2002.– P.371–376.
12. Weisenfeld J.S. Valid reasoning by analogy. // Philosophy of science. – East Landing, 1984. – Vol. 51, No 1, p. 137 – 149.
13. Маккормак Эрл А. Когнитивная теория метафоры. // Теория метафоры. М: Прогресс, 1990, с. 358–386.
14. Russell S. Analogy by Similarity. // Analogical Reasoning. – Synthese library, v.197, ed. by D.Helman, Kluwer Acad. Publishers, 1988, pp.251-269.

#### **Леоненко Л.Л. Аналогія і достовірність.**

*Розглядаються приклади умовиводів за аналогією, висновки яких виправдано оцінювати як “практично” достовірні, попри неможливість чисто математичного обґрунтування цієї достовірності. Обговорюються необхідні та достатні умови, виконання яких забезпечує “практичну достовірність” аналогії.*

**Ключові слова:** аналогія, модель, прототип, алгоритм порівняння, фон (контекст) аналогії

#### **Leonenko L.L. Analogy and authenticity.**

*I consider some examples of analogical inferences, which conclusions can be soundly estimated as “practically” trustworthy, in spite of the impossibility of pure mathematical substantiation for this trustworthiness. The necessary and sufficient conditions, that can provide such “practical trustworthiness”, are discussed.*

**Key words:** analogy, model, prototype, comparison algorithm, background (context) of analogy

Поступило в редакцію 13.09.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК: 162.2

## СВЕДЕНИЕ ФИГУР СИЛЛОГИЗМА: СИСТЕМНО-ПАРАМЕТРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ.

Терентьева Л.Н.

*Сведение фигур силлогизма исследуется в категориях параметрической общей теории систем. Поскольку наибольшей простотой и целостностью обладает совершенная фигура, то сведение фигур является операцией упрощения, увеличения целостности силлогистического рассуждения. Сведение фигур силлогизма есть трансформация «внутреннего» отношения несовершенного силлогизма к совершенному силлогизму.*

**Ключевые слова:** совершенный силлогизм, несовершенный силлогизм, внутреннее отношение, системно-параметрическая модель силлогизма, упрощение, целостность.

Сведение фигур силлогизма – предмет полемики, начавшейся еще со времен ближайшего ученика Аристотеля – Теофраста.

### 1. Логическая необходимость и «внутреннее отношение».

В «Первой Аналитике» Аристотель определяет силлогизм так: «Силлогизм есть речь, в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть. Под [выражением] «в силу того, что положенное есть» я разумею, что это отличное вытекает благодаря этому, а под [выражением] «вытекает благодаря этому» - что для возникновения необходимости не требуется постороннего термина. Совершенным я называю силлогизм, который для выявления необходимости не нуждается ни в чем другом, кроме того, что принято, несовершенным же – силлогизм, который нуждается [для этого] в чем-то одном или многом, что хотя и необходимо через данные термины, но через [данные] посылки не получено».[1. 24b 18-26]

В этом определении силлогизма рассмотрим несколько следствий: 1) «положенное» и «нечто отличное от положенного», которое с необходимостью вытекает в «силу того, что положенное есть»; 2) в «совершенном» силлогизме заключение вытекает из посылок с необходимостью, т.е. для возникновения необходимости не требуется ничего другого («не требуется постороннего термина»); 3) в «несовершенном» силлогизме для выявления необходимого заключения требуется что-то одно или многое; 4) в «несовершенном» силлогизме следствие вытекает необходимо «через данные термины», но «через [данные] посылки не получено», т.е. вывод в несовершенном силлогизме необходим через данные термины, но не необходим через данные посылки.

Проведем анализ определения силлогизма Аристотеля и отмеченные следствия, привлекая категориальный аппарат параметрической общей теории систем [2], [3], [4].

В следствии 1) «положенное» и «нечто отличное от положенного», которое с необходимостью вытекает в «силу того, что положенное есть» рассматривается отношение между «положенным» и тем, что Аристотель именуется как «нечто отличное от положенного». В категориях вещи, свойства и отношения [5], некое «положенное» и «нечто отличное от положенного» обозначим как некоторые две вещи, между которыми Аристотель рассматривает некоторое отношение, связывающее эти вещи. Это отношение обладает тем свойством, что вещь, именуемая как «нечто отличное от положенного» «с необходимостью вытекает [курсив наш. Л.Т.]» из той вещи, которую Аристотель именуется как «положенное». Это отношение между двумя обозначенными вещами является внутренним для этих вещей.

Категория «внутреннее отношение» введена А.И.Уёмовым: «Так, если мы знаем, что один предмет имеет объем 4 л., а второй – 2, то, не производя дальнейших изысканий, мы можем сказать, что одно тело в два раза больше, чем другое... такого рода отношения, характер которых однозначно определяется соотносящимися объектами, можно назвать *внутренними*». [1. С.9] Здесь речь идет о математическом отношении. Например, отношение «больше» является внутренним для пары чисел  $4 > 2$ . Природа этих чисел такова, что необходимо число 4 больше числа 2.

Вся мощь математики основана на том, что она исследует внутренние отношения между математическими объектами.

«Внутреннее» отношение между объектами А.И.Уёмов отличает от связей между ними: «На наш взгляд, характер связи между объектами невозможно определить только на основе знания этих объектов. В этом особенность связей». [1. С.9] Внутренние отношения, по А.И.Уёмову, «ещё не являются связью. Для установления связи между объектами необходимо исследовать не только соотносящиеся объекты, но и то, что находится... между ними, т.е. промежуточные звенья. Ибо те или иные связи существуют при одних условиях и не существуют при других». [1. С.9]

На наш взгляд, категорию «внутреннее» отношение и категорию связей между объектами, когда вводится опосредующий объект между соотносящимися объектами, можно перенести для анализа логических связей. Например, внутреннее отношение существует между такими логическими объектами, как род и вид. Некоторые исследователи называют логику Аристотеля логикой родо-видовых отношений. На наш взгляд, можно логику Аристотеля назвать логикой внутренних отношений между логическими объектами, поскольку родо-видовые отношения не исчерпывают всех внутренних отношений и логических связей, исследуемых Аристотелем.

Вся мощь логики основана на том, что она исследует внутренние отношения между логическими объектами. Логические связи обнаруживаем тогда, когда вводится промежуточное звено между соотносящимися объектами, например, между большим и меньшим терминами в заключении силлогизма. Таким промежуточным звеном для установления необходимой связи между крайними терминами силлогизма является средний термин.

Любая логическая система, в силу того, что она логическая, связывает свои объекты *внутренними отношениями*. Так, А.И.Уёмов замечает: «Поскольку в исчислении высказываний анализируются лишь внутренние отношения между высказываниями, это означает, что имея два любых высказывания, без всякой дополнительной информации, мы имеем право записать отношение между ними».[2. С.68 ] В силлогистике Аристотеля исследуются внутренние отношения как между терминами силлогизма, так и между его посылками и заключением..

Аристотель конструирует *внутреннее* отношение между «положенным» и «нечто отличным от положенного», где характер внутреннего отношения определяется в «силу того, что положенное есть». Силлогистические связи между высказываниями, когда силлогизм рассматривается как связь суждений посылок и вывода в их значении истинности и ложности, силлогистические связи между терминами силлогизма, когда силлогизм рассматривается как связь терминов, манифестируют *внутренние* отношения между логическими объектами, составляющими силлогизм. Правила посылок в силлогизме и правила терминов, общие правила силлогизма и особые правила фигур являют собой условия, выполнение которых обеспечивают *необходимость* вывода, т.е. установление *внутреннего* отношения между логическими объектами.

## **2. Совершенный и несовершенные силлогизмы: качество внутреннего отношения между терминами и суждениями.**

Являются ли отношения между *совершенным* и *несовершенными* силлогизмами *внутренними* и в чем смысл сведения второй и третьей фигур силлогизма к совершенной первой фигуре?

Во 2-м и 3-м следствии сопоставляются совершенный и несовершенный силлогизмы. «Совершенным я называю силлогизм, который для выявления необходимости не нуждается ни в чем другом, кроме того, что принято».[1. 24b 23 – 25] Здесь в тексте Аристотеля, на наш взгляд, уточняется характер внутреннего отношения в совершенном силлогизме : «для выявления необходимости не нуждается ни в чем другом, кроме того, что принято». В отличие от совершенного силлогизма в несовершенном силлогизме «для выявления необходимости» есть нужда в чем-то другом, кроме того, что принято. Аристотель определяет различие в качестве между совершенным и несовершенным силлогизмами так : « несовершенным же - силлогизм, который нуждается [ для этого] в чем-то одном или многом». [ 1. 24b 25]

«Выявление необходимости» , как видим, проводится и в совершенном и в несовершенных силлогизмах, однако различие, по Аристотелю, заключается в том, что совершенный силлогизм «не нуждается ни в чем другом, кроме того, что принято», а в несовершенных силлогизмах есть нужда « в чем-то одном или многом». Следовательно, как в совершенном, так и в несовершенном силлогизмах «выявление необходимости», т.е. установления внутреннего отношения осуществимо, однако, Аристотель фиксирует различие в технике этого установления и, соответственно, в логическом статусе совершенных и несовершенных силлогизмов, а также в логическом статусе внутренних отношений между элементами силлогизма.

В силлогизме, рассматриваемом как связь терминов, элементами силлогистических связей выступают термины силлогизма. В силлогизме, рассматриваемом как связь посылок, элементами силлогистических связей выступают суждения посылок и заключения силлогизма.

Сведение несовершенных фигур силлогизма к совершенной 1-й фигуре означает изменение качества техники силлогистического вывода, в котором «для выявления необходимости» не следует нуждаться ни в чем другом, «кроме того, что принято». Это – одна сторона проблемы сведения фигур силлогизма, которую можно выявить, если сопоставить системные модели фигур силлогизма.[6], [7], [8].

Силлогистическая связь между крайними терминами в совершенной и несовершенных фигурах устанавливается через посредство среднего термина. Среднему термину силлогизма Аристотель уделяет особое внимание: «Ведь мы вообще говорили, что никогда не получится силлогизма, принимающего одно относительно другого, если не берется что-то среднее, что через сказывания находилось бы в каком-то отношении к каждому из двух [других терминов], ибо силлогизм вообще образуется из посылок, ибо силлогизм об этом вот – из посылок об этом же, а силлогизм об отношении вот этого к этому – посредством посылок об отношении вот этого к этому».[Категории. 41a 2-7]

А.С.Ахманов отмечает логическое значение среднего термина: «Если различать знание через самое себя и через иное, то силлогизм является знанием через иное, и этим иным, через которое приобретается знание, является средний термин. Таково его логическое значение. Можно сказать, что средний термин – это своего рода *логическая «причина» сказывания чего-либо с необходимостью о подлежащем заключения.* (Курсив наш. Л.Т.) [11. С. 190]

Необходимая логическая связь между крайними терминами силлогизма опосредована средним термином, который выполняет функцию носителя причины *необходимой связи* между терминами  $S$  и  $P$ . Отношение между  $S$  и  $P$  будет внутренним относительно среднего термина. Но это не означает, что внутреннее отношение между  $S$  и  $P$  в суждении будет только через отношение к третьему термину. Последнее будет характерно для вывода в силлогистических связях посылок, где  $S$  и  $P$  поочередно соотносятся со средним термином. Внутреннее отношение между субъектом и предикатом суждения может быть и без его опосредования через какое-то третье. Это будет лишь в том случае, если внутреннее отношение вытекает из природы соотносящихся объектов, например, как отношения между числами «больше-меньше». Между логическими объектами  $S$  и  $P$  находим внутреннее отношение в суждении, если это отношение будет *родо-видовым*.

Родо-видовые отношения между понятиями носят экстенциональный, онтологический аспект. Одно понятие (видовое) целиком включается в объем родового понятия. Отношение включения понятий по объему – внутреннее отношение, которое целиком зависит от природы соотносящихся объектов.

Внутренним отношением будет и отношение «сказывания» рода о своём виде. Это отношение «сказывания» будет и между объектами, которые не находятся в родо-видовом отношении между собой. Например, в высказываниях

«Сократ – человек» и «Сократ – бел» внутреннее (сущностное) отношение между субъектом суждения и предикатом будет только в первом примере, поскольку свойство «быть человеком» - есть сущностное свойство Сократа, а свойства «быть белым», «быть мужественным», даже свойство «быть философом» для Сократа не являются его сущностными свойствами, а «привходящими», которые могут быть, а могут не быть. Сократ был человеком всегда, с момента его рождения, а философом – не всегда. Свойства, которые не являются сущностными, представляют собой бытие 3-го сущего, которое находится в своём подлежащем – в теле Сократа находится как в своём подлежащем свойство «быть белым», в душе Сократа как в своём подлежащем находятся такие свойства как «быть мужественным», «быть философом». Отношение между свойствами, обладающими бытием 3-го сущего и их носителями (подлежащим) являются формально родовидовыми, поэтому здесь мы будем иметь внутреннее (формально-логическое) отношение между субъектом и предикатом суждения.

Выделенные два вида внутреннего отношения между субъектом и предикатом в суждении используем для различения *совершенного* и *несовершенных* силлогизмов. В совершенном силлогизме мы находим внутреннее (сущностное) отношение между терминами силлогизма, когда силлогизм рассматривается как связь терминов, и внутреннее (сущностное) отношение между суждениями посылок и заключения, когда силлогизм рассматривается как связь посылок. В несовершенных силлогизмах мы находим внутреннее (формально-логическое) отношение между терминами и посылками силлогизма, рассматриваемого и как связь терминов, и как связь посылок

Сведение несовершенных фигур силлогизма к совершенной 1-й фигуре означает, на наш взгляд, трансформацию внутреннего (формально-логического) отношения, характерного для несовершенных фигур силлогизма, во внутреннее (сущностное) отношение между терминами и посылками совершенного силлогизма. Внутреннее (формально-логическое) отношение между терминами и посылками силлогизма в двух его интерпретациях – (силлогизм как связь терминов и силлогизм как связь посылок), является необходимым, но недостаточным условием для *необходимости* силлогистического заключения. Внутреннее (формально-логическое) и внутреннее (сущностное) отношение между терминами и посылками силлогизма являются *необходимым* и *достаточным* условием для необходимости силлогистического заключения. Такими качествами внутреннего отношения между терминами и суждениями обладает только совершенная фигура.

### **3. Совершенный и несовершенные силлогизмы в системно-параметрическом измерении.**

Вторая сторона проблемы сведения заключается, на наш взгляд, в том, чтобы выяснить в каком направлении изменяются значения атрибутивных системных параметров несовершенных силлогизмов при их редукции к совершенной первой фигуре силлогизма?

Для этого можно воспользоваться идеями параметрической ОТС [2], [3], [4] и построить системно-параметрические модели совершенной 1-й фигуры силлогизма и несовершенных фигур. Исследования показали, что системно-

параметрические характеристики фигур несовершенных силлогизмов отличаются от системно-параметрических характеристик совершенной 1-й фигуры силлогизма. Например, наибольшей *простотой* своего строения обладает совершенная фигура [7], она же обладает и наибольшей *целостностью* [8]

Следовательно, сведение несовершенных фигур силлогизма к совершенной представляет собой, во-первых, *упрощение* умозаклюющей деятельности (доказательства, опровержения, получение общеутвердительных утверждений), которое проводится по 1-й фигуре; во-вторых, качество наибольшей *целостности*, которым обладает совершенная фигура по сравнению с несовершенными фигурами, означает и ориентацию умозаклюющей деятельности по производству знания в этом направлении.

#### **4. Силлогизм как связь терминов и силлогизм как связь суждений: системно-дескрипторный аспект.**

В следствии четвертом говорится о выводах в несовершенном силлогизме, различном, если речь идет о терминах силлогизма или когда речь идет о посылках силлогизма. Аристотель это подчеркивает, сопоставляя совершенный и несовершенные силлогизмы: « Совершенным я называю силлогизм, который для выявления необходимости не нуждается ни в чем другом, кроме того, что принято, несовершенным же – силлогизм, который нуждается [ для этого ] в чем-то одном или многом, что хотя и необходимо через данные термины, но через [данные ] посылки не получено».[ 1. 24b 23-26].

Здесь Аристотель, на наш взгляд, акцентирует внимание на том, что существует различие между совершенным и несовершенным силлогизмом в отношении способности получения выводного знания – «выявления необходимости». Для «выявления необходимости» заключения в совершенном силлогизме, который «не нуждается ни в чем другом, кроме того, что принято» не нужно никаких дополнительных преобразований: вывод получается и через данные термины и через данные посылки. В несовершенном силлогизме для «выявления необходимости» вывод получается через данные термины, «но через данные [посылки] не получено». Следовательно, Аристотель фиксирует различие между совершенной и несовершенными фигурами в способности 1-й фигуры выявлять «необходимость» и через термины и через посылки. Несовершенные фигуры способны к «выявлению необходимости» через данные термины, но через данные посылки это «не получено».

Силлогизм Аристотель исследует в первой книге «Первой Аналитики» как связь терминов посылок, во второй книге «Первой Аналитики» силлогизм трактуется как связь посылок и заключения в значении истинности или ложности суждений их выражающих.

В совершенном силлогизме, как было отмечено выше, в отличие от несовершенного силлогизма, необходимость вывода получается и через его термины, и через посылки. В несовершенном силлогизме необходимость вывода «необходимо через данные термины, но через [данные ] посылки не получено». Это различие говорит о том, какое значение придает Аристотель различию совершенного и несовершенных фигур силлогизма в для «выявления

необходимости», что и объясняет трактовку силлогизма как связи терминов и как связи суждений.

Силлогизм как связь терминов посылок и силлогизм как связь суждений посылок и заключения может быть представлен в виде двух двойственных друг другу системных моделей, если воспользоваться идеями и методом параметрической общей теории систем.[2], [3], [4]. Силлогизм как связь терминов выражается системной моделью с атрибутивным концептом и реляционной структурой, а силлогизм как связь суждений выражается системной моделью с реляционным концептом и атрибутивной структурой. Обе модели находятся в двойственном отношении друг к другу в соответствии с принципом двойственности[3. С.41-42] , обе системные модели дают полное описание моделируемого объекта в соответствии с принципом *дополнительности двойственных системных описаний* . [3. С. 42-43]

Сведение несовершенных силлогизмов к совершенной первой фигуре с общими посылками на языке системно-параметрических моделей является исследованием отношений между системными моделями совершенного и несовершенного силлогизмов. Отношения между системными моделями силлогизмов можно исследовать, привлекая для этого особые системные свойства, разработанные в параметрической общей теории систем [2] , [3], [4], именуемые атрибутивными системными параметрами и реляционными системными параметрами.

Является ли необходимой операция сведения несовершенных фигур силлогизма к совершенной 1-й фигуре? Является ли вообще необходимым членение фигур силлогизма на совершенную 1-ю фигуру, на несовершенные вторую и третью фигуры, включая и четвертую, галеновскую фигуру?

Полемика по этим вопросам началась еще со времен Теофраста. Р.К.Луканин отмечает: «Уже в древности, в связи с начавшимся процессом формализации логики, возникли сомнения в целесообразности аристотелевского разделения фигур на совершенную и несовершенные. Одинаково совершенными их считал Теофраст».[9. С. 116] Интересные сведения приводит Р.К.Луканин: «Однако дискуссия разгорелась значительно позднее. Римскому императору и неоплатонику Юлиану (331- 363 гг. н. э.) пришлось быть судьей в споре между учеником неоплатоника Ямвлиха Максимом и перипатетиком Фемистием. Максим, ссылаясь на авторитет своего учителя, а также Боэта Сидонского и Порфирия, защищал тезис о том, что все силлогизмы совершенны. Этот взгляд разделяли также Прокл, его учитель Сириан, отец Аммония Гермин и, наконец, сам Аммоний. Спор был решен Юлианом в пользу Максима.» [9. С. 116]

Можно рассмотреть защиту точки зрения Максима о том, что все силлогизмы совершенны, с точки зрения идеи двойственного системного моделирования силлогизма как связи терминов и силлогизма как связи посылок. Вернемся к императору и неоплатонику Юлиану: «Аммоний разъяснял позицию Максима так: всякий силлогизм имеет все для необходимости вывода, *все термины* (курсив наш. Л.Т.), иначе он не может называться силлогизмом, следовательно, ни один силлогизм не нуждается в посторонней помощи и все они совершенны».[9. С.

116] В этой позиции игнорируется понимание силлогизма как связи посылок. Действительно, в силлогизме, понимаемом как связь терминов, совершенный и несовершенные фигуры не различаются в отношении «выявления необходимости». В силлогизме, понимаемом как связь суждений, различие совершенного и несовершенного силлогизмов, для «выявления необходимости» радикальное. Несовершенный силлогизм, понимаемый как связь суждений, не способен к «выявлению необходимости». Об этом писал Аристотель и об этом забыл его ближайший ученик и последователь Теофраст.

### Список литературы

1. Аристотель . Категории. Соч. в 4-х томах. – М., Мысль.-1978.
2. Уёмов А.И. Системный подход и общая теория систем.- М., Мысль.- 1978.- 270с.
3. Уёмов А., Сараева И., Цофнас А. Общая теория систем для гуманитариев.-Варшава, Universitas Rediviva.- 2001.- 276 с.
4. Уёмов А.И. Системные аспекты философского знания. Одесса, Негоциант.- 2000.-159 с.
5. Уёмов А.И. Вещи, свойства и отношения. - М., Изд-во академии наук СССР.-1963. 183 с.
6. Терентьева Л.М. Системна модель силлогізму.//Вісник Одеського державного університету. - Т.4.- Випуск №2.- Гуманітарні науки: історія, філософія, психологія, право.- Одеса.-1999.- С.49-53.
7. Терентьева Л.Н. Системно-параметрическая характеристика фигур простого категорического силлогизма.// Научная конференция: Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. СПб., 2004.-С. 120-123.
8. Терентьева Л.Н. Проблема целостности логической формы.// Научная конференция: Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. СПб., 2006. С.87-89.
9. Луканин Р.К. «Органон» Аристотеля. М., Наука.- 303с.
10. Аристотель. Физика. Соч. в 4-х томах. Т. 3.- М., Мысль. 1981. – 613с.
11. Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. М., Изд-во социально-экономической литературы, 1960. -302с.

#### ***Терентьева Л.Н. Зведення фігур силогізму: системно-параметричний аспект.***

*В категоріях параметричної загальної теорії систем досліджується зведення фігур силогізму. Найбільша простота та цілісність притаманні першій, досконалій фігурі, тому зведення фігур є операцією збільшення цілісності силогістичного міркування, операцією спрощення. Зведення фігур силогізму являє певну трансформацію «внутрішнього» відношення недосконалих фігур.*

***Ключові слова:*** перша фігура, внутрішнє відношення, спрощення, цілісність.

#### ***Terenteva L.N. Taking of figures of syllogism: sistemno-parametricheskiy aspect.***

*The reduction of the syllogistic figures is studied in the frame of the parametric theory of systems. Because of the maximum of the simplicity and integrity has the first figure, the reduction figures to it is the operation of simplification and the augmentation of integrity of the syllogistic reasoning. The reduction of the syllogistic figures is the transformation of the “inner” relation of the imperfect syllogism to the perfect one.*

***Kew words:*** first figure, the “inner”,simplification,integrity.

Поступило в редакцію 29.10.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

УДК 16

## НЕСКОЛЬКО ЭМПИРИЧЕСКИХ СООБРАЖЕНИЙ О СОВРЕМЕННОЙ ЛОГИКЕ И ЕЕ ПРЕПОДАВАНИИ СТУДЕНТАМ ГУМАНИТАРНЫХ СПЕЦИАЛЬНОСТЕЙ

Титов В. Д.

*Предлагается эмпирический и прагматический подход к оценке места логики в системе наук и образования.*

*Ключевые слова: эмпирический, прагматический, теория ошибок.*

1. В своем выступлении я коснусь обеих групп вопросов, предложенных Оргкомитетом Третьих Таврических чтений для обсуждения на логической секции. Мой подход к этим вопросам можно назвать эмпирическим и прагматическим. Эмпиризм означает, что мои соображения производны от опыта, причем главным образом от моего личного опыта преподавания логики на протяжении 30 лет разным категориям студентов-гуманитариев – будущим философам, психологам, историкам, филологам, но в основном юристам. Прагматизм в этом подходе означает оценку содержания и формы преподавания логики с точки зрения не самих логиков, а с точки зрения профессиональных потребностей будущих специалистов. Иными словами, акцент делается на том, как «работает» логика в конкретной профессиональной сфере за пределами чисто философских занятий.

У меня нет желания хотя бы в малейшей степени поставить под сомнение другие возможные подходы к логике, это было бы бестактно и просто глупо.

2. Итак, о том, что касается методологического статуса логики и ее места в системе наук в условиях XXI века.

В ранней молодости я был техником-топографом. Топографические занятия предполагают умение терпимо относиться к различию между тем, что *теоретически должно быть* (строгий тригонометрический расчет), что *фактически есть* (реальная ситуация на местности, «в поле») и что *практически получается* (топографическая карта). Замкнутые теодолитные ходы в теории должны давать тригонометрическую сумму полигона в  $360^\circ$ , а сумма так называемых превышений в замкнутых нивелирных ходах равняться 0. На практике фактическая сумма измеренных углов или превышений всегда несколько отличается от расчетной в ту или иную сторону. Есть интервалы допустимых для тех или иных практических ситуаций предельных ошибок, после установления которых производится так называемое «уравновешивание» полигонов путем разбрасывания допустимой ошибки на каждую станцию измерения. По мере развития техники точность измерений и соответственно картирования неуклонно повышается, причем на порядки, но суть остается прежней – есть различие между теоретической схемой и ее практическим использованием. Для достижения практически приемлемого

компромисса существует постоянно развиваемая теория систематических и случайных (оптических и метеорологических, инструментальных и субъективных) ошибок в измерениях.

Слабое подобие этой теории ошибок я встретил при изучении университетского курса логики, причем только того ее раздела, который многими современными логиками полупрезрительно называется традиционной логикой - аристотелевская силлогистика и миллевская индукция. (Ср. изречение Б. Рассела: «тот, кто сейчас стал бы изучать логику по Аристотелю, напрасно потратил бы свое время») [1]. Что же касается формализованных систем, то об ошибках в их использовании вообще ничего не говорится..

Логическое учение об ошибках, конечно, не тождественно принятой в топографии теории ошибок. Авторы логических теорий считают их непогрешимыми и безошибочными. Поэтому эти теории, как правило, не предполагают компромиссов; они «догматичны». Критериями валидности логической теории является ее непротиворечивость и полнота. Это, конечно, очень убедительные критерии, но они убедительны только для профессиональных логиков и мало пригодны для реальной жизни, в которой при всем старании сохранить строгость мышления за пределами «чистой» логики и «чистой» математики постоянно приходится встречаться с неполнотой и противоречивостью происходящих явлений и действий. На этом охотно спекулировали всевозможные шарлатаны, начиная с греческих софистов, продолжая Гегелем и его последователями, и заканчивая так называемыми «постмодернистами». Между прочим, об этом как-то с горечью сказал тот же Б. Рассел: «Наша логика относится не к этой земной жизни, а к воображаемому небесному существованию» [2]. Некоторое продвижение «к земной жизни» дают многозначные, нечеткие, релевантные, параконсистентные и некоторые другие логические системы. Но это продвижение опять-таки понятно только профессиональному логикам, и оно не может быть объяснено студенту-первокурснику, который не собирается становиться логиком-профессионалом. Так что в этом дидактико- прагматическом аспекте степень универсальности логики в системе наук неуклонно снижается.

На фоне акцентуированной «чистоты» и «строгости» современной логики как-то отодвигается в тень (а чаще вообще не ставится) вопрос о ее низком социальном статусе. Хотя в наше время всеобщего обвала традиционных ценностей о логике довольно много и громко говорят, но крайне редко ей следуют. Еще Ларошфуко обратил внимание на то, что многие люди способны согласиться с тем, что они некрасивы, но мало кто из них согласится в том, что он нелогичен.

Вообще вопрос о логичности, который еще лет 30 тому назад был поставлен Ю.А. Петровым, пока что находится на периферии исследовательских интересов. Кроме предложенного им довольно скромного перечня в общем дельных методологических рекомендаций, нужен и специально-методологический инструментарий для логической работы в каждой отдельной отрасли знания. Я имею в виду разработку прикладных логических теорий, нацеленных на решение специфических проблем в той или иной сфере конкретных наук. Такую перспективу видел еще Аристотель, последовательно переходя от строгой математикообразной

аналитики к менее строгой диалектике (топике) и затем уже к совсем нестройной, но практически оправданной теории риторического силлогизма.

3. И в этом пункте моих рассуждений самое время перейти ко второй группе вопросов, предложенных Оргкомитетом.

В анонсе нашей секции уважаемые организаторы написали: «Если сейчас не говорят на каждом перекрестке о психологическом засилье логики, то это не значит, что проблемы депсихологизации не существует. Аналогично с проблемой дематиматизации, делингвизации даже – дефилозофизации (в известной мере) логики». О «психологическом засилье логики» (или «логоцентризме») громко верещат так называемые «постмодернисты» и их доморощенные подражатели. Однако, в нашей жизни все говорит не о «засилье логики», а о ее повседневных деформациях и часто о полном ее отсутствии. Логика ютится на задворках образования и постоянно рискует быть выброшенной из вузовских программ даже там, где она традиционно сохраняла свои весьма скромные позиции – в сфере гуманитарного обучения. Вопросы о депсихологизации, дематиматизации, делингвизации и тем более дефилозофизации логики – это все вопросы о ее «чистоте». В конечном счете это вопросы, касающиеся очень немногочисленной группы рафинированных специалистов. Если паче чаяния их «очистительные» надежды осуществляются, можно будет смело поставить крест на преподавании логики в вузах, в том числе и на философских факультетах – ведь речь идет и о «дефилозофизации» логики. Во всяком случае, любой ректор или декан, встретившись с откровенным игнорированием профильной специальности, скорее всего, постарается вообще избавиться от подобного курса. Таким образом, в попытках «очищения» мы встречаемся скорее всего с профессионально-личностными деформациями самих логиков, творящих в «башнях из слоновой кости». Впрочем, наверное, такие «башни» нужны, причем не только и даже не столько самим общепризнанным «гуру» от логики, а более широким кругам профессионального сообщества, занятым распространением элементарных логических знаний и непосредственно участвующем в сохранении элементарной логической культуры в инопрофессиональных средах. Что же касается преодоления всяческих «очищений», более естественным и эффективным является разработка курсов логики, ориентированных на конкретного потребителя. Я никогда не работал в техническом, медицинском или сельскохозяйственном вузе и не имею ясного представления, что и как именно это следует делать в рамках соответствующих специальностей, но относительно подготовки студентов гуманитарного профиля, и в частности студентов-юристов, могу утверждать с полной определенностью следующее.

Есть группа исключительно важных сюжетов, где интересы логиков и гуманитариев сходятся. Это вопросы определения, классификации и интерпретации (прямые и обратные когнитивные задачи), которые имеют не только теоретическое, но и исключительно важное практическое значение. Здесь без определенной дозы психологизма и лингвизма не обойтись, иначе мы рискуем натолкнуться на полное непонимание и отторжение логики.

Для формирования реалистического представления о возможностях логики в описании и моделировании ситуаций, интересных для юристов, экономистов или историков, важно использовать идейный и максимально-упрощенный технический ресурс модальной (деонтической, эпистемической, аксиологической) логики. Тут никак не обойтись без «философизации».

Для формирования навыков структурирования знаний представляются весьма полезными табличные методы анализа высказываний, причем не только со стороны выяснения их истинностных значений, но и со стороны их оценки на предмет «дозволенности»/ «недозволенности», «справедливости»/ «несправедливости» в стиле В.О. Лобовикова [3]. Здесь необходимо присутствует определенная доля «математизации».

Очень широкое поле соединения интересов юристов, историков, экономистов и логиков представляет разработка теории гипотез. Хотя и существует несколько работ по этой проблематике, внятных и главное доступных восприятию гуманитариев результатов в этой области пока нет. Для привлечения современных логических методов к юридико-процессуальной теории доказывания, повидимому, следует двигаться в русле теории игр. Мне неизвестно ни одного планомерно организованного и доступного исследования, посвященного этому аспекту приложения логики. Очевидно, это очень сложная и перспективная задача, которую нельзя решить «влоб» простым перенесением предлагаемых в некоторых учебниках формализмов, пусть и успешных с точки зрения «чистой» логики, но не учитывающей реальных ограничений, налагаемых законодательством и юридической практикой. Для решения этой задачи нужна совместная работа опытных юристов и профессиональных логиков.

Другое дело, где взять на все это время и деньги, чтобы оплачивать труд не только логиков, но и весьма квалифицированных в своей области специалистов, без участия которых мы получим лишь очередную мистификацию или профанацию. Но эти проблемы, как только они переводятся в прагматически-ясную плоскость, разрешимы при всей их организационно-финансовой трудности.

### Список литературы

1. Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск: изд-во Новосибирск. Ун-та, 1999, с. 202.
2. Russell B. Vagueness // The Australasian Journal for Philosophy and Psychology, 1923, v.1, p.91.
3. Лобовиков В.О. Математическая логика естественного права и политической экономии. Ч. I, II. – Екатеринбург: УрО РАН, 2005.

*Титов В.Д. Декілька емпіричних міркувань щодо сучасної логіки та її викладання студентам гуманітарних спеціальностей*

*Пропонується емпіричний та прагматичний підхід до оцінки місця логіки в системі наук та освіти.*

*Ключові слова: емпіричний, прагматичний, теорія помилок.*

*Titov V. Some Empirical Considerations Concerning Place of the Modern Logic and Its Delivering to the Students of Humanities*

*This talk presents empirical and pragmatical approach to assessment of the place of logic within system of sciences and education.*

**Key words:** *empirical, pragmatical, theory of errors*

Поступило в редакцию 01.11.2007

**УДК 519.713.2**

## НЕПРЕРЫВНАЯ ЛОГИКА. ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, ПРИМЕНЕНИЯ

**В.И. Левин**

*Рассмотрены основные вопросы непрерывной логики: определения, свойства, отличия от дискретных логик. Затронуты вопросы истории и применений.*

**Ключевые слова:** непрерывная логика, логические функции, формы, базис.

В последние годы все большее внимание теоретиков и прикладников вызывает непрерывная логика, которая теперь фигурирует в числе учебных дисциплин ряда технических и гуманитарных вузов.

Непрерывная логика (НЛ) вводится как некоторое естественное обобщение традиционных дискретных логик (ДЛ) на случай, когда множество возможных значений логических переменных непрерывно (континуально). Это обобщение способствует познанию окружающего нас непрерывного мира. Структурно НЛ напоминает многозначную ДЛ, но существенно отличается от двузначной ДЛ. Это связано с тем, что операцию отрицания в НЛ нельзя определить так, чтобы она была дополнением, как в двузначной ДЛ, т.е. чтобы выполнялись логические законы исключенного третьего и противоречия. В итоге, с учетом непрерывности переменных, НЛ отличается от ДЛ как по номенклатуре решаемых задач, так и по методам их решения. Сегодня НЛ – самостоятельная научная дисциплина, характер которой определяется потребностями ее гармонического развития и многочисленными приложениями (математика, техника, экономика, социология, и т.д.). Основные задачи НЛ: 1) перечисление всех функций НЛ с данным числом аргументов; 2) представление функций НЛ в стандартной форме; 3) выделение элементарных функций НЛ; 4) минимизация и декомпозиция функций НЛ; 5) анализ и синтез функций НЛ; 6) решение уравнений и неравенств НЛ; 7) дифференцирование и интегрирование функций НЛ; 8) установление полноты системы функций НЛ. Задачи 1–4 по постановке (и частично по методам решения) аналогичны соответствующим задачам ДЛ. Задачи 5–8 специфичны для НЛ.

Пусть  $C = [A, B]$  – отрезок с серединой  $M = (A + B)/2$ . Основные базовые операции НЛ определяются на  $C$  как

$$a \vee b = \max(a, b) \text{ (дизъюнкция)}, \quad a \wedge b = \min(a, b) \text{ (конъюнкция)}, \\ \bar{a} = 2M - a \text{ (отрицание)}; \quad a, b \in C.$$

(1)

Знак  $\wedge$  часто не ставится. Кроме операций (1), в качестве базовых операций НЛ используют (но реже) операции: включение  $a \supset b$ , импликация  $a \rightarrow b$ , эквивалентность  $a \equiv b$ , неэквивалентность  $a \not\equiv b$ , Шеффера  $a | b$ , Вебба  $a \downarrow b$ , противоречие  $a \neq a$ , тавтология  $a \equiv a$ , запрет  $a \overrightarrow{\rightarrow} b$ . Все они выражаются через

операции (1) формулами, аналогичными соответствующим формулам двоичной ДЛ, например,  $a \rightarrow b = \bar{a} \vee b$ ,  $(a \neq b) = a\bar{b} \vee \bar{a}b$  и т.д. Алгебры, образуемые на множестве  $C$  теми или иными наборами базовых операций НЛ, называются алгебрами НЛ. Любая функция в виде суперпозиции конечного числа базовых операций некоторой алгебры НЛ, примененных к аргументам  $x_1, \dots, x_n \in C$ , называется функцией НЛ. Наиболее известна квазибулева алгебра НЛ

$$\Delta = (C; \vee, \wedge, \bar{\phantom{x}}). \quad (2)$$

Любая функция НЛ в алгебре (2) на любом наборе аргументов принимает значение одного из аргументов или его отрицания, в зависимости от соотношения значений аргументов и их отрицаний в данном наборе. Задать такую функцию можно таблицей значений типа табл. 1.

Таблица 1

$x, \bar{x}$	$y$	$z$
$x \geq \bar{x}$	$\bar{x}$	$x$
$x \leq \bar{x}$	$x$	$\bar{x}$

От табличного можно перейти к аналитическому представлению функции методом сочленения. Например, из табл. 1 получаем  $y = x\bar{x} = (x \neq x)$ ,  $z = x \vee \bar{x} = (x \equiv x)$ . Обратный переход осуществляется методом расчленения. Число функций НЛ от  $n$  аргументов в алгебре (2) растет с увеличением  $n$  гораздо быстрее, чем в алгебре двузначной ДЛ (булевой алгебре). Поэтому изучать свойства функций НЛ в квазибулевой алгебре (2) путем их перебора, как это делается в булевой алгебре, нельзя. Так что ограничиваются изучением отдельных типовых функций НЛ.

Типовыми функциями НЛ от  $n=0$  аргументов являются функции-константы

$$y_0 = A, y_1 = B. \quad (3)$$

Для  $n=1$  эти функции включают константы (3) и еще 4 функции, существенно зависящие от аргумента  $x$

$$y_2 = x, y_3 = \bar{x}, y_4 = x \vee \bar{x}, y_5 = x\bar{x}. \quad (4)$$

Для  $n=2$  это константы (3), 8 функций вида (4), зависящих от одного аргумента ( $x_1$  или  $x_2$ ), 10 функций, зависящих от двух аргументов

$$y_{10} = x_1 \vee x_2, y_{11} = x_1 x_2, y_{12} = (x_1 \vee \bar{x}_2)(\bar{x}_1 \vee x_2), y_{13} = x_1 \bar{x}_2 \vee \bar{x}_1 x_2, y_{14} = \overline{x_1 x_2},$$

$$y_{15} = \overline{x_1 \vee x_2}, y_{16} = \bar{x}_1 \vee x_2, y_{17} = x_1 \vee \bar{x}_2, y_{18} = \bar{x}_1 x_2, y_{19} = x_1 \bar{x}_2 \quad (5)$$

и еще 64 функции, зависящие от двух аргументов, получаемые суперпозицией перечисленных 20 функций, либо составлением таблицы значений функции и переходом к ее аналитическому представлению. Для  $n=3$  функции НЛ включают все упомянутые выше функции, зависящие от не более чем двух

аргументов, и все функции, существенно зависящие от 3 аргументов. Из последних наиболее употребительны дизъюнкция и конъюнкция

$$y = x_1 \vee x_2 \vee x_3 = \max(x_1, x_2, x_3), \quad y = x_1 x_2 x_3 = \min(x_1, x_2, x_3), \quad (6)$$

медиана и ее отрицание (инверсия)

$$y = \text{med}(x_1, x_2, x_3) = x_1 x_2 \vee x_1 x_3 \vee x_2 x_3, \quad y = \overline{\text{med}(x_1, x_2, x_3)} = \bar{x}_1 \bar{x}_2 \vee \bar{x}_1 \bar{x}_3 \vee \bar{x}_2 \bar{x}_3,$$

(7)

функции Шеффера и Вебба

$$y = x_1 x_2 x_3, \quad y = x_1 \vee x_2 \vee x_3, \quad (8)$$

элементарные трехместные дизъюнкция и конъюнкция

$$y = x_1 \vee \bar{x}_1 \vee x_2 \vee \bar{x}_2 \vee x_3 \vee \bar{x}_3, \quad y = x_1 \bar{x}_1 x_2 \bar{x}_2 x_3 \bar{x}_3. \quad (9)$$

Другие функции, существенно зависящие от трех аргументов, можно получить суперпозицией перечисленных функций либо составлением таблицы значений функции и переходом к ее аналитическому представлению. Аналогично строятся множества функций НЛ от большего числа аргументов.

НЛ есть непосредственное обобщение ДЛ на случай непрерывного множества-носителя  $C$ . При этом большинство законов ДЛ сохраняется и в НЛ (тавтологии, переместительный, сочетательный, распределительный, де Моргана, поглощения, двойного отрицания, действия с константами, Клини). Однако законы противоречия и исключенного третьего двузначной ДЛ здесь не действуют и заменяются на законы

$$a\bar{a} = M - |a - M|, \quad a \vee \bar{a} = M + |a - M|. \quad (10)$$

При комбинировании операций НЛ с алгебраическими операциями сложения и умножения появляются новые законы, например, распределительный для сложения и вычитания относительно дизъюнкции и конъюнкции, спуска отрицания на слагаемые

$$a + (b \wedge c) = (a + b) \wedge (a + c), \quad a - (b \wedge c) = (a - b) \wedge (a - c), \quad \overline{a + b} = \bar{a} - b = \bar{b} - a \quad (11)$$

и др. Обобщая ДЛ, сама НЛ есть частный случай дистрибутивной структуры с псевдодополнением (т.е. с операцией отрицания, которая не есть дополнение, т.к. не выполнены законы исключенного третьего и противоречия). Значения непрерывных переменных НЛ  $x, x \in C = [A, B]$  можно интерпретировать по аналогии с ДЛ: граничное значение  $x = A$  ( $x = B$ ) есть мера истинности абсолютно ложного (абсолютно истинного) высказывания, промежуточные значения  $x$ ,  $A < x < B$ , суть меры истинности любых других высказываний.

Перечисление всех функций НЛ в алгебре (2) требует указать для них аналитические выражения. Для этого можно: 1) перечислить таблицы значений функций (таблицы для всех функций имеют одинаковый порядок следования вариантов упорядочения аргументов  $x_1, \dots, x_n$  и их отрицаний  $\bar{x}_1, \dots, \bar{x}_n$ , отличаясь распределением значений функций, равных  $x_i$  или  $\bar{x}_i$  между вариантами); 2)

перейти от таблиц к аналитическим выражениям методом сочленения. Однако при  $n \geq 3$  это затруднительно. Поэтому ограничиваются отдельными классами функций, которые выделяют по сходству с классами функций ДЛ, простоте получения формулы, важности практического применения.

В качестве стандартных форм функции НЛ в алгебре (2) принимают дизъюнктивную и конъюнктивную нормальные формы (ДНФ и КНФ). Они отличаются от аналогичных форм двузначной ДЛ тем, что их элементарные конъюнкции (дизъюнкции) могут вместе с аргументом  $x_i$  включать и его отрицание  $\bar{x}_i$  (см. (9)). Переход от произвольного аналитического представления функции НЛ к ее ДНФ или КНФ аналогичен соответствующему для функций двузначной ДЛ. В качестве однозначных стандартных форм функций НЛ берут однозначные ДНФ и КНФ. ДНФ однозначно представляет функцию НЛ, если она тупиковая (несократимая) дизъюнкция неразложимых элементарных конъюнкций. Элементарная конъюнкция неразложима в дизъюнкцию конъюнкций, если она фундаментальна, т.е. непротиворечива (не содержит одновременно  $x_i$  и  $\bar{x}_i$ ) или противоречива, но содержит все аргументы данной функции в прямом  $x_i$  или инверсном  $\bar{x}_i$  виде. Алгоритм приведения любой ДНФ функции НЛ к однозначной ДНФ: 1) выделить в ДНФ все фундаментальные конъюнкции; 2) каждую нефундаментальную конъюнкцию  $K$  (она противоречива и содержит не все аргументы функции) представить дизъюнкцией фундаментальных конъюнкций, для чего взять ее конъюнкцию с подходящей дизъюнкцией вида  $x_j \vee \bar{x}_j$  (что не изменит величины  $K$ , содержащей  $x_i \bar{x}_i \leq M$ , ибо  $x_j \vee \bar{x}_j \geq M$ ) и раскрыть скобки; 3) из каждой пары сравнимых (в отношении  $\leq$ ) конъюнкций ДНФ исключить меньшую. Полученная однозначная ДНФ по смыслу (но не форме) аналогична совершенной ДНФ функций двузначной ДЛ. Любая функция НЛ, отличная от фундаментальной конъюнкции, разложима, т.е. класс неразложимых (элементарных) функций НЛ в алгебре (2) состоит из одних фундаментальных конъюнкций.

Минимизация функций НЛ есть их приведение к форме с минимальным числом вхождений переменных. Минимизация функций НЛ в алгебре (2) разработана лишь для функций, представленных в ДНФ. Ее цель – найти ДНФ с минимальным числом вхождений всех букв  $x_i, \bar{x}_i$ . Процедура минимизации аналогична соответствующей для булевых функций двузначной ДЛ: 1) отыскание всех фундаментальных конъюнкций функции НЛ  $f$  (они играют роль элементарных конъюнкций СДНФ булевой функции) и представление  $f$  в однозначной тупиковой форме; 2) отыскание всех простых импликант функции (как обычно, импликантой функции  $f$  считаем элементарную конъюнкцию  $K$ , такую, что  $K \leq f$ ; если  $K$  не поглощается другими импликантами, она называется простой); 3) нахождение минимального покрытия множества фундаментальных конъюнкций множеством простых импликант (например, с помощью импликантных

таблиц). Минимизация функций НЛ сложнее минимизации булевых функций. Этот факт, а также быстрый рост числа функций НЛ при увеличении числа их аргументов делают актуальной задачу декомпозиции, т.е. представления функции НЛ  $f(x)$ ,  $x = (x_1, \dots, x_n)$  в виде композиции нескольких функций НЛ с меньшим числом аргументов

$$f(x) = F[f_m(x^m), \dots, f_1(x^1), x^i], \quad x^i \subset x, \quad i = \overline{0, m}. \quad (12)$$

Если множества  $x^i$ ,  $i = 0, 1, \dots, m$ , не пересекаются, декомпозиция называется разделительной, в противном случае – неразделительной. Представление (12) при  $m=1$  называется простой декомпозицией. На сегодня известен лишь алгоритм поиска простой декомпозиции функции НЛ в алгебре (2).

Пусть  $D_x$  – область значений вектора аргументов  $x = (x_1, \dots, x_n)$ ,  $D_f$  – область значений функции НЛ  $f(x)$  и имеется взаимно-однозначное соответствие

$$(x \in D_x) \Leftrightarrow (f(x) \in D_f). \quad (13)$$

Анализ функции НЛ  $f$  – это нахождение в соответствии с (13) области  $D_x$  по заданным области  $D_f$  и функции  $f$ , а ее синтез – это построение по заданным областям  $D_x$  и  $D_f$  функции  $f$ , реализующей соответствие (13). Методы анализа разработаны для случаев, когда  $f$  –  $m$ -местная дизъюнкция или конъюнкция, а  $D_f$  – полуинтервал или интервал, так что соответствия (13) упрощаются и принимают конструктивную форму. В общем случае, при произвольных  $f$  и  $D_f$ , разбивают  $D_f$  на подобласти – полуинтервалы, решают для каждой соответствующее неравенство НЛ (см. ниже) и объединяют результаты. Задача синтеза функции НЛ в общем случае не имеет единственного решения, а алгоритм ее точного решения неизвестен. Возможный выход: 1) отбросить требование  $x \in D_x$ ; 2) выбрать какую-то типовую функцию  $f(x)$ ; 3) проанализировать  $f(x)$  по заданным условиям  $f \in D_f$ , найти соответствующее условие для  $x: x \in D'_x$ ; 4) если  $D_x \subseteq D'_x$ , то  $f(x)$  – решение задачи. Иначе – переход к другой функции  $f(x)$  и т.д.

Система функций НЛ  $\{f_1, \dots, f_m\}$  называется полной (базисом) в классе  $R$ , если любую функцию из  $R$  можно представить суперпозицией функций  $f_1, \dots, f_m$ . В отличие от ДЛ, где  $R$  задан, а ищутся базисы, в НЛ обычно задан базис, а отыскивается класс  $R$ . Наиболее известные здесь результаты таковы. 1. Система функций  $\{\vee, \wedge\}$  есть базис для класса  $R_1$  тех функций НЛ, которые принимают значение одного из аргументов. 2. Система функций  $\{\vee, \wedge, \bar{\phantom{x}}\}$  есть базис для класса  $R_2$  тех функций НЛ, которые принимают значение одного из аргументов или его

отрицания. 3. Системы  $\{\overline{x_1 \wedge x_2}\}$  и  $\{\overline{x_1 \vee x_2}\}$  являются базисами для класса функций  $R_2$ . 4. Системы  $\{\overline{x_1 \wedge x_2}, \overline{\phantom{x_1 \wedge x_2}}\}$  и  $\{\overline{x_1 \vee x_2}, \overline{\phantom{x_1 \vee x_2}}\}$  являются базисами для класса функций  $R_2$ .

### Список литературы

1. Гинзбург С.А. Математическая непрерывная логика и изображение функций. – М.: Энергия, 1968.
2. Левин В.И. Введение в динамическую теорию конечных автоматов. – Рига: Зинатне, 1975.
3. Левин В.И. Динамика логических устройств и систем. – М.: Энергия, 1980.
4. Коффман А. Введение в теорию нечетких множеств. – М.: Радио и связь, 1982.
5. Левин В.И. Бесконечнозначная логика в задачах кибернетики. – М.: Радио и связь, 1982.
6. Левин В.И. Структурно-логические методы исследования сложных систем. – М.: Наука, 1987.
7. Шимбирев П.Н. Гибридные непрерывно-логические устройства. – М.: Энергоатомиздат, 1990.
8. Волгин Л.И., Левин В.И. Непрерывная логика. Теория и применения. – Таллинн: АН Эстонии, 1990.
9. Левин В.И. Непрерывная логика. Ее обобщения и применения. I, II // Автоматика и телемеханика. – 1990. – №№ 8, 9.
10. Левин В.И. Методы непрерывной логики в задачах управления // Автоматика и телемеханика. – 2003. – № 3.

#### ***В.И. Левін. Безперервна логіка. історія, теорія, вживання.***

*Розглянуті основні питання безперервної логіки: визначення, властивості, відмінності від дискретних логік. Торкнулися питання історії і вживань.*

***Ключові слова:*** безперервна логіка, логічні функції, форми, базис.

#### ***V.I. Levin. Continuous logic. history, theory, application.***

*The main problems on continuous logic are considered: definitions, properties, difference from discrete logic. The history and applications are affected.*

***Keywords:*** Continuous Logic, Logic Functions, Forms, Basis.

Поступило в редакцию 23.09.2007

**УДК 16**

**НЕКОТОРЫЕ ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ ЛОГИКИ (НА ПРИМЕРЕ  
ОЦЕНОЧНЫХ ВЫСКАЗЫВАНИЙ).**

**Коротченко Ю.М.**

*В статье выявляются логико-семантические основания оценочных суждений социально-политического содержания. Утверждается, что именно оценочная составляющая таких суждений порождает конфликтность между субъектами их интерпретации. Снятие этой конфликтности автор видит в элиминации оценки и в интерпретации содержания социально-политических суждений на область реальных денотатов.*

*Ключевые слова:* оценочное суждение, денотат, интерпретация.

**Целью** настоящей публикации является исследование логико-семантических оснований оценочных высказываний.

**Новизна** – выявлена негативная сторона оценочных высказываний.

**Актуальность** данной проблематики обусловлена, прежде всего, назревшей необходимостью выработки механизмов снижения социальной конфликтности в современном обществе на независимых, объективизированных основаниях.

Есть высказывания, в структуре которых присутствует оценочный компонент. Этот компонент выражает предпочтительное или негативное отношение субъекта к основному содержанию высказывания, делая значение истинности / ложности зависящим от контекста. Относительно одного и того же реального события могут формулироваться противоположные высказывания, причем каждое из них может быть истинным в определенном контексте. В таких случаях обычные семантические экспликации предполагают выход за пределы классической логики за счет расширения спектра истинностных значений формализуемых высказываний и принятия, помимо истины и лжи, других валентностей («неопределенно», «парадоксально» и т.п. - см., в частности, [1], [2], [3] и др.). Это дает возможность говорить о расширении сферы логического анализа, границ компетентности логики в отношении того, перед чем классическая логика и стандартная семантика были бессильны. Имеются в виду гуманитарные, по существу, контексты, предполагающие множественные – всегда «другие» по отношению друг к другу, интерпретации. В большинстве случаев, например, там, где речь идет об эстетическом сообщении или об эпистемическом контексте с операторами сомнения, незнания и пр., эта паллиативность выглядит вполне «безобидно», она не приводит к кровопролитию в общественных масштабах. Иное дело – политические оценки исторических событий или юридические нормы в отношении ключевых для общества вопросов, нерешенность которых ведет к социальному коллапсу.

В этой связи хотелось бы показать, во-первых, что то, что относят к исключительным характеристикам оценочных контекстов – прежде всего,

политических, а именно – различия в их интерпретациях, составляет семантическую основу болезненных, разрывающих наше общество конфликтов. Наша вторая задача состоит в том, чтобы выявить возможности логико-семантического анализа в отношении снятия такого рода конфликтов.

Объектом нашего исследования, таким образом, является оценочное высказывание социально-политического содержания, а предметом – логико-семантические основания таких высказываний.

Отметим, что оценочный компонент может быть дан в высказывании явно – в виде некоторого модального оператора («хорошо», «плохо», «приемлемо», «неприемлемо» и т.п.). Оценка также может присутствовать имплицитно, будучи скрыта в самом (немодальном явно) содержании высказывания (это, в частности, проявляется в использовании превосходных степеней прилагательных, побудительных, восклицательных предложений, риторических вопросов, явно негативных в содержательном отношении слов).

Например, Октябрьская революция – «величайшее событие XX века» или «государственный переворот, осуществленный под руководством немецкого шпиона Ленина»; расстрел Николая II и его семьи – «исполнение приговора истории» или «преступление против помазанника Божьего»; военные действия на территории Украины в 1941-1944 г.г. – «этап Великой Отечественной войны против немецко-фашистских захватчиков» или «война против тоталитарного режима силами УПА за независимость Украины» и т.п. Мы намеренно взяли полярные и потому наиболее болезненно разнящиеся, наиболее глубоко раскалывающие наше сегодняшнее общество политические интерпретации исторических событий. Представляется, что при условии абсолютизации момента различия в оценках и интерпретациях заострение социального конфликта неизбежно.

Как же снять эту конфликтность? Мы можем пойти по обычному для неклассической логики пути: зафиксировать пропозициональную установку, модальность и пр. Ввести особое истинностное значение для таких высказываний. Это, в свою очередь, даст возможность говорить об экспликации некоторых модальных понятий логическими средствами. Но можно пойти и на парадоксальный, на первый взгляд, шаг. Мы обнаруживаем оценку не для того, чтобы оставить ее, а в целях ее элиминации. Разнятся оценки, а не реальные факты. Прагматически, контекстуально, сформулированное обвинение недоказуемо и дает простор спекуляциям, в то же время доказанная документально или очевидная непосредственно вина снимает все дискуссии. Как только мы устраняем прагматический элемент, мы оказываемся перед лицом стандартной, двузначной, семантики и классической логики. Ясно, что ее принципы – законы тождества, непротиворечия, исключенного третьего и достаточного основания остаются актуальными при анализе механизмов снижения социально-политической конфликтности и, напротив, отказ от них приводит к невозможности конструктивно решить болезненные для социума проблемы. Классическое семантическое понятие истинности как, в конечном счете, соответствия реальности, восходящее еще к Г. Фреге [4], также при этом должно быть сохранено.

В этом отношении показательны еще два достаточно конфликтогенных примера. Сравнительно недавно, весной 2007 года, в Таллине произошли события, связанные с перезахоронением останков советских военнослужащих, погибших во время второй мировой войны. На постаменте памятника, как известно, была надпись: «Воину-освободителю». Нашлись и альтернативные оценки, причем именно они разделяются сегодня эстонским правительством. Произошли столкновения людей с полицией, были жертвы... Елена Боннер, вдова академика Сахарова, предложила компромиссный вариант трактовки такого рода захоронений: «Павшему воину». С этим не поспоришь: захоронение **действительно** содержит останки павших воинов. Перед этой надписью все равны. Тот, у кого поднимется рука что-то здесь менять, может стать осквернителем могил.

Второй пример - высказывания о советской оккупации Украины, вылившиеся в создание одноименного музея. Очевидна оценочная тенденциозность в подборе экспонатов для него. Например, он не содержит карт с границами Украины до и после такой оккупации – как административных, так и экономических. А, кроме того, если даже и признать факт такой оккупации, то, представляется, что таких музеев в нашей стране должно быть больше, чем один, если, конечно, стремиться к воспроизводству исторической правды. Советы были не единственными оккупантами Украины на протяжении ее долгой и часто столь трагической **реальной** истории.

Особая острота в формулировке и трактовке оценочных высказываний присутствует также в ходе предвыборных кампаний. Намеренное усиление явного оценочного компонента в целях «затенения» реального содержания в политических лозунгах, по нашему убеждению, составляет основу предвыборных политтехнологий. С другой стороны, явно безоценочное высказывание, но при этом - популистское, не имеющее отношения к реальности в содержательном отношении (заведомо ложное обещание), сулящее быстрое (как только выберут его адресанта) исполнение каких-то, лучше – долгожданных, чаяний, побуждает адресата к формулировке ответного оценочного суждения и навязывает определенное поведение на выборах (тот, кто дает такие обещания – «хороший», а кто не дает – «плохой», следовательно, надо голосовать за первого, а не за второго). То есть, цель, преследуемая субъектом такого высказывания, - не в явном содержании последнего, она не высказывается непосредственно, но при этом, как правило, достигается. При ближайшем рассмотрении становится, таким образом, очевидной некая изначальная двойственность политического высказывания, заключающаяся в несоответствии описываемой в высказывании реальности и целей (в конечном счете, – властных), преследуемых субъектом высказывания. Оценка как компонент политического высказывания кроется именно в этом скрытом целеполагании и в этом качестве составляет его неотъемлемую черту. Это свойство политического текста, в контексте проблематики письма, отмечает Р. Барт в работе «Нулевая степень письма»: «...всякая власть, или хотя бы видимость власти, всегда вырабатывает аксиологическое письмо, где дистанция, обычно отделяющая факт от его значимости - ценности, уничтожается в пределах самого слова, которое одновременно становится и средством констатации факта, и его оценкой. Слово

превращается в алиби (то есть в...оправдательный акт)» [5, с. 59]. Барт подчеркивает этот самооправдывающий оценочный характер политического письма, в котором «языковое алиби есть одновременно и средство устрашения, и средство прославления: поистине, именно **власть и борьба** (выделено мной – Ю.К.) порождают наиболее характерные типы письма» [там же].

Таким образом, очень важно сформировать объективное, рефлексивное, не зависящее от целей различных политических сил и СМИ отношение к истории своей страны и к сегодняшней социально-политической реальности. Это, в свою очередь, достижимо лишь на уровне перевода предоставляемой информации в область реальных объектов и неопровержимых – корректных с точки зрения обычной логики, доводов.

Важность принципов классической логики становится очевидной и при анализе нормативно-правовых контекстов. Критические для социума ситуации (импичмент, роспуск парламента, введение президентского правления, признание или непризнание результатов выборов и т.п.) должны однозначно и непротиворечиво разрешаться в правовом поле. Если этого не может произойти, то или этого не хотят могущественные политические силы, или правовые документы нуждаются в соответствующей редакции – они не полны и/или противоречивы. Возможно, впрочем, и сочетание этих обстоятельств, когда неполнота и/или противоречивость незрелого правового текста используются политическими субъектами.

Есть, правда, знаковые системы, создающие *иллюзию* однозначности и непротиворечивости, а также возможности выхода в область денотатов. Имеются в виду тоталитарные сообщения – политической или религиозной направленности. Утверждается, ли что история всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов, что в своей истории пролетариат несет объективную всеобщую тенденцию исторического процесса, что, следовательно, только все пролетарское, по своей сущности и ориентации, является подлинным и правильным, или что единственным и действительно существующим богом является аллах, или что право на историю есть только у арийской расы и т.д., - тексты, производимые в тоталитарных системах, семантически идентичны. Субъекты такого сообщества не должны сомневаться в возможности интерпретации господствующей идеологии на область реально существующего. Более того, желательно, чтобы такая интерпретация хотя бы в отдельных случаях осуществлялась: например, верующим необходимы свершающиеся на их глазах чудеса (исцеления, превращения одних веществ в другие и т.п.), идеологически ослепленным людям необходимо знать, что социализм победил сначала в основном, а потом полностью и окончательно, для оправдания нацистской экспансии и арийского превосходства нужно «предоставить» черепа определенных размеров - и т.д. Именно на фоне поиска «реальных» подтверждений тоталитарно ориентированных доктрин возникают всевозможные лженаучные конструкты. В силу такой своеобразной идеологической галлюцинации прочтение тоталитарных текстов становится однозначным. Всякая другая, расходящаяся с легальной, трактовка государственных, например, сообщений исключает ее автора из единого идеологического семантического поля.

«Другой» здесь если и осмеливается возникнуть, то оказывается вне коммуникации: в «лучшем» случае, его не слышат. Такого рода «квазиденотативные» семиотические построения говорят о том, что, конечно, сами по себе логические принципы могут успешно выполняться и заведомо ложными контекстами. Иными словами, они вторичны. Тем очевиднее становится важность процедуры выхода в некую реальную область. По этому поводу еще в самом начале XVII века, в тексте, ставшем одним из самых известных в мировой литературе, рефлексировавший персонаж заметил, что «сами по себе вещи не бывают хорошими и дурными, а только в нашей оценке» [6, с.487]. Тот, кто так думает, никогда не будет объектом различного рода коммуникационных технологий, никогда не окажется фрагментом толпы.

**Итак,** последовательность в отношении логического анализа оценочных суждений должна быть такой: мы обнаруживаем оценку, элиминируем ее, выводим высказывания в денотативную область и проверяем на соблюдение классических логических законов. Вопрос о том, каков непосредственно механизм осуществления такого анализа, остается пока открытым. Для нас ясно, что необходимо изучить грамматическую структуру оценочных высказываний, выявить грамматические конструкты, несущие в себе оценку, сформулировать критерии, а, значит, дать определения оценочности и, соответственно, безоценочности, ввести соответствующую логическую терминологию, построить классификацию оценочных контекстов и на этой основе осуществить элиминацию. Однако эти задачи выходят за рамки настоящей статьи.

### Список литературы

1. Карпенко А.С. Фатализм и случайность будущего: логический анализ. – М.: «Наука», 1990. – 214 с.
2. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. – М.: Изд-во иностр. лит., 1959. – 308 с.
3. Хинтика Я. В защиту невозможных возможных миров // Хинтика Я. Логико-эпистемологические исследования. – М.: «Прогресс», 1990. – С. 228-242.
4. Фреге Г. Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы. – М.: «ДИК», Русское феноменологическое общество, 1997. – С. 25 – 49.
5. Барт Р. Нулевая степень письма // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М.: Изд. гр. «Прогресс», 2000. – С.59
6. Шекспир У. Гамлет. Избранные переводы. – М.: Радуга, 1985. – С.487

**Коротченко Ю. М.** «Деякі прикладні аспекти логіки(на прикладі оцінювальних суджень)»  
У статті виявляються логіко-семантичні засади суджень соціально-політичного змісту. Стверджується, що саме оцінювальний компонент таких суджень є причиною конфліктності між суб'єктами їхніх інтерпретацій. Зняття цієї конфліктності авторка бачить в елімінації оцінки та в інтерпретації змісту соціально-політичних суджень на сферу реальних денотатів.

**Ключові слова:** оцінювальне судження, денотат, інтерпретація

**Korotchenko Y. M.** “Some Applied Aspects of Logic(within the context of value propositions)”  
Logical and semantic foundations of the propositions with social and political content are revealed in the article. The author claims that it is value component of such propositions that leads to conflict between the subjects of their interpretation. It is shown that elimination of this conflict is possible on the base of

*removal of the value and interpretation of social and political propositions on the sphere of real denotates.*

**Key words:** *value proposition, denotate, interpretation*

Поступило в редакцию 09.09.2007

**УДК 16(09)**

## **У ИСТОКОВ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ (трактат Аристотеля «Об истолковании»)**

**Юркевич Е.Н.**

*Анализируется соотношение онтологического и логического аспектов теории высказываний.  
Герменевтической логике придаётся значение морфологии логических форм.*

**Ключевые слова:** герменевтика, логика, теория высказываний.

Герменевтика как особая область философского знания о понимании и интерпретации существует в качестве самостоятельного направления благодаря открытию некогда нового предмета и специфических познавательных методов. Первостепенное значение для оформления и развития герменевтики как самостоятельного философского направления имеет герменевтическая логика, которая предпосылает герменевтической теории знание о способах структурирования понимания и/или техник интерпретации, что определяет и структурирование самого герменевтического знания. Вопрос, который напрашивается уже при первоначальном обсуждении данного предмета, есть вопрос о принадлежности герменевтической логики к логическому знанию в строгом смысле слова. В собственном смысле, это вопрос о возможности формализации понимания и интерпретации как процесса и специфического смыслового результата мыслительной деятельности человека. В методологическом аспекте это вопрос о специфике структуры научного и философского знания о понимании и интерпретации. Учитывая невозможность обстоятельного рассмотрения этих проблем в рамках одной статьи, будем считать такую постановку стратегической целью для более обширного исследования, а данный текст можно рассматривать в качестве определения неких теоретических подходов.

Понятие «герменевтическая логика» в практическом значении тождественно понятию о способах организации герменевтической практики (аналогично «логике герменевтической процедуры»). Например, практика переводчика в области синхронного перевода представляет собой определённую последовательность, чередование слушания иноязычного текста и его передачи реципиенту на родном языке, где переведенный текст является результатом истолкования воспринятого переводчиком смысла. Также имеет свою логику культура чтения, которая немыслима без понимания и интерпретации как результата оформления, «приведения в порядок» отдельных фрагментов восприятия текста как онтологических фактов. По сути дела, любая смысловая процедура будь-то чтение, общение, коммуникация, диалог, и пр. требует определённого аналитического оформления. И наоборот, отсутствие упорядоченности такого рода деятельности ведёт к её обесмысливанию. Как известно, логика в значении объективно

существующего порядка вещей не равнозначно так называемой естественной (или интуитивной) логике, которая возникает как нерелефлексивный результат интеллектуального опыта. В данном случае имеется в виду не объективно существующий порядок вещей, а стихийно возникающий порядок человеческой умственной деятельности, который, в свою очередь, мотивирует объективацию неких «разумно устроенных вещей». В этом смысле процессуальная логика герменевтического акта может рассматриваться как разновидность логики практического действия. Одной из её особенностей является то, что внешняя упорядоченность действий, направленных на обретение смысла, должна каким-то образом коррелировать с логиками понимания, интерпретации и собственно смысла. Иными словами, методики организации поиска смысла должны соответствовать методологии смысла (основным принципам смыслообразования, организации внутренней смысловой структуры).

В теоретическом значении герменевтическая логика представляет собой: а) науку, изучающую смысловой универсум с точки зрения онтологических возможностей его осуществления (образования и понимания), а также перевода вербальных либо невербальных текстов, отдельных текстовых фрагментов из одной знаковой системы в другую (интерпретации); б) способ организации теоретико-герменевтического знания (в философско-методологическом значении).

Методологическое значение герменевтической логики в наибольшей степени проявилось в период обсуждения возможности построения логики гуманитарного познания, которая должна была существенно отличаться от логики естественнонаучного познания. Можно утверждать, что герменевтическая логика как раз и стала основанием для определения отличий гуманитарного и естественнонаучного познания. Это, в свою очередь, означает, что герменевтическая логика отличается от традиционной и классической логик.

Однако, несмотря на существенные отличия, было бы неверным абсолютное противопоставление этих логик, поскольку изначально идея понимания и теория высказываний обнаруживаются во взаимосвязи в известной работе Аристотеля «Об истолковании», которая к тому же имеет и второе название «Герменевтика» [1]. Безусловно, данный труд Аристотеля не принадлежит к собственно герменевтическим, однако разработанная в нём логическая теория высказываний самим названием подчинена цели достижения смыслового результата посредством правильного оформления и придания логического значения языковым выражениям. Иными словами, знание о логической форме выполняет служебную роль по отношению к телеологически заданному смыслу, а логика (аналитика в целом) в привычном для нас значении является в качестве органа научного познания.

При такой постановке вопроса текст трактата «Об истолковании» прочитывается с иной акцентуацией. Проблема истолкования в нём ставится в зависимость от логико-грамматических возможностей выражения. Адекватность понимания - от правильности грамматического построения языка и логической истинности высказываний (правильности логической формы). Иными словами, Аристотель утверждает классический принцип, согласно которому понять можно то, что правильно сформулировано и истинно. И наоборот, неправильные

грамматические формы и ложные суждения не способствуют пониманию. Таким образом, Аристотель намечает исходные логико-грамматические пределы понимания.

Согласно аристотелевскому подходу, отдельные слова как единицы языка остаются нейтральными для понимания до тех пор, пока они берутся вне контекста (не являются составной частью высказывания). Они логически нейтральны постольку, поскольку невозможно определить их логическое значение (истинность либо ложность). А возможность установления логического значения определяется онтологическим статусом предмета. Например, «яблоко» или «козлоолень» что-то обозначают, но неизвестно, существуют ли предметы, соответствующие данным именам. Если мы слышим какое-либо слово вне контекста, мы можем сказать, что это есть «что-то», однако, этого недостаточно, так как затем следуют вопросы: *как* это понимать? и *к чему* это было сказано? Таким образом, уже в пределах теории высказываний начинают возникать основания для формирования контекстуального подхода по отношению к смысловой цели, который позднее станет одним из определяющих в философской герменевтике.

С другой стороны, вопросы «как?» и «к чему?» содержат интенцию обретения смыслового пути («как?») и установления значения («к чему?»). Таким образом, «провокационное» рассмотрение внеконтекстуального состояния имён в трактате Аристотеля позволяет в наше время выдвинуть предположение о зависимости результата понимания (смыслового значения) от найденного способа понимания (смыслообразования). А избрание способа понимания, в свою очередь, представляет собой некую процедуру культивирования (оформления) смысла, или – *культуру понимания*, которая предполагает определённое обучение и наличие собственно культурного контекста, который опосредованным образом влияет на осуществление интеллектуального выбора. Поэтому «взять в толк», «истолковать» с данной теоретической позиции означает приобрести смысл посредством выражения мысли путём её культурного оформления в определённом культурном контексте. Это также означает, что не бывает смысла вообще, он всегда прямо либо косвенно представляет определённую культуру.

Следуя тексту Аристотеля, можно убедиться, что для установления критериев истолкования значительную роль играет временной фактор. Понимание предложений обусловлено существованием хронологического предела, который выражен глагольной формой настоящего времени как исходной по отношению к другим временным формам глаголов. Аристотель указывает на то, что с изменением временных форм глаголов начинается язык, некое рассуждение, которое вообще можно понять. Позднее в «Бытии и времени» Мартин Хайдеггер, разрабатывая онтологический подход к пониманию, утверждает, что определяющим фактором для интерпретации является время, которое позволяет длиться озвученному бытию и изменяться при прохождении через различные контексты. В тексте Аристотеля под высказыванием имеется в виду именно вербальная форма, в которой предлагается суждение. Собственно, высказывание и есть первоначальный и аутентичный внутренней форме (мыслительной форме) способ истолкования смысла. И если высказывание как основной объект исследования Аристотеля можно

рассматривать в качестве способа истолкования, то неразрывность онтологического содержания и логической формы объясняется самим названием работы «Об истолковании» (или «Герменевтика»), которое уже не будет казаться случайным, как это утверждают некоторые представители академической науки.

В речевой форме языка Аристотель различает сказывание и высказывание. Сказывание есть некое произнесение, в котором невнятно передано содержание. Оно нейтрально для понимания, поскольку логико-грамматически не оформлено (сказать можно что угодно, но будет ли это иметь смысл?). Высказывание, напротив, правильно грамматически и логически организовано. Поэтому высказывание доступно для понимания. Кроме того, в языковой практике существуют также и определённые формы отказа от понимания в том случае, если это уже не интересно и требуется обновление смысла, либо если человек не заинтересован в том, чтобы вообще это понимать (хотя в принципе и способен это понять). В таких случаях часто возникают парадоксы, используется приём доведения до абсурда либо софистическая игра.

Герменевтика средневековья использовала логические труды Аристотеля для построения доказательств бытия Бога и интерпретации библейского текста. В этот период формируются герменевтические основы текстологии, которые хотя и не оформляют самостоятельного логико-герменевтического учения, но вместе с тем, открывают семиотическую тематику соотношения знака и значения (Бл. Августин), оказавшуюся столь продуктивной для современного логического анализа.

В дальнейшей истории герменевтики особенно влиятельными оказались два учения о логике исторического познания: *историческая индукция Хладениуса* (логика объективной истории) и *психологическая интерпретация В. Дильтея* (логика субъективной истории жизни) [7]. В русской философии герменевтическая логика нашла своё продолжение в исследованиях *Густава Шпета*. История герменевтики была описана Шпетом как *история герменевтической логики и теории знаков* [5, 6]. Герменевтическая логика в западноевропейской философии впервые нашла своё обобщённое обоснование в 20-30-е годы XX столетия в Германии. В Гёттингене Георгом Мишем и Гансом Липпсом впервые был прочитан курс лекций по проблемам логики и теории науки. Параллельно этими же проблемами занимались Ф.Роди, Г.Ноль, Джозеф Кёниг и другие [7]. Предмет логики в рамках новой логической дисциплины переосмысливался с точки зрения философии жизни. Г.Миш считал, что «путь к логике соответствует интенции философии жизни».

На современном этапе развития герменевтического знания, связанного с работами Поля Рикёра, а также с появлением разработок логики коммуникации, интерпретации как разновидности логики оценок (А.А. Ивин) и др. обращение к античным текстам даёт возможность реинтерпретации логических проблем герменевтики. В виду того, что в рациональном смысле понимание есть процесс образования понятий, истолкование можно обозначить как философскую морфологию логических форм.

### Список литературы

1. Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Соч. в 4-х т.: Т.2. – М.: Мысль, 1978. – С.91-116.
2. Ивин А.А. Основы теории аргументации: Учебник. – М, 1997. – 318с.
3. Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета// Логос.Филос.-литературный журнал.–№ 2. - М., 1991. - С.199-214.
4. Роди Фритьеф. Герменевтическая логика в феноменологической перспективе: <...> Густав Шпет// Логос. Филос.-литературный журнал. - № 7. – М., 1996. – С.41-46.
5. Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы// Контекст-1989. – М.: Наука, 1989. – С. 231-268.
6. Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы// Контекст-90. – М.: Наука, 1990. – С. 219-259.
7. Bollnow O.F. Studien zur Hermeneutik. Band 2: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. – Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1983.

**Юркевич О.М. Біля джерел герменевтичної логіки (трактат Аристотеля «Про тлумачення»).**

*Аналізується співвідношення онтологічного й логічного аспектів теорії висловлювань. Герменевтичній логіці надається значення морфології логічних форм.*

**Ключові слова:** герменевтика, логіка, теорія висловів.

**Yurkevych O.M. At the beginning of hermeneutical logic (Aristotle “About interpretation”).**

*Analyzing the correlative of ontological and logical aspects of views theory. To hermeneutical logic adding the significance of morphology of logical forms.*

**Keywords:** germenetika, logic, theory of utterances.

Поступило в редакцію 18.11.2007

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского  
Серия «Философия. Социология». Том 21 (60). № 1 (2008)

**УДК**

## ЛОГИКА НОРМАТИВНОГО ПОЛЯ

**Невельская-Гордеева Е.П.**

*В статье идет речь о логике Нормативной Сферы.*

**Ключевые слова:** логика, норма, общественная норма.

В XXI век логика вошла с рядом, ставших как бы уже традиционными, вопросов: необходима ли борьба с психологизацией логики или психологизация дает логике новое развитие; юридическая логика – развитие нового направления (В.Д.Титов) или такого ответвления не существует (М.В.Попович); логика второго порядка – рафинированная шутка медитирующей интеллигенции в пост-оргдеятельностный период (молодое поколение последователей оргдеятельностного движения Г.П.Щедровицкого) или реальное развитие логического знания? Не ставя перед собой задачи охватить весь спектр современных проблем, остановимся на одном, интересующем нас, вопросе: логика в нормативном поле. Итак, дадим определение понятиям.

Социальная норма – это правило поведения, общепринятый в определенной социальной среде способ поведения, деятельности и ее оценки, например, правила этики, правила игры. Норма права – социальная норма, установленная или санкционированная государством, имеющая обязательную силу, наделяющая юридическими правами и обязанностями субъектов права (граждан, должностных лиц, государственные организации, общественные организации), регулирующая общественные отношения и предусматривающая ответственность в случае ее нарушения. В отличие от других социальных норм нормы права, исключая обычное право, имеют знаковую форму выражения: в виде законов, юридических прецедентов и иных официальных источников. По мнению Ж.Карбонье, религия как нормативная система, наделена такой же способностью знаково выражать разнообразные социальные требования, как и право [1, с.42]. Первая точка зрения характерна для атеистического мировоззрения, вторая для религиозного.

Социальные нормы существуют в пространстве социума в виде нормативных сетей и присваиваются человеком через создание индивидуального нормативного поля. По определению М.В.Поповича нормативное пространство – это система взаимосвязанных измерений, нормативное поле – реализованное пространство, “реальность, которую мы ”измеряем” и в которой устанавливаем ее структуру” [2, с. 53, 54]. Нами предлагаются отличающиеся от вышеприведенных определений содержания понятий: нормативное пространство – система нормативных измерений (не обязательно взаимосвязанных) [3]. Нормативное поле – метафизическое пространство бытия норм. Нормативная сеть – есть иерархизированная нормативная структура. Индивидуальное нормативное поле –

это иерархия норм, присвоенных субъектом. Резервный объем – нормативная структура с собственной иерархией норм, представленная в нормативном поле. В отличие от М.В.Поповича нами не синонимизируются, а, напротив, разграничиваются понятия “пространство” и “структура”.

Когда личность в каждой конкретной ситуации стоит перед выбором либо формального поведения, т.е. поведения по строго установленным правилам, либо антиформального поведения, а именно поведения вопреки установленным нормам, с точки зрения основных логических законов все верно, ибо: из двух противоречащих (а также противоположных) суждений только одно истинно, и третьего не дано. Личность обязана выбрать одну из двух возможных альтернатив. Эти логические требования, определяющие правильность мыслительного процесса, “не зависят, конечно, от конкретного содержания наших мыслей, от того, что именно утверждается или отрицается, что считается возможным, а что – невозможным” [4]. Действительно, если бы мы жили в обществе, где была бы представлена одна нормативная сеть, логические (во всяком случае) требования легко выполнялись. Однако устройство нормативного пространства значительно сложнее, т.к. одновременно содержит в себе разные нормативные сети [5]. Когда человек стоит перед выбором поведенческого действия, в его сознании опредмечиваются две формы поведения – по выполнению нормы и по нарушению ее, но ситуация усложняется тем, что в поле сознания высветлена не одна норма с двумя альтернативами: следовать или нарушить, а две взаимоисключающие нормы (совершенно разные нормативные сети), например: нельзя убивать абортom нерожденного младенца (религиозная норма) и аборт – социально разрешенное средство регулирования рождаемости, планирования семьи, и каждая из этих норм предлагает нормированное и антинормированное поведение, причем нормированное поведение в первом случае, противоречит нормированному поведению во втором, если не совпадает, то близко подходит к антинормированному поведению второго. Другие взаимоисключающие нормы: для православного христианина в средние века и вплоть до начала XIX столетия понятия “развод” как-бы и не существовало, для современного человека гражданский брак, как и развод – вещи естественные и настолько привычные, что не вызывают даже удивления. И для современного нормативного пространства характерно наличие взаимоисключающих (противоречащих) нормативных сетей, что отражается и в индивидуальном сознании. И это несмотря на требование логической непротиворечивости норм.

Характерно, что для личности данная ситуация может субъективно раскрываться в двух ипостасях – с внешней стороны и внутренней: первая – конфликте норм, вторая – внутриличностный конфликт. Эта ситуация интериоризуется человеком либо как момент рефлексированности нормативного пространства, либо как момент личностного становления, борьбы за личностную целостность. В первом случае человек может лавировать между возможными вариантами поведения, выбирая эффективный для внешней жизнедеятельности, оправдывающий свои поступки, как в своих глазах, так и окружающих его. Во втором случае, ситуация может привести либо к укреплению личности, либо к

нарушению личностного баланса – болезни. “Норма “Я не вижу необходимости всегда подчиняться правилам и стандартам, установленным в обществе” – дает возможность человеку не подчиняться никаким нормам, либо выбирать удобную для данного случая. “Я живу по правилам и стандартам принятым в обществе” – такая позиция способна завести человека в какую-угодно безнравственную ситуацию ибо вопрос: морально ли это конкретное общество (группа людей, социальный слой), живущее по принятым им правилам? – не ставится. “Время было такое”, “я жил по законам этого общества”, ”я делаю то, что от меня ожидают другие” – подобная позиция, во-первых, исключительно самооправдательна, во-вторых, демонстрирует отказ от общегуманистических ценностей ради сиюминутной выгоды. Заметим, что последнее утверждение и утверждение типа “Я не чувствую необходимости делать то, что от меня ожидают другие” используются психологами для изучения конформности поведения [например, 6, с.510], которое первоначально рассматривалось американскими психологами как сугубо позитивный фактор развития личности, однако впоследствии точка зрения изменилась на противоречащую – конформист суть человек, отказывающийся от своих убеждений, моральных принципов в угоду небольшой группы людей, которая зачастую даже не является для него референтной, т.е. лишенный нормативного конфликта конформист представляет собой “моральный вакуум”. Иногда позиция может быть более замысловатой, но, по сути, тоже самооправдательной, хотя и с претензией на “высокую нравственность”: “этот мир настолько плох, что я не хочу его любви; больше того, я хотел бы заслужить его ненависть; и я готов приложить специальное усилие, чтобы вызвать ненависть, и когда я стану отвратителен в отвратительном мире – может быть, по своеобразной логике минуса на минус, который дает плюс, в результате я буду лучше, выше и чище этого мира...” [7, с.228].

Нормативное поле содержит в себе нормы – правовые, религиозные, моральные (секуляризованная мораль, в отличие от религиозной морали), психологические и другие. Нормативное поле предъявляется человеку в процессе его жизнедеятельности при знакомстве с нормативно-правовыми актами, во время межличностного общения, при реализации вероисповедания и т.д. Если бы правовые нормы полностью совпадали с религиозными, религиозная мораль с секуляризованной моралью, то человек самоопределялся бы в дихотомическом отношении “норма” – “патология”. Однако, как указывает специалист по церковному праву В.Цыпин [8], труднейшим для философии права является вопрос о разграничении морали и права. При наличии ряда несовпадающих норм в нормативном поле, личность вынуждена осуществлять процесс самоопределения. Правовая норма может рекомендовать действие, а религиозная норма рекомендовать воздержание от действия (например, религиозная норма предлагает воздерживаться от развода, претерпевая невзгоды до конца, правовая норма позволяет произвести развод; религиозная норма утверждает – покрой грехи другого человека, и Бог покроет твои грехи, правовая предполагает юридическую ответственность за факт сокрытия преступления и т.д.), однако человек не может одновременно осуществлять действие и воздерживаться от него. В пределах только

правовой или религиозной нормы действие и воздержание от него не могут одновременно быть обязательными. Но при несовпадающих социальных нормах человек должен выбрать наиболее приемлемый для личности вариант поведения. Кроме того, реальные системы норм, включающие, возможно, тысячи и десятки тысяч норм, обычно не вполне последовательны: внутри одной системы норм могут появляться нормы, одна из которых что-то запрещает, а другая это же самое разрешает. Существование таких норм логически не допустимо. Такие нормы являются конфликтующими. Существование нормативных систем с конфликтующими нормами противоречит требованию логической последовательности и непротиворечивости. Фактическое противоречие норм приводит личность в ситуацию фрустрации.

Г.Х. фон Вригт [9] утверждает, что поведение в целом является хорошим, т.е. соответствующим нравственному идеалу, если и только если все поступки, из которых оно складывается, объективно хороши. Таким образом, получается, если в поведение включены плохие действия, то оно является плохим, не соответствующим нравственному идеалу. Но, по мнению В.О.Лобовикова, в некоторых случаях, когда один из конъюнктов хорош, а другой – лишь слегка, совсем немножко, плох, конъюнктивное действие может быть не плохим, а хорошим [10]. Примером служит факт, что “в повседневной жизни мы все-таки положительно оцениваем в целом поведение или жизненный путь великого человека, внесшего большой вклад в прогрессивное развитие человечества, несмотря на то, что он курил, а курение вредно с медицинской и плохо с моральной точки зрения (и он это прекрасно понимал и мог бы, в принципе, вообще не курить)” [10, с.24]. Мы не соглашались с точкой зрения В.О.Лобовикова, т.к., во-первых, люди всегда оценивают по какому-то одному параметру – выдающийся ученый, хороший семьянин, высоконравственный человек, а не одновременно по всем, в данном случае – трем, вместе; во-вторых, именно в повседневной жизни один и тот же поступок человека можно оценить как положительный, с одной точки зрения, и как отрицательный, с другой.

Несмотря на то, что этика признает действие нравственно справедливым, если оно отвечает нормам, которые нравственны сами по себе, в логике выдвигаются в качестве моральных дилемм следующие два положения: 1) в некоторых случаях несовершенство хорошего поступка может быть хорошим поступком; 2) в ряде случаев воздержание от совершения плохого поступка может быть плохим поступком [11].

### Список литературы

1. Карбонье Ж. Юридическая социология. – М.: 1986. – С.42
2. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття. – Київ: Сфера. – 1997. – С.53-54
3. Невельська-Гордєєва О.П. Логіка нормативного конфлікту // Конфлікти в суспільствах, що трансформуються. – Харків: Право. – 2001.
4. Ивин А.А. Строгий мир логики. – М.: Педагогика. – 1988. – 126с.
5. Невельская-Гордеева Е.П. Социальная норма: логика и онтология // Вестник СевГТУ. Философия: Сб. науч. тр. Отв. ред. М.С. Колесов. — Севастополь: Севастоп. гос. техн. ун-т, 2001.
6. Хьелл Л., Зиглер Д. Теория личности. – С-Пб: Питер Пресс. – 1997. – С.510

7. Мазурова А.И. Панк: альтернатива внутри альтернативы // По неписанным законам улицы. – М.: Юридлит. – 1991. – С. 218-238.
8. Цыпин В. Церковное право. – М.: МФТИ. – 1996. – 600с.
9. Вригт Г.Х. фон Логико-философские исследования. – М.: Прогресс. – 1986. – 594с.
10. Лобовиков В.О. “Искусственный интеллект”, формальная этика и морально-правовой выбор. – Свердловск: Изд-во Уральского ун-та. – 1988. – С.24
11. Невельська-Гордєєва О.П. Онтологія і логіка нормативного простору // Проблеми законності. Респ. міжвідом. наук. зб. — Вип 38. Харків: Нац. юрид. акад. України, 1998.

***Nevelevskaya-Gordeyeva Yel.P. The Logic of Normative Sphere.***

*The article deals with the logic of Normative Sphere.*

***Key words:*** *logic, norm, social norm.*

***Невельская-Гордеева Е.П. Логика Нормативной Сферы.***

*Стаття має справу з логікою Нормативної Сфери.*

***Ключові слова:*** *логіка, норма, суспільна норма.*

Поступило в редакцию 30.11.2007

УДК 160.1

## АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ПРИКЛАДНОЇ ЛОГІКИ

О.С. Пономарьов, С.М. Пазиніч

*Стаття має справу з можливістю збільшення сфери логічних досліджень.*

**Ключові слова:** сучасна логіка, мислення, додатки логіки.

**Загальна постановка проблеми.** Нагальні потреби сучасного буття, зумовлені істотним ускладненням змісту і характеру суспільної практики, зумовили гостру необхідність дослідження закономірностей логіки людської діяльності та різних її видів, а також їх застосування в процесі організації суспільного виробництва у самому широкому розумінні цього терміну. У зв'язку з цим виникає загальна проблема визначення місця логіки в системі наук, уточнення сучасної сутності самої логіки, та визначення її прикладних галузей і окреслення кола завдань, які могли б бути вирішені за допомогою методів прикладної логіки.

**Аналіз стану досліджень і наукових публікацій з даної проблеми** переконливо свідчить, що інтенсивний розвиток логіки і сьогодні відбувається переважно у традиційних для неї напрямках, які фактично розширюють сферу застосування її норм і закономірностей, по-перше, для процесів мислення і мови і по-друге, для наукових досліджень, насамперед за допомогою логіко-математичного моделювання. Цю тезу підтверджує знайомство з роботами А. Аоно, В. Беркова, В. Бочарова, К. Жоля, А. Конверського, А. Мучника, О. Никифорова, В. Садовського, В. Титова, М. Тофтула, Я. Яскевича та інших.

Помітного розвитку набувають дослідження багатозначної логіки, які були започатковані класичними роботами Р. Карнапа, Г.Х. фон Врігта, Я. Хінтикка та А. Андерсона і розвинені Є. Войшвілло, О. Івіним, А. Карпенка, М. Мчедлішвілі, В. Смирновим, Є. Сидоренком та іншими. Плідно розвиваються й інші надзвичайно цікаві й корисні для суспільної практики галузі логіки, особливо пов'язані з потребами штучного інтелекту, експертних систем, автоматизованих систем медичної і технічної діагностики тощо.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Історично основи сучасної логіки були закладені ще в 4 столітті до н.е. давньогрецькими мислителями. Однак загальна нерозвиненість наукових уявлень в античні часи та відсутність відповідної їх диференціації зумовили розвиток логіки у загальному руслі філософських знань. Звідси випливає і традиційне розуміння трьох основних аспектів сутності самого поняття логіки, на які звертають увагу М.М. Новосьолов, З.А. Кузичева та Б.В. Бирюков у статті “Логіка” в Большой Советской Энциклопедии [1]. Дійсно, онтологічний аспект поняття логіки, що стосується начебто “логіки речей” і описує, за Демокритом, необхідний зв'язок речей об'єктивного світу, фактично не відноситься до логіки. Цей аспект являє собою, власне, предмет філософського дослідження. Гносеологічний аспект розуміння логіки, або “логіка знання”,

необхідний зв'язок понять, за допомогою якого, згідно з Платоном, здійснюється пізнання “сутності та істини”, вже певною мірою зближує філософію і логіку.

І нарешті, тільки демонстративний (доказовий), або власне логічний аспект цього поняття, тобто “логіка доведень і спростувань”, який встановлює необхідний зв'язок суджень і висловлювань у міркуваннях або умовиводах, може повною мірою вважатися таким, що повністю стосується предмету логіки як самостійної науки. “Примусова переконливість” суджень чи висловлювань у міркуваннях та умовиводах, їхня “загальнозначимість” впливають, за Аристотелем, тільки з форми цього зв'язку безвідносно до того, чи виражають ці судження “сутність та істину”, чи ні. Тому вказані автори відносять перші два аспекти до філософії або діалектичної логіки, вважаючи, що саме третій аспект і складає власне логіку, або сучасну логіку, яку за І. Кантом іноді називають формальною логікою.

Підкреслимо, що за більше як 30 років після цієї публікації істотно змінилось розуміння не тільки сутності загального поняття логіки, а й змісту того, що стосується структури сучасної логіки. Так, діалектична логіка, або логіка змін разом з такими нетрадиційними напрямками логіки, як алентична або деонтична логіка, аксіологічна логіка, темпоральна логіка (або логіка часу), нечітка логіка та інші, сьогодні вже вважається повноправною складовою розвиненого комплексу понять і галузей сучасного логічного знання, широко і плідно використовується при розв'язанні багатьох надзвичайно складних і важливих прикладних проблем науки і техніки.

Одна з досить поширених, на наш погляд, помилок філософів, психологів і фахівців з логіки полягає у твердженні про якийсь начебто незалежний від людини та її свідомості, абсолютно об'єктивний і ледве не притаманний самій природі характер законів логіки. В дійсності ж логіка як наука про форми і закономірності мислення, тим більш “про прийнятні способи міркувань” [1, с. 595], з'являється тільки на певному етапі розвитку людини і суспільства як відповідь на практичну потребу в підвищенні ефективності міжособистісного спілкування людей в процесі їх спільної діяльності. Тому появу логіки доцільно пов'язувати з етапом перших спроб теоретичного осмислення людиною свого призначення і свого місця в світі, своїх відносин з природою та іншими людьми та зі спільною діяльністю різних груп людей.

Цілком справедливо О.О. Єришев, Н.П. Лукашевич та Є.Ф. Сластенко зазначають, що “логічні форми і правила поєднання наших думок у міркуванні стихійно стали формуватися у далекій давнині, коли у людини, яка виокремилась зі світу тварин, з'явилась потреба обмінюватись досвідом і знаннями, повідомляти свої думки іншим людям”. Однак тут же автори припускають глибоку методологічну помилку, стверджуючи, що “в ті часи люди, зрозуміло, не знали законів і форм мислення, правил логічного виведення та умовиводів” [2, с. 8].

В дійсності ж в ті давні часи люди просто і *не могли знати* правил логічного виведення та умовиводів, оскільки ці правила просто *не існували*. Вони лише поступово *формувались і формулювались самими людьми* в процесі їхньої життєвої і суспільної практики та усвідомлення ними взаємозалежностей і взаємодії між предметами і явищами природи, між змістом і характером людської діяльності

та її результатами. Ці правила виступали суб'єктивним відображенням об'єктивно спостерігасмих людиною і висловлюваних нею у своїх міркуваннях і словах взаємозв'язків і взаємозалежностей в природі.

Звернемо увагу і ще на одну хибну позицію авторів, які стверджують, зокрема, що “за походженням та існуванням логіка мислення – не що інше, як своєрідне відображення “логіки речей”. Логіка ж речей є закономірність, необхідна послідовність речей, зв'язок однієї речі з другою, другої – з третьою і т.д. Множина речей, що оточують людину, підпорядковується певним законам, вона не є чимось хаотичним і безладним, а навпаки, є упорядкованою і системною. У цьому смислі можна відзначити, що світ речей є логічним, і алогічним він ніколи не був і бути не може” [2, с. 8-9].

Оскільки сама логіка виступає породженням людського розуму, говорити про “логічність” світу речей уявляється, щонайменше, нелогічним. Зовнішній світ являє собою сукупність найрізноманітніших систем, яким дійсно притаманні такі фундаментальні властивості, як упорядкованість і самоорганізація. Їхні ж зовнішні прояви, які спостерігаються і сприймаються людиною, формулюється *тільки нею самою* у вигляді певних закономірностей. Справедливість же чи хибність людських уявлень про існування та істинний характер цих закономірностей не має аж ніякого відношення до логіки. Піднімаючись на новий щабель знання, людина уточнює характер окремих закономірностей чи цілком заміняє їх іншими, діючи в межах своїх знань з використанням тих же самих логічних побудов.

Класичним прикладом може слугувати чомусь не використовувана логіками історична зміна системи К. Птолемея опису руху планет на небесній сфері на систему Коперника. Виходячи з геоцентричних міркувань, Птолемей, хоча і досить складним чином, але досить точно описував траєкторії цього руху, не знаходячи в них якоїсь видимої загальної закономірності. В рамках же геліоцентричної теорії М. Коперника цей опис набагато спростився, набув чіткості й логічної закономірності. Однак логіка виступає тут лише відображенням людського уявлення про систему світу, а не якоюсь абсолютною істиною. Адже ми спостерігаємо той же самий рух планет! Вони продовжують рухатись тими ж орбітами, незалежно від того, за допомогою якої теорії ми описуємо цей рух. І якби хтось захотів скористатись сьогодні розрахунками Птолемея, він би міг впевнитись у їхній справедливості. Більш того, протягом майже півтора тисячоліття його таблиці успішно застосовувались, мали виключно велике практичне значення для мореплавства і визначення географічних координат.

Подібні приклади існують і в багатьох інших галузях знань. Особливо характерними і показовими вони уявляються у соціальній сфері. Дійсно, кожний соціум живе і розвивається, здавалося б, незалежно від застосування тих чи інших теорій, які цілком “науково, логічно і переконливо” описують “закономірності” його функціонування і розвитку. Ми не беремо на себе сміливості стверджувати чи заперечувати факт існування певних соціальних закономірностей. Вважаємо тільки, що коли вони існують, то їхній характер є досить складним і суперечливим, а запропоновані тим чи іншим теоретиком методи їх опису відносні, як і використовувана ним логіка. Не треба далеко ходити за прикладами. Адже ще не так

давно представники старшого покоління українських громадян самі були учасниками будівництва комуністичного суспільства на основі “єдино вірного” і “єдино наукового” марксистсько-ленінського вчення.

Насправді “логіка речей” відображає лише суб’єктивне сприйняття і розуміння людиною спостерігаємих нею об’єктивних зв’язків і явищ зовнішнього світу. І можна говорити про індивідуальне і суспільне розуміння цієї логіки як відображення індивідуального їх сприйняття та його узагальнення у суспільній свідомості. В дійсності ж цієї логіки немає і бути не може. Існує *логіка розуміння людиною* сутності речей та їх взаємодії, що відображається нею у формі тих чи інших закономірностей.

Самі ж сформульовані людиною закони виступають лише відображенням найбільш суттєвих проявів цілісності, упорядкованості та самоорганізації, притаманних системам живої та неживої природи. Логіка ж привноситься людиною у формування технічних і соціальних систем, в організацію їхнього функціонування і розвитку відповідно до цілей, які ставить людина. І полягає вона у прагненні забезпечити максимально можливу відповідність артефакта та характеру його функціонування призначенню і цілям, поставленим людиною при створенні чи використанні цього артефакта.

Цікавою у зв’язку з цим уявляється думка М.Г. Тофтула стосовно того, що “буття, за сучасними уявленнями, є суперечливою єдністю впорядкованості й хаосу. Виходячи з визначальної ролі першого моменту, говорять про об’єктивну логіку виникнення, становлення і розвитку тих чи інших об’єктів, зокрема про логіку подій тощо” [6, с. 7]. З цим можна погодитись саме у зазначеному вище розумінні логіки як сприйняття чи уявлення людиною та відображення у її свідомості у вигляді певних закономірностей впорядкованості подій та процесів розвитку об’єктів.

У соціальних системах ситуація істотно ускладнюється як взаємодією із зовнішнім середовищем, так і впливом множини суб’єктивних чинників. Неможливо заперечувати об’єктивний характер соціуму і законів суспільного розвитку. Це означає, за С.Е. Крапивенським, що “вони виникають, діють і сходять з історичної арени незалежно від волі та свідомості людей. Які закономірності виникають і діють, а які припиняють свою дію і замінюються новими, визначається об’єктивними соціальними умовами”. Реалізація законів суспільного розвитку має парадоксальний характер. Йдеться не про логічний парадокс, а про реальний, “що виникає в процесі історичної практики людей. З одного боку, закони суспільного розвитку...виникають, діють і сходять з арени незалежно від волі і свідомості людей. З іншого ж боку, *закони суспільного розвитку реалізуються тільки через діяльність людей*”. На думку автора, “з об’єктивним характером законів суспільного розвитку доводиться рахуватися і тим, хто здійснює революційне перетворення, створює якісно новий соціальний устрій” [3, с. 53-54].

Необхідність рахуватися з об’єктивним характером законів суспільного розвитку, цілей та інтересів самого суспільства і обов’язкового узгодження з ними своїх цілей і прагнень в процесі державного управління та спроб здійснення будь-яких серйозних перетворень власне і являє собою логіку управління. При цьому фактично виникає колізія узгодженості логіки розвитку суспільства з логікою дій

представників владних кіл. Яскравий приклад порушення цього положення дає відтак і вкрай нелогічна діяльність української влади у наполегливому прагненні здійснити політичну реформу. Адже логіка розвитку сучасного українського суспільства вимагає сприятливих умов для розвитку економіки і соціальної сфери, в тому числі й політичної стабільності. Логіка ж фактичної діяльності правлячих структур, які не користуються не тільки підтримкою, а й навіть довірою свого народу, спрямована лише на збереження та укріплення влади, на її використання у власних інтересах. Координація стратегії і тактики управління з внутрішніми цілями та можливостями системи повною мірою стосується і розуміння сутності логіки управління на рівні локальних соціальних систем. Іншими словами, вибір цілей, методів і технологій управління будь-якою соціальною системою має обов'язково узгоджуватись з її характером, структурою та закономірностями функціонування. Стосовно необхідності перенесення цього положення на логіку практичного здійснення управлінських функцій слід підкреслити, що її порушення істотно позначається на ефективності управління, тобто на якості функціонування відповідної соціальної системи та його результатах як міри досягнення визначеної мети. А від характеру її функціонування істотною мірою може залежати рівень добробуту і соціально-психологічне самопочуття людини, її відношення до системи та до своєї спільної з іншими людьми діяльності у її складі.

Торкаючись традиційних уявлень про можливість існування єдино правильного способу управління персоналом, класик світового менеджменту П. Друкер зазначає, що “ніде в менеджменті традиційні базові уявлення не укорінились так міцно (нехай і на рівні підсвідомості), як у сфері управління кадрами. Ні в якій іншій галузі менеджменту базові уявлення не перебувають у такій кричущій суперечності з реальністю і не є такою мірою непродуктивними”. З системних позицій аналізуючи кардинальні зміни змісту і сутності праці та управління, що відбулися за останнє століття, дослідник переконливо обґрунтовує “абсолютно нові підходи до працівників організації та до їхньої роботи. А саме: **Людьми не треба “керувати”**. **Завдання – спрямовувати людей. Мета – зробити максимально продуктивними специфічні навички і знання кожного окремого працівника**” [4, с. 34-40]. Необхідність у цілеспрямованій розробці та систематизації прикладної логіки зумовлена логікою науково-технічного і соціального прогресу. Показово як П.В. Копнін, розглядаючи логіку наукового дослідження, підкреслював, що “ми нерідко спостерігаємо, як потреби у формалізації обганяють вивчення змісту того чи іншого процесу”. Наводячи приклад застосування машин у діагностиці захворювань, вчений зазначав, що змістовна сторона логіки діагностичного процесу дуже мало вивчена. Тому “машинізація діагностики захворювань носить значною мірою випадковий характер, і фахівцям в галузі кібернетики до неї важко підступитися, оскільки вони не володіють системою логіки діагностичного процесу. Ця часткова трудність, у свою чергу, впирається в іншу, загальну: логіка у цілому тривалий час затрималась на етапі опису і філософського тлумачення окремих форм мислення – судження, поняття, умовиводу – і дуже повільно, боязно переходила до вивчення руху мислення до нових результатів в процесі наукового дослідження” [5, с. 119]. Навіть якщо зважити на те, що сьогодні вже значною мірою здійснені як

розробки у сфері логіки діагностичного процесу, так і ефективних алгоритмів комп'ютерного діагностування, все одно логіка “руху мислення”, взагалі логіка людської діяльності продовжує лишатися недостатньо розвиненою. Ситуація у цій галузі логічної науки зумовлена, з одного боку, надзвичайною складністю природи самої людини, а з іншого – широкою різноманітністю тих мотивів, інтересів і прагнень, якими вона керується при здійсненні тих чи інших вчинків або при виборі характеру діяльності. Якщо ж зважити на те, що досить часто людина виконує ті чи інші дії на рівні підсвідомості й сама не може пояснити той чи інший свій вчинок, не може зрозуміти, чому вона обрала ту чи іншу лінію поведінки, стає очевидним, що проблеми логіки діяльності вимагають залучення до своїх досліджень знань психології, філософії, педагогіки та інших людинознавчих дисциплін.

Однак практичні потреби зумовлюють необхідність таких досліджень та наступного застосування їх результатів і в педагогіці, і в організації спільної діяльності людей та управління нею, і в інших галузях суспільного життя. Особливої актуальності набувають дослідження у сфері логіки техніки. Адже створена людиною техносфера, або “друга природа”, вже починає виходити з-під її контролю, функціонувати й розвиватись за власними законами, незалежно від свого творця. Вона здійснює вкрай несприятливий вплив на зовнішнє природне середовище, істотно погіршуючи умови життєдіяльності людини як біологічного виду. Тому виникає надзвичайно актуальна проблема подальшого розвитку техніки і технологій відповідно до закономірностей логіки, які ще треба визначити й неухильно дотримуватись в процесі науково-технічних досліджень і розробок.

Наведені результати дозволяють **дійти висновку**, що в сучасній системі наук логіці необхідно рішуче виходити за традиційні межі дослідження закономірностей коректного мислення, оскільки реальні потреби суспільного буття ставлять перед нею надзвичайно важливі й цікаві практичні проблеми.

### Список літератури

1. Новоселов М.М., Кузичева З.А., Бирюков Б.В. Логика // Большая Советская Энциклопедия в 30 тт. – Т. 14. – М.: Советская Энциклопедия, 1973. – С. 595 – 598.
2. Ерышев А.А., Лукашевич Н.П., Слостенко Е.Ф. Логика. – К.: МАУП, 2000. – 184 с.
3. Крапивенский С.Э. Социальная философия: іалек для студентов вузов. – М.: Гуманитарный центр ВЛАДОС, 1998. – 416 с.
4. Друкер П.Ф. Задачи менеджмента в XXI веке: Пер. с англ.: Учебное пособие. – М.: Издательский дом “Вильямс”, 2000. – 272 с.
5. Копнин П.В. Діалектика, логика, наука. – М.: Наука, 1973. – 464 с.
6. Тофтул М.Г. Логіка. – К.: Видавничий центр “Академія”, 2002. – 368 с.

**О.С. Пономарёв, С.М. Пазинич. Актуальные проблемы современной прикладной логики.**

*Статья имеет дело с возможностью увеличения сферы логических исследований.*

**Ключевые слова:** современная логика, мышление, приложения логики.

**Ponomaryew O.S., Pazyńitch S.M. Actual problems of modern applicated logic.**

*The article deals with the possibility of increasing the sphere of logical investigations.*

**Key words:** modern logic, corrective thinking, applications of logic.

Поступило в редакцию 22.10.2007

УДК 16

## ПРОЦЕССЫ ДИФФЕРЕНЦИРОВАНИЯ И ИНТЕГРИРОВАНИЯ КАК ЗАДАЧИ НА ПРЕДЕЛЬНУЮ ОПРЕДЕЛИМОСТЬ.

Сарачева А.С.

*В статье рассматривается один из типов аналитической определенности явлений, - предельная определенность. Предложена краткая характеристика дифференцирования и интегрирования в контексте предельной определенности.*

**Ключевые слова:** дифференцирование, интегрирование, предельная определенность, выразимость, представимость.

**Цель** – дать общую характеристику процессам дифференцирования и интегрирования на базе предельной определенности.

**Новизна** – впервые анализируется предельная определенность как вид определенности на примерах дифференцирования и интегрирования.

Определимость характеризует некоторое отношение между явлением  $X$  и множеством  $M$ , в которое  $X$  не входит. Единственное условие предъявляемое к  $M$  состоит в том, что  $M$  - структура, т.е. множество, в котором имеют место постадийные преобразования элементов  $M$  и результаты этих преобразований. Для этого предполагается: в  $M$ , помимо элементов входят преобразующие средства  $L$ .

Преобразования,  $L$  как и всякие преобразующие силы, превращают любой элемент из  $M$  в элемент, не обязательно принадлежащий  $M$ . Будем говорить, что  $X$  определим в структуре  $M$ , если и только если предъявлен процесс  $c_1, c_2, c_3, \dots, c_n$ , такой, что:

1. Любое  $c_j$  - либо элемент  $M$ , либо получено из предшествующих  $c_j$  элементов (т.е.  $c_{j-1}$ ,  $c_{j-2}$  и т.д.): посредством  $L$ .
2.  $c_n$  находится в одном из следующих отношений к  $X$ : тождества, равенства, приближения, подобия, аналогии и т.п.; представления, замены, взаимозаменяемости. Список отношений можно уточнять. [1]

Если при неограниченном  $n$   $c_n$  неограниченно приближается к  $X$ , то мы имеем дело с предельной определенностью. С этим видом определенности мы сталкиваемся при рассмотрении задач гармонического анализа, численных методов, а также задач математического анализа. Например, задача: определить корни

уравнения  $f(x) = 0$ ; выразить одну функцию через другие, найти площадь фигуры и т.п.

Дадим точную дефиницию понятия «предельная определимость функций». Прежде отметим, что мы будем рассматривать только функции действительной переменной, т.е. множество значений аргумента и множество значений функции – действительные числа.

*Определение 1.* Будем говорить, что функция  $f(x)$  предельно определима в множестве функций  $F$  посредством действий с функциями  $L$ , тогда и только тогда, когда можно путем преобразования некоторого  $f_1$  из  $F$  посредством  $L$  построить ряд  $f_1, f_2, \dots, f_n$  из  $F$ , для которых можно показать, что для любого  $\varepsilon > 0$  найдется такое  $n$ , что  $|f(x) - f_n(x)| < \varepsilon$  для любого  $x$  из области его значений.

Другая дефиниция определимости функции может иметь следующий вид:

*Определение 2.* Функция  $f(x)$  определима, если существует функция  $g(x)$ , такая, что графики этих функций совпадают или отличаются на бесконечно малую величину.

Эти два определения эквивалентны. Действительно, отличие графиков на бесконечно малую величину означает, что для любого  $a$ , принадлежащего области определения функции, выполняется следующее неравенство:  $|f(a) - g(a)| < \varepsilon$ .

Понятие определимости, к которому выше сведены важнейшие для математики процессы приближений, предела является исходным и для других ключевых терминов точных наук, а именно: вычислимости, представимости и выразимости. Некоторые авторы, занимающиеся проблемой сведения одних функций к другим, связывают определимость с выразимостью одних объектов через другие, иные говорят, что определимость это результат изучения представимости некоторых объектов через другие. [3; 6, стр. 135] Но однозначного мнения по этому поводу нет. Мы считаем, что и представимость и выразимость – это частные случаи определимости.

*Определение.* Будем говорить, что функция  $f(x)$  выразима в множестве элементарных функций  $[F]$  посредством арифметических действий с ними, тогда и только тогда, когда можно построить ряд  $f_1, f_2, \dots, f_n$  из  $[F]$ , для которых можно показать, что для любого  $\varepsilon > 0$  найдется такое  $n$ , что  $|f(x) - f_n(x)| < \varepsilon$ . Причем функции  $f_1, f_2, \dots, f_n$  являются некоторыми комбинациями элементарных функций.

Понятие определимости, связанное с выразимостью некоторой функции  $f(x)$  через другие (элементарные функции) широко используется в математическом анализе при разложении функции в ряд. Например, в ряд Фурье, когда речь идет о выразимости некоторого класса функций через тригонометрические функции  $\sin x$  и  $\cos x$ . Само понятие ряда Фурье возникает

при изучении периодических процессов в природе, то есть таких явлений, которые повторяются через определенный промежуток времени. Например, колебания маятника. Явления такого характера называются гармоническими колебаниями, простейшие из них совершаются по закону:  $y = A \sin(\omega t + \varphi_0)$ , где  $A$  - амплитуда колебания,  $\omega t + \varphi_0$  - фаза колебания,  $\omega$  - частота колебания. График функции  $y = A \sin(\omega t + \varphi_0)$  называется простой гармоникой. [7]

Понятно, что не любой периодический процесс можно рассматривать как простое гармоническое колебание. Тем не менее, сложная гармоника есть результат сложения нескольких простых гармоник. Чтобы иметь представление о характере сложных колебаний, функцию, описывающую данное движение разлагают в ряд простых гармоник, который имеет следующий вид:

$$\frac{a_0}{2} + (a_1 \cos \omega t + b_1 \sin \omega t) + (a_2 \cos \omega t + b_2 \sin \omega t) + \dots + (a_n \cos \omega t + b_n \sin \omega t)$$

Этот ряд называется тригонометрическим рядом, а числа  $a_1, a_2, \dots, a_n$  - коэффициентами ряда. [7, стр. 345]

Как оказалось, некоторые функции могут быть разложены в ряд Фурье, имеющий вид:

$$f(x) = a_0 + \sum_{n=1}^{\infty} (a_n \cos nx + b_n \sin nx), \text{ где } a_0, a_j, b_j -$$

коэффициенты Фурье. [6]

Именно когда речь заходит о коэффициентах ряда Фурье, мы сталкиваемся с процессом интегрирования.

Если говорить о процессах дифференцирования, то это разложение функции в ряд Тейлора или ряд Маклорена. Например, функция  $y = \sin x$  представляется в виде ряда следующим образом:

$$\sin x = x - \frac{x^3}{3!} + \frac{x^5}{5!} - \frac{x^7}{7!} + \frac{x^9}{9!} - \dots$$

Процесс дифференцирования связан главным образом с понятием производной функции, которое возникло при рассмотрении большого числа задач математики, приводивших к вычислению пределов. Важнейшая задача, приводящая к понятию производной – физическая задача определения скорости неравномерного движения [4]. Кратко опишем суть задачи. Рассмотрим движение свободно падающего тела. Это движение неравномерное, так как скорость падения постепенно возрастает. Но как именно выглядит зависимость  $v(t)$ ? Известно, что закон движения  $s(t)$  падающего тела выглядит следующим способом:

$s(t) = \frac{1}{2} g t^2$ . Для нахождения зависимости  $v$  от  $t$  рассуждают следующим

образом: фиксируют момент  $t$ , в котором хотят знать значение скорости  $v(t)$ . Пусть  $h$  - небольшой промежуток времени, прошедший от момента  $t$ . За это время падающее тело пройдет путь, равный  $s(t+h) - s(t)$ . Если промежуток времени  $h$  очень маленький, то скорость тела за это время не успевает заметно измениться, поэтому можно считать, что если  $h$  мало, то приближенно  $\frac{s(t+h) - s(t)}{h} \approx v(t)$ . Так как это приближенное равенство тем точнее, чем меньше  $h$  (чем ближе  $h$  к нулю), то величину  $v(t)$  скорости в момент  $t$  можно рассматривать как предел, к которому стремится стоящее в левой части приближенного равенства отношение.

Поскольку скорость  $v(t)$  сама есть функция времени, то можно было бы поставить вопрос о скорости ее изменения (об ускорении). И, аналогичным образом получают выражение:  $\frac{v(t+h) - v(t)}{h} \approx a(t)$ , где  $a(t)$  - ускорение.

Обобщая сделанные наблюдения, в математическом анализе уже для любой функции  $y = f(x)$  рассматривают важную величину:

$$f'(x) = \lim_{h \rightarrow 0} \frac{f(x+h) - f(x)}{h},$$

которую называют производной функции  $y = f(x)$ .

Производная, таким образом, играет роль скорости изменения зависимой переменной  $y$  по отношению к изменению независимой переменной  $x$ .

Некоторые соотношения, содержащие производную функции, позволяют приближенно находить значение функции  $y = f(x)$  в точках  $x$ , близких к некоторой точке  $x_0$ , в которой уже известно значение  $f(x_0)$  и значение  $f'(x_0)$  ее производной. К примеру, необходимо вычислить значение функции  $y = x^7$  в точке  $x = 1,05$ . Это легко сделать, воспользовавшись следующим приближением:  $(1 + \Delta)^\alpha \approx 1 + \alpha \cdot \Delta$ , где  $\Delta$  - некоторая бесконечно малая величина. По этой формуле получаем:  $(1,05)^7 = (1 + 0,05)^7 \approx 1 + 7 \cdot 0,05 = 1,35$ .

Вернемся теперь к выше упомянутому ряду Маклорена. Любая непрерывная (график функции можно нарисовать, не отрывая руки от листа бумаги), бесконечно дифференцируемая функция  $y = f(x)$  может быть разложена в ряд Маклорена:

$$f(x) \approx f(0) + \frac{f'(0)x}{1!} + \frac{f''(0)x^2}{2!} + \dots + \frac{f^{(n)}(0)x^n}{n!} + \dots,$$

В терминах теории определимости можно перефразировать: любая непрерывная, бесконечно дифференцируемая функция  $y = f(x)$  выразима, так как можно построить предельный процесс, заключающийся в нахождении приближенных значений  $f_1, f_2, \dots, f_n$ , для которых можно показать, что для любого  $\varepsilon > 0$  найдется такое  $n$ , что  $|f(x) - f_n(x)| < \varepsilon$ . Причем функции  $f_1, f_2, \dots, f_n$  являются некоторыми комбинациями элементарных функций.

Можно ли конкретно сказать, какие классы функций выразимы (в смысле определимости), а какие нет? Оказывается, можно. Дело в том, что элементарных функций, как известно, не так много и вопрос непрерывности для них уже давно решен, а значит, мы заведомо можем знать, выразима элементарная функция или нет. Вспомним некоторые классы функций.

Основными элементарными функциями считаются: многочлен, рациональная функция, которая представляет собой отношение двух многочленов, степенная функция, показательная функция, логарифмическая функция, тригонометрические функции и обратные тригонометрические функции. К элементарным функциям относятся также и те функции, которые получаются из элементарных путем применения основных четырех арифметических операций и образования сложной функции. Другими словами можно сказать так: если  $f_1, f_2, \dots, f_n$  - элементарные функции,  $a_1, a_2, \dots, a_n$  некоторые константы, то любые комбинации функций, функций и констант, а также комбинации полученных комбинаций с использованием основных арифметических операций, являются также элементарными функциями. Что касается образования сложной функции, то она имеет следующий вид:  $g(x) = f_1(f_2(f_3 \dots (f_n(x)) \dots))$ .

Как известно, все элементарные функции непрерывны в области определения, поэтому почти все элементарные функции определимы.

Рассмотрим пример выразимых функций.

1.  $y = \sin x$  - выразима. Это непрерывная функция, так как ее график можно изобразить не отрывая руки от листа бумаги. Она бесконечно дифференцируема, так как производная  $(\sin x)' = \cos x$ , производная  $(\cos x)' = -\sin x$ .

$$\text{Следовательно, } \sin x \approx x - \frac{x^3}{3!} + \frac{x^5}{5!} - \frac{x^7}{7!} + \dots$$

2.  $y = \sqrt[3]{x}$  - не выразима через ряд Маклорена, так как производная в точке 0 не существует.

Тем не менее, мы не можем быть уверены в том, что функция  $y = \sqrt[3]{x}$  не определима. Действительно, из теории приближений известно, что любая

непрерывная на отрезке  $[a, b]$  функция  $f(x)$  может быть хорошо приближена некоторым многочленом  $P_n(x)$ . [5, стр.50]

*Теорема.* Для  $\forall \varepsilon > 0$  существует многочлен  $P_n(x)$  степени  $n$ , такой, что  $|f(x) - P_n(x)| < \varepsilon$ .

Значит, в нашем случае, при рассмотрении функции  $y = \sqrt[3]{x}$  (эта функция непрерывна) все-таки можно построить такой процесс, в ходе которого выясняется, что любого  $\varepsilon > 0$  найдется такое  $n$ , что  $|f(x) - f_n(x)| < \varepsilon$ . И  $f_n(x)$  - многочлен Лагранжа.

Что касается интегральных процессов, то связь с предельной определенностью здесь очевидна. Еще со школьного курса математики всем хорошо известна задача вычисления площади некоторой фигуры. Вообще говоря, задачей на определенность можно считать любую задачу, где встречается слово «определить». Понятно, что для нахождения площадей выпуклых многоугольников можно воспользоваться формулами, которые легко найти в любом справочнике по математике, но иногда приходится вычислять площади криволинейных фигур. В этом случае не обойтись без интегрирования.

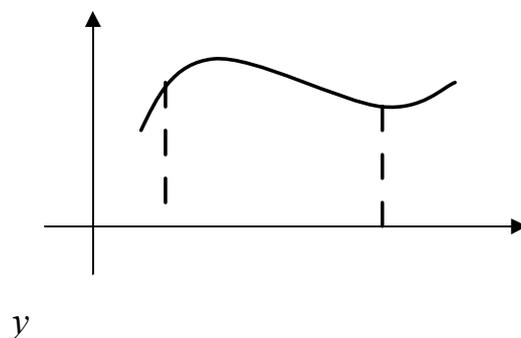
Различают неопределенное и определенное интегрирование. Неопределенное интегрирование – операция, обратная дифференцированию. Операция дифференцирования сопоставляет заданной функции  $F(x)$  ее производную  $F'(x) = f(x)$ . Допустим, что мы хотим, исходя из данной функции  $f(x)$ , найти такую функцию  $F(x)$ , производной которой является функция  $f(x)$ . Такая функция называется первообразной функции  $f(x)$ , ее обозначают  $\int f(x)dx$ . Для вычисления интегралов есть свои правила. Рассмотрим пример нахождения интеграла. [4]

Пусть  $y = x^5$ . Тогда  $\int x^5 dx = \frac{1}{6} x^6$ . Если посмотреть на это выражение с точки зрения теории определенности, то можно сказать, что функция  $\frac{1}{6} x^6 = \int x^5 dx$  представима в виде интеграла.

Но нас не интересует представимость функций в таком смысле. Мы рассматриваем задачи, связанные с предельной определенностью, а значит нас интересуют процессы приближения одной функции другими. Поэтому мы будем рассматривать определенное интегрирование.

Геометрический смысл определенного интеграла от непрерывной функции заключается в следующем: определенный интеграл численно равен площади,

ограниченной частью графика функции  $y = f(x)$ , осью  $Ox$  и ординатами  $f(a)$  и  $f(b)$ . На рисунке это выглядит так:



Если функция  $f(x)$  непрерывна на отрезке  $[a, b]$  и известна ее первообразная  $F(x)$ , то определенный интеграл от этой функции в пределах от  $a$  до  $b$  может быть вычислен по формуле Ньютона-Лейбница

$$\int_a^b f(x)dx = F(b) - F(a), \text{ где } F'(x) = f(x). [7]$$

Во многих случаях первообразная функции  $F(x)$  не может быть найдена с помощью элементарных средств или является слишком сложной, вследствие этого вычисление определенного интеграла по формуле Ньютона-Лейбница может быть практически невыполнимым. Кроме того, сама функция  $f(x)$  часто задается таблично, как быть в этом случае? Вот здесь важное значение имеют приближенные методы.

Вычисление интеграла численными методами и методами приближения проводится в два этапа. Первый связан с выразимостью функции  $f(x)$ , то есть, для начала приближают функцию некоторой другой функцией, или комбинацией функций, например, многочленом Лагранжа (можно и другим способом, например, представить функцию в виде какого-нибудь ряда). А далее как раз строится определительный процесс  $c_1, c_2, c_3, \dots, c_n$ , с помощью которого решается задача вычисления интеграла.

#### Список литературы

1. Николко В.Н. Классы задач на определимость. – Ученые записки ТНУ. – Т.19(58) №1. Философия – с.293

2. Б.П. Демидович, И.А. Марон. Основы вычислительной математики. – М. 1970г. – с.17
3. С.К. Клини. Введение в математику. – Изд. ин. лит., М. – 1957г. – с. 36
4. Энциклопедический словарь юного математика. /под ред. Гнеденко Б.В. – М. «Педагогика», 1985г. – с.246-247
5. В.А. Ильин, Э.Г. Позняк. Основы математического анализа. – М. «Наука» - 1982г. – с.211
6. Э.Мендельсон. Введение в математическую логику. – М. 1971г. – С.135
7. Г.Корн, Т. Корн. Справочник по математике для научных работников и инженеров. – М., “Наука”, 1984г. – С.345
8. И.Н. Бронштейн, К.А. Семендяев. Справочник по математике для инженеров и учащихся ВУЗов. – М., 1964г. – с.302

***Сарачева А.С. Процеси диференціювання і інтеграції як задачі на граничну визначність.***

*У статті розглядається один з типів аналітичної визначеності явищ – гранична визначеність. Запропонована характеристика процесів диференціювання та інтегрування у контексту граничної визначеності.*

***Ключові слова:*** диференціювання, інтеграція, гранична визначність, виразимість, уявність

***Saracheva A.S. Processes of differentiation and integration as tasks on maximum definable.***

*In article is considered one of the types to analytical definability of the phenomenas, - limiting definability. It is offered short feature of the differentiation and integration in context of limiting definability.*

***Keywords:*** differentiation, integration, maximum definable, expressible, predstavitimost.

Поступило в редакцию 16.10.2007

**СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**

**Андрос О.Е.** – студент философского факультета Киевського національного університета імені Т.Шевченка.

**Архангельская А.С.** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.

**Бобовникова Ирина Антоновна** – старший преподаватель кафедры культурологии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Баранов В.Е.** - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского Государственного политехнического университета.

**Богатая Л.Н.** - кандидат философских наук, доцент кафедры философии естественных факультетов философского факультета, Одесского национального университета им. И.И. Мечникова.

**Буяшенко В.В.** - кандидат философских наук, декан факультета социального управления, Академии труда и социальных отношений Федерации профсоюзов Украины.

**Быстров П.И.** - кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора логики Института философии РАН.

**Брижань Е.Ю.** – аспирант кафедры философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Величко С.А.** - ассистент кафедры философии и права Национальной академии природоохранного и курортного строительства.

**Волковинская В.А.** - студент IV курса философско-теологического факультета Черновицкого Национального Университета.

**Герасименко И.А.** – аспирант Харьковского Национального университета им. В. Н. Каразина.

**Горбань А.В.** - кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой философии и права Национальной академии природоохранного и курортного строительства.

**Горлова Л.А.** - аспирант Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Горошко Ю.Н.** – аспирант кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Гусаченко В.В.** - доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и практической философии философского факультета Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина.

**Дмитриева М.С.** - доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Южноукраинского государственного педагогического университета им. К.Д.Ушинского.

**Ерёменко А.М.** – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии права Луганского государственного университета внутренних дел.

**Жердева А.М.** - соискатель кафедры культурологии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Зинурова Л.И.** - кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой культуры Южного филиала Крымского агротехнологического университета Национального аграрного университета.

**Ильянович** - аспирант кафедры философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Кемалова Л.И.** - кандидат философских наук, преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Экономико-гуманитарного факультета Таврического национального университета в Керчи.

**Кокорина Е.Г.** - аспирант кафедры культурологии Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Коротченко Ю.М.** - кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Красинская И.С.** - аспирант кафедры философии Харьковского национального университета радиоэлектроники.

**Кузьмин Н.Н.** - кандидат философских наук, старший преподаватель.

**Кумкин И.А.** - старший преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Севастопольского национального университета ядерной энергии и промышленности.

**Леоненко Л.Л.** - кандидат философских наук, доцент кафедры информационных технологий Одесской национальной академии связи им. А.С. Попова.

**Лыхина Ю.В.** - ассистент кафедры философии и права Национальной академии природоохранного и курортного строительства.

**Масалимова А.Р.** - кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби.

**Микитинец А.Ю.** - аспирант кафедры философии Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Микитинец О.И.** - аспирант кафедры социальной философии Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Могдалева И.В.** - аспирант кафедры философии и политологии Горловского государственного педагогического института.

**Мурейко Л.В.** - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Петербургского государственного университета путей сообщения.

**Невельская-Гордеева Е.П.** - кандидат философских наук, доцент кафедры логики Национальной юридической академии Украины имени Ярослава Мудрого.

**Нечипоренко А.Ю.** - аспирант Восточноукраинского национального университета им. Даля.

**Николко В.Н.** - доктор философских наук, профессор кафедры философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского

**Николко М.В.** - кандидат философских наук, доцент политологии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Окорков В.Б.** - доктор философских наук, профессор кафедры философии Днепропетровского национального университета.

**Павленко С.В.** - аспирант кафедры философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Пазынич С.Н.** - кандидат философских наук, профессор Харьковской государственной академии дизайна и искусств.

**Пономарев А.С.** - профессор кафедры педагогики и психологии управления социальными системами Национального Технического Университета «Харьковский Политехнический Институт».

**Парунова Ю.Д.** - кандидат философских наук, соискатель кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Переход С.О.** - кандидат философских наук, сотрудник библиотеки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского.

**Пороховская Т.И.** - кандидат философских наук, доцент кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова.

**Романенко С.С.** – аспирант кафедры философии и социологии, Южноукраинского государственного педагогического университета им. К.Д.Ушинского.

**Рыскельдиева Л.Т.** - доктор философских наук, профессор кафедры философии Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Сарачева А.С.** - аспирант кафедры философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Свирид А.С.** – аспирант кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белорусского Государственного Университета.

**Седенко Б.В.** - аспирант кафедры культурологии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Семиколенов В.Н.** - кандидат философских наук, доцент, декан финансово-учетного факультета Крымского экономического института Киевского национального экономического университета им. Вадима Гетьмана.

**Скачков А.С.** – кандидат философских наук, докторант кафедры философии и социальных коммуникаций факультета гуманитарного образования Омского государственного технического университета.

**Стародуб А.О.** - студент 3 курса психолого–педагогического факультета Черниговского государственного педагогического Университета.

**Суходуб Т.Д.** - кандидат философских наук, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования НАН Украины.

**Телиженко Л.В.** - кандидат философских наук, доцент кафедры истории гуманитарный факультета Сумского государственного университета.

**Терентьева Л.Н.** - доктор философских наук, профессор кафедры философии естественнонаучных факультетов, философского факультета Одесского национального университета им. И.И. Мечникова.

**Титаренко С.А.** - доктор философских наук, доцент, докторант программ международного обмена Ростовского государственного университета факультета философии и культурологии кафедры истории философии и философской антропологии.

**Титов В.Д.** - доктор философских наук, профессор Национальной юридической академии им. Ярослава Мудрого.

**Тихомирова Ф.А.** - старший преподаватель кафедры философии естественнонаучных факультетов, философского факультета Одесского национального университета.

**Турчин М.Я.** - ассистент кафедры философии Прикарпатского национального университета им. В. Стефаника.

**Уёмов А.И.** - доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов Одесского национального университета им. И.И. Мечникова.

**Узунова Л.В.** - кандидат искусствоведческих наук, Доцент ГВУЗ КИПУ.

**Фролова Е.В.** – аспирант кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук БГУ.

**Цветков А.П.** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Чудомех В.Н.** - кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Крымского инженерно-педагогического университета.

**Чудина Н.В.** - аспирант кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Шаповал В.Н.** - кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Харьковского национального университета внутренних дел.

**Шевченко О.К.** - кандидат философских наук, ассистент кафедры социальной философии философского факультета ТНУ.

**Шипунова И.В.** – студент радиотехнического факультета Санкт-Петербургского государственного политехнического университета.

**Шпатенко С.А.** - кандидат технических наук, научный сотрудник кафедры педагогики и психологии управления социальными системами, Национального Технического Университета «Харьковский Политехнический Институт».

**Штанько В.И.** - доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии Харьковского национального университета радиоэлектроники.

**Юркевич Е.Н.** - доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой логики Национальной юридической академии Украины им. Я. Мудрого.

**Ящук Т.И.** - доктор философских наук, профессор, кафедры философии философского факультета Киевского национального университета имени Т. Шевченко.

**Яцик И.С.** - старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Житомирского филиала Университета современных знаний.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b><i>СЕКЦИЯ I. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ</i></b>	6
Баранов В.Е. Перспективы личностного бытия человека в постиндустриальную эпоху	6
Горошко Ю.Н. Понятия «дух» и «духовность» в компаративистских учениях	12
Гусаченко В.В. Социальный фон антропологической двойственности	20
Ильянович Е.Б. Антропологические противоречия глобализации	26
Масалимова А.Р. «homo-sarientismus» – тип маргинала современной эпохи	37
Микитинец А.Ю. Понятие кризиса в философском дискурсе: антропологический аспект	43
Мурейко Л.В. Процессы деперсонализации человека в информационном обществе в контексте исследований «искусственного интеллекта»	48
Окороков В.Б. Бессознательное и границы социальности	55
Пендюрина Л.П. Джидду кришнамурти и проблема человека в современной западной культуре	63
Теліженко Л.В. Ідея цілісності в християнській антропології з позицій постнекласичної методології	70
Шаповал В.Н. Человек перед лицом основного вызова XXI века	76
Штанько В.И. Амбивалентность социально-антропологических последствий информатизации	82
<b><i>СЕКЦИЯ II. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ</i></b>	89
Андрос О.Е. Значення та особливості біоцентричної моделі розвитку сучасної цивілізації: погляд екологістського руху	89
Бобовникова И.А. Культурологические основания художественного (музыкального) образа	96
Богатая Л.Н. Метапространство смыслов и иерархическая проявленность его элементов	104
Брижань Е.Ю. Миф о «неравноправии полов»	110
Величко С.А. Дискурс летальности в современном мире	115
Волковинская В.А. "Смерть субъекта" и поэтическое мышление Хайдеггера	122
Герасименко И.А. Философский текст и его форма: метаморфозы логоса	128
Горбань А.В. Философия образования в постиндустриальном обществе	135
Горлова Л.А. Метафизика исполнения желаний	142
Данилюк А.Л. Глобализация как качественно новая форма международной агрессии	148
Дунаева И.В. Espace/étendu, durée /simulis: герменевтический опыт пространственных и временных модусов текста	154
Зиннурова Л.И. Нравственность в техногенной цивилизации	159
Кабачевская К.В. Особенности политического развития мира в XX веке	167
Кокорина Е.Г. Переходные и кризисные периоды жизни общества и	177

личности в различных областях гуманитарного знания	
Колокол В.А. О некоторых аспектах “феодалного возрождения”	183
Лыхина Ю.В. Феномен образования в информационном обществе	193
Мартынов Д.Е. Проблема цивилизации будущего в трудах китайских мыслителей начала хх в. (на примере доктрины лю жэнь-хана)	200
Масаев М.В. Символический капитал как категория философии истории	209
Микитинец О.И. Ролан барт: текстуальная осмысленность пространства	220
Митина И.В. Профессия как вид жизнедеятельности: система требований	226
Могдалева И.В. Маргинальность в современной российской и украинской философии	231
Нечипоренко А.Ю. Мода як фактор трансформацій соціокультурного простору	239
Переход С.О. Понятие о трансцендентном и имманентном мирах в работах русских религиозных философов	245
Рыскельдиева Л.Т. Философский либерализм и практическая философия	251
Седенко Б.В. Диалог культур: опыт прочтения «заката европы» О.Шпенглера в отечественных гуманитарных исследованиях	256
Скачков А.С. Автотрофность человечества как социально-философская проблема	263
Суходуб Т.Д. В.В. Зеньковский как критик современной культуры и цивилизации	269
Титаренко С.А. Новое предметное поле философствования Н. Бердяева	277
Узунова Л.В. Культурные универсалии в обрядово- праздничной традиции	284
Фролова Е.В. Социокультурные приоритеты глобализации и информационные технологии в современных обществах	298
Цветков А.П. Смысл жизни как предназначение	303
Чудомех В.Н. Цели бытия людей и будущее бытия людей: связи объективные и субъективные	312
Яцик І.С. Багатогранність поняття «екзистенція» в творах філософів-екзистенціалістів ХХ століття	318
<b>СЕКЦИЯ III. ГРАЖДАНСКОЕ СОГЛАСИЕ И МЕХАНИЗМЫ ЕГО ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ</b>	323
Близнюк А.Я. Общение в телепространстве как взаимодействие	323
Буяшенко В.В. Соціальна робота як особливий механізм конвенціонального зв'язку громадянського суспільства	330
Еременко А. Негативные и позитивные аспекты социальных конфликтов	337
Кемалова Л.И. Маргинальная личность в поисках гражданского согласия	342
Кузьмин Н.Н. Региональные идентичности: рациональное политическое действие или «региональный расизм»	348
Кумкин И.А. Гражданское согласие как основание идеологии общества переходного периода	355
Николко М.В. В поисках солидарности: измерение социального капитала группы в условиях политической нестабильности	364
Парунова Ю.Д. Агенты гражданского согласия современного украинского	372

общества	
Пороховская Т.И. Справедливость как фактор социальной стабильности	378
Романенко С.С. О человекомерности гражданского общества	384
Свирид А.С. Приоритеты развития современной аналитической философии права	391
Стародуб О.О. Політичні аспекти релігії	397
Чудина Н.В. Формы проявления экстремальности в гражданском обществе	404
Шевченко О.К. «Европеец на распутье»	410
Шпатенко С.А., Пономарев А.С. Гражданское согласие как фактор успешного завершения транзитивности социума	418
Яшук Т.И. Трансформация исторического сознания как фактор достижения гражданского согласия в постсоветской уkraine	425
<b>КРУГЛЫЙ СТОЛ «СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ АКСИОЛИГИИ»</b>	432
Архангельская А.С. Многообразие аксиосферы - ценности и единение смыслов	432
Жержева А.С. Осмысление понятия «сакральное» в современном философском дискурсе	437
Красинская И.С. О системе ценностей (пост)современного человека	445
Семиколонов В.Н. Абсолютность и относительность морали в контексте гуманистических ценностей	451
Турчин М.Я. Соціально-моральнісна природа сорому	456
<b>КРУГЛЫЙ СТОЛ «СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ МЕТАНАУКИ»</b>	461
Дмитриева М.С., Алексеев С.А., Филатова А.Н. О пределе абстрагирования в метанауке	461
Ополев В.Т. Методологическая рефлексия и ее формы	468
Тихомирова Ф.А. Интеграция научного знания в современной химии	477
Шипунова О.Д. Научная картина мира как принцип систематизации истории и философии науки	486
<b>ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР ПО ЛОГИКЕ</b>	492
Уемов А.И. Некоторые вопросы развития современной логики (стендовый доклад)	492
Николко В.Н. Концепция расширенного предмета логики	500
Левин В.И. Что такое логика	505
Быстров П.И. Размышления о статусе логики в современной науке	508
Павленко С.В. Формирование определенности как предмет логики (гегелевский вариант)	513
Уемов А.И. Анализ логической аналогии отношений в рамках языка тернарного описания	518
Леоненко Л.Л. Аналогия и достоверность	524
Терентьева Л.Н. Сведение фигур силлогизма: системно-параметрический аспект	529
Титов В.Д. Несколько эмпирических соображений о современной логике и ее преподавании студентам гуманитарных специальностей	537
Левин В.И. Непрерывная логика. История, теория, применения	542

Коротченко Ю.М. Некоторые прикладные аспекты логики (на примере оценочных высказываний)	548
Юркевич Е.Н. У истоков герменевтической логики (трактат Аристотеля «об истолковании»)	554
Невелевская-Гордеева Е.П. Логика нормативного поля	559
Пономарев О.С., Пазиніч С.М. Актуальні проблеми сучасної прикладної логіки	564
Сарачева А.С. Процессы дифференцирования и интегрирования как задачи на предельную определенность	570
	578
<b>Сведения об авторах</b> .....	
<b>Содержание</b> .....	583

*Тексты статей печатаются в авторской редакции*