



УЧЕНЫЕ ЗАДИСКИ

ТАВРИЧЕСКОГО
НАЦИОНАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА

им. В. И. Вернадского

Том 15 (54). № 2

Философия. Социология

Симферополь
2002

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

Научный журнал

Том 15 (54). №2:

Философия. Социология.

Симферополь, Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, 2002
Журнал основан в 1918 г.

Редакционная коллегия:

Багров Н. В. – главный редактор
Бержанский В. Н. – заместитель главного редактора
Ена В. Г. – ответственный секретарь
Буряк В.В. – ответственный за выпуск

Редакционный совет серии " Философия. Социология":

Лазарев Ф. В., доктор философских наук, профессор (редактор отдела),
Берестовская Д. С., доктор философских наук, профессор
Мартынюк Ю. Н., доктор философских наук, доцент
Николко В. Н., доктор философских наук, профессор
Шоркин А. Д., доктор философских наук, профессор

© Тавріческий національний університет, 2001 г.

Подписано в печать 26.11.2002 Формат 70x100 1/16
5,2 усл. п. л. 8,8 уч.-изд. л. Тираж 500. Заказ № 16.

Отпечатано ЧП «Элиньо».
Бул. Ленина 5/7, г. Симферополь, 95006

"Ученie запiсki Таврiческого нацiонального унiверсiтета іm. В. I. Вернадского"

Науковий журнал. Том 15(54). №2. Філософія. Соціологія.
Сімферополь, Таврiйський нацiональний унiверсiтет іm. В. I. Вернадского, 2002

Журнал заснований у 1918 р.
Адреса редакцiї: вул. Ялтинська, 4, м. Сімферополь, 95007
Вiдiдруковано у ЧП «Елiньо».
Бул. Ленiна, 5/7, м. Сімферополь, 95006

УДК 161.111

Лазарев Ф.В.

ПЕРСПЕКТИВИЗМ И ИНТЕРВАЛЬНОСТЬ

АНАЛИЗ ИСХОДНЫХ ПОНЯТИЙ

Перспективизм – одна из плодотворных, сквозь века идущих философских идей. Она, несомненно, близка к концепту интервальности [1], а иной раз даже сливаются с ним, образуя его «внутренний момент». Этим и объясняется обостренный интерес к этой идее у представителей интервального направления. Различие между перспективизмом и интервальностью прежде всего носит исторический характер: перспективистская идея на протяжении столетий у разных мыслителей представляла в той или иной версии. В истории философии все эти версии существенно отличались друг от друга, ибо они встраивались в философские системы, не совпадающие между собой по своим онтологическим и эпистемологическим основаниям. В этом широком смысле слова можно сказать, что и интервальность есть не что иное, как одна из современных трактовок перспективизма в контексте учения о многомерной структуре реальности. В разных философских концепциях, принимавших обсуждаемую идею, место и значимость этой последней оценивалось по-разному, так, у Лейбница перспективизм тесно связан с общим учением о монадах и сам по себе занимает весьма скромное место, напротив, в методологических построениях Ортеги-и-Гассета ему придается весьма важное значение, а у Агаци, к примеру, он вообще ставится во главу угла. Из этих примеров можно сделать вывод, что по мере приближения к философии конца ХХ в. интерес к этой идее возрастал.

Если рассматривать перспективизм как некий «инвариантный» эпистемологический постулат, то его смысл может быть сформулирован следующим образом: *окружающие нас вещи и явления всегда предстают перед нами с какой-то определенной точки зрения, в том или ином контексте, иначе говоря, знание вещей и явлений предположно в том смысле, что оно необходимо обусловлено соответствующей перспективой их рассмотрения*. Наблюдение за нашими познавательными действиями свидетельствует, что на одну и ту же вещь можно посмотреть по-разному. Отсюда вытекают два гносеологических следствия: во-первых, всякая полученная таким путем истина оказывается «ситуативной», определяемой заданным контекстом и потому лишь относительно заданных условий справедливой (контекстуальный релятивизм); во-вторых, существование множественности способов видения одной и той же вещи обуславливает факт множественности и соответствующих истин (контекстуальный плюрализм).

Исключает ли перспективизм с его релятивизмом и плюрализмом возможность получения человеком объективной истины? Ответ на этот вопрос зависит от того, как мы мыслим себе сам феномен «перспективы». Чем она обусловливается – субъектом или объектом? Другими словами, следует различать два типа релятивизма – субъективный и объективный. Говорить об объективной истине не приходится, если всякая перспектива видения задается исключительно субъективной сферой человека. Что касается релятивизма второго типа, то он не противоречит идеи адекватного познания, если при постижении вещи мы не выходим за рамки того контекста, в котором она берется как объект нашего внимания и если под вещью мы подразумеваем только то, чем она актуально является в заданных условиях. (Именно эта проблема условий бытия вещи в тех или иных контекстах детально обсуждается в интервальной эпистемологии) [2].

Вторая трудная для перспективизма проблема связана с решением следующего вопроса: как возможно тождество вещи при переходе от одной точки зрения к другой? К примеру, часы, лежащие передо мной в качестве потребительной стоимости, измерительного прибора и физического тела – это *одна и та же вещь* или между указанными ипостасями ее нет ничего общего? Традиционные версии перспективизма не дают ясного ответа на этот счет. При обсуждении этого вопроса мы сталкиваемся, в частности, с понятием тождества и различия, с разного рода логическими процедурами отождествления. Отнюдь не случайно, что в интервальной теории абстракций подвергнуты самой тщательной логической проработке такие понятия, как «абстракция отождествления», «абстракция неразличимости» и т.п. [3]. И все же можно сказать, что в рамках «перспективистского» подхода в принципе можно усмотреть возможные пути решения этого вопроса. Дело в том, что разные перспективы не обязательно абсолютно разделены между собой. Они могут пересекаться, примыкать друг к другу, выстраиваться по принципу иерархического вложения одна в другую и т.д. Это-то и позволяет при определенных условиях фиксировать *одну и ту же вещь* при переходе от одной ситуации к другой.

Наконец, третий методологический вопрос, который естественно возникает при анализе обсуждаемого подхода, это вопрос о так называемых непредикативных определениях, ведущий к парадоксу: тезис о том, что всякая истина о вещах необходимо обусловлена тем, под каким «углом зрения» эти вещи рассматриваются, является ли таким утверждением, истинность которого сама в свою очередь зависит от какой-то перспективы? Отвечая на вопрос положительно, мы, формально говоря, тем самым перечеркиваем универсальность и серьезную эвристическую ценность перспективистской методологии.

Рассматривая же данный тезис как универсальный, мы неизбежно должны свести его к *частной* точке зрения. Ведь отвечая отрицательно, мы вынуждены признать факт необщезначимости перспективизма, ибо он в этом случае относится только к *уровню* познания вещей, но не справедлив в отношении более высоких этажей рефлексии, например, таких, как методологический анализ. При такой логике получается, что перспективизм не подчиняется требованиям своей собственной методологии. Однозначный выбор из двух возможных ответов, если он имеет место,

связан, скорее, с той или иной версией, а не с концепцией как таковой. Какой путь решения предлагает интервальный подход, мы рассмотрим ниже.

НЕМНОГО ИСТОРИИ

В истории древней философии идея перспективизма, по-видимому, восходит к знаменитому тезису Протагора «человек есть мера всех вещей». Во всяком случае, подобная реконструкция учения античного мыслителя вполне мыслима, если не выходить за рамки эпистемологии. Было бы натяжкой приписывать Протагору понятие контекстуальности, но идея «относительности к человеку» просматривается довольно отчетливо. При этом речь может идти об относительности скорее в объективистском, чем в субъективистском духе.

Более отчетливо обсуждаемая идея представлена в философии Лейбница. В своей «Монадологии» он писал: «И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно *различным точкам зрения* каждой монады» [4, с. 422-423]. В другом месте читаем: «...всякая из таких субстанций в точности представляет весь универсум каждая по-своему и с известной точки зрения» [4, с. 278]. Правда, поясняет философ, по отношению ко всему разнообразию и ко всем подробностям универсума это представление бывает лишь смутным и отчетливым может быть только по отношению к небольшой части вещей [4, с. 423].

У Ф. Ницше перспективность бытия связывается с понятием взгляда как активно избирательного движения в зрительном поле. Перспектива мира с точки зрения Бога – как абсолютная и единственная – сменяется множеством отдельных частных перспектив. Глаз как то, что видит, и вещь как то, что видится, образуют некое онтологическое единство. Вещь по своему содержанию неотделима от соответствующего «угла зрения». Равным образом и субъект – это отнюдь не трансцендентальное единство Я, субъект – это всегда изменяющаяся, наряду с другими, частная точка зрения на вещь.

Наши понятия и теории, полагает Ницше, суть концептуальные конструкции, которые мы налагаем на познаваемый мир. Между нашими субъективными конструктами и самими вещами нет соответствия, совпадения, поэтому об истинах человеческого познания можно говорить лишь условном смысле, лишь как о «фиксациях». Но речь идет о фиксациях особого рода, ибо они одновременно представляют собой познавательные «перспективы» видения мира вещей.

В XX в. детальную проработку учения о «точке зрения» мы встречаем у Ортеги-и-Гассета. Он начинает свой анализ проблемы с примера, в котором мы видим сходство с примером Лейбница: два человека смотрят на один и тот же пейзаж с различных точек зрения; они видят, однако, не одно и то же. Разница в местоположении приводит к тому, что пейзаж организуется различным образом перед взором каждого из них. Есть ли смысл одному из них объявлять пейзаж другого ложным? Конечно, нет – один пейзаж столь же реален, как и другой. Но не менее бессмыслиценным был бы вывод об иллюзорности обоих пейзажей – на том основании, что они не совпадают [5, с. 46]. «Космическую реальность можно видеть лишь в опре-

деленной перспективе. Перспектива – это один из компонентов реальности. Не будучи ее деформацией, она является ее организацией. Остающаяся тождественной самой себе реальность, с какой бы точки зрения на нее ни смотрели, является абсурдным понятием» [5, с. 47]. Далее Ортега конкретизирует свою концепцию следующим образом: расхождение между мирами двух субъектов не предполагает ложности одного из них; напротив, именно потому, что видимое каждым из них – это реальность, а не фикция, одно восприятие должно отличаться от другого. Это расхождение не есть противоречие, это дополнение. Каждый индивид – человек, народ, эпоха – есть незаменимый орган постижения истины. Целостная истина может быть получена только путем соединения того, что видит мой ближний, и того, что вижу я, – и так далее. Сопоставив все частичные картины, можно соткать всеобъемлющую и абсолютную истину, [5, с. 47].

Реальность устроена так, говорит Ортега, что ей принадлежат «аспекты», свойством которых является стремление складываться в перспективу. Смысл познания тесно связан с понятием перспективы. Но если познание есть прежде всего перспектива, то в этом случае это отнюдь не внедрение вещи непосредственно в разум, как думали древние, и не присутствие «самой вещи» в разуме, как этого хотели схоласты, не копия вещи, как доказывали материалисты, и не конструирование вещи, как предполагали Кант, позитивисты и представители Марбургской школы, а это «интерпретация» вещи посредством перевода как бы с языка на язык, скажем, с немого языка бытия на красноречивый язык познания . Аспект – это момент реальности, но не следует забывать, что реальность существует «в целом» и, следовательно, всегда имеет «другие аспекты».

СРАВНЕНИЕ ПЕРСПЕКТИВИЗМА ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА С ИНТЕРВАЛЬНЫМ ПОДХОДОМ

Формировавшаяся в 60-е годы концепция интервальности разрабатывалась независимо от эпистемологических взглядов Ортеги (в те годы работы испанского философа еще не были переведены на русский язык и были практически недоступны русскому читателю), тем не менее существует глубокое сходство между названными доктринами. И для первого и для второго подходов характерно особое внимание к понятию «многоаспектности» мира и к феномену «перспективы», а также отставание постулата о существовании объективной истины в сочетании с признанием релятивизма и плюрализма истин. Вместе с этим между данными подходами можно обнаружить принципиальные различия. В чем же они заключаются?

Первое. Для интервальной эпистемологии ключевым понятием является *интервал*, (интервальная ситуация, интервал абстракции и т.п.). Это понятие ближе к тому, что Ортега называет «аспектом», или к тому, что другие авторы обозначают словом «контекст». Вопрос, однако, в том, как следует точно мыслить себе эти общекультурные метафоры. Например, как задается контекст – объективно ли, субъективно? Как и кто фиксирует границы этого контекста (или «аспекта»), совпадает ли истина с истиной лишь «относительно контекста» и т.п.? Интервал – это не просто «аспект», скорее это то, что Лейбниц называет универсумом с некоторой точки зрения, это некий не только актуальный, но и «возможный мир», точнее, некая актуализация в мире потенциального как множества возможных миров. Интервал – всегда

целостность, хронотоп, некая познавательная позиция, с которой открывается «вид» на реальность, некая перспектива видения окружающего мира. Самым типичным примером интервальной ситуации является *система отсчета* в физике; два наблюдателя – внутренний и внешний, измеряя одни и те же события, приходят к разным констатациям физических фактов, к разным истинам.

У Ортеги перспективы видения реальности как бы наплываются друг на друга, непрерывно переходят друг в друга, «горизонт» не имеет четких очертаний, он все время перемещается, плывет, дрейфует. Для интервального подхода принципиально важен момент прерывности, завершенности, определенности, наличие четких границ. Отсюда переход от одного интервала к другому в познавательном плане – это всегда резкая, скачкообразная смена гештальтов, внутриинтервальной семантики, типов дискурса и т.п.

Второе. Судя по высказываниям испанского философа, в познании все перспективы равнозначны по своим гносеологическим характеристикам и возможностям. Что касается интервальной концепции, то в ней обращается внимание на существование разных типов познавательных позиций, например, видение реальности «изнутри» существенно отличается от взгляда «извне» не только по получаемому гештальту, но и по гносеологическим свойствам. Это особенно наглядно видно на примере свойств «надинтервальной ситуации». Здесь возникает важная методологическая проблема логических механизмов перехода от языка описания в рамках одного интервала абстракции к языку описания в другом интервале (Пример из квантовой механике: переход от волновой картины поведения элементарной частицы к корпускулярной картине в соответствии с принципом дополнительности).

Третье. Ортега-и-Гассет утверждает, что каждая перспектива несет в себе момент истины, однако целостная, всеобъемлющая истина достигается лишь путем соединения суммы индивидуальных перспектив. Для принципа интервальности (как обобщения идеи дополнительности) тезис о возможности синтеза разных перспектив в виде обобщающей истины неприемлем. Плюрализм истин есть прямое следствие многомерной структуры мира. Плюрализм не означает в то же время, что разные истины не могут образовывать некие *многомерные конфигурации*. Истина в интервале – отнюдь не какой-то абстрактный момент; взятую изнутри интервала ее можно рассматривать как абсолютную, ее относительность обнаруживается лишь для «внешнего наблюдателя», имеющего информацию о границах интервала.

Четвертое. Нельзя согласиться с приведенным ранее тезисом о том, что остающаяся тождественной самой себе реальность, с какой бы точки зрения на нее ни смотрели, является абсурдным понятием. Все дело в том, что у каждой вещи, явления существуют два типа свойств – одни замкнуты на данные условия актуализации, на данный интервал, другие представляют собой инвариантные характеристики, от данного интервала независящие. В этом смысле инварианты (по отношению к данной перспективе) суть «тождественная самой себе реальность». Это означает, в частности то, что плюрализм перспектив и истин вовсе не исключает единства многообразного, многомерность не противоречит факту тотальности. Интервальность и тотальность – два аспекта единого, но многомерного бытия.

Пятое. Гносеологическим взглядам Ортеги совершенно чужда идея «гносеологической фокусировки», между тем для интервального подхода она играет ключевую роль. В рамках данной статьи нет возможности останавливаться на этой понятии подробно. Отметим поэтому лишь несколько моментов. С явлением фокусировки мы встречаемся, вообще говоря, уже на перцептивном уровне, когда возникает необходимость в «наведении на резкость» с целью получения отчетливого изображения. В сущности, «наведение на резкость» есть элементарная процедура, в которой фигурируют три основных элемента познавательной ситуации – объект, субъект и связывающий их информационный посредник. Гносеологическая сущность фокусировки в данном случае заключается в том, чтобы найти меру адекватности зрительного образа объекту в заданных условиях. Чем задается эта мера? Во-первых, природой самого объекта (его предметной выделенностью из среды, его размерами, структурой и т.п.); во-вторых, природой субъекта, (наличием у него соответствующих органов чувств, а также формируемой социокультурными механизмами *интерпретативной матрицы*, обеспечивающей способность к узнаванию и истолкованию); в-третьих, свойствами информационного посредника (например, свойствами потока оптических сигналов).

Опытно-экспериментальная деятельность ученого также может быть рассмотрена как систематический поиск меры адекватного согласования выдвигаемых в теории объяснительных моделей и эмпирических данных. В этом контексте гносеологическая фокусировка приобретает дополнительные черты. Она связана здесь с конструированием такой экспериментальной ситуации, в пределах которой изучаемое явление протекает в «чистом виде», а искомые законы природы обнаруживаются с такой степенью точности, что позволяют зафиксировать их с помощью теоретических средств. Предметно воспроизводя в эксперименте упрощающие, идеализирующие условия для протекания исследуемых явлений, субъект воссоздает новую, очищенную от случайностей и затмняющих обстоятельств реальность, по отношению к которой научные абстракции, включая математические конструкты, находят точную и однозначную интерпретацию. (Два примера фокусировки в физике: 1) процедура по созданию условий прямолинейного и равномерного движения (в кл. механике), т.е. подборка инерциальной системы отсчета, 2) ф-ка в общей теории относительности – пример с падающим лифтом, где константа связана с заданием однородного поля тяготения.)

Из сказанного вытекает тот вывод, что любая познавательная перспектива выполняет свою гносеологическую функцию лишь при условии, что она определенным образом подогнана к требованиям познавательной задачи. Любопытно, что эту проблему хорошо чувствовал Лейбниц, когда подчеркивал, что представления, которые возникают у монады, в общем случае всегда смутны, однако, в зависимости от условий восприятия они могут иметь разную степень отчетливости.

МЕСТО ПЕРСПЕКТИВИСТСКОЙ ИДЕИ В ИНТЕРВАЛЬНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Интервальность включает в себя как понятие перспективы, так и метафору контекстуальности, которой пронизаны многие философские теории XX века – герменевтика, феноменология, философия естественного языка и др. При этом следует

отметить, что интервальный проект, начиная с 60-х годов, формировался независимо от этих течений и их ключевых понятий, опираясь прежде всего на новые идеи в области современной физики (понятие относительности, дополнительности, системы отсчета и т.п.). Тем не менее, перспективизм и контекстуализм естественным образом вызревал в недрах интервальной методологии как логическое следствие понятия *интервала*. Однако здесь перспективизм и контекстуальность получают, во-первых, более точную концептуальную проработку, во-вторых, специфически интервальный смысл. Ведь интервал – это вовсе не любой мысленный контекст рассмотрения, это некая целостность, имеющая онтологическую укорененность, то, что может быть фиксировано опытным путем. И именно эта целостность и самозамкнутость той или иной интервальной ситуации порождает самую возможность такого познавательного феномена, как перспектива (наблюдатели в одной системе отсчета, видят мир иначе, чем в другой именно в силу того, что они измеряют одно и то же физическое явление, находясь *объективно* в разных условиях).

Вместе с тем, перспектива выступает как совпадение двух концов познавательного отношения – объективного и субъективного. Подобно тому, как при восприятии пейзажа «точка наблюдения» должна быть выбрана с учетом объективных обстоятельств, предопределяющих возможность максимальной сфокусированности, так и при выборе познавательной позиции любого другого типа необходимо принимать во внимание объективные условия познания. В этом случае познавательная позиция приобретает новое в гносеологическом отношении качество: с одной стороны, она есть некоторая «точка отсчета» субъекта, задающая интеллектуальную перспективу видения реальности и обеспечивающая самую возможность интерпретации и схватывание смысла, с другой стороны, она есть нечто извне детерминируемое, некая объективная мера, предопределяющая фактуальность смысла и обуславливающая масштаб подхода к изучаемому предмету, некий его «аспект», выsvечиваемый субъектам с помощью имеющихся у него предметно-практических и концептуальных средств.

Смысл не только должен быть схвачен субъектом посредством определенных познавательных операций, но и должен быть задан обстоятельствами как предпосылка. Так, в свободно и бесконечно падающем лифте (пример Эйнштейна) наблюдатель в принципе не может сформировать понятие веса ввиду отсутствия в операционном пространстве поля тяготения. Другой пример: смысл ходов, которые делаются при игре в шахматы, оценка их эффективности, стратегия и динамика противоборства – все это задано смыслообразующим фактором – *правилами игры*. Подобно этому смысл отношений покупателя и продавца определяется экономическими законами, которые, в свою очередь, определяют правила рыночной игры. Семантическое пространство интерпретаций всегда конституируется смыслозадающими «правилами игры» из той или иной сферы.

СТРУКТУРА ИНТЕРВАЛА

Структура интервала характеризуется тремя моментами: интервалообразующими константами, интервалоприобретенными свойствами, инвариантами. Первые конституируют сам интервал, вторые возникают как эффект порождения внутри интервала (эмержентные свойства), третьи выходят за рамки данного интервала и

могут играть роль несущей конструкции для сборки интервалов в определенные конфигурации.

Для интервальной концепции весьма важным является понятие интервалообразующей константы – ИК. Всегда подчеркивалось, что интервал – это целостность; но чем она обусловлена и в чем проявляется? Примером ИК в классической механике является 1-й закон – принцип инерции, (о котором Тулмин говорит как о «естественном принципе»). Этот закон обеспечивает возможность инерциальной системы отсчета и служит основанием этого понятия. Константа задает целостность; так, если вагон поезда движется со скоростью 100 км/час, то и все предметы, находившиеся в вагоне и не имевшие самостоятельные источники энергии, движутся с той же скоростью и по данному признаку становятся неразличимыми (тождественными). Но в таком случае этот признак становится операционально нефиксируемым изнутри (изнутри нельзя определить, движется вагон или нет и какая у него скорость). Изнутри мы можем определить движение тел *относительно* вагона; это такие тела, которые способны получать дополнительную энергию из немеханических источников.

ИК обладает следующими свойствами:

1) она выступает как закон, как естественное допущение,

2) она задает целостность некоторой ситуации,

3) она позволяет четко разделить все свойства вещей на два класса – на вариативные (относительные) и инвариантные (абсолютные),

4) она выступает основой фокусировки.

ИК включает в себя как бы два момента. Это видно на примере инерциальной системы отсчета. С одной стороны, это принцип инерции, с другой, это частная (и в этом смысле случайная) физическая величина, например, скорость $V = 100$ км/час. Таких констант может быть бесчисленное множество. Однако среди них один параметр является выделенным, это С скорость света, константа, заданная самой природой. По мере приближения V к С формула сложения скоростей должна давать результат, не превышающий С, т.е. V_1+V_2 всегда меньше С.

Возникает вопрос об относительности ИК. Постоянная скорость вагона может быть произвольно любой, но ведь это всегда относительная скорость (например, относительно Земли), т.е. скорость в 100 км/час одновременно (по отношению к другой системе отсчета) может быть и 80 км/час? и 120 км/час и т.д. В известной степени это все «условно», но главное во всем этом одно безусловное, это то, что во всех случаях движение осуществляется по *инерции* (плюс сила, преодолевающая трение). Это – момент абсолютного. Что касается скоростей, то есть только одна абсолютная скорость – С. Во всех этих рассуждениях важно одно: интервал хотя и содержит в себе относительный момент (например, величина скорости вагона), но он всегда как бы центрирован на абсолютном моменте.

Возникает вопрос: какие можно найти примеры ИК в гуманитарной сфере? Здесь следует обратиться к тому, как определяются такие понятия, как семья, нация, государство, культура, наука. Как правило, они определяются через выявление общности, общих признаков – экономических, правовых, языковых, культурных, которые цементируют ту или иную социокультурную целостность; это такие каче-

ства, которые присущи всем элементам той или иной системы, напр., общность материальных или социальных интересов, совпадение мировоззренческих позиций, способов видения реальности, определяемых общностью" мифов, религий, идеологий, моральных установлений. Человеку одинаково важны как материальные интересы, так и духовные смыслы и потребности. Поэтому те смыслы, ценности и интересы, которые касаются основ его бытия, становятся интервалообразующими константами в его социальном и духовном существовании. Соответственно можно говорить и об *антропологических константах*. Об этих константах спорят, но они, конечно, существуют, начиная от генома индивида, и кончая набором требований рациональности, без которого не могла бы существовать объективная наука. ИК делит все характеристики на относительные и абсолютные. Относительные – это те, которые приняты в данном типе культуры, в данном государстве (например, юридические законы данного государства), абсолютные – это те, которые выходят за пределы данной целостности (например, международное законодательство). В чем отличие ИК от относительных качеств? Можно указать, по крайней мере, на два отличия:

А) относительные качества выступают как вторичные, производные от ИК, напр., законы вводят законодатель данного государства. Законы вводятся, исходя из общих интересов данного народа и с учетом существующих условий. В этом смысле конституция ближе к ИК, последняя выступает как правовое оформление исходной общности (ИК).

Б) ИК имеет отношение не только к внутриинтервальным аспектам, но и к глобальной ситуации, ведь любая общность только тогда стабильна, когда она естественным образом вписана в общий план, тонко подогнана к другим интервалам, выражая момент глобального равновесия. В частности, если речь идет о государствах, общность выражает момент geopolитического равновесия и общечеловеческих ценностей, ибо мы все сидим в одной и той же лодке всемирной истории. ИК выстраивается таким образом, что в интервале, в его замысле как основополагающей структуре обеспечивается гармония локальных и глобальных интересов и факторов.

Все попытки выстраивать ИК без учета внешних условий, игнорируя глобальную ситуацию, общественное мнение и т.п. чреваты кризисом и развалом. Вместе с тем, все попытки глобальных сил поставить под тотальный контроль отдельные интервалы губительны как для этих интервалов, так – в конечном счете – и для всего мира. Это прекрасно показал еще Н.Данилевский в своих рассуждениях о самоценности отдельных культур.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение вновь вернемся к тем трем методологическим трудностям, с которыми сталкивается перспективизм и о которых шла речь в начале статьи. Какое разрешение этих затруднений видится в свете интервальных представлений?

Сохраняется ли понятие объективной истины? Если понятие перспективы трактовать интервально, т.е. как то, что обусловлено многомерностью самого объекта, в этом случае естественно признавать достижимость истины в актах познания. Что касается проблемы тождества предмета при сравнении его отображений в разных перспективах, то данное затруднение разрешимо в силу того, что каждый предмет

имеет не только свойства, замкнутые на интервал, но и свойства, качества, отношения, которые от данного интервала не зависят и могут в качестве инвариантов служить основанием для процедуры отождествления. Наконец, проблема применимости перспективизма к самой этой методологии. Во-первых, здесь следует различать два уровня – предметный и метауровень (в данном случае – методологический). В строгом смысле слова перспективизм (в его интервальном толковании) применим лишь на предметном уровне. Что касается того, применим ли интервальный подход к самому этому подходу, то это особая проблема, требующая специального рассмотрения. В общей форме можно сказать, что интервальная парадигма, разумеется, имеет ограниченную сферу своей применимости. Есть ситуации познания, которые не связаны с феноменом перспективы, в частности, те, в которых на первый план выходит инвариантная сторона дела.

Список литературы

1. Лазарев Ф.В, О природе научных абстракций. –М., 1971; Лазарев Ф.В., Сагатовский В.Н. О формировании «интервального» стиля мышления //Философские науки. –М., 1979. -№1. –С. 64-72
2. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Современная эпистемология: дух и проблемы. – Симферополь, 1999.
3. Новоселов М.М. Логика абстракций /методологический анализ/. –М., 2000.
4. Лейбниц. Соч. в 4-х томах. – М., 1982, т.1.
5. Орtega-и-Гассет Х. Что такое философия? – М., 1991.

Поступило в редакцию 23.10.02

УДК 1 (075.8)

Филимонов С.Б.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОБЩЕСТВА В КРЫМУ (НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ О С.Н. БУЛГАКОВЕ)

Работая с крымскими антибольшевистскими газетами периода Гражданской войны¹ (они наконец-то рассекречены и стали доступны исследователям), я не раз встречал на их страницах информацию о деятельности религиозно-философских обществ в Симферополе, Севастополе и Ялте. Заинтересовавшись, я попытался найти либо литературу об этих обществах, либо архивные материалы обществ. Тщетно. Лишь в вышедшей в 2001 году статье «Священник Сергий Булгаков и Крым» содержатся упоминания о существовании Религиозно-философского общества в Симферополе и докладах на его заседаниях крупнейшего русского философа и богослова профессора Сергея Николаевича Булгакова (1871 – 1944)², в 1922 году высланного большевиками за пределы Советской России³.

Вышеизложенное побудило меня предложить вниманию читателей статью, впервые знакомящую с историей религиозно-философских обществ в Крыму и содержащую новые материалы о С.Н. Булгакове. Статья основана на чудом сохранившихся (сохранившихся, к сожалению, далеко не в полном объеме) крымских антибольшевистских газетах 1919 – 1920 годов, со времен красного террора в Крыму в 1920 – 1921 годах ставших чрезвычайной библиографической редкостью, ибо владельцы этих газет, опасаясь возможных обысков чекистов и неминуемых репрессий за хранение «белогвардейщины», стремились не столько их сохранить, сколько уничтожить. На сегодняшний день самым богатым хранилищем этих газет является Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

Основным источником информации о деятельности религиозно-философских обществ послужили издававшиеся в Симферополе ежедневные общественно-политические и литературные газеты «Таврический голос» (выходила в 1917 - 1920 гг.) и «Южные ведомости» (выходила в 1906 - 1920 гг.).⁴ Из этих газет явствует, что Религиозно-философское общество в Симферополе формально было образовано

¹ Большинство из них перечислены в работе братьев А.Г. и В.Г. Зарубиных «Периодические издания Крыма (март 1917 – ноябрь 1920 г.)» // Крымский Архив. – Симферополь, 2001. - № 7. – С. 267 – 288.

² См.: Половинкин С.М. Священник Сергий Булгаков и Крым // Москва – Крым: Историко-публицистический альманах. – М., 2001. – Вып. 3. – С. 175 – 176.

³ Подробно об этом см.: Филимонов С.Б. Тайны судебно-следственных дел. Документальные очерки о жертвах политических репрессий в Крыму в 1920 – 1940-е годы. – Симферополь, 2000. – С. 15 – 27.

⁴ Характеристику этих газет см.: Зарубин В.Г., Зарубин А.Г. Указ. соч. – С. 283 – 284, 286.

еще в начале 1910-х годов, но энергичную деятельность развернуло лишь с марта 1919 года, в разгар Гражданской войны. Вот что об истории Общества рассказывал осенью 1919 года выдающийся иерарх Русской Православной Церкви, в то время – епископ Севастопольский (викарий Таврической епархии) Вениамин (Федченков): «Оно (Общество. – С.Ф.) возникло в Симферополе лет 7 – 8 назад. Потом деятельность его замерла. Лишь после поста, когда религия стала снова привлекать к себе сердца людей, оно возродилось. Члены Общества стали по понедельникам собираться в покоях архиепископа и беседовать на религиозно-философские и связанные с событиями темы»⁵.

О начале деятельности Общества в марте 1919 года газета «Таврический голос» сообщала: «В понедельник 4 (17) марта в зале Епархиального Совета (в Духовной Консистории) состоялось под председательством преосвященного Вениамина первое собрание Таврического православного религиозно-философского кружка. Был заслушан доклад преосвященного Вениамина «О современных задачах церковной деятельности для интеллигенции». Докладчик, между прочим, познакомил собравшихся с новым произведением С.Н. Булгакова «На пиру богов». За докладом последовала оживленная беседа. Собрание прошло с большим подъемом. Заседания кружка решено устраивать каждый понедельник в 6 часов вечера. Товарищами председателя кружка избраны профессор А.П. Кадлубовский и Г.В. Вернадский»⁶.

К концу 1919 года Общество насчитывало 138 членов⁷. Среди них – профессор Таврического университета священник Сергий Булгаков, историк профессор Г.В. Вернадский, историк литературы профессор А.П. Кадлубовский, философ и теолог профессор П.П. Кудрявцев, юрист профессор Ф.В. Тарановский, философ и психолог профессор И.П. Четвериков, знаменитый ялтинский священник С.Н. Щукин, в свое время друживший с А.П. Чеховым и способствовавший написанию последним рассказа «Архиерей»⁸ и другие. Председателем Общества был епископ Вениамин (Федченков). Проводить заседания Общества еженедельно, как первоначально предполагалось, судя по газетной информации, не удавалось. Сохранившиеся газеты зафиксировали следующие заслушанные на заседаниях Общества доклады (перечисляю их в хронологическом порядке, сохраняя старый стиль):

4 марта 1919 года. *Епископ Вениамин*. «О современных задачах церковной деятельности для интеллигенции»;

март 1919 года. *М.К. Богословский*. «О причинах удаления русской интеллигенции от веры и церкви и о средствах, могущих содействовать возвращению»;

19 августа 1919 года. *П.М. Петров*. «Философия смерти»;

⁵ Б[орис] И[винский]. На празднике Духа (В заседании религиозно-философского общества) // Таврический голос. – 1919. – 24 сентября (7 октября). - № 52 (202). Увы, изданные воспоминания преосвященного Вениамина информации о деятельности Религиозно-философского общества в Симферополе не содержат; см.: Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. – М.: «Отчий дом», 1994.

⁶ Религиозно-философский кружок // Таврический голос. – 1919. – 20 марта. - № 60 (133).

⁷ В религиозно-философском обществе // Там же. - 6 (19) декабря. - № 111 (261).

⁸ См.: Пшенева И.А., Филимонов С.Б. Епископ Таврический Михаил (Грибановский) на страницах Полного собрания сочинений и писем А.П.Чехова (опыт источниковедческого прочтения) // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 2001. - № 25. – С. 51 – 54.

22 сентября 1919 года. С.Н. Булгаков. «Духовные корни большевизма»;

25 сентября 1919 года. С.Н. Булгаков. Памяти В.В.Розанова; епископ Вениамин.

Памяти В.В.Розанова;

4 и 11 ноября 1919 года. А.П. Кадлубовский. О церковном богослужении;

18 ноября 1919 года. Епископ Вениамин. «Красота пасхального богослужения»;

С.Н.Булгаков. О церковном богослужении;

25 ноября 1919 года. С.Н. Щукин. О религиозном миросозерцании Владимира Соловьева;

2 декабря 1919 года. Ф.В. Тарановский. «Религия и наука»;

октябрь 1920 года. Митрополит Киевский Антоний (Храповицкий). «Почему Иисус Христос именовал себя «Сыном Человеческим» и почему его именовали «Сыном Божиим»;

12 октября 1920 года. П.П. Кудрявцев. «В поисках коренной причины переживаемых нами бедствий»; «Организация питания с христианской точки зрения».

О большинстве докладов, заслушивавшихся на заседаниях Общества, газеты лишь упоминали. Иначе обстояло дело с докладами С.Н. Булгакова⁹. Особое внимание газеты уделили его докладу «Духовные корни большевизма». Докладу предшествовала броская реклама¹⁰, содержание доклада было изложено на страницах и «Таврического голоса»¹¹, и «Южных ведомостей»¹²; доклад вызвал печатные отзывы - и восторженный¹³, и язвительно-отрицательный¹⁴. Поскольку эти публикации (равно как и все другие, связанные с участием С.Н. Булгакова в деятельности Религиозно-философского общества и других организаций в Симферополе в 1919 году, о чём см. ниже) не значатся в изданном списке печатных трудов С.Н. Булгакова¹⁵ и являются, таким образом, малоизвестными, я предлагаю их вниманию читателей в качестве приложения к настоящей статье.

А вот что писали газеты о некоторых других докладах С.Н. Булгакова в Религиозно-философском обществе в Симферополе и его выступлениях в прениях. Газета «Таврический голос», сообщая о состоявшемся 25 сентября 1919 года заседании Общества, посвященного памяти В.В. Розанова, отмечала, что «проф. С.Н. Булгаков сделал доклад о гениальном русском мыслителе В.В. Розанове. За неимением в данный момент произведений покойного, докладчик лишен был возможности обрисовать В.В., как писателя, яркими красками»¹⁶. 2 декабря 1919 года, выступая в прени-

⁹ Помимо трех вышеперечисленных мною докладов С.Н.Булгакова, в вышеуказанной статье С.М.Половинкина упомянут (без указания даты) еще и доклад «О святых мощах (по поводу их поругания)», прочитанный, якобы, в закрытом заседании Общества (с. 175).

¹⁰ Проф. о. С.Булгаков и его лекция // Таврический голос. – 1919. – 22 сентября (5 октября). - № 51 (201). Автором этой анонимной заметки был, думается, журналист Борис Ивинский.

¹¹ Ивинский Бор. Духовные корни большевизма: Содержание доклада проф. о. Сергея Булгакова // Таврический голос. – 1919. – 24 сентября (7 октября). - № 52 (202).

¹² А.Р. «Духовные корни большевизма» (Лекция С.Н.Булгакова) // Южные ведомости. – 1919. – 24 сентября (7 октября). - № 145.

¹³ Б[орис] И[винский]. На празднике Духа (В заседании религиозно-философского общества) // Таврический голос. – 1919. – 24 сентября (7 октября). - № 52 (202).

¹⁴ Девине. Экзекуторы // Южные ведомости. – 1919. – 26 сентября (9 октября). - № 147.

¹⁵ См.: Акулинин В.Н. С.Н.Булгаков: Библиография. – Новосибирск, 1996.

¹⁶ Памяти В.В. Розанова // Таврический голос. – 1919. – 27 сентября (10 октября). - № 55 (205).

ях по докладу профессора Ф.В. Тарановского «Религия и наука», С.Н. Булгаков подчеркивал, что «подвиг ученого есть иноческий подвиг. На Западе нередко наблюдается, что монастыри представляют обители ученых, ведущих самые ответственные научные изыскания. От[е]т С.Н. Булгаков указал и на некоторые расхождения с докладчиком в вопросах более специального философского характера»¹⁷. Выступал С.Н. Булгаков в прениях и по докладу о Сергея Щукина о Владимире Соловьеве¹⁸.

В Симферополе С.Н. Булгаков принимал участие в деятельности не только Религиозно-философского общества, но и других общественных организаций. 23 сентября 1919 года на заседании Общества философских, исторических и социальных знаний при Таврическом университете С.Н. Булгаков выступил с диалогом «Трое»¹⁹ (выявленная мною заметка об этом диалоге перепечатывается в приложении к настоящей статье). 5 ноября 1919 года на заседании того же Общества был заслушан доклад профессора Г.В. Вернадского «Два лика декабристов»; как сообщалось в газете, «в оживленном обмене мнений по поводу доклада приняли участие проф. И.П. Четвериков, В.А. Розов и С.Н. Булгаков, произнесший блестящую, насыщенную глубиной проникновения речь»²⁰. 17 ноября 1919 года в христианском содружестве учащейся молодежи С.Н. Булгаков должен был выступать с «чтением и объяснением Слова Божия»²¹ (информации о самом выступлении мне обнаружить не удалось). На общеобразовательных и педагогических курсах, запланированных группой профессоров Таврического университета (в их числе – С.Н. Булгаков, Р.И. Гельвиг, Б.Д. Греков, А.Н. Деревицкий, А.П. Кадлубовский, И.П. Четвериков и др.) на зиму 1919 – 1920 годов, С.Н. Булгаков должен был прочесть лекцию «Философские предпосылки социализма»²² (информацией о ее прочтении я не располагаю). 6 декабря 1919 года С.Н. Булгаков выступал с лекцией «Родина или интернационал?»²³ (заметка об этой лекции перепечатывается в приложении к настоящей статье).

Деятельность Религиозно-философского общества в Симферополе оказала влияние на развитие религиозно-философской мысли и в других городах Крыма. К концу 1919 года религиозно-философские общества были учреждены в Севастополе и Ялте.

В Ялте членами-учредителями Общества стали следующие лица: профессор священник С.Н. Булгаков, профессор Г.Ф. Морозов, профессор С.И. Метальников, протоиерей о. С.Н. Щукин, Н.И. Зевакин, граф П.Н. Апраксин, П.П. Извольский, В.И. Ребиков, известный драматург С.А. Найденов и др. Председателем совета Об-

¹⁷ В религиозно-философском обществе // Там же. – 6 (19) декабря. - № 111 (261).

¹⁸ В религиозно-философском обществе // Там же. – 28 ноября (11 декабря). - № 104 (254).

¹⁹ Ас-и. «Сверх – Вехи» («Трое» С.Н.Булгакова) // Южные ведомости. – 1919. – 26 сентября (9 октября). - № 147.

²⁰ На докладе проф. Г.В.Вернадского // Таврический голос. – 7 (20) ноября. - № 87 (237).

²¹ В христианском содружестве учащейся молодежи // Там же. – 16 (29) ноября. - № 95 (245).

²² Новые курсы // Там же. – 17 (30) ноября. - № 96 (246).

²³ Д. Родина или интернационал? (Лекция проф. свящ. С.Н.Булгакова) // Там же. – 8 (21) декабря. - № 112 (262).

щества был избран протоиерей о. С.Н. Щукин, а первым почетным членом – профессор о. С.Н. Булгаков²⁴.

6 февраля 1920 года заседание Ялтинского религиозно-философского общества было посвящено памяти скончавшегося в Новороссийске от тифа князя Евгения Николаевича Трубецкого. На заседании выступили: С.Н. Щукин. Вступительное слово; С.К. Маковский. Об отношении князя Е.Н. Трубецкого к искусству; Н.В. Тесленко. Князь Е.Н. Трубецкой как общественный деятель; С.Н. Булгаков. Князь Е.Н. Трубецкой как религиозный мыслитель²⁵.

А четырьмя днями раньше, 2 февраля 1920 года, на страницах газеты «Ялтинский курьер» была напечатана статья С.Н.Булгакова «Памяти князя Евгения Николаевича Трубецкого»²⁶. Можно предположить, что статья эта послужила основой вышеназванного доклада С.Н. Булгакова.

На 25 февраля 1920 года было назначено закрытое(?) заседание Ялтинского религиозно-философского общества с лекцией А.В. Цингера «Революция в области точного естествознания (принцип относительности)»²⁷. Информацией о дальнейшей деятельности Общества я не располагаю.

В конце 1919 года ставился вопрос об установлении между религиозно-философскими обществами в Симферополе, Севастополе и Ялте тесной связи²⁸. Но в ноябре 1920 года Крым стал красным в прямом (от крови) и переносном значении этого слова. Ряд членов крымских религиозно-философских обществ эмигрировали (П.Н. Апраксин, Г.В. Вернадский, П.П. Кудрявцев, С.И. Метальников, Ф.В. Тарановский, И.П. Четвериков). Другие умерли (А.П. Кадлубовский, Г.Ф. Морозов). Третьи были репрессированы (С.Н. Булгаков, С.Н. Щукин). На религиозную философию большевиками на долгие годы был наложен запрет...

Думается, что пришла пора не только вспомнить об истории отечественных религиозно-философских обществ, но и возродить их лучшие традиции.

Поступило в редакцию 3.09.02

²⁴ Духовное пробуждение // Там же. – 27 октября (9 ноября). - № 79 (229).

²⁵ См.: Е.Е.Чириков, И.М.Богоявленская. Переписка семьи Чириковых 1915, 1920 – 1922 годов // Крымский Архив. – Симферополь, 2001. - № 7. – С. 464.

²⁶ См.: Там же. В библиографическом указателе трудов С.Н.Булгакова зафиксирована эта статья (но ошибочно указано, что она напечатана в «Ялтинской газете»; в 1920 году газеты с таким названием не издавалось), и ее перепечатка в 1970 году в Вестнике РСХД; см.: Акулинин В.Н. С.Н.Булгаков: Библиография. – Новосибирск, 1996. – С. 15, 31.

²⁷ Ялтинский курьер. – 1920. – 23 февраля (7 марта). - № 156. Благодарю И.М.Богоявленскую за эту информацию.

²⁸ Религиозно-философское общество в Севастополе // Голос земли (Симферополь). – 1919. – 19 ноября (2 декабря). - № 18.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

МАТЕРИАЛЫ О С.Н.БУЛГАКОВЕ НА СТРАНИЦАХ КРЫМСКИХ АНТИБОЛЬШЕВИСТСКИХ ГАЗЕТ ПЕРИОДА ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ

ПРОФ. о. С.БУЛГАКОВ И ЕГО ЛЕКЦИЯ

Все культурные слои населения ожидали приезда проф. С.Н.Булгакова (из Олеиза. – *С.Ф.*) и его лекций.

Большой ученый, друг таких исключительных русских людей, как Владимир Соловьев и кн. С.Н. Трубецкой, виднейший участник «Религиозно-философских собраний» в Петербурге, С.Н. Булгаков олицетворяет собою столь характерный для России тип «богоискателя» и правдоискателя, который не переставая «рождала Русская земля», как в верхах интеллигенции, так и в ее народных глубинах.

Отдав в свое время дань марксизму, С.Н. в конце концов принял сан священника, не оставляя в то же время своей ученой работы. Он не только является представителем русской науки, но и выражителем русской души, народной совести, всю свою жизнь посвятив поискам, на которые способен лишь человек с кристаллически чистой душой, светлым большим умом и любящим, стремящимся проникнуть в тайны Вечности, сердцем.

Сегодня проф. о. С.Булгаков читает в религиозно-философском обществе доклад о «Духовых корнях большевизма», завтра в канцелярии университета – диалог «Троє» (о единой России).

Приходится сожалеть, что С.Н. не выступит со своими лекциями перед широкой аудиторией, которая так жаждет услышать правдивое мудрое Слово, которое помогло бы ей разобраться в хаосе пережитых и совершающихся событий.

Таврический голос. – 1919. – 22 сентября (5 октября). - № 51 (201).

ДУХОВНЫЕ КОРНИ БОЛЬШЕВИЗМА: СОДЕРЖАНИЕ ДОКЛАДА ПРОФ. О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Свой замечательный доклад в религиозно-философском обществе проф. о. С. Булгаков начал пророческой цитатой из эпилога «Преступления и наказания» Достоевского, рассказывающей о сне Раскольникова. Гениальный русский писатель предсказал большевизм, не русский, а мировой, ибо то, что зачумило Россию, - явление мирового масштаба.

Да, современные русские события – не случайность, многие их предвидели. Сейчас идет победоносная война над большевиками. Но эта победа не будет победой над большевизмом. Он подготовлялся в течение многих столетий, стихии разрыз одухотворен мыслью и волей.

Пленившие Москву большевики лишь счастливые носители мирового большевизма. В русском большевизме преобладающей чертой являются ариманические стихии: этнографическая муть, поднявшаяся со дна сплава темной стихии желтого Востока – монгольской расы, северных народов и славянства, выражается в дикости и зверской жестокости; географические особенности холодной страны, открытой нападениям, постоянно политически угнетавшейся. Все это создало слепую, лютую

силу. Одной внешней своей стороной большевизм – чисто русское явление. Это Стенька Разин, Пугачев, казаки смутного времени, тушинцы. Демоническая стихия, накапливавшаяся в течение многих веков не раз прорывавшаяся, в обычное время умиротворялась и сдерживалась Церковью, государством и отчасти тоненькой русской культурой.

Во время тяжкой войны и революции русский народ был духовно соблазнен и обманут. Духовный яд этот не был привезен Лениным в запломбированном вагоне. Ленин, как и Троцкий, лишь послушное, ничтожное и случайное орудие в руках этой заразы. Большевизм, *назревающая* духовная болезнь или очень давно пройденный Европой путь.

На пороге новой истории, в 14 - 15 веках, в человечестве появилось новое, иное мироощущение. Сущность подлинно христианского, как его зовут, «средневекового» мировоззрения, заключалась, главным образом, в признании Высшей силы, царящей и над человеком, и над вселенной. Человек – дитя Вечности, казался себе слабым и ничтожным, он Богом постоянно проверял себя, свои поступки, свои низшие инстинкты. Да и раньше, даже во времена доисторические, люди вообще религиозные поступали так же.

В век Реформации, Возрождения центр переместился; и человек почувствовал себя «мерой вещей», - центром мира. Произошло новое, второе грехопадение. Люди стали казаться себе полубогами, и объявили войну Высшей силе. Эта новая самооценка, самоощущение, побудили искать естественное в человеке, естественные права его в политике, государстве, в хозяйстве. Человек поверил в себя, как в Бога, и потому, казалось ему, перестал нуждаться в Боге.

«Человек, рожденный свободным, везде находится в колодках», - писал Ж. Ж. Руссо в своем трактате – этом первом евангелии большевизма. Мечта об естественных правах человека, казалось, при осуществлении своем насадит царство Божие на земле.

К. Маркс, создавший наукообразную форму социализма, – апостол всемирного большевизма, и это из него русские большевики взяли девиз: «экспроприирай экспроприирующих». Наукообразный социализм, только и говорящий о непрерывной борьбе за материальные интересы, явление очень древнее. Его знает история еврейского народа, встретившись с ним более 2000 лет назад, и когда ждали прихода Мессии, который создал бы рай на земле. И это ожидание вызвало чисто большевистские революции, как например, в Иерусалиме, когда в нем, осажденном римскими войсками, свирепствовал тот же террор, какой мы видим сейчас у нас, то же истребление буржуазии, такой же захват власти. К. Маркс – иудейский апокалиптик, только повторил древнюю иудейскую веру в мессианизм.

После появления веры человека в человека, как можно реализовать ее в многомиллионной массе? В образе «сверхчеловека»? Но это музыка будущего. Обожествить массу, народ! Вот что вмещает в себе полноту веры человека в человека. Отсюда и явились учения: О. Конта (во Франции), Фейербаха (Германия) и их многочисленных последователей во всех странах, в частности - у нас.

Большевизм вообще не есть звериный облик – «горилла с пулеметом», а сложное культурное явление, и принадлежит гораздо более Зап.- Европейской культуре,

а не нашей. Так почему же именно Россия сделалась ареной некоторого, весьма значительного торжества III Интернационала до такой степени, что и побежденный большевизм будет чувствовать себя победителем? Пройдет время, сгладится все его зверство и дикость. И теперь даже, на расстоянии, Запад не видит всего ужаса большевизма и, напр., итальянские рабочие носят на груди портреты Ленина с надписью: «ex oriente lux» (с Востока свет). В памяти останутся лишь контуры большевизма, величественные контуры, и он будет привлекать внимание к себе. Большевистское бродило заключено в миллионах книг, газет, брошюр, оно с кафедры, эстрады, театральных подмостков непрерывной струей влиается в народную душу.

Кто же эти агенты большевизма, его проводники в народные массы?

Не обинуясь, докладчик отчетливо, как и десять лет назад в «Вехах», отвечает на этот вопрос: - интеллигенция! Не та маленькая часть русской интеллигенции, которая, возглавляемая Пушкиным, Лермонтовым, Тютчевым, Достоевским, славянофилами и др., ищет путей для соединения со связями жизни, Церковью, народной душой, а другая, которая со времен Белинского и Герцена стала называться «западнической» и во главе которой стояли Добролюбов, Чернышевский, Михайловский. Эта часть интеллигенции составляет огромную армию, главным образом, из «третьего элемента» и продолжает и по сию пору творить дело, начатое первыми западниками. Конечно, к большевистским извергам эта интеллигенция отношения не имеет, но к их идеям – самое непосредственное.

Мы переживаем время исторического покаяния и об этом нужно неустанно говорить.

Большевики лишь по недоразумению или слепоте гнали ее, так долго и усердно подготовлившую для них почву. Те насилия, которые совершают большевики над Церковью, подготовлены исстари присущим этой интеллигенции атеизмом. Отношение большевиков к народной вере даже лучше, чем отношение интеллигенции со времен Белинского и Герцена. Большевики лучше, ибо они смело, открыто и прямо действуют, выявляя наружу болезнь общества и, главное, – интеллигенции.

Именно интеллигенция и подготовила диктатуру пролетариата своим мечтательным народолюбием, подменившим христианскую любовь сантиментальностью, столь исказившую правду. Отсюда – «не нужно наказаний», «не нужно войны», «не нужно принуждать в школе». Это маниловско-теньтетниковское отношение интеллигенции возникло вследствие ее оторванности (не по ее вине) от народа и жизни.

Докладчик оговаривается, что немало грехов лежит и на русской государственности и на исторической Церкви.

Сейчас русская душа борется с большевизмом вооруженной силой и побеждает его. Но эта победа плохой окажется победой, если он будет заменен гнилой половинчатостью, интеллигентской идеологией, взраставшей в России духовный большевизм. Мировой большевизм далеко не изжит, наоборот, он с каждым днем все больше и больше усиливается. В Германии, например, вследствие хорошо капитализированной мощной промышленности, «экспроприация экспроприирующих» – вполне возможна. Генерального сражения христианскому миру большевизм еще не дал. Может быть, и не даст? Отрицательного ответа на этот вопрос аудитория не услыхала от докладчика.

Победа над большевизмом должна быть не в плодах, а в корнях. Победить нужно всю «Новую историю» и заменить ее Новейшей, которая должна стать христианской. Победа должна быть произведена в умах, сердцах, душах и в воле. Необходимо пересмотреть отношение человека к человеку и человека к Богу. Совершить эту победу – большой труд, ибо нужно совершить свое духовное перерождение. В Новой России должно быть побеждено **народобожие**, люди должны почувствовать себя людьми, братьями и сынами Божиими, сынами народа, истории, своей родины. Эти задачи – огромны, и разрешить их – нет духовных сил в русском обществе.

- Но есть Бог, – говорит проф. о. Сергий, – ведущий Россию! Он поможет ей свершить ее великую миссию.

Надо решить вопрос: где Бог? В небе или на земле, царство Божие – в сердцах или в брюхе?

Будет или не будет побежден большевизм, будет или не будет России – это зависит от победы над корнями большевизма и от признания Христа и от подчинения человека Высшему Существу.

Бор. Ивинский

Таврический голос (Симферополь). – 1919. – 24 сентября (7 октября). - №52 (202).

НА ПРАЗДНИКЕ ДУХА (В заседании религиозно-философского общества)

В воскресенье заседание религиозно-философского общества приняло характер редкого торжества Духа, благодаря докладу проф. о. Сергея Булгакова.

Желающих познакомиться в общих очень беглых и поверхностных чертах с замечательным докладом, отсылаем к выше помещенной статье. Здесь об общем характере заседания.

Большой зал мужской гимназии с трудом вместил собравшихся послушать доклад выдающегося ученого, совместившего свои знания с подлинным христианством.

Заседание открыл епископ Вениамин, в двух словах познакомивший гостей с историей религиозно-философского общества.

Оно возникло в Симферополе лет 7 – 8 назад. Потом деятельность его замерла. Лишь после поста, когда религия стала снова привлекать к себе сердца людей, оно возродилось. Члены общества стали по понедельникам собираться в покоях архиепископа и беседовать на религиозно-философские и связанные с событиями темы.

Не нужно быть пророком, чтобы с воскресного, исторического заседания, предсказать обществу цветущую будущность.

Докладчика я не раз слыхал на заседаниях религиозно-философского общества в Петербурге, на которых, помимо него, выступали В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, Д.С. Мережковский, Столпнер и др.

В священической рясе, с длинными волосами, с одухотворенным лицом, о. Сергий производит неотразимое впечатление человека глубокой, искренней веры. Как

оратор, проф. Булгаков стал еще более блестящ и глубок. Огнем экстаза горят его глаза, когда он говорит о великом назначении России.

Докладчику очень корректная сдержанная аудитория долго аплодировала.

Трогательно было слышать пение всеми собравшимися перед началом заседания «Царю Небесный», по окончании «Достойно есть».

Странно и радостно было мне в Крыму встретить возрождение прекрасного плода нашей национальной культуры, который служил долгие годы украшением даже Петербурга.

Б[орис] И[винский]

Таврический голос. – 1919. – 24 сентября (7 октября). - № 52(202).

«ДУХОВНЫЕ КОРНИ БОЛЬШЕВИЗМА»

(Лекция С.Н. Булгакова)

Привлекшая большую аудиторию лекция проф. о. С.Н.Булгакова «О духовных корнях большевизма» отличается от обычных суждений о большевизме тем, что лектор ищет *внутренних* духовных причин развития большевистских идей.

По мнению С.Н. Булгакова, большевизм – не порождение Ленина и Троцкого, а продукт атеизма и «обоготворения» народа. Смешав воедино и большевизм, и социализм, и демократизм, и отождествляя их идейное содержание как поклонение исключительно «естественному» во всех областях жизни и отрицание высших религиозных начал, лектор доказывал, что идейный большевизм в России идет еще от Белинского и Герцена, Добролюбова и Чернышевского, марксистов и народников, вообще от свободомыслящей интеллигенции. Между прочим, Чернышевскому был брошен упрек в неуважительном отношении к мощам.

Большевизм – явление мировое, в атеистической Европе оно более подготовлено идейно, нежели в России. У нас он проявился преждевременно, ввиду исключительно благоприятно сложившихся для его появления условий: война, революция, особые свойства русского народа. Европейский большевизм имеет свои духовные корни в тех учениях, которые проповедывают возможность насаждения на земле царства Божия без Бога. Отцы большевизма - Жан Жак Руссо, Карл Маркс, Фейербах.

В поисках «корней» большевизма лектор идет еще дальше и находит их даже в мессианизме. Революционное движение в еврействе 2000 лет тому назад (в момент зарождения христианства) и ожидание пришествия Мессии для установления *рай* на земле С.Н. Булгаков считает чуть ли не первым проявлением большевизма.

Силою оружия удастся победить большевиков. Но большевизм остается пока непобежденным, так как корни его лежат глубоко в сердцах людей, ослепленных, по мнению лектора, теми учениями, которые поставили народ, демократию на месте Бога. В Западной Европе большевизм может иметь больший успех, нежели в России, так как там «корни» идут глубже; капиталистический строй с громадной массой фабрик и заводов создает атмосферу, благоприятную для отравления большевистским ядом.

Лектор видит счастье России в том, что большевизм не вылился у нас в культурные формы, а выродился и принял звериное лицо. Это может содействовать скончанию исцелению. А исцеление возможно лишь церковным просвещением масс, усилением религиозного и национального чувства, созданием «новейшей» истории, при которой человек «искнал бы Бога в сердце, а не в брюхе», и при которой совесть вытесняла бы атеистическое начало, воспитанное в народе именно интеллигенцией, наукой, рационалистической философией вплоть до учения Л.Н. Толстого. Имеются ли у нас те силы, которые могут вывести народ на такой путь *идейного* уничтожения большевизма, на путь возвышенного поклонения Богу, а не мамоне? С.Н. Булгаков не видит таких сил. Но он надеется на чудо, он верит что Россия пойдет по тому пути, на который ей указывала другая часть русской интеллигенции, боровшаяся с атеистическими и «народобожескими» течениями Запада, в лице славянофилов, Достоевского, Соловьева и др.

Как бы ни отнеслись к лекции о. Булгакова по существу, нужно констатировать, что талантливый лектор, - или вернее, - проповедник, читает свои доклады – проповеди с большим подъемом и искренностью. Он сильно действует на слушателей своей глубокой верой, непоколебимой убежденностью в правоте своих идей. В разработке интересующих его вопросов он необычайно «смел», не останавливаясь перед самыми рискованными парадоксами.

А.Р.

Южные ведомости. - 1919. - 24 сентября (7 октября). - № 145.

ЭКЗЕКУТОРЫ

- Господа, подходите! Чья нынче очередь сечь интеллигенцию – пожалуйте!
Ваша, что ли, отцы духовные?

- Кажись, наша чреда приспе.
- Ну, катайте, ежели приспе.
- Закатим во благовремении.

И вот открыт сезон сечения русской интеллигенции благословенной десницей.

Там, в Совдепии, еще тащат контрреволюционную интеллигенцию в трибуналы, там переполнены интеллигенцией большевистские застенки. Там вымирает с голоду наша без того немногочисленная интеллигенция. А здесь уже воздвигнут духовный трибунал, изрекают ей суровый приговор, подвергают экзекуции.

Образчиком такой экзекуции являются выступления еп. Вениамина и известного богоискателя или богостроителя о. С. Булгакова и послания временного церковного управления и т.д.

В чем обвиняет русскую интеллигенцию С. Булгаков?

Обвинение совершенно аналогично большевистскому.

В Совдепии секут ее за то, что она саботирует построенное ими царство социализма и подкапывается под корни большевизма.

Богостроитель С. Булгаков сечет ее за то, что она саботирует царство Божие и является «корнями большевизма».

И выходит так, что изгою-интеллигенции ни в царстве большевиков, ни в царстве Булгаковых места нет.

Это очень грустно, и единственным утешением для русской интеллигенции может служить то обстоятельство, что за ограду созидаемого Булгаковым царства извергается не только русская, но и вся европейская интеллигенция.

Даже больше: по Булгакову, в большевизме более повинна атеистическая Европа, чем богоносительница Россия. И там большевизм будет иметь больший, нежели в России, успех.

Оно, конечно, если бы мы стали полемизировать с о. Булгаковым, мы обратили бы его внимание на то, что самые глубокомысленные рассуждения, если они противоречат фактам, превращаются в легкомысленное балагурство.

Мы могли бы обратить внимание о. Булгакова, на первый случай, хотя бы на тот прискорбный для его теории факт, что напр., атеистическая Германия, та самая родина отысканных Булгаковым «отцов большевизма» Карла Маркса и Фейербаха, справилась с большевизмом неизмеримо скорее и счастливей, чем Россия.

Мы могли бы привести много фактов, если бы имели цель направить пытливую мысль корнеискателя по иному пути.

Но такой цели мы, конечно, не имеем.

Мы хотим указать вот на какую сторону похода духовных о.о. против злосчастной интеллигенции:

Все они строят обвинение русской интеллигенции в «корнебольшевизме» по такой схеме: Большевизм охватил русский народ потому, что слаба оказалась религиозная совесть у этого народа. А слаба эта совесть у народа потому, что интеллигенция так атеистически воспитала его своей безбожной наукой и рационалистической философией.

Тут опять - кажущаяся пучина религиозной философии разбивает свои волны о серые камни русской действительности, и на месте пучины – лужа грязи.

Кто это, где и когда сделал такое изумительное открытие, что:

- Интеллигенция воспитала русский народ?

Как будто нужно еще говорить о той вековой глубокой пропасти взаимного непонимания и отчуждения, которая залегла у нас между народом и интеллигенцией!

Как будто не в лагере Булгаковых громче всех кричали об этой пропасти.

(Да он же говорит об этом и в лекции. Но не делает отсюда должных выводов).

И как будто о. Булгакову и всему духовенству неизвестно, как тщательно царское правительство заботилось о том, чтобы эта пропасть не заросла, чтобы интеллигенция, Боже сохрани, не имела влияния на народ.

И как будто не духовенство было призвано двумя последними царями для специального углубления этой пропасти:

Русский народ, его школа, был отдан на воспитание духовенству.

Вот на основании этих фактов мы вынуждены сказать о.о. Булгаковым, Вениаминам и всем, иже с ними, что они слишком поторопились с занятием прокурорской трибуны. Что настоящему их положению более соответствует скамья подсудимых.

А свидетелем выступит самое беспристрастное лицо – история.

И вот мы предъявляем о.о. духовным пастырям встречное обвинение:

- Вы говорите: большевизм оттого, что народ веру потерял. Совершенно верно! Но где же были вы, призванные насаждать и укреплять эту веру? Вы, пастыри и архипастыри словесного стада, так позорно допустившие волка расхитить и распустить овцы, а сами, аки наемник, бежавшие, живот спасая!

А теперь, когда волк далеко, вы возвращаетесь на места, как ни в чем не бывало, и в поисках «корней большевизма» валите с больной головы на здоровую.

Роетесь в священных могилах великих русских покойников и с очаровательной ловкостью рук вытаскиваете из этих могил «корни большевизма».

О. Булгаков, справедливо возмущающийся большевистскими «вскрытиями монщ»¹, не замечает, что сам он проделывает ту же кощунственную работу.

Если, квалифицируя большевизм, как «брюхо вместо Бога», о. Булгаков считает родоначальником большевизма Белинского, то мы с гораздо большим правом можем сказать:

Родоначальником булгаковщины является смердяковщина.

И это она грядет на смену большевизму, для суда над живой и мертвый интеллигенцией.

Девине

Южные ведомости. – 1919. – 26 сентября (9 октября). - № 147.

«СВЕРХ – ВЕХИ»
(«Тroe» С.Н. Булгакова)

В послереволюционные эпохи, в моменты общественной психической реакции и усталости, на арене жизни неизменно появляются апологеты старого строя, того строя, который вызвал революцию. И чем сильнее и выше волна революции, тем значительнее противоположное движение, регressive, тянувшее назад. Это – исторический закон. Нет революции без контрреволюции. И революция 1917 г. не могла быть исключением, тем более что безумцы и преступники довели ее до абсурда, до самоуничтожения. Неудивительно поэтому, что мы теперь вступаем в ту полосу истории, когда вновь появляются проповедники царского самодержавия и борцы против народоправства.

Мы уверены, что новое сочинение о. С.Н. Булгакова «Тroe», прочитанное им 23 сентября в одной из аудиторий университета, явится большим событием в реакционно-клерикальном мире. Оно настолько пропитано ненавистью к демократии, к идеи народоправства, в нем столько же желчи по адресу даже конституционалистов-демократов, что может явиться настольной книгой для тех, которые, подобно «Третьему» в диалоге «Тroe», считают неограниченного венценосца панацеей от всех зол, «самым нежным цветком» народной жизни.

Во вступительном слове лектор сказал, что он в своем произведении старался объективно изобразить три течения мысли, однако это автору явно не удалось: для слушателей было ясно, что лектор всецело на стороне «Третьего», издавающегося и над Учредительным Собранием, мысль о котором приводит его в «тошнотворное состояние», и над отдающей народу свои силы социалистической и демократической интеллигенцией, относящегося враждебно даже к таким типажам Русской Земли, как Л.Н. Толстой.

В первой части диалога «Тroe» имеется много ценных и интересных мыслей о значении, необходимости и неизбежности восстановления единства России. Вторая часть ведется вокруг вопроса о мистической сущности царской власти. «Третий» горячо доказывает, что без православного царя нет единства России, что царя нужно «заслужить» покаянием и что спасение нашей страны и даже всего мира лежит в православной церкви.

Диалог заканчивается длинной мистерией о том, как патриарх где-то в одном из «штатов» распавшейся России помазал в цари *избранного* народом президента и как затем на Руси воцарились и мир, и справедливость, и всеобщее блаженство...

При закате революционного движения 1905 – 1907 гг. вышел известный сборник «Вехи», в котором С.Н. Булгаков, Изгоев, Кистяковский и др. обвиняли демократию и русскую интеллигенцию чуть ли не во всех смертных грехах. «Тroe» того же С.Н. Булгакова идут в этом направлении еще дальше; это – «Вехи» в кубе, так сказать, «Сверх – Вехи».

Ас-и

Южные ведомости. – 1919. – 26 сентября (9 октября). - № 147.

РОДИНА ИЛИ ИНТЕРНАЦИОНАЛ? (Лекция проф. свящ. С.Н.Булгакова)

На эту тему была прочитана 6 декабря лекция проф. свящ. о. С.Булгаковым.
Лекция собрала полный зал мужской гимназии.

Вопрос весьма животрепещущий и имя и авторитет лектора вызвали к лекции большой интерес.

Но у многих, может быть, осталось после лекции недоумение. Лица, ждавшие от лекции ответа на вопросы современности, такого ответа не получили.

Едва ли и могло быть иначе. В самом деле, какой может быть ответ, какой выбор сделан между родиной и интернационалом в том смысле, какой эти слова имеют теперь, как девиз двух борющихся начал.

Задача философа и религиозного мыслителя подняться над действительностью, вырваться из пут современности.

Если о. С.Н. заявил, что он предпочитает интернационал, значит ли это, что он большевик? Такой вывод нельзя сделать потому, что в той плоскости, в которой рассматривает Россию, любовь к родине и «интернационал» о. Сергея – нет ни большевиков, ни добровольцев.

Россия, как идея, как «мысль Божия» – по удачному выражению лектора – должна осуществиться во вселенском значении. И родина в смысле зоологического патриотизма, как идолопоклонство, в свете идеи этой мистической России, такая же ошибка и помеха, как и другое идолопоклонство – пролетариат: происхождение этих двух крайних борющихся с такой страстностью начал о. С.Н. выводит из одного источника, как две ветви его. Этот источник отравлен отрицанием Бога, заменой Бога человеком и народом. Безбожное гуманистическое течение, возникшее на Западе, проникло и к нам. Оно начертало на своем знамени слово: народ. И уже дело только подхода, метода, принял ли это поклонение народу формы «нации» или

«класса». Здесь разница геометрическая – одна и та же идея, рассчитанная на горизонтальные или на вертикальные слои.

И вот с этой точки зрения, – сказал о. Сергий, – и национализм и интернационализм, одинаково не приемлемы и более даже предпочтителен второй, чем первый, так как интернационал все-таки имеет больший размах, в идее стремится к мировому единению.

Собственные взгляды лектора вытекают из религиозного самосознания, из взгляда на Россию, как на «третий Рим». В этом отношении о. С.Н. последователь славянофилов, которые в свою очередь черпали свою мудрость и веру у оптинских старцев, учениками которых являются и Хомяков, и Киреевские, и Достоевский, и неудачным учеником – Л. Толстой.

Интересна была в лекции о. С.Н. экскурсия в область исторического анализа происхождения и развития чувства родины, которое было во все времена тесно связано с религией. Во взгляде древних греков, даже у греческих философов, все другие народы считались не людьми, а варварами. Богоизбранным народом считало себя еврейство. И только в проповеди Христа, направленной ко «всем языкам», зазвучал новый и совершенно неизвестный древнему миру мотив вселенского единства и братства всех людей. Но этим родина не отрицалась. Каждая церковь в апокалипсисе имеет своего «ангела». Но чувство любви к своему народу получает в христианстве уже новый, более высокий смысл.

Таким образом, кризис русского самосознания, расколотшегося между родиной и интернационалом, должен получить свое разрешение не в победе одного из этих начал, а в поднятии на высокую степень религиозного самосознания.

Таков смысл лекции проф. св. о. С.Н. Булгакова. И сила, и слабость этого утверждения – в отрещении от действительности.

Д.

Таврический голос. – 1919. – 8 (21) декабря. - № 112 (262).

УДК 1 (075.8)

Крымский С.Б.

СОФИЙНОСТЬ КАК СВЯТОСТЬ БЫТИЯ

Достоевский говорил о всемирно-исторической отзывчивости русской классической литературы XIX века. Но в XX веке эта функция была перехвачена русской гуманистической философией, возросшей на традициях Ф. Достоевского, В. Соловьёва, Л. Толстого. Русская философия стала большой совестью Европы и потому неминуемо приобрела религиозную форму, выстраданную на путях преодоления позитивизма и марксизма. Она придала так называемому «основному вопросу философии» нравственный вектор, то есть обратила внимание на проблемы — достойно ли бытие быть первичным относительно высоты мысли, обладает ли это бытие этическим правом на приоритетность; она создала своеобразные «весы Йова», на которых каждый раз взвешивала моральную ценность интеллектуальных свершений. Наконец, русская гуманистическая философия XX столетия в апокалиптическую эпоху мировых войн и тоталитаризма, эпоху, когда человечество заглянуло в невообразимые бездны ничто и погубления, стала выстраивать метафизическую плотину против небытия, провозглашая осанну жизни, красоте, Софии.

Строительство этой плотины связывалось с именем Бога, а его пророком в этом предприятии выступал Сергей Булгаков. Знаменательной в данном отношении была убеждённость философа, что «бунтующее ничто, хаотическая бездна не в силах переплеснуть свои мёртвые волны через утверждённую Богом плотину бытия. Онтологическая основа мира заключается именно в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы, ведь эта же земля проклятия будет раем, когда станет «новой землей» [1, с. 201]. На вопрос, как возможна эта метафизическая плотина против зла, ничто, погубления и отвечает учение о Софии в варианте Сергея Булгакова.

Нам особенно близко это учение не только потому, что Украина оказалась в центре мирового апокалипсиса XX столетия, но и потому, что софийность выступала архетипом украинской ментальности, сквозной темой украинской культуры от идеино-художественной программы храма Киевской Софии до философских курсов профессоров Киево-Могилянской академии, мировоззренческих установок Г. Сковороды и поэзии П. Тычины. Украина всегда была кордоном безопасности народов от хаоса Великой Степи, альтернативой которой выступала разумная ойкумена Киевской Руси.

Архетип софийности украинской философии был в конце XIX века переосмыслен В. Соловьёвым, который хорошо знал философию Г. Сковороды, и через В. Соловьёва и Н. Гоголя оказался в центре научного интереса С. Булгакова. Ведь работая в Киеве, он был приобщён к духовной традиции философов «киевского круга».

Однако в украинской культуре проблема софийности восходит главным образом к античным источникам и с самого начала понимается как «радостное художество», как приобщение к «книге бытия», к миру как цветущему саду и лишь богословски дополняется образом Богоматери как первого «храма Софии». У С. Булгакова учение о Софии непосредственно восходит к Библии и христианскому богословию (с точки зрения которого олицетворением Софии есть сама церковь) и специфицируется постхристианскими мотивами четвертой ипостаси Троицы.

С.Булгаков поляризует тему софийности различием Софии небесной и тварной, земной, хотя это различие не выходит за рамки платоновского понимания прообраза и образа. В этом смысле он создаёт космодицею платонизма, рассматривая Софию как потенциальность бытия, «организм идей», энтелекию мира, через которую потенция становится энергией, а София — проектом бытия и его творческим началом [1, с. 195].

Небесная София связывается С. Булгаковым с самораскрытием Бога. Абсолют в своей апофатичности испытывает «голод», «жажду» бытия и потому обречён на фактум творчества, через которое он и являет себя. Так появляется мир в его относительной самости, инаковости, нетождественности Абсолюту. Этот зазор между Творцом и миром заполняется Софией как божественной эманацией, которая оплодотворяет хаос, превращая его в хао-космос начального творчества мира. Казалось бы перед нами сугубо богословская концепция в её конфессиональной манифестиации. На самом же деле из этого богословского учения следуют результаты широкого философского значения.

Во-первых, обращает внимание сама дифференциация понятий творчества (как перехода от небытия к бытию, из ничто в нечто), рождения (как продуцирования из наличного бытия) и эманации (как энергетики и рождения и творчества). Во-вторых, бытие приобщается к идеалам Абсолюта, создающего вертикаль человеческой экзистенции. И в-третьих, как показывает С. Булгаков, сам человек олицетворяет Софию как способность продуктивности, рождения, творческого единства Неба и Земли.

«Человек, — пишет философ, — есть «умный» луч Софии», «часть софийного всеорганизма космоса» [1, с. 279]. Иначе говоря, человек вписывается во всеорганизм софийности вселенной как её репрезентант и выразитель. В результате С. Булгаковым формулируется особая софийная антропология. Она исходит из того, что единство земного и небесного задано любовью, которая объединяет два начала в единую духовно-телесную плоть. Так возникает «эротика» или «брачность» Духа как софийное начало актов рождения, причастных к формированию человеческого мира.

Речь идёт о начале формирования человеческого мира, ибо С. Булгаков вырабатывает новое понимание гуманистических ценностей, с точки зрения которых «эротика духа» лишь первый шаг самоопределения человека. Далее следует необходимость его приобщения ко всему живому. Это приобщение философ сравнивает с эпизодом библейской книги Бытия, когда Бог поручает человеку дать имена всем животным, определив тем самым их суть. Человек в новом гуманистическом видеении С. Булгакова должен осознать себя как «печальника всего живого» [1, с. 270],

ибо подобие Божие может быть достигнуто лишь любовью к источникам жизни и её творениям, братьям нашим меньшим. Нечто подобное поэтически прозревал А. Блок, когда писал:

Душа моя рада
Всякому гаду
И всякому зверю,
И о всякой вере...
Душа моя молится
За стебель, что клонится,
За больную звериную лапу...

И лягушке, больной, ковыляющей,
Травой исцеляющей
Перевяжет больную лапу.
Перекрестит и пустит гулять:
Вот. Ступай в родимую гать! [2,
c. 89-90]

Здесь намечается программа движения к постхристианскому гуманизму, которую отметил уже О. Шпенглер в своей характеристики православного богословия. В православии, — указывал он, — «нет штурмующего небеса ликования... мистическая русская любовь — это ... любовь к таким же угнетённым братьям, и всё по низу, по земле, любовь к бедным, мучимым животным, которые по ней блуждают, к растениям... Что за христианство произойдёт некогда из этого мира ощущений». Характер нового нарождающегося христианства и раскрывает С.Булгаков.

Он, действительно, обращает свой взор к земле, как это точно подметил М. Нестеров в своей картине «Философы». С. Булгаков, цитируя А. Фета, ставит задачу «поднять покров седых небес» с земли и инициировать её порождающую софийную силу.

С. Булгаков создаёт своего рода мистериальный геоцентризм, философское утверждение земного начала, которое воплощает архетип Неба и потому софийно по своей метафизической природе. Через Софию, — пишет философ, — Бог придаёт земле ипостасный характер, это значит, что по своим возможностям и умопостигаемой сути земля есть порождающее, плодоносное начало, которое и раскрывается Софией. София проявляет себя как женственное, рождающее начало, как «Великая Матерь» всего существующего. Поэтому в своём софийном замысле земля, по представлению Булгакова, таит в себе «грядущую Богоматерь» [1, с. 210]. Тут философ делает смелый с точки зрения православного канона шаг, утверждая идею четвёртой ипостаси — Божьей Матери. Подобное утверждение не нарушает, однако, идею небесной Троицы как христианского Бога. Четвёртая ипостась, с точки зрения С. Булгакова, это земной образ Троицы, её софийная эманация.

Но и в такой интерпретации возникает неправославная перспектива. Русский мыслитель фактически проводит параллель между земным Адамом и землёю его сотворения. Подобно тому, как Адам есть образ Божий, божья ипостась присуща и земному бытию. Бытие объявляется священным. Так провозглашается новый гуманизм, который позднее Альберт Швейцер окрестит как «благоговение перед бытием». В иной терминологии С.Булгаков выдвигает принцип целомудренного отношения к бытию, без которого невозможна современная экологическая идеология.

Дело здесь, конечно, не в новых, неортодоксальных формулировках С. Булгакова. Суть в том, что в XX веке рухнул ренессансный гуманизм как гимн человеку возомнившему себя богом. Не оправдали себя и надежды философов булгаковского

окружения, и, прежде всего, Н. Бердяева, на персонализм как новый гуманизм. В современных условиях персонализм отягощается анархическими проявлениями. Самым надежным — и не только в экологическом отношении — оказывается благовение перед бытием во всех его жизненных проявлениях.

Здесь, кроме всего прочего, чувствуется и некий потаённый, непрояснённый ещё философским сознанием закон спасения человечества. Ведь в самую страшную для людей эпоху, сравнимую с Апокалипсисом, когда запылали печи холокоста и тьма кромешная террора и всеобщего погребения затмила, казалось бы, пустое Небо, в мятущемся сознании людей укрепляется спасительная вера в святость жизни. В конечном счете именно она провела нас сквозь лабиринты страха и потому завоевала достоинство нового гуманизма. Провозвестником его был Сергей Булгаков.

Возникает, однако, вопрос: как возможно в эпоху меонической агрессии небытия провозглашать, как это делает С. Булгаков, что ничто на земле не причастно Люцеферу, что всё бытие свято, софийно, и что в этой софийности отсутствует негация, а есть только утверждение [1, с. 210]. Парадокс этот разрешается, если учесть, что Булгаков связывает софийность с потенциальностью, с возможностью и потому святость бытия проистекает из замысла этого бытия, а не из его осуществления. Философ подчёркивает, что Бог задумал мир «весьма хорошо». Но реализация этого замысла потребовала после шести дней творения участия людей и потому творение оказалось «голгофой» Бога, его жертвенностью.

Но Премудрость Божия или София действует по образцу вечности и оплодотворяет бытие святостью. Прозрение этого и делает философию С. Булгакова существенной составляющей духовности нового тысячелетия. С позиций трагического опыта XX столетия мы начинаем понимать, что в философском творчестве С. Булгакова задействованы вечные слова, которые участвовали в первых днях творения, согласно тому Священному Писанию, которому он верно служил. Однако, и кроме религиозного миросозерцания, философия С. Булгакова обладает для всех нас ценностью дара, просветленного лучом софийности.

Список литературы

1. Булгаков С. Свет Невечерний. — М.: «Республика», 1994.
2. А.Блок. «Пузыри земли»// А.Блок. М.-Л.: Гослитиздат, 1946.

Поступило в редакцию 14.09.02

УДК 1 (075.8)

Суходуб Т.Д.

КРИТИКА УТОПИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОЙ “МОДЕРНОЙ” ФИЛОСОФИИ В РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Главной особенностью становления и развития философских направлений в XX ст. являлась, пожалуй, их оппозиционность по отношению к классическому рационализму Нового времени или в постструктураллистской терминологии — “проекту модерна”. В этом отношении одним из существенных аспектов критики “модерной традиции” выступал *утопизм* как специфическая ориентация массового сознания на некритически воспринимаемые абстрактные идеи при отсутствии культуры отношения к ним (как свободно рожденным мыслям, одновременно выступающим и социальными нормами, регулирующими взаимоотношения между людьми, и представляющим общественные идеалы).

История XX века показала, что надежда на преходящий характер утопического сознания не оправдывается. Напротив, болезнь утопии сохраняется. Создаются новые коммуникационные системы, “новый” язык утопий, “новые” мифологемы, в основе которых — та же ориентация на псевдоколлективные смыслы, мифическая логика “оборотничества” и связанная с нею ситуация поиска “врага”, введение исторически преходящих форм в ранг вечных. Но, пожалуй, главной чертой утопического мирочувствования является одержимость человеческого сознания в процессе перестройки мира Идеями, сориентированными на трансцендентное, внеопытное, внежизненное пространство бытия, которое воспринимается целью перестройки. Безусловно, подобная конструкция придуманного человеческого общежития демонстрирует по сути один из возможных выходов из разочаровавшей человека исторической действительности, хотя и ради восстановления принципиально *новой связи* с нею, прежде всего, посредством “взрыва” существующего “порядка вещей” и закономерного в дальнейшем сращения утопии с мифом, в котором только и могут быть объединёнными сознание, идеи и действительность.

В многочисленных исследованиях означенной проблемы (См. работы Х. Арендт, К. Мангейма, Х. Маравалля, К.-Р. Поппера, О. Хаксли, Е. Шацкого, Э. Канетти и др.) прежде всего подчеркивалось, что в основе утопии лежит явный или скрытый принцип преобразующего действия. Утопия всегда несет в себе претензию проекта преобразования общества, моделирует будущее общественное состояние и в этом плане, конечно, представляет собой значимую для духовной культуры, хотя и своеобразную, мировоззренческую форму освоения человеком будущего, перспектив исторического развития. Проблемы социального порядка, представлен-

ные в утопиях разрешенными, демонстрируют, по сути, болевые точки общественного развития в ситуациях, когда еще не видны основания для практического их разрешения. Именно поэтому в определенной степени утопическое мировидение несет в себе черты общественного идеала.

Нам хотелось бы обратить внимание на негативный аспект утопизма. Утопия представляется антиподом реальности, демонстрацией отрыва идей от рождающего их жизненного мира, но, как продемонстрировала новейшая история, нет утопических идей, которые при сильной политической поддержке и захваченности массового сознания соответствующими идеологическими конструктами, мифологемами, социальными иллюзиями не могли бы реализоваться практически. Утопия как результат рациональной деятельности индивидуального сознания, ориентированного, впрочем, на определенные групповые интересы, отрицает конкретную реальную действительность, бунтует против нее. Чтобы довести это неприятие действительности до практической негации, утопия и нуждается в мифе, лишенном критического измерения действительности и навязывающем групповому сознанию жажду революционного противоборства, неприятия существующего мира и замены его чаемой в некотором сознании действительностью. Именно в этом смысле писал Н.А.Бердяев, что “жизнь движется к утопиям. И открывается, быть может, новое столетие мечтаний интеллигенции и культурного слоя о том, как избежать утопий, как вернуться к неутопическому обществу, к менее “совершенному” и более свободному обществу” [1, с. 121].

То есть, утопизм — это скорее не Идея, а *отношение к Идее*, показатель культуры мышления и страстного человеческого желания, а главное — способности человека уравнивать свою мысль и действительность, Идею и жизнь. Отсюда антропологические проблемы, связанные с возможностью утопизации сознания, — это, прежде всего, вопросы о *способе человеческого мышления, познания и действия*.

Исторические события XX столетия продемонстрировали ситуацию “избытка истории” (Ф.Ницше), характеризующуюся духом поглощения личности обществом, социальной общностью, коллективом, подмены *истории людей*, их духовных биографий *историей абстракций*. Этот страдательный опыт жизни человечества имеет своим основанием, по нашему мнению, катастрофический разлад индивидуальных интересов, смыслов бытия и идеологически ориентированных всеобщих начал, конфликт сверхличностных целей (оснований эпохи) и личностных задач бытия.

Россия проиграла в своей истории все великие идеи “модерной” философии. Как писал Н.А. Бердяев, “русская интеллигенция всегда исповедовала какие-нибудь доктрины, вмещающиеся в карманный катехизис, и утопии, обещающие легкий и упрощенный способ всеобщего спасения, но не любила и боялась самоценной творческой мысли...” [2, с. 52]. Истоком этой “российской революционности” была, согласно С.Л. Франку, европейская традиция Нового времени. “Русская революция, — писал он, — есть одно из крупнейших событий общеевропейской истории, именно истории развития общеевропейского духа, но вместе с тем она имеет глубокие корни в русской духовной культуре” [3, с. 219].

С другой стороны, такой опыт духовного бытия позволил предчувствовать задолго возможность тоталитарного варианта практической реализации идей. Вероят-

но, именно поэтому, в значительной степени предваряя метафизическую критику утопизма в XX ст., русская литературно-философская традиция второй половины XIX - начала XX ст. выказала свою предельную, опережающую историческое время философскую критичность, особую чувствительность к проблемным ситуациям философии "модерна". Рожденная в этой культуре критика "новоевропейского" варианта утопического мировоззрения подчеркивала прежде всего непрозрачность человеческого сознания, его детерминированность человеческими страстями, утаенными волениями, властными формами взаимодействия человеческих волй, далеко не всегда признающих нравственное измерение бытия, демонстрировала глубокие сомнения в возможности на той или иной идеологической основе цивилизационного прогресса общества. Как писал С.Л. Франк, "мы не имели никакого права утверждать ни что вся всемирная история в целом есть "прогресс", ни что, в частности, новая и новейшая европейская история есть неуклонное и непрерывное приближение к абсолютному доброму" [3, с. 210]. Философ подчеркивает, что религиозность русской философской традиции служила своеобразной защитой от утопического мировоззрения, так как "христианин не может разделять мысль Руссо, что зло человеческой мысли определено неправильными общественными отношениями. Поэтому христианин никогда не может быть социальным утопистом. Он никогда не будет разделять веры, что какие-либо социальные реформы или перевороты смогут устраниить все несправедливости, все зло, все бедствия человеческой жизни..." [3, с. 237].

Русская литература девятнадцатого века предельно философична. Истинность столь категоричного высказывания подтверждается удивительным совпадением оснований критики классической философской парадигмы в русской литературе XIX века и в "новой" философии века XX-го. Поэтому неслучайно открывают критический анализ кризиса исторического самосознания европейского человечества, возможности тирании Абстракцией посредством манипуляции человеческим сознанием философские изыскания Ф.М. Достоевского. Эту традицию продолжают такие русские мыслители как Н. Бердяев, С. Франк, Г. Флоровский, П.Новгородцев, подмечающие скрытую репрессивность и утопичность господствующей в XIX веке рациональности. В некоторых современных философах стилях мышления и тенденциях социально-политической жизни они предчувствуют будущие ситуации, программируемые уже в их время "новоевропейским человеком", сориентированным на всеобщность, рационализм, системность, универсализм.

Европейская философия Нового времени с её логически и диалектически выверенной, антиномичной и систематизированной иерархизацией ценностей, ориентацией на *всеобщее* как универсальный закон всякого развития, поиском надличностных абсолютов, постулатами активизма, антропоцентризма, прогрессивного развития и другими характеристиками "классической" рациональности задавала "тон" историческим преобразованиям грядущей эпохи, определяла ценностные приоритеты, общественные идеалы, нравственные нормы. Просвещённую Европу воодушевляла идея Разума, рационально выверенный проект "переустройства" бытия как главного условия Прогресса, духовного и социального совершенства.

XX век, опираясь на "онтологический", "антропологический", "экзистенциальный", "лингвистический" "повороты" в философии, постепенно

“трезвеет” от прежнего упоения “классической” рациональной парадигмой объяснения и упорядочивания бытия и всё более отмежевывается от разума законодательного, властного, репрессивного, декларативно-требовательного, ставя задачей нахождение оснований разуму открытому, плюралистичному, толерантному, коммуникативному, интерпретирующему.

Но если современная европейская традиция реагирует на опыт реализации утопий бунтом против универсальных ценностей вообще, отказом от превращения знаков человеческого творчества, “искусства” творца (художника, мастера, мыслителя) в жизненную реальность, культивированием распада единства, разорванности сознания, обезличенности (правильнее было бы сказать — обезличности) человека, то русская литературно-философская традиция, столь же резко не принимая “модерной” унификации всеобщностью Закона, тем не менее ориентируется на становление такого типа духовности, который способен будет преодолеть социальный и духовный хаос и всё-таки творить гармонию, воссоединяя индивидуальные и универсальные начала бытия людей, раскрепощая части, тем самым отходя от унификации, и сохраняя единство разнородного, то есть, ориентируясь на с б о р н о с т ь культурного бытия человека и человечества. Именно поэтому русская линия философствования сохраняет ориентацию на личность как регулятивную идею и трактует личность онтологической категорией, ставя перед человеком проблему лицетворения — отношения к собственной жизни как к “произведению искусства”. Именно поэтому русскую традицию интересуют категории “вечности”, “метаисторичности”, “всевременности”, проблема не иронии и ироничной игры, а цели и смыслового измерения бытия, всеединства как раскрепощения частей, но с сохранением Абсолюта нравственности, “всечеловечности” как единения во Христе, как идеала Богочеловечества в противовес утверждающемуся “всё позволено”.

Достоевский не принимает всеобщие и необходимые суждения “теоретического” разума, возвышающегося над всем периферийным, маргинальным, уникальным, выпадающим из общего правила, составляющим “историческую” “случайность”. С болью о человеке в “Записках из подполья” Достоевский писал: “Мы даже и человеками-то быть тяготимся, — человеками с настоящим, собственным телом и кровью, стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывалыми общечеловеками” [4, с. 550].

Не смиряясь с ситуацией порабощения жизни идеями, Достоевский бунтует против принуждающего характера “всеобщей” истины, против их власти над конкретными людьми. Как точно подмечает Шестов, Достоевский, как и Кьеркегор, “выпал из общего” или, как он сам выражается, из “всемства”. И вдруг почувствовал, что к всемству нельзя и не нужно возвращаться, что всемство — то есть то, что все, всегда и везде считают за истину, есть обман, есть страшное наваждение, что от всемства, к которому нас призывает наш разум, пришли на землю все ужасы бытия” [5, с. 21].

В утопиях, таким образом, имеет место “жертвоприношение” человека обществу и его идеологии. Утопическая идея, подкреплённая властным образом, отнимает у конкретного человека право на свободное самоопределение и тем самым загоняет его в тупики “подпольного” существования. Неслучайно А. Закржевский отзывался

о “Записках из подполья” не как о тексте в классическом его понимании, а как о жизненных ситуациях: “Ведь это не книга, ведь это не слова: здесь вылилась в страшных воплях вся душа, здесь распинал и мучил, и насиливал душу разъярённый зверь — жизнь” [6, с. 2].

Достоевский раньше многих подметил контекст трагедии современного человечества, состоящий в том, что строительство “жизни” для всех по рационалистической схеме всеобщего как “универсального” закона возможно — возможно стягивание универсального богатства жизни, которая всегда равна только “иной” жизни (но не идеи), к доктринальной схеме. Как отмечает один из современных исследователей творчества Достоевского Р. Мухамадиев: “идея противостоит действительность и они между собой не всегда совпадают. Зато идеология способна внушить каждому, что идея истинна и совпадает с реальностью” [7, с. 37-38].

Но рациональное измерение бытия, утверждал Достоевский, лишь один из аспектов понимания жизни и потому не может подминать жизнь под себя. Жизнь не “теоретична”, и не “систематизирована”, она стихийна, хаотична, иррациональна. Её многообразие никогда не превращается в схему, выверенную логикой и проверенную фактами. Отсюда при всякой попытке сделать это, выходом становится “подполье”, дающее прибежище всем “неидейным”, сомневающимся, шагающим “вне строя” людям — говоря бердяевским языком, “своим собственным людям”.

Отсюда представляется совершенно неслучайным, что в XX веке возник необычайный интерес к русской литературе, творчество Достоевского, в частности, интерпретируют Ницше, Бахтин, Набоков, Манн, Фрейд, Лаут, Кристева. Вероятнее всего, это свидетельствует о востребованности современным человеком духовного опыта сопротивления унифицирующим всеобщим идеологическим началам бытия и утверждения самости человека в творчестве русского писателя. Человечество, пройдя кругами реализовавшегося утопического ада, изменившись умственно-духовно, стало восприимчивее к пророчествам мыслителя и осторожно в проявлении себя по отношению к идеям.

Идея у Достоевского не есть собственно мысль, средство человеческой способности выносить суждения. Идея представляет собой *действительное начало* в человеке, отсюда каждый герой у Достоевского несёт “свою” идею, определяющую его образ мыслей и нравственность поведения. В связи с этим можно утверждать, что всех героев Достоевского условно можно поделить на две категории — “человека *идеи*” и “человека *идеологии*”: “Идея, ставшая в обществе безлично-господствующей, перестает быть идеей и превращается в идеологию. Идеология глуха и не способна прислушиваться к иным идеям, она их пожирает, поглощает, истребляет” (см. об этом: [7, с. 36]). Думается, что именно в зависимости от культуры отношения к Идее последняя и может становиться то ли *идеалом*, то ли *идеологией*, то ли *утопией*.

Фанатично нацеленное на идею сознание вполне может трансформировать идею, которая могла бы быть и идеалом как регулятивной мерой человеческой деятельности, в утопию. Проследить всевозможные “идейные” катаклизмы и трансформации как раз и позволяет описанный Достоевским феномен “подпольного человека”. “Записки из подполья” подметили своеобразный “антропологический слом”

человека “Нового времени”, переход в русской культуре от типа “лишнего” человека к “утопическому” и “подпольному” типу.

На исторической арене романтическую натуру “лишнего человека”, которую так великолепно подметил Достоевский в своей “Пушкинской речи” сменили “герои-деятели”, а их революционный пафос и безграничный активизм привели к массовому воспроизведению своеобразного человеческого типа — “человека утопии”, главной чертой которого является жертвенное, фанатичное служение Идее, которая всегда — “превыше всего”. Как замечает мыслитель, Пушкин “отметил и выпукло поставил перед нами отрицательный тип наш, человека, беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы ее не верующего, Россию и себя самого (то есть свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникший над родной почвой нашей) в конце концов отрицающего, делать с другими не желающего и искренно страдающего. Алеко и Онегин породили потом множество подобных себе в нашей художественной литературе. За ними выступили Печорины, Чичиковы, Рудины и Лаврецкие, Болконские (в “Войне и мире” Льва Толстого) и множество других...” [8, с. 130-131].

Этот человеческий тип, как отмечает Достоевский, настолько “пристрастен к системе и к отвлеченному выводу, что готов умышленно исказить правду, готов видом не видать и слыхом не слыхать, только чтоб оправдать свою логику” [4, с. 467]. У такого самосознания нет ни малейших сомнений в своей “логике”, его пристрастность к абстрактным идеалам подменяет жизнь схемой и позволяет “не замечать” очевидное: “Да оглянитесь кругом: кровь рекою льётся, да ещё развесёлым таким образом, точно шампанское” [4, с. 467], но и этот призыв, как и сама кровавая плата за “правильную” логику уже не способны остановить революционный пафос и фанатизм.

Образ “подпольного человека”, думается, возникает у Ф.М. Достоевского как оппозиция “утопическому” и вызван прежде всего предчувствием опасности практической проигрываемости идей, пониманием их проигрыша перед жизнью. От этого утопического миоощущения и отталкивается образ “подпольного человека” Достоевского — человек-циник с трагедией в сердце. В какой-то мере рожденный писателем тип личности может быть рассмотрен, по моему мнению, истоком человеческого типа, характерного для “эпохи постмодерна”, когда веры в “метанarrативные” идеи больше не существует, а жить в такой ситуации если не нравственно, то хотя бы с достоинством, идущим от прошлых духовных традиций, можно, только иронично поигрывая с миром катастроф (и тем самым, если не защищая себя, то хотя бы в определенной степени оправдывая свою позицию в условиях всеобщей отчужденности).

Постмодернистские проявления характеризуют “подпольного человека” и в стремлении исходить в своей деятельности именно из собственной самости, а не из форм внешних детерминаций человеческого поведения. Единства тут быть не может, — утверждает герой “Записок...”, — отличие человеческих особей всегда останется отличием, неистребимой в человеке уникальностью, как бы не стремились сводить всех к одному типажу, как бы люди не хотели “быть какими-то небывалыми общечеловеками” [4, с. 550].

“Подпольный” человек неоднозначен, многолик, многообразен. Он несёт в себе множество образов. Как подметил В.В. Розанов, он — синоним человечества, ибо несёт в себе все его противоречия, сомнения, поиски. Но прежде всего, по моему мнению, в нём живут и сталкиваются два человека: “утопический” и “подпольный” типы мироощущения.

“Подпольный человек” безымянен в отличие от “утопического”, рождённого “от идеи” и проименованного конкретной идеей. Отсюда герой “Записок...” откровенно иронизирует по поводу “приоритетности” идей в человеческом бытии: “Мы даже ... рождаемся-то давно не от живых отцов, и это нам всё более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем рождаться как-нибудь от идеи” [4, с. 550]. Мы видим, что “подпольный человек”, во-первых, раскрывает ужас утопической реализации счастья на земле, во-вторых, — одним из своих лиц-образов он — человек критирующий, циничный, сомневающийся в гуманистическом начале идей и в этом смысле он — антипод “утопическому человеку”.

Что не приемлет “подпольный человек” в “утопическом”?

Идеал как духовное выражение должных жизненных норм, определяющих прежде всего нравственные действия человека, человеком утопической ориентации трактуется в границах “рукотворной” досягаемости — как непосредственная цель борьбы и таких революционных преобразований, которые могли бы соединить желаемое с существующим. Это позиция оправдания исторического прогресса, но не *права человека на личностную судьбу*. Человек в этой ситуации приобретает служебное назначение, превращается в “орган” мира, жертвоприносится ему. Такая утопическая ориентация на трансцендентное, внеопытное, внежизненное пространство “идеального” бытия как форму практической организации мира страшит “подпольного человека”.

“Утопический человек” творит конструкцию предельных оснований идеально-го бытия, противоположную бытию реальному, стягивает жизненное многообразие к схеме, однозначной зависимости, единой цели, что служит источником фанатичных действий. “Подпольный человек”, цинично издеваясь над этими основаниями, возвращает человека в *жизненную* ситуацию невозможности всеохватывающей любви, иллюзорности идеала “всеобщего” счастья, тем самым отрезвляет человека тотальным одиночеством.

Для “подпольного человека” важнее всего духовно “не подчиниться” человечеству, той или иной “коллективности” в их желании программировать его. Вот почему принципиальная позиция “подпольного человека” — “быть другим”, всегда быть Другим. Ради этого он предпочитает тотальное одиночество, желает самоуничтожения, обрывает все связи и отношения с другими, только бы не подчиниться навязанным образцам.

Таким образом, принципиальные для обоих позиций “утопического человека” делают сверхактивным, деятельным, не сомневающимся в отношении необходимости тех или иных преобразований, а “подпольного человека”, напротив, отличает пассивность, созерцательное отношение к действительности. Его возмущает невежество утопически настроенных людей, которые “вследствие своей ограниченности ближайшие и второстепенные причины за первоначальные принимают” и “скорее и

легче других убеждаются, что непреложное основание своему делу нашли” [4, с.463]. По этой же причине слепая вера “утопического человека” в правомерность низведения живой жизни к мертвей схеме одним из образов “подпольного человека” становится маска циника, который презрительно сомневается в “гуманистическом” потенциале так называемых “освободительных” идей. В своей критике преобразований на любых общих, обязательных для всех, основаниях он стремится доказать правомерность и гуманизм только той позиции, которая основывается на свободе личности. Человек нуждается и требует единого: “самостоятельного хотенья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела” [4, с. 470].

“Утопический человек” предостерегает, прельщает, заманивает, пытаясь обмануть “подпольного”. “Подпольный человек” беснуется, кричит, рушит гнусное, традиционное, надоевшее, стараясь не поддаться на уловку, не увлечься красивым, но “искусственным счастьем”. Лучшим для себя он считает “выйти” из мира, из ситуации, выпасть из истории в глухое подполье, тотальное одиночество — проиграть его на себе. Человека “подполья” угнетает “сочинённый” утопией человек, работающий для такого же “сочинённого”, “искусственного”, “выдуманного” человека. Бесперспективность этого “труда” особенно подчёркивает сила личностного желания, позиция — “я хочу” “подпольного человека”, которая в любой момент может разбить утопическую формулу перестройки мира.

С другой стороны, взаимная сосредоточенность “подпольного” и “утопического” человека друг на друге рождена *обоюдным страхом*, в основе которого — разнонаправленные процессы: во-первых, желание “созидать и дороги прокладывать”, то есть сознательно, активно действовать, и, во-вторых, любовь к “разрушению и хаосу” (“разломать иногда что-нибудь тоже очень приятно”) [4, с. 476-477], то есть, безыдейная, бессознательная склонность к сопротивлению упорядоченному, традиционному бытию. Но и тот, и другой тип человека “инстинктивно боится достигнуть цели”, ибо понимают трагедийный смысл реализации идеи, соединения её с действительностью и как следствие — ликвидация, вытискивание неохваченных утопической схемой “преобразования” жизненных форм. За такого рода “созиданием” скрывается разрушение, за реализацией цели — кровавая её цена, лежащая в основе “исторического” оправдания “логики” утопического действия.

Ложность путей “утопического человека” проявляется и в том, что он стремится “созидать здание, но не жить в нём” [4, с. 475]. “Подпольный” же человек принципиально не строит — живёт “вне-”: его “дом” — “подполье”. Не принимая утопизм и культивируя свою самость, индивидуальность, “подпольный человек” всё-таки еще не имеет сил чувствовать себя самодостаточным. В нем ещё сохраняется тоска за недостижимой общностью, поэтому фигура его трагическая, а судьба — обуславливается неумением *ничем* стать. Этот человек не менее страшен утопически ориентированного человека, ибо и он, как и “утопический”, “омассовлен”, лишен лица — индивидуального, неповторимого образа — он “ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым” [4, с. 454].

“Подпольный” человек понимает всю безысходность ситуации, трагедийность исторической реализации идейных претензий человечества в утопическо-

идеологической упаковке и его надежд на счастливое спасение. Достоевский предостерегает: "... расширьте круг деятельности, ослабьте опеку, и мы ... да уверяю же вас: мы тотчас же попросимся опять обратно в опеку" [4, с. 449]; уведите человека в "книжное", идеально лучшее будущее, заставьте его почувствовать омерзение к "живой жизни" — и он отвыкнет от всего живого, уверует в "расписанное счастье" и, безусловно, обманется в этих своих выводах разума.

Вот почему "подпольный человек" так едок и циничен в своих выводах. Он предчувствует надвигающуюся темноту утопии и провоцирует её приближение своей злобой, "непривлекательностью". Эта "маска зла", на наш взгляд, помогает не только разрушить, но одновременно и предупредить, предостеречь от разрушения, от пагубных следствий бездумного разрушения.

Как не прискорбно констатировать, но исторически "утопический человек" победил и придавил "подпольного человека", оставив, правда, в наследство проблемные вопросы "подпольного человека": а ради чего, собственно, совершается история, так ли она прогрессивна? Насколько "люди всё ещё люди, а не фортепьянные клавиши" [4, с.473]. Человека по-прежнему мучают эти сомнения, а это значит, что путь человеческого самоопределения продолжается.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. "Новое средневековье". — Берлин, 1924.
2. Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. — Paris, 1989.
3. Франк С.Л. По ту сторону "правого" и "левого". Статьи по социальной философии. Составление, вступ. статья и комментарии А. Казакова // Новый мир. — 1990. — № 4.
4. Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти тт. — Л.: Наука, 1989. — Т.4.
5. Шестов Лев. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). — М.: Прогресс-Гнозис, 1992.
6. Закржевский Александр. Подполье. Психологические параллели. Достоевский. Леонид Андreev. Федор Сологуб. Лев Шестов. Алексей Ремизов. Михаил Пантюхов. - К.: Изданіe журнала "Іскусство и печатное дльо". — 1911. — 108 с.
7. Мухамадиев Р. Диалог Достоевского и диалогизм Бахтина // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 1996, № 4.
8. Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Русская идея / Сост. и авт. Вступ. ст. М.А.Маслин. — М.: Республика, 1992.

Поступило в редакцию 24.09.02

УДК 1 (075.8)

Загоруйко С.Т.

ОТ ЗАКОНА К БОГУ: ИСТОКИ ЭВОЛЮЦИИ ВЗГЛЯДОВ П.И. НОВГОРОДЦЕВА

Предмет разговора, предлагаемый в данной статье интересен не столько тем, что личность П.И. Новгородцева неординарна, а его работы в области философии и права достойнейшим образом представляют золотой век русской философии второй половины XIX – начала XX века, но и потому, что его размышления о путях становления справедливого общества – это то зеркало, в котором найдем отражение собственных поисков и сомнений, разочарований и надежд.

Как и для Новгородцева, для нас важно найти твердую почву знаний и идейных убеждений с надеждой увидеть очертания будущего. И потому мы будем черпать и черпать из сокровищницы знаний богатой и уникальной русской философии. Свой анализ современного ему общества, а это был переломный, предреволюционный период, он начинает с проблемы права как инструмента, посредством которого регулируются социальные отношения. Размышления в русле Русского либерализма приводят его к необходимости определить исходный пункт, «первообраз» права, как представление о том, что праведно и справедливо. Анализ правовой действительности предреволюционной России и нигилизма, свойственного русскому правосознанию, приводит его к мысли о релятивизме правовых норм. П. Новгородцев не видит у своих предшественников ответа на вопрос о том, что может спасти людей и человечество в поисках земного рая. Ни Руссо и Кант, ни Гегель и Конт, ни Маркс, по его мнению, не оправдали надежду на то, «что они знают то разрешительное слово, ту спасительную истину, которая приводит людей к этому высшему и последнему пределу истории» [1. с. 23].

Его пессимизм в отношении к идеям, разрабатываемых современной ему философией, так понятной нам на пороге третьего тысячелетия, «...какая-то небывалая безграничность, переходящая порою в отсутствие перспектив, какая-то тревожная сложность, представляющаяся иногда безнадежной запутанностью – вот что прежде всего чувствуется здесь. Это именно плавание по безбрежному морю, в котором как будто негде пристать, негде бросить якоря»[1, с.22], побуждает его к собственным поискам, и созданию позитивного конструкта, которому *должно* соответствовать право. По мнению Новгородцева, онтологическим основанием современного права является возрождение естественного права с его априорной методой, с предельными стремлениями, «с признанием самостоятельного значения за нравственным началом и нормативным рассмотрением» [2, с. 12]. Более того, естественное право он полагает духовной и нравственной основой гражданского права. Для Новгородцева оче-

видна связь «положительного» и «естественного» права, в которой они не только не равнозначны, но второе представляет идеал, к которому должны стремиться «положительные установления». Его естественно-правовая позиция опирается на кантианские представления о принципиальном несовпадении должного и сущего, идеала и действительности, естественного права и закона. Размыщение в данном ключе приводят русского философа к выводам о невозможности совершенствования общества формальным, правовым. Его диагноз по данному вопросу категоричен – «кризис политических и правовых начал». Это обстоятельство вынуждает П.И. Новгородцева перейти от правового к нравственному дискурсу. Он ставит перед собой сверхзадачу – определить высшее нравственное «обязывающее» начало, включающее в своё содержание и момент идеального, всеобщего, и момент совершенствования, которое может стать основанием, «собирающим» общество. Но решить эту задачу он не смог. Обозначив принципы своего подхода к поставленной проблеме, он создает методологическую «ловушку», из которой не нашел выхода.

Для философской позиции П. Новгородцева характерен воинствующий антипозитивизм, кстати, свойственный всей русской философии. Тем самым он не видит перспектив в сфере совершенствования закона. Его идеалистическая и номиналистическая позиция обусловит дальнейшую эволюцию его взглядов, которые примут откровенно религиозный характер.

Неокантианство и антиисторизм, противостояние основному руслу русской философии – метафизики всеединства определят направление поиска вечного идеала в поле религии и персонализма. Выстраивая таким образом композицию своей философской системы, П. Новгородцев приходит к выводу о разрушительной силе «автономной» морали и демократической политики и о созидательной силе теономной морали, агиократии как власти святынь.

Отдавая предпочтение всеобщему перед единичным, в сфере морали, он непоследователен в своей позиции, а порой впадает в явное противоречие с самим собой. Например, упрекая В. Виндельбанда за национализацию идеала, он пишет «... не своя система культуры, а высшие сверхнародные и абсолютные начала служат руководящей нормой для каждого народа» [1, с. 118]. Им же настойчиво повторяется мысль (особенно в его работе «Восстановление святынь»), о том, что «не этнические или хозяйствственные единения» являются основой государственного единства, а «национальные святыни» идеалы истины, добра и красоты, – вкладывая в них содержание соответствующее русской национальной культуре. Нужно признать, что П. Новгородцев не вышел за рамки традиций, присущей русской философии, с ее плохой философской проработкой понятия «общество». Русская социальная философия в большей степени была озабочена изучением России, а не общества как философской абстракции. Кроме того, он скептически относился ко всяkim попыткам дать конкретное описание общей и «... безусловной формы общественного устройства и таких средств в политике, которые обеспечили людям неизменное совершенство жизни» [1, с. 33]. Например, концепцию К. Маркса он характеризует как утопию, в которой предлагается «безусловное совершенство жизни», как общую модель годной для всех стран, несущую в себе «угрозу для цивилизации».

П.И. Новгородцев не ограничивается критикой марксизма и анархизма, он пытается выстроить собственный позитивный социальный конструkt на основе персонализма. В его изложении личность имеет «верховодство» перед обществом и надеяется статусом единственной и подлинной реальности. «Свободная личность вот основание для построения идеала, но личность не отрешенная от связи с другими, а несущая в себе сознание общего закона и подчиняющая себя высшему идеалу [1, с. 47]. Категорический стиль этих размышлений позволяет читателю надеяться на то, что, автору известны конечные и вечные основания человеческих побуждений и поступков. Что же это за идеал?! Рефреном повторяется мысль, что в центре построений общественной философии должна быть поставлена не идея «земного рая», а вечный и абсолютный идеал добра «...который одинаково возвышается и над концом истории и над её началом и одинаково осуществляется на всем её протяжении»[1, с.66]. Религиозные убеждения Новгородцева выводят поиски ценностных оснований жизни за пределы их феноменологической очевидности.

Конечную цель нельзя найти в человеческих делах, – пишет он, «—не земной рай, как вечная награда за употреблённые ранее усилия, а неустанный труд, как долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели...» (подчеркнуто мной З.С.) [2, с. 66].

Но чем же лучше вариант П. Новгородцева от предложенной К. Марксом модели общественного развития? Критике марксовой концепции отводится значительное место в работе «Об общественном идеале». Им неоднократно подчеркивается негуманистический подход марксизма к истории, при котором предшествующие коммунизму исторические эпохи являются лишь строительным материалом для последнего. У русского философа мы не найдем ни рационализированной социальной модели будущего, ни утопических построений, он акцентирует внимание на ориентирах, имеющих персональный характер. Но при этом впадает в другую крайность – человеческая жизнь становится средством вечного движения к вечно ускользающей, и по сути, недостижимой идеи всеобщего блага.

Одна из глав его работы «Об общественном идеале» названа многообещающе: «Содержание общественного идеала». Пафос рассуждений автора позволяет надеяться, что сейчас наконец раскроется великая тайна и будет указана та сингулярная точка, раскрутив которую мы обретем твердую почву знания и постигнем смысл и назначение собственного бытия и истории. Но происходит следующая инверсия – из проблемного круга философского анализа он переходит в пространство религиозного аксиоматического содержания Добра, Истины и Красоты.

Пространство религии, с хорошо прописанными его установлениями, позволяет П.И. Новгородцеву развертывать метафизические проблемы добра, блага, справедливости в систему практических постулатов. Но при этом неоднократно повторяется мысль о том, что «идея не воплощается в социальную материю»; истина, из которой логично вывести какие-то нормы для повседневности, заведомо является ложной» [1, с. 130]. Новгородцев не может выйти из противоречия, созданного его рассуждениями о вневременном содержании идеала и заключением о том, что идеал имеет «отношение» только к личности.

Неокантианство и персонализм создают ту ловушку, из которой он не может выбраться и решить задачу, которую поставил перед собой – сформулировать максиму, которая имела бы абсолютное, вневременное содержание, имела характер долженствования и была понятна каждому. Его философско-этический концепт не развертывается в конструктивное содержание, которое могло бы стать правилом для каждого; анализ начинается и заканчивается в рамках перформативного употребления центральных понятий: идеал, благо, справедливость.

Но в том беда П.И. Новгородцева, а не вина, что он не смог решить проблемы, которая заключается в том, что когда метафизические универсалии покидают вневременное и внеисторическое пространство и обретают свое онтологическое основание в сознании людей, а затем актуализируются в их поступках, то могут наполняться в разных мировоззренческих координатах диаметрально противоположным содержанием. Благо как таковое есть нечто всеобщее, есть то, что применимо к каждому. Этот каждый погружен в определённый пространственно вресяменной континуум, а значит всеобщее приобретает качественную определенность момента. В состоянии нравственного выбора человек находится в постоянном искушении всеобщее наполнить своим собственным единичным существованием. Религия пресекает любое искушение, она предлагает жизненные ориентиры, которые имеют характер божественного предустановления.

П. Новгородцев так и не решил проблемы, как соотнести аксиоматические религиозные ценности и многозначную их актуализацию в сфере повседневного бытия, но он твердо был уверен в том, что самое странное – это «опустошение человеческой души»[3, с. 579]. Надрывно-эмоциональный характер его последней работы «Восстановление святынь», где словами Гоголя «Все глухо, могила повсюду», оценивает духовную и политическую ситуацию времени, свидетельствует о том, что он верит в будущее России, оно у неё должно быть и единственным её спасением является религиозный православный идеал: человеколюбие, бескорыстие и коллективизм.

Список литературы

1. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. Из истории отечественной философской мысли. М. изд-во Пресса, 1991
2. Новгородцев П.И. Из лекций по общей истории права. Часть методологическая. М., 1904
3. Новгородцев П.И. Восстановление святынь //Новгородцев П.И. Об общественном идеале. Из истории отечественной философской мысли. М. изд-во Пресса, 1991

Поступило в редакцию 12.09.02

УДК 1 (075.8)

Муза Д.Е.

ИСТОРИОСОФСКИЙ СПОР О СУДЬБЕ РОССИИ (Н.Я. ДАНИЛЕВСКИЙ И К.Н. ЛЕОНТЬЕВ)

Инвариантным предметом историософских поисков мыслителей России выступает ее, России, национальная сущность. Последняя конкретизируется при помощи набора специфических категорий: «русская идея», «лицо России», «судьба России», «грехи России», «судьба России», «русский путь»... Не секрет, что категория «судьба» является интегральной аппликацией исторического бытия России.

Для фокусировки мысли на реалистическом характере русской историософии укажем на то обстоятельство, что сама теория исторического процесса (с включенной в нее линией жизни русского народа) не является результатом умозрительной дедукции тайных механизмов истории, а презентирует причастность к ее внутренним - божественным - токам через православное миропонимание. Перманентные онтологические сдвиги, сопровождающие историческую поступь России, отзываются, как правило, не жесткими, по-немецки чеканными философскими формулами, а религиозной мифологией и поэтическими откровениями. В зазоре между ними (если вообще таковой существует) лежит область историософской рефлексии. Эта рефлексия активно возвращалась в России на протяжении последних двух столетий.

Ее спецификум (теоретико-познавательные, эстетические, этические и ценностные элементы структуры) очерчен словами митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева): «...для того, чтобы удовлетворительно объяснить российский феномен, привычных исторических стереотипов явно недостаточно. Православное сознание легко минует это препятствие, обосновывая своеобразие русской судьбы исчерпывающе просто – *промышлительным назначением России стать последним препятствием на пути всемирной апостасии*» [1, с. 67] (выделено нами – М.Д.). В этой связи небезынтересно обратиться к спору таких историософов как Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев, заявивших о себе как сторонниках православного «прочтения» партитуры исторической судьбы России. Такое обращение тем более важно в условиях пробуждающегося после либерально-демократического «наката» 90-х национального сознания и самосознания, в ситуации глобализирующегося мира, к которой причастна и Россия.

Итак, во-первых, необходимо в общих чертах воспроизвести фабульную сторону спора. Автор «России и Европы» главным образом заявил о себе как создатель оригинальной теории культурно-исторических типов, в пределах которой нашел свою первоначальную «прописку» четырехосновный славянский культурно-исторический тип [2, с. 398 - 431]. Провозглашенная здесь грядущая культурная са-

мобытность и кристаллизация самосознания славянства мыслилась Н.Я. Данилевским через: развертывание всех четырех заложенных в славянском типе разрядов деятельности, происходящее на фоне борьбы с Германо-Романским миром.

В этом процессе конституирования славянского организма в одно политico-общественное, экономико-хозяйственное, культурное и духовно-нравственное целое, огромная роль отведена России. Совершенно справедливо отметить, что Россия как геополитическое целое (с множеством этнографических элементов, включенных в ее состав «путем свободного расселения, а не государственного завоевания» [2, с. 19]) предстает как самостоятельный субъект (игрок) во взаимоотношениях со славянством и Западом. Однако, правомерен вопрос: при помощи каких инструментов Россия (ее народы) намерены интегрироваться в некоторое единство с другими славянами? каким будет внешнеполитический и культуронесущий вектор во взаимоотношениях с Европой как единым целым?

Естественно, для того, чтобы имела место социальная устойчивость, способ действия между культурно-историческими типами славянства и романо-германства, как и «внутри» славянства должен быть выкроен по одной мерке. Для этого, Н.Я. Данилевский, как традиционалист, предлагает окунуться в стихию социального анамнезиса и через нее продемонстрировать социотворческие ресурсы славянского и романо-германского типов. Здесь обнаруживается социокультурная дискордантность, которая проявляется в жизни каждого из типов [2, с. 47 - 58].

Размышая о самой славянской идее в ее политических одеждах – с одной стороны, о неповторимости общекультурных задач, стоящих в мировой истории перед Россией и славянством – с другой, Н.Я. Данилевский вынужден был продуцировать (полагаясь на естественную телеологию) принцип Федерации (империя – союз славянских народов во главе с русским царем) славянских народов с их нравственными и физическими качествами. При этом политическое единство славян – неотъемлемое условие последующей генерации славян в общекультурное тело, или слияние славянских ручьев с русским морем [2, с. 329].

Решение подобной задачи, естественно, упирается в контр-политику Европы не только в отношении балканских славян, но и в целом – против славянского племени. При полном нежелании Европы видеть такую «аномалию» как Россия, и ведомые ею племена, полноценными участниками исторического творчества, - реализация этого проекта сверхактуальна. Поэтому, философ не рассматривает как «рабочий» вариант ассимиляции славян в европейском историческом пространстве, а указывает на судьбоносный путь России и славянства: «Будучи чужда Европейскому миру по своему внутреннему складу, будучи, кроме того, слишком сильна и могущественна, чтобы занимать место одного из членов европейской семьи, быть одною из великих европейских держав, - Россия не иначе может занять достойное себя и Славянства место в истории, как став главою особой, самостоятельной политической системы государств и служа противовесом Европе во всей ее общности и целости. *Вот выгоды, польза, смысл Всеславянского союза по отношению к России*» [2, с. 341] (выделено нами – М.Д.).

Делая некоторое отступление, укажем, в створе чего может быть прояснен этот тезис мыслителя. Россия, выполняя свою миссию: а) по отношению к славянству как освободительница и дарительница политической свободы; б) по отношению к народам, входящим в романо-германский культурно-исторический тип, как культурный (в широком смысле) противовес им, строит свой цивилизационный организм как империю. В книге Н.Я. Данилевского мы встречаем классическую формулу управления внутренними и внешними процессами в государстве, а именно – гегемонию России (стержневой этнос – русские), при посильном вспоможении других славянских народов (средние и малые этнические группы) [2, с. 363]. Такой особый характер политической деятельности генетически связан с историческим жребием России – быть хранительницей живого предания религиозной истины – Православия [2, с. 407, 409]. Тем самым, духовно-политически и культурно (в узком смысле слова) Россия обязана «собрать» под сенью империи народы ради служения *принципу*, а не *интересу*. Декларируемый философом принцип – Православие, Славянство, крестьянский надел (община) [2, с. 409 - 418].

Оставляя в стороне выпады В.С. Соловьева против идей и идеологии панславизма, изложенных Н.Я. Данилевским в «России и Европе», перейдем к взглядам К.Н. Леонтьева на тот же предмет. Представляется, что в этом пункте спор приобретает свою сюжетную напряженность, стыкующую имперскую интуицию Н.Я.Данилевского с имперским мышлением К.Н. Леонтьева. Формально Константин Леонтьев вмешался в полемику в 1888 году на страницах «Гражданина» в своей работе «Владимир Соловьев против Данилевского». С другой стороны, после внимательного изучения текста «России и Европы» в поле зрения Леонтьева постоянно входил круг идей и понятий теории культурно-исторических типов [3, с. 141 - 143]. Читая К.Н. Леонтьева, изначально следует обратить внимание на критическую мысль его, о неспособности той или иной формы политической самобытности («либерального и необузданного панславизма»), обеспечить полноценное развитие цивилизации. Выход на историческую сцену славян, на фоне разлагающегося романо-германского культурного типа – дело оправданное и своевременное. Но Леонтьев полагает, что «нельзя строить политические здания ни на текучей воде вещественных интересов, ни на зыбком песке какихнибудь чувствительных и глупых либеральностей... Эти здания держаться прочно лишь на *отвлеченных принципах верований и вековых преданий*» [4, с. 165]. В такой постановке проблемы, России и славянству не следует взирать зачарованными глазами на Европу, а перенаправить всю силу своего зрения и чувств вглубь веков.

Для подкрепления этой мысли консервативный мыслитель считает нужным обратиться к существовавшим в истории вариантам трансфера от одной цивилизации – к другой. Таких вариантов насчитывается три: 1) греко-македонский; 2) Рим и Византия; 3) романо-германская Европа. Приводимый анализ процесса этой передачи свидетельствует о том, что: а) Н.Я. Данилевский, перечисляя все культурные типы, «забыл» Византию [5, с. 480]; б) сам же византийский тип является одноосновным [5, с. 480 - 481], в то время как романо-германский – трехосновным [5, с. 480 - 481].

Согласно Леонтьеву, именно византийский тип предопределил весь строй русской жизни и культуры вообще. «Византизм организовал нас, система византийских

идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим еще старым и грубым вначале славянским материалом» [6, с. 107]. Тот же византизм, но в иной комбинации сил – вместе с германским рыцарством (феодализм), греческой эстетикой и философией, наконец, римскими муниципальными началами, конституировал социальное тело Европы [6, с. 139; 7, с. 670]. У России же иная конституция: она переняла не осколки византийской культуры, но самое ее ядро. «Византийские идеи и чувства сплютили в одно тело полулукую Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество. Византийский Спас осенял на велиокняжеском знамени верующие войска Димитрия на том бранном поле, где мы впервые показали татарам, что Русь Московская уже не прежняя раздробленная, растерзанная Русь! Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать написк и целой интернациональной Европы...» [6, с. 104]. Вместе с православием на Русь пришло (хотя и не сразу) самодержавие, православная государственность, зиждущаяся на нравственных основаниях, и, вообще, образовался отличный от западноевропейских племен культурный космос.

Поэтому К.Н. Леонтьев делает единственно верное историософское и культурологическое допущение, касающееся России: в противовес идеи славянства (которая у Н.Я. Данилевского выше науки, свободы и просвещения) необходимо воплотить проект создания устроенного на принудительности (православие, самодержавие, народность) монолитного Российского государства. Эскиз этого проекта находим в письме к о. Иосифу Фуделю. По Леонтьеву: «1. Государство должно быть пестро, сложно, крепко, сословно и с осторожностью подвижно. Вообще *сурово*, иногда до свирепости. 2. Церковь должна быть *независимее* нынешней. Иерархия должна быть смелее, властнее, сосредоточеннее. Церковь должна *смягчать* государство, а не наоборот. 3. Быт должен быть поэтичен, *разнообразен в национальном*, обособленном от Запада *единстве* (или совсем, например, не танцевать, а молиться Богу, а если танцевать – то по-своему: выдумывать и развивать народное до изящной утонченности и т.д.). 4. Законы, принципы власти должны быть *строже*, люди должны стараться быть лично *добре*; одно уравновешивает другое. 5. Наука должна развиваться в духе глубокого презрения к своей *пользе*» (курсив – К. Леонтьева) [8, с. 508 - 509].

Здесь необходимо сделать некоторые пояснения. Церковный характер империи – результат оплодотворения русской почвы византийским Православием и институтом самодержавной власти, вместе с тем, они же – залог возможных метаморфоз ее исторического развития. Неслучайно К.Н. Леонтьев предупреждает: «Изменяя, даже в тайных помыслах наших, этому византизму, мы погубим Россию. Ибо тайные помыслы, рано или поздно, могут найти себе случай для практического выражения» (курсив – К. Леонтьева) [6, с. 107]. Постольку, поскольку Православие с его охранительностью и сильная монархия как иконический принцип «доброго пастыря», образуют *симфонию*, то и весь социальный организм России обещает быть здоровым и способным к развитию.

Вероятно, здоровьем могут отличаться и славянские племена, при условии, если они будут жить «своими силами и уставами». Это означает, что «надо... хвалить и любить не славян, а то, что у них особое славянское, с западным несходнее, от Европы обособляющее. Не льстить славянам надо, а изучать их дух и отделять в их стремлениях вредное от безвредного. Не слияния с ними следует ждать, - надо искать комбинаций, выгодных для нас, и для них (а через это, может быть, и для, охранительных начал самой Европы); надо искать... искусного тяготения на почтительном расстоянии, а не смешения и слияния неорганического» (курсив – К. Леонтьева) [6, с. 154]. Такая позиция К.Н. Леонтьева, по сути дела, не является контрпозицией по отношению к мысли Н.Я. Данилевского, она углубляет и усложняет ее, отбрасывает либеральную «шелуху».

Наконец, следует выслушать еще один аргумент Леонтьева для того, чтобы убедиться в верности его позиции. «Панславизм же *во что бы то ни стало* – это подражание и больше ничего. Это идеал современно-европейский, *унитарно-либеральный*, это стремление *быть как все*. Это все та же общеевропейская революция» [9, с. 530]. Далее, обращение к аутентичным поклонникам Н.Я. Данилевского: «Нужно теперь не славяночество, не славяноподиумство, не славяновование, нужно – славяномыслие, славяновворчество, славянособие – вот что нужно теперь!.. Поря образумиться» [9, с. 530]. И слова, обращенные к русским: «Русским в наше время надо, ввиду всего перечисленного мною прежде, стремиться со страстью к *самобытности духовной, к умственной и бытовой...* И тогда и остальные славяне пойдут со временем по нашим стопам» (курсив – К. Леонтьева) [9, с. 530].

К сожалению, исторические бури разметали былое величие России, разрушили ее родовую монархию, сословия, быт. Продолжаются они теперь – в эпоху глобализации, – когда славянам на фоне благоденствующей сверхдержавы, объединенной Европы, и Японии, отведена «роль» на задворках истории. Нерушимо лишь стоит ковчег Православной церкви, являющейся нравственным ориентиром в кипучем море политики, экономики, личной жизни. По прежнему остро стоит вопрос об алгоритме имперского бытия России в мире, но очевидно одно: тот давний спор о ее, России, судьбе не стерт губкою с доски, а продолжает довлесть над нашей философией и культурой.

Список литературы

1. Высокопреосвященнейший Иоанн митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Русь соборная. Очерки христианской государственности. – СПб.: Царское дело, 1995. – 248 с.
2. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. 6-е изд. – СПб.: изд. СПб. университета; изд. «Глагол», 1995. – 552 с.
3. Бажов С.И. Философия истории Н.Я.Данилевского. – М.: ИФ РАН, 1997. – 215 с.
4. Леонтьев К.Н. Храм и Церковь // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891). – М.: Республика, 1996. – С.161 – 166.
5. Леонтьев К.Н. Владимир Соловьев против Данилевского // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891). – М.: Республика, 1996. – С. 466 – 511.

6. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891). – М.: Республика, 1996. – С. 94 – 156.
7. Леонтьев К.Н. Кто правее? Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891). – М.: Республика, 1996. – С. 625 – 678.
8. Иваск Ю.И. Константин Леонтьев (1831 – 1891). Жизнь и творчество // К.Н.Леонтьев: pro et contra. Книга 1. – СПб.: РХГИ, 1995. - С. 229 – 650.
9. Леонтьев К.Н. Национальная политика как орудие всемирной революции // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891). – М.: Республика, 1996. – С. 512 – 534.

Поступило в редакцию 3.09.02

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЭКСПЛИКАЦИИ ПОНЯТИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ТИПА

В настоящее время в социальной философии идет активный поиск новых решений в области методологии исследования исторического процесса, уточнения и структурирования понятийного аппарата. В.П. Илюшечкин, подчеркивая особенности объекта изучения философии истории, признает, что «нет и не может быть каких-либо пригодных на все времена и вполне законченных теорий исторического процесса. Каждая из них может иметь лишь преходящее значение в том смысле, что характеризует этот процесс с позиций того или иного уровня наличных знаний и накопленного исторического опыта» [1, с. 5]. Речь идет о методологическом статусе формационного подхода, его соотнесении с цивилизационным. Одним из возможных вариантов решения данного вопроса является привлечение понятия культурно-исторического типа.

Впервые это понятие предложил и разработал Н.Я. Данилевский в своей работе «Россия и Европа». Культурно-исторический тип определяется им как «формы исторической жизни человечества, как формы растительного и животного мира, как формы человеческого искусства, как формы языков, как проявление самого духа, стремящегося осуществить типы добра, истины и красоты» [2, с. 85]. Н.Я. Данилевский формулирует пять законов формирования и развития культурно-исторических типов, перечисляет основные типы цивилизаций. Как видно из работы, сам автор отождествляет понятие культурно-исторического типа и понятие цивилизации, которое к 70-ым г.г. XIX ст. достаточноочноочно обосновалось в работах историков и философов.

Содержательный анализ понятия цивилизация показывает, что существуют объективные трудности в определении методологического статуса данной категории. Прежде всего, это связано с отсутствием однозначного определения понятия цивилизации. Авторы отмечают описательный, несубординированный характер данного понятия (Г.Ф. Сунягин, Э.В. Сайко), его концептуальную неопределенность, «эстетическую необязательность» (Л.И. Новикова). Например, Г.Ф. Сунягин предлагает решить методологическую проблему данной категории путем систематизации и ранжирования признаков, которые должны выполнять системообразующую роль по отношению ко всем остальным [3, с. 15]. Э.В. Сайко выделяет такие критерии: религиозно-культурные ориентиры, формы социально-семейной организации, мыслительные штампы, психологические клише, набор мифо-поэтических персон и формул [4, с. 29]. Л.И. Новикова предлагает выделить четыре методологи-

ческих уровня в анализе данного понятия от первоначального осознания организации человеческого общества до космологического уровня цивилизации в масштабе всей земли. «Понятие цивилизации в пределе означает единство всемирно-исторического процесса, единство, охватывающее все многообразие ее культурно-исторических типов [5, с. 22]. Как видно из приведенных примеров, действительно, существуют расхождения в определении этой категории. В связи с отмеченными трудностями содержательного и методологического характера, обусловленные применением категории цивилизация, предлагается, как отмечалось ранее, обратиться к понятию культурно-исторического типа.

Культурно-исторический тип можно определить как понятие, отражающее этнический созидательный потенциал, который актуализирует свои творческие возможности в историческом времени и в пространстве через структуру экономических, социальных, бытовых и культурно-идеологических отношений, таких как язык, обычаи, фольклор. Философский аспект исследования исторического процесса с помощью данного понятия предполагает анализ формационного и цивилизационного подходов, их соотносительность и дополнительность, то есть взаимообусловленность экономических и культурно-идеологических отношений. Так, эту точку зрения подтверждают исследования ранних доклассовых культур Ближнего Востока, Крита, северо-западной части Европы. Например, господствующее положение касты жрецов определялось не только экономическими причинами, но и культурно-идеологическими (формирование примитивных знаний, возникновение письма). Эти ранние феномены культуры составляли сферу сакрального и позволяли жрецам организовывать и направлять деятельность своих соплеменников на постройку храмов, различных гигантских сооружений непроизводственного назначения. Вплоть до начала средневековья мифологическая, а затем религиозная формы сознания оказывали существенное влияние на темпы развития материального производства: они контролировали виды и уровень материальных и духовных потребностей, табуировали некоторые виды деятельности. При этом система табу нередко носила иррациональный характер, корни которого уходили в глубь веков к истокам зарождения того или иного культурно-исторического типа. Выявление иррациональной стороны исторического процесса также имеет важное значение в раскрытии особенностей развития культурно-исторических типов. Культурно-исторический тип, показывая не только генезис, но и раскрывая самодвижение, реализацию творческого потенциала исторического процесса, углубляет понимание истории.

Следующий аспект исследования исторического процесса - культурологический, раскрывает особенности формирования социальной структуры, видов деятельности, быта, которые составляют отличительные особенности культурно-исторических типов. Так, А.Я. Гуревич, отмечая особенности формирования романо-германского типа, выделяет следующие моменты: наличие римского права, организацию католической церкви, распространение латинского языка, воплощавшего определенный комплекс понятий. Одним из таких понятий выступает понятие «собственность». Собственность может быть частной и коллективной. Изначально в романо-германском культурно-историческом типе преобладала частная собственность на землю. Это явилось следствием наложения развитой римской юридической сис-

темы на формирующуюся ускоренными темпами марку – соседскую общину, в которой коллективная собственность на угодья сочеталась со свободной индивидуальной собственностью на землю. Гуревич А.Я. отмечает, что “область экономических отношений категорий оказывается теснейшим образом переплетающейся с областью идеальных представлений, религиозных верований, социально-этических традиций и норм” [6, с. 39-40]. Автор приводит семью лексических значений, которыми люди пользовались в средние века: «богатство» – это «владения», «счастливый», «гордый», «могущественный», «благородный», «достойный», «удачливый». Как видно из приведенного примера, данное слово фиксировало не только экономические отношения между людьми, но и их социальный статус, этическую характеристику.

Отмеченные истоки формирования романо-германского типа, особенности элементов мировоззрения определили дальнейшее развитие в сфере экономики (технический прогресс, капитализм), в сфере идеологии (крайние формы индивидуализма). В отличие от романо-германского типа, славянский формировался в других условиях. Г.В. Плеханов, развивая мысль С.М. Соловьева о влиянии однообразных природных форм на однообразный характер занятий, который, в свою очередь, вел к однообразию в правах, обычаях, отмечает роль обширных территорий, которые определили экстенсивный характер хозяйства и консервацию общинных форм землевладения. Кроме того, постоянная угроза с востока требовала выделения средств на оборону. Результатом этого явилось государство, которое «отличалось от западных тем, что закрепостило себе не только лучший, землевладельческий, но и высший, служилый класс, а от восточных, на которых оно очень походило с этой стороны, - тем, что вынуждено было наложить более тяжелое иго на свое закрепощенное население» [7, с. 88].

Особенности деятельности, норм мышления, неразвитость правового сознания, отсутствие частной собственности отразилось в лексике, грамматических конструкциях. Так, в славянском культурно-историческом типе можно выделить следующие оппозиции: правое - левое, соответствующее и ориентации в пространстве, и несущее моральную оценку (правда - кривда), и юридическую нагрузку (правый - неправый) (В.В. Иванов). Выражения “судить по правде” или “править по правде” в наибольшей степени отражают структуру мышления, в котором юридическая, политическая деятельности и моральная оценка слиты воедино. Это объясняется анализом слова «свой». Трубачев О.Н. отмечает архаизм славянского «свой», который восходит к индо-европейскому *s e. «Собственно, именно лексико-понятийное гнездо славянского *svojъ дает возможность аналогичной реконструкции и индо-европейского *s e как ключевого слова еще более древней культуры. Таким образом, если считается возможным говорить о ключевых терминах отдельных тематических групп лексики, как это делают применительно к слову *so;dь, *te;dь в языке древнего славянского права; то славянское *svojъ представляется нам ключевым словом славянской и праславянской культуры в целом, принимая во внимание его уникальное сочетание, синcretизм правопонимаемых функций и различных родоплеменных терминологических истоков» [8, с.163]. Следующая оппозиция «свет-свят» отражает особое отношение человека к миру, к свету как святыму, к родной

земле «Святая Русь», и раскрывает предназначение человеческого жизненного пути как достижения особого состояния святости уже в этом мире (В.Н. Топоров). Отсюда своеобразная точка зрения на деятельность, связанную с созданием материальных благ, как на мешающую достижения святости в земной жизни. Своеобразный момент мессианства в духовной культуре и в мышлении восточнославянского типа отмечали П. Флоренский, В. Соловьев, Н. Бердяев. В.Н. Топоров рассматривает оппозицию свет-свят как наиболее архаическую и содержащую мощный творческий потенциал. Это подтверждается тем фактом, что данные понятия, имевшие в языческую эпоху ведущее значение, после победы христианства не только сохранились, но и смогли занять в новом культурном контексте одну из ключевых позиций в структуре мировоззрения и мироотношения. Анализ семантического блока, представленного в языке и связанного с данной оппозицией, дает возможность понять прошлое истории и спрогнозировать возможности развития в будущем, так как показывает способность данных понятий моделировать своими возможностями неизвестные до этого ценности. С языковедческой точки зрения это результат «органических» усложнений семантики в структуре слова и смысловых переориентаций, совершающихся в пределах этой структуры. Это даёт повод говорить об архетипичных данных слов (О. Трубачёв) как реликта пережитка, с помощью которого возможно восстановить архетип культуры. К данному типу оппозиций относятся упомянутые выше оппозиции свой-чужой, мы-они. Если пара мы-они отражает связь с внешним миром, то семантика пары свой-чужой отражает внутренние, родственные отношения: свояченица, свойственник, отмечающие принадлежность к своему роду, к своему племени.

Подводя итоги, можно сделать вывод о том, что выделение перечисленных аспектов исследования КИТа определяется современным уровнем наличного материала в области истории, этнографии, лингвистики. Философский аспект исследования предполагает анализ методологии познания истории. В этой связи особенно актуальным является привлечение понятия культурно-исторического типа, предложенного Н.Я. Данилевским. Следующие два аспекта исследования предполагают привлечение конкретно-научных методов, используемых в области истории, культурологии, лингвистики. Такой способ исследования даст возможность раскрыть творческий потенциал КИТа путем реконструкции лексико-семантического материала и, тем самым, воссоздать этапы развития КИТа в прошлом и выявить тенденции будущего развития.

Список литературы

1. Илюшечкин В.П. Теория стадийного развития общества (история и проблемы). – М.: Изд. фирма «Восточная литература»: РАН, 1996.- 406 с.
2. Сунягин Г.Ф. Проблемы генезиса цивилизации // Цивилизация и исторический процесс. – М.: ИФ АН СССР, 1983. – с.16-21.
3. Сайко Э.В. Содержание процесса древнейшей цивилизации // Цивилизация и исторический процесс. – М.: ИФ АН СССР, 1983. – с.23-27.
4. Новикова Л.И. Цивилизация как идея и как объяснительный принцип исторического процесса // Цивилизации (отв. ред. Барг М.А.) – М.: изд-во «Наука», 1992. – с.15-25.
5. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: изд-во «Наука», 1991. – 381с.

6. Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе.- М.: Изд-во «Высшая школа», 1970г. – 224 с.
7. Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. – М. – Л.: 1925.
8. Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. (Лингвистические исследования). – М.: Изд-во «Наука», 1991г. – 281 с.

Поступило в редакцию 3.09.02

УДК

Шигимагина Л.А.

ЛЮБОВЬ КАК ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Русская религиозная философия стремилась выявить и обосновать все лучшее из накопленного духовного опыта. Философское осмысление феномена любви и сердца как специфической категории в объяснении единства окружающего мира и человеческой жизни наиболее полно было раскрыто в трудах таких украинских и русских мыслителей как Г.С. Сковороды, П.Д. Юркевича, В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, Б.П. Вышеславцева.

Г. Сковорода, который по мнению А.Ф. Лосева «являет собой только начало русского философствования»[1, с. 221], сосредотачивается на этико-гуманистической проблематике, рассматривает проблемы таких христианских понятий как вера, сердце, любовь в форме диалога между разными людьми. В трактате «Начальная дверь христианскому добронравию» рассматривается развитие счастья: счастье заключается в сердце, сердце в любви, а любовь – это закон вечности. «Сие есть неперестающее ведро и незаходящее солнце, тьму сердечной бездны просвещающее» [2, с. 144]. Сердце для Сковороды – это “корень жизни и жилище огня и любви”, которое вводит человека в бездну Божественного Бытия. Сердце - это двери в трансцендентный мир, где главенствуют вечная жизнь и вечная любовь. Сердце – это пульсирующий центр, в котором объединяются душевность и телесность человека. Путь к Богу для Сковороды – это путь сердечного самоуглубления и сердечного самопознания. И в том стремлении любовь становится божественной.

В диалоге “Наркисс” украинский философ раскрывает гносеологическую проблему самопознания. С точки зрения Сковороды цель самопознания не может быть реализована только в результате интеллектуального акта. Надприродная реальность познается только в переживаниях. Отсюда вытекает, что органом этого процесса является сердце, а познание человеком себя - это акт любви. “Хощети ли...влюбиться в самого себе? Узнай же себе!” [2, с. 154]. Г. Сковорода рассматривает сердце как духовную субстанцию, которая является основой человеческого бытия и источником жизнедеятельности человека. Но поскольку эту субстанцию создает в человеке Бог, Григорий Сковорода отождествляет сердце с Богом или Словом Божиим. “Главнейший и начальнейший премудрости пункт есть знания о Боге”[2, с. 184]. Далее он дает определение любви: “Вот любовь! Знание божие, вера, страх и любление Господа – одна- то есть цепь”[2, с. 184]

Наркисс любит не себя, а “сокровенную в себе истину Божию” Таким образом, объект этой влюбленности имеет не человеческое, а божье, вечное. Исследуя твор-

чество Г.С. Сковороды, В. Эрн в своей работе “Г.Сковорода. Жизнь и учение” отмечал, что “это учение о любви, как о силе, влекущей внешнего эмпирического человека к его вечной идее, сущей в Боге, есть своеобразная и глубокая переработка Платонова учения об Эросе в духе библейской антропологии... Метафизические свойства идеи Платона – вечность, божественность, ноумenalность, красоту и благость – Сковорода переносит на неповторимую личность человека, взятую в ее умопостигаемой глубине, и платоническое явление Эроса и философской влюбленности становится для него прежде всего *внутренним фактом духовной жизни*” [3, с. 522].

В диалоге “Разговор пяти путников об истинном счаствии в жизни” Г.С. Сковорода опроверг понимание счаствия, как овладение богатствами мира. Настоящее счастье не зависит от внешних факторов бытия и может стать приобретением каждого человека. Чтобы его достичь, необходимо достигнуть душевного мира, который связан с чувствами любви, дружбы, благодарности. Оно знаменует “второе рождение” человека, которое является логическим результатом, реализацией им смысла собственной жизни. Всепроникающая сила любви объединяет три мира: микрокосм, макрокосм и символический мир Библии: “Знай, что Библия есть новый мир и люд Божий, земля живых, страна и царство любви... Нет там вражды и раздора... ни старости, ни пола, ни различия, все там общее, общество в любви и любовь в Боге, Бог в обществе и вот кольцо Вечности” [3, с. 540]. То, что невозможно для языка человеческого, то становится возможным для ангельского языка Библии. “Любовь одна ангельский язык делает действенным” [3, с. 551]. Именно она роднит человека с самой Святыней Вечности, ибо “вся приходит, - любит повторять Сковорода, - любезная же любовь ни!” [3, с. 551]. “Начало всему и вкус есть любовь. Как пища, так и наука не действительна от нелюбимого” [3, с. 552].

Философская поэзия Г.С. Сковороды была органично связана с его жизненным путем, который основывался на разработанных им морально-этических принципах. Это дает основание говорить о Г.С. Сковороде, как об основоположнике особенного типа украинского интеллигента. В.С. Горский отмечает: “У цьому розумінні інтелігент – це людина, вищим законом буття якої є не задоволення біологічних потреб, не служіння певним інтересам конкретних соціальних угруповань, а моральний канон, що спирається на вимоги сфери духовності як простору, в якому людина одержує можливість до самореалізації себе як Людини, де людина реалізує свою родову сутність” [4, с. 118].

Философское осмысление сердца и любви нашло свое дальнейшее развитие в творчестве Б.П. Вышеславцева. В своей работе “Значение сердца в философии религии” он определяет сердце как “сокровенный центр, основной орган религиозных переживаний. «Из него исходит любовь: сердцем или от сердца люди любят Бога и близких... Человек “без сердца” есть человек без любви и без религии, безрелигиозность есть, в конце концов, бессердечность” [5, с. 271,273].

Б.П. Вышеславцев сопоставляет библейское понимание сердца с его пониманием в индийской мистике. Явно прослеживается различие двух трактовок этого понятия: "... сердце в индийской мистике.... означает только внутренний мир, скрытую центральность, сердцевинность Атмана по отношению ко всему, но без всякой эротической, эстетической окраски, которая неизбежна в христианском сердце...” [5, с.

279]. Христианство, в отличие от индийской мистики, не является бесстрастным: любовь считается сильнее смерти, она – источник и залог бессмертия, стремление к совершенному, которое является вечным. Христианская любовь есть сублимированный Эрос. Потеря культуры сердца, утрата чувства любви – основные недостатки современной цивилизации; пустота, скука, тоска, по мнению Б.П. Вышеславцева, происходят от того, что иссякла сила личности, засохла ее сердцевина.

Таким образом, исходя из предыдущего анализа философии сердца Г.С. Сковорода и Б.П. Вышеславцева можно сделать вывод, что «сердце» не есть некая отдельная субстанция, противоположная разуму, но есть целостность внутреннего бытия, одним из излучений которого может быть и разум. То, что не дано сердцу, в конечном счете делает невозможным объективное познание. Отношение к окружающим через «мысль сердца» есть отношение любви.

Однако, говоря о русской философии, не стоит забывать слова С.Л. Франка о том, что это не столько наука, сколько «сверхнаучное интуитивное учение о мировоззрении» [6, с. 491]. Отсюда следует, что русская философия проявлялась и в художественной литературе, характерной глубоким философским восприятием жизни. Особенно ярко это понимание смысла любви через жизнь сердца прослеживается в русской лирике XVIII-XIX веков. В поэзии А.А. Фета, Я.П. Полонского, Ф.И. Тютчева сущность любви раскрывается двояко: как красота природы, и как истинная человеческая любовь, т.е. любовь к самому существу человеческой личности. Такая любовь индивидуальна и вечна, она не зависит от внешних факторов и, неподвластная играм разума, живет лишь в сердце:

Ты отстрадала, я еще страдаю,
Сомнением мне суждено дышать,
Я трепещу, и сердцем избегаю
Искать того, чего нельзя понять [7, с.10].

Перед истинной любовью бессильны время и смерть, поскольку она проникает в самые глубины души и сердца любящего и любимого:

Что нет обид судьбы и сердца жгучей муки,
А жизни нет конца, и цели нет иной,
Как только веровать в рыдающие звуки,
Тебя любить, обнять и плакать [7, с.42].

В последующем русские мыслители раскрывали феномен любви как важнейшую составляющую человеческого духа, более того, красной нитью в их творчестве проходит идея, что только в любви проявляется **богочеловеческая** сущность человека. Однако следует заметить, что в развитии теории любви в России наблюдались две концепции, хотя между ними нет жёсткого противопоставления, более того, они отталкивались друг от друга, иногда пересекаясь, либо шли параллельно. Представители первого направления – В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, Б.П. Вышеславцев развивали идею неоплатонического эроса, возвышения эротической чувственности и понимания эроса как творчества.

В своей работе «Смысл любви» В.С. Соловьёв опроверг учение А. Шопенгауэра о том, что смысл половой любви полагается в размножении рода. С точки зрения В.С. Соловьёва, у человека индивидуальное начало преобладает над родовым. Но

для индивидуума характерен эгоизм. Как побороть его, не упраздняя индивидуальность? Только любовь способна возродить личность в новом духовном качестве, достоинство любви в том, что «она заставляет нас действительно, всем нашим существом признать за другим то безусловное центральное значение, которое в силу эгоизма мы ощущаем только в самих себе» [8, с. 762].

Где же более всего можно устраниТЬ эгоизм? В духовной близости? Нет. В.С. Соловьёв подвергает осуждению чисто духовную трактовку любви: «Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть её перерождение, спасение, воскресение» [8, с. 782].

Половая любовь – вот высшее проявление любовного начала в мире людей, «...она отличается от других родов любви и большей интенсивностью, более захватывающим характером, и возможностью более полной и всесторонней взаимности; только эта любовь может вести к действительному и неразрывному соединению двух жизней в одну, только про неё в слове Божьем сказано: будут два в плоть едини, т.е. станут одним реальным существом» [8, с. 763].

Признавая важность половой любви, В.С. Соловьёв считает её целью не физическое рождение, а духовное перерождение женского и мужского начала, восстанавливающее целостность человеческой личности. В своем поэтическом творчестве он утверждает:

Смерть и время царят на земле, -
Ты владыками их не зови;
Все кружась исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви [9, с. 25].

Русский философ подобно Платону развивает мысль о двух Афродитах, проводит параллель двух начал в любви – природного и идеального, андрогинной природы человека. Он мечтал о гармоничности и целостности человеческого существа, которое может быть достигнуто только в любви: «Осуществить это единство, или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, - это и есть собственная ближайшая задача любви» [8, с. 765].

Если для В.С. Соловьёва размышления о любви развиваются от личностного начала до вселенского космизма, то для другого русского философа В. Розанова идея любви сконцентрирована на чувственности (возвышение полового акта), семье, культе деторождения, отношения пола и религии. Ссылаясь на свидетельства из истории древнего мира он утверждал, что религия и пол не просто связаны друг с другом, а произрастают из одного корня. В. Розанов получил широкую известность как критик христианского учения о любви, утверждая, что христианство – отрицательная религия, так как держится исключительно на аскетизме и запретах, что в свою очередь оказалось негативное влияние на европейскую культуру и институт брака. Оно забыло заповеди Ветхого завета «плодиться и размножаться», а Новый завет с осуждением относится к плоти, тем самым создав неразрешимые противоречия. С одной стороны половой акт греховен, с другой – последствия его – деторождение, благословленен.

Для В. Розанова телесная любовь – не порок, а нравственная, религиозная обязанность. «Мы рождаемся для любви. И насколько мы не исполнили любви, мы томимся на свете. И насколько мы не исполнили любви, мы будем наказаны на том свете» [10, с. 366]. Назад, к древности, к половой любви, как источнику жизни – вот кredo В. Розанова. Отмечая противоположность двух подходов к вопросу о любви Н.А. Бердяев писал: «В. Розанов – полюс, противоположный В. Соловьёву. Учение о любви В.Соловьёва нереалистично. Смерть побеждается личной любовью. Учение о любви Розанова родовое... Он видит в нём не знак греховности, а благословение жизни; он исповедует религию рождения и противопоставляет её христианству, как религию смерти» [11, с. 138]. В статье «Брак и христианство» В. Розанов рассматривает брак и семью как высшее таинство. Основа его – любовь, половой инстинкт в самом глубоком метафизическом его смысле. Теперь же зачастую он является продолжением холостых удовольствий. Брак без любви безнравственен. И только развод даёт возможность избежать этого обмана. Пренебрежение полом, его бездонной трансцендентностью, по утверждению В. Розанова, - ведёт к вырождению, к потере связи с «землёй», с «материнством».

В начале 20-го века работы В. Розанова о поле, семье и браке вызвали большие споры в русском обществе. Д. Мережковский и З. Гиппиус поддержали В. Розанова, хотя другие считали, что он разрушитель христианской семьи.

Несколько иную концепцию в философии любви выработали представители второго направления - П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, И.А. Ильин. Они ориентировались не на античный эрос, а на представление любви в понятиях *caritas* и *agape*, т.е. любви сострадания, милосердия, любви разумной.

Огромный вклад вклад в понимание и интерпретацию христианского понимания любви внес П.Флоренский. В своей работе «Столп и утверждение Истины» он обращается к древнегреческой классификации типов любви, так называемой четверице слов любви: *εραν*, *φιλειν*, *στέργειν*, *αγαπαν*, характеризуя любовь как силу, «скрепляющую» общество. И если для античного мира «такими... скрепами были *εραν*, как сила личная, и *στέργειν*, как начало родовое; именно в них лежал метафизический устой общественного бытия. Напротив, естественной почвой для христианского общества, как такого стали *φιλειν*, в области личной, и *αγαπαν* - в общественной»[12, с. 410].

Также П.Флоренский сформировал своё понимание философской триады: Добро – Истина – Красота. Все три понятия – это не разрозненные бытия, это «...одна и та же духовная жизнь, но рассматриваемая под разными углами зрения. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я своё сосредоточие имеющая, - есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого – она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьими, как вовне лучащаяся – Красота» [12, с. 75]. Что же позволяет человеку познать Истину, творить Добро, любоваться Красотой? Любовь. Понятие любви для Флоренского не просто некоторая идея, не простой элемент в построении системы, это смысл жизни, её наполнение. Ибо «Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота» [12, с. 75]. Целостный акт познания–любви–пресуществления, имеет три грани – гносеологическую, эстетическую, этическую, образующие в конечном итоге онтологическую целостность. «В любви и только в

любви мыслимо действительное познание Истины» [12, с.74]; и далее: «То, что для субъекта знания есть истина, то для объекта его есть любовь к нему, а для созерцающего познание (познание субъектом объекта) – красота»[12, с.75]. Субъект стремится постигнуть Истину и создаёт ситуацию познания; Истина, активно желающая быть познанной, способствует созданию атмосферы любви. «Осуществлённая любовь» предстаёт перед сторонним наблюдателем как красота. В универсуме эта любовь проявляется как любовь Творца к твари и воспринимается предметно как красота. То есть красота тварного мира есть проявление божественной любви к миру. «Отсюда – наслаждение, радование, утешение любовью при созерцании ей. То же, что радует, - называется красотою, любовью, как предмет созерцания, - есть красота»[12, с. 121]. Осуществлённая любовью Бога Красота доставляет созерцающему «радование», «красотолюбие» и этим проявляет себя субъект эстетического восприятия.

В свете божественной любви и красоты и познание Бога предстают у П.Флоренского и соответствующие действия, кармы, морали, социального уровня – взаимоотношения личностей внутри христианского социума. Согласно П.Флоренскому, любящий выходит из своей самости и обнаруживает тождество с другим «Я». То же самое происходит со вторым, третьим. Третье «Я» как «созерцающее двоицу предметно», воспламеняется любовью к четвёртому «Я», становясь началом, первым «Я». В результате все троицы срастаются между собой «в единосущее целое» и все бесконечные процессы любви синтезируются в один акт. «Этот единый и бесконечный акт есть единосущее всех любящих в Боге»[12, с. 93]. Таким образом, любовь у Флоренского – это сакральный акт высшего познания через реальное изменение не столько личностного, индивидуального, сколько родового, объединения всех и слияния с божественной сущностью.

Подводя итог вышеприведенному, можно сказать, что русскую философию отличали одухотворённость, соборность, космизм, свойственные только русской культуре. В результате была создана богатая духовная школа в истолковании феномена любви, которая и сегодня активно изучается и приобретает всё большую актуальность в свете того печального факта, что народные массы перестали искренне верить в Бога и руководствоваться христианскими нравственными канонами. Однако характерное для нашей цивилизации отрицание идей абсолютной ценности личности и свободного творчества может быть преодолено, но для этого необходимо, дабы вначале интеллигенция, а потом и вся нация вернулись к нравственным традициям христианской религии. В достижении данной цели и помогут работы русских религиозных философов, которые долгое время были недоступны читателю. При этом следует учитывать оба философских направления, ибо современный человек должен соединить в своем сознании и эрос, и каритас, и агапе, чтобы действительно стать цельной личностью и осмысливать всю глубину и содержательность этих понятий. В условиях царящей бездуховности исключительно важно сегодня сделать достоянием современного общества (прежде всего молодого поколения) богатейшую сокровищницу русской философии любви.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура.- М.: Политиздат, 1991.- 525с.
2. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів. У2-х томах. Т.1.- К.: Наукова думка, 1973.-531с.
3. Эрн В. Борьба за Логос. Г.Сковорода. жизнь и учение. – Мин.: Харвест, М.: АСТ, 2000.- 592с.
4. Горський В.С. Історія української філософії. – К.: Наукова думка, 2001.- 374с.
5. Вышеславцев Б.П. Значение сердца в философии и религии // Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994.-368с.
6. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.- 511с.
7. Фет А.А. Вечерние огни.- М.: Наука, 1971.- 798с.
8. Соловьев В.С. Смысл любви // Спор о справедливости.- М.: ЭКСМО-Пресс, 1999.- 864с.
9. Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. – М.: Книга, 1990. -574с.
10. Розанов В.В. Опавшие листья. Короб 1 // Избранные произведения. Т.2. –М.: Правда, 1990. - 518с.
11. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря.- М.:Республика, 1995. -298с.
12. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1.ч.1.- М.: Правда, 1990.- 490с.

Поступило в редакцию 3.09.02

УДК 165.191

Нefедев С.Н.

«МИФ» КАК ЭЛЕМЕНТ СОЗНАНИЯ В КОНЦЕПЦИЯХ А. ЛОСЕВА И Я. ГОЛОСОВКЕРА

Благодаря феноменологической и герменевтической революциям 20-го века основные концепты философии культуры постепенно «мигрируют» в область феноменологии сознания. В свете вышеуказанных тенденций «миф» может пониматься не как феномен культуры или как феномен коллективного сознания, а как базисный элемент индивидуального сознания.

В русской философской традиции 20-го века проблема мифа и мифологического сознания стала центральной для А.Ф. Лосева и Я.Э. Голосовкера. Названные исследователи анализировали проблему мифа одновременно в трех взаимодополняющих аспектах: как высококлассные филологи-античники, как философы-диалектики и как специалисты в области эстетики. Единством подходов обусловлена синергия полученных независимо друг от друга А.Ф. Лосевым и Я.Э. Голосовкером результатов.

Согласно Лосеву, «предметы живого человеческого опыта, обязательно суть мифы» [1, с.78]. Каковы же основные характеристики «мифа» как «вещи»?

1. Понятие «мифического» тесно связано с понятием «чудесного»: «логика чудесного есть часть логики мифа» [2, с.9]; «кроме логической и эстетической целесообразности есть еще мифическая целесообразность и она-то и есть чудо» [1, с.150]. Следовательно, «миф» конституирован как «чудесное», и понять его можно только учитывая указанный факт. Если «миф» мыслить как предметность, то оказывается, что представление о чуде как о сверхъестественном осуществлении желаемого, вопреки картезианской установке: «Я мыслю», гуссерлевой «Я могу помыслить», проистекает не из представлений о возможностях субъекта. Представление о беспринципной свободе извлекается человеком не из самосознания, а из самих предметностей сознания. Такое утверждение позволяет сместить акцент в понятии «интенциональности» с модернистского представления о том, что субъектная интенция несет, содержит в себе свой предмет, определяет его, к представлению об интенциональном предмете как значимом полюсе смысловой аттракции, инициирующем интенциональность как таковую. Лосев утверждает, что именно «мифическое бытие» вызывает «заинтересованное» отношение [1, с. 65]. «Миф» не является результатом активно-синтетической работы сознания. Он дается как некая изначальная целостность. «Миф» не есть результат деятельности воображения, он – факт: «чудо не есть синтез эстетический» [1, с. 154]. Он так же не есть во-ображенная моральная норма: «Рассуждение о чуде как волевом синтезе [результате деятельности «прак-

тического разума» - С.Н.] неизбежно моралистично и есть внесение морали в область, которая имеет весьма отдаленное отношение к морали» [1, с. 154]. Таким образом, «миф как носитель «чудесного», являет себя не в качестве «должного», но в качестве «возможного», не в виде условия бытия, а в виде «становления» этого бытия («возможность бытия» это «его становление» [3, с. 455]).

2. «Миф» - есть субстанция, «вещь» монадического плана, а не просто символическая функция сознания, не во-ображаемое, а самоданное. Как феноменологу Лосеву кажется недостаточной неокантианская концепция мифа Э. Кассирера, рассматривающего миф лишь как феномен культурогенеза. Он предлагает рассматривать «миф, - не как гипотетическую, но как фактическую реальность, не функцию, но результат, вещь, не возможность, но действительность» [1, с. 39]. Миф есть элемент субстанциально-онтологический. Это принципиальным образом отличает его от феномена-коррелята трансцендентальной феноменологии. «В мифической предметности можно констатировать наличие разных степеней реальности ... факты разной напряженности бытия» [1, с. 36]. В пользу субстанциального характера мифа говорит и то, что, согласно Голосовкеру, в сфере мифического «закон причинности может быть сведен к свойству волшебного предмета [вещи-мифа – С.Н.]» [2, с. 26], то есть предмет несет свою обусловленность внутри себя. «В мифе имеется в латентной форме основание и следствие, порожденные и связанные между собой только абсолютной свободой и силой желания» [2, с. 17]. Голосовкер отождествляет эту внутреннюю причинность с творческой волей воображения, играющей роль естественной необходимости. Он выделяет две основные категории при помощи которых может быть адекватно описан имагинативный мир: 1) «игра»; 2) «метаморфоза» [2, с. 19]. Очевидно, что категория «игры» вводится для характеристики субъективного акта и предполагает как таковые два условия: свободы и желания. «Всеобщий закон метаморфозы, - по Голосовкеру, - есть одно из выражений этой категории [категории «игры» - С.Н.]» [2, с. 19]. Но, с точки зрения феноменологии, в качестве факта мы имеем именно «миф» как «метаморфозу». Поскольку мы говорим не об «условиях» явления, а о феноменах как предметах, то наблюдаемый метаморфоз мы должны не объяснять путем выведения из субъектного акта «творчества», а описать его в терминах самопорождения, связав его с идеей «порождающей модели», которой в принципе не может соответствовать «чистая» субъективность. Согласно феноменологическим постулатам, порождающей моделью для феномена является смысл (эйдос). В чем же заключается смысл «мифа» как «желаемого»? «Смысл желания только в его исполнении» [2, с. 29]. Таким образом, мы получили еще одно определение мифа: «миф» - есть исполненный смысл, смысл реализованный, формирующий и составляющий сознание онтологическим образом в виде «феноменального тела». Если смысл не исполняется, то предметность, основывающаяся на нем, - деконституируется. Указания относительно этого явления имеются в рамках самой мифологии: «Не выполнив своей функции, они [волшебные, мифологические предметы – С.Н.] лишаются тем самым своего смысла и вместе с аннулированием их смысла аннулируются сами» [2, с. 30]. Здесь смысл не сводится к функции (просто как «свойству», характеристике чего-либо), а оказывается связан именно с исполнением себя в виде некоего «качества». Поскольку, как мы уже ука-

зали выше, мифологические предметности являются не просто пассивным содержимым сознания, а определяют его интенциональную структуру, то представляется правомерным говорить о феноменологии как онтологии сознания.

3. «Миф» есть специфическая форма рефлексии. Лосев говорит о некой мифической «отрешенности» от обыденного смысла [1, с. 65], которая «объединяет вещи в каком-то новом плане, лишая их присущей им раздельной конкретности» [1, с. 69]. Мифологизация любой предметности есть ее доконституирование до предельной степени, протекающее в виде переконституирования. Являясь формой рефлексии, миф не может быть представлен в виде конкретной «архетипической» формы, отождествлен с ней, а значит не может быть ни «снят» посредством категории «воображения» (как условия представления чего-либо), ни определен как феномен коллективного бессознательного. Во-первых, «миф различает или может различать истинное от кажущегося и представляемое от действительного» [1, с. 39], что не присуще архетипическим переживаниям. На наличие в мифологическом сознании категории истинности, по мнению Лосева, указывает факт борьбы между мифами внутри самого сознания [1, с. 40]. Во-вторых, в отличие от трансисторизма архетипического переживания, миф историчен и представляет собою «систему разных уплотненностей времени» [1, с. 87]. Именно указанная темпоральная специфика, на наш взгляд, способствует и различию степеней реальности явленного. То есть, можно предположить, что если качественная определенность архетипа связана, в первую очередь, с топологической неоднородностью «жизненного мира», то качественная определенность мифа указывает, прежде всего, на его темпоральную неоднородность. В-третьих, можно говорить о динамике мифообраза: «миф текуч и подвижен ... [и есть – С.Н.] событие ... без перехода в вечность» [1, с. 100], что позволяет четко отличить понятие мифа от понятия «догмат» (абсолютизированной вне временной ценности), каковым является любой религиозный «символ веры». Отсюда можно сделать следующий вывод: адекватным методом исследования и описания «мифа» как факта сознания является диалектическая феноменология, а не классическая гуссерлева, представляющая феномен, как вне онтологических, так и вне темпоральных характеристик.

4. **Миф, являясь формой рефлексии, не носит структуры дискурса**, даже, будучи включен в качестве момента в содержимое какого-либо дискурсивного рассуждения, он не умещается целиком в его линейной структуре, и продолжает сохранять свою онтологическую (да и просто логическую) автономность. По мнению Голосовкера, основной логический принцип мифа может быть охарактеризован как «закон метаморфозы», определяющий движение образа по «смысловой кривой» [4, с. 205], замыкающейся в итоге в «круг» [2, с. 42]. Голосовкер иллюстрирует мифологическую логику образа «виденья» на примере античного мифа: Циклоп – Аргус – Гелий – Линкей – Эдип – Тиресий – Пенфей – Кассандра [2, с. 51]. В указанном «круге» имеет место логическое «исчерпывание смысла» [2, с. 49] тождественное его «исполнению» как в «горизонтальном» - количественном – плане: от одноглазого Циклопа, до тысячеглазого Аргуса, от «зрячести» - до «слепоты», так и в «вертикальном» - качественном - плане, где «слепота зрячести» оборачивается «зрячестью

слепоты» [2, с. 53]. Таким образом, адекватным способом исследования мифа является феноменолого-герменевтический подход.

5. **Миф есть доморальный и доправовой способ конституирования «жизненного мира», а потому мифологизация и отвергается социумом как аморальный и неправовой (незаконный), тоталитарный способ конституирования реальности. Мифологическое конституирование «жизненного мира» представляется противоречащим здравому смыслу, поскольку смысловая бесконечность мифа аннулирует (преодолевает) пространственно-временную бесконечность, миф «играет» временем и пространством [2, с. 13], то есть нарушает одномерный чувственный априоризм сформулированный «просветителем» Кантом, пытавшимся возвести в ранг «нормы» унифицированные недиалектические «правила игры», априорно задать некую формальную структуру «жизненному миру». «Миф» конституирует пространственно-временные характеристики как несубъектные, лишая их рационалистической природы, являя нам их изначальный смысл. Показывая их не в качестве форм, а в качестве если не порождающего начала, то в качестве совершенно необходимого условия самого смыслового генезиса. В мифе «норма» не довлеет над «эйдосом», формальное над онтологическим: в мифе «мера не подчинена норме, ... бесконечное включается в конечное» [2, с. 46], опыт приводит в сознание адекватным образом, а не в виде «представления». Благодаря таким своим характеристикам как неподчинение дискурсу, «чудесность» миф представляется формалистическому мышлению аномальным способом конституирования предметностей сознания, вносящим сенситивную непрозрачность и хаос в среду «чистого сознания». Таким образом, «истина» оказывается противопоставленной «достоверности», а затем и подменяет ее. Конституирующаяся реальность как «настоящее чреватое будущим» (Лейбниц), подменяется конструируемым. Но конструируемое – это всего лишь «вероятное», не имеющее характера не только логической (с чем еще можно было бы согласиться), но и смысловой необходимости, то есть не несущей в себе даже возможности смысла (оснований его генезиса).**

Таким образом, негативное отношение к мифологическому типу конституирования «жизненного мира» в современной культуре указывает на то, что **демифологизация сознания есть следствие реализации некоего «социального проекта»**. Миф как самодостаточная данность, ограниченная только своим собственным смыслом, неприемлема для социума. Миф – образование амбивалентное, «полярность смыслов в пределах единого целостного образа ... определяет его границы» [2, с. 50], но вместо антиномичности, эта амбивалентность разрешается в «движение», в «жизнь» смысла. И это-то возникновение «жизни» мысли (мышления) и есть «чудо». По мнению Голосовкера, это ведет к тому, что воображение, как процесс смыслового генезиса, уже не нуждается во внешнем опыте, становится способным к самостимуляции [2, с. 71], что означает формирование новой, смыслонесущей чувственности автономного «феноменального тела». Эта смыслонесущая чувственность, позволяющая воспринимать «вещь»-миф как таковую, во всей ее полноте, вне дискурсивных искажений, позволяет более глубоко постичь ее. Голосовкер утверждает, что миф несет в себе наряду с «явностью тайного» еще и «тайну явного» [2, с. 32]. Если первое можно истолковать как констатацию феноменологического

постулата, утверждающего наличие эйдоса в феномене, и конституирует измерение «всеобщей необходимости», то вторая характеристика утверждает скрытость оснований очевидности, и это позволяет нам полагать, что «достоверность» возможна до, независимо, а иногда и вопреки «очевидности». «Логика чудесного играет веденьем и неведеньем, явным и тайным, переводя одно в другое, все открывая как будто до конца и все же не до конца, и все же оставляя главное под вопросом: почему страсти сильнее знания и знание не в силах предотвратить гибельного действия страстей?» [2, с.33]. Миф утверждает, наряду со «всеобщей необходимостью», наличие «индивидуальной необходимости», скрытой судьбы. Основания реализации смысла лежат вне самого этого смысла. «Вещь» как феномен (в т.ч. миф) не может быть тождественна своему смыслу, она отличается от него ровно на процесс генезиса.

Становление мифа как некого целесообразного предметного единства и есть чудо [1, с. 147]. «Мифическая целесообразность .. есть чудо» [1, с. 150], поскольку возможна лишь на основе парадоксального единения противоположных слоев: 1) внешнего – вещи-образа, и 2) внутреннего – имени-смысла. В демифологизированном сознании указанное чудо синтеза мира (природы) и разума (смысла) вне социального опосредования представляется невозможным, абсурдным (Камю). Субъект не обладает достаточными возможностями для конституирования мифологической (достоверной) предметности, т.к. качество «достоверности» возникает лишь в рамках коммуникативной структуры, которая изначально может быть феноменально явлена лишь в рамках «феноменального тела», которое, в свою очередь, представляет собой результат мифологической организации реальности. Раз утратив естественную, спонтанно складывающуюся мифологию, человек попадает в полную конститутивную зависимость от социума, поскольку он как субъект уже не обладает достаточными возможностями для конституирования «мифа» как базового, структурно-онтологического элемента «жизненного мира». Появление экзистенциального переживания «абсурда», и сопутствующая ему «эстетика без-образного», сопутствуют процессу демифологизации сознания. Мифологически конституированное сознание защищено от этого состояния, поскольку «логика чудесного замещая закон исключенного третьего законом неисключенного третьего ... создает положительное понятие абсурда... В нем [мифе – С.Н.] нет нелепого – в нем все лепо» [2, с. 40].

Дискурсивное размыкание «вещи»-мифа, можно считать проявлением социокультурного ограничения мифотворчества, отчуждения этой функции в пользу социума, конституирующего предметности «жизненного мира» в виде симуляков, что ведет к возможности рационального и эффективного его социального «производства» как механической суммы стереотипов. Посредством табуирования «закона метаморфозы» смысл из «текущего» превращается в «кригидный», место живого и конкретного «эйдоса» заступает абстрактная «норма». Именно модульная заменимость норм-стереотипов, отсутствие в них потенции к саморазвитию в рамках индивидуального сознания позволяют нам понять феноменологическим образом определение, данное человеку Мишелем Фуко, в котором французский мыслитель охарактеризовал личность современного человека словосочетанием «сделанный субъ-

ект». В демифологизированном сознании становится невозможным «чудо». Из высказанных можно сделать вывод, что именно конституированный мифологическим образом «жизненный мир» как миф индивидуальный позволяет противостоять процессу симулякризации (социальной мифологизации) сознания.

В заключении «Диалектики мифа» Лосев приходит к выводу о том, что «особый идеальный мир есть диалектическая необходимость» [1, с. 183] для любого сознания, что означает утверждение не интерсубъективной (по Гуссерлю) и не трансцендентально-прагматической (как то у Апеля), а мифологической природы «жизненного мира». С подобных же позиций подходит к решению проблемы сознания и Я. Голосовкер, указывая на логическую автономию непосредственного опыта сознания (называемого им «воображением») в отношении опыта внешнего, как сенсуалистического, так и социально-коммуникативного.

На основе проведенного анализа можно сделать следующие выводы:

1. в настоящее время правомерно говорить о мифе как о структурно-онтологическом элементе сознания;
2. представлены специфические характеристики мифа как феномена, как предмета сознания: а) миф рассмотрен как феноменальный источник понятия «чудесного», обеспечивающего диалектический синтез возможного и действительного в рамках желаемого, осуществляя тем самым, трансформацию статуса предметности с онтического на онтологический без процедуры редукции, с сохранением рефлексивной способности внутри самой мифологической формы; б) общепризнанная историческая природа мифа представлена как темпоральная именно в феноменологическом плане посредством введения понятия «генезиса», само осуществления как скрытой «индивидуальной необходимости»; в) показано то измерение свободы, которое несет с собой мифологическая форма явления смысла, ее конституирующий потенциал, по сравнению как с архетипом, так и с абстрактным догматизмом «нормы»;
3. полиэйдетическая (мифологическая) концепция сознания, принятая в диалектической традиции еще со времен античности, востребована и в современных философских исследованиях: в частности, она лежит в основе концепций сознания А. Лосева и Я. Голосовкера, предваряющих подходы других признанных феноменологов 20-го века, таких как М. Мерло-Понти, Ж. Делез;
4. указанный методологический подход представляет собой плодотворную альтернативу субъектно центрированной модернистской концепции сознания, он позволяет преодолеть, порождаемые субъективистской парадигмой, тотализирующие тенденции;
5. предложенная концепция предметной организация сознания выгодно отличается от ряда других – полисубъектных (мультисубъектных) – современных коммуникативных концепций сознания, например, «диалогической» концепции В. Бильера, «полифонической» концепции М. Бахтина. Полиэйдетическая концепция сознания, будучи плюралистичной, вместе с тем, позволяет избежать шизофреногенных тенденций, порождаемых расщеплением субъекта в коммуникативных концепциях;

6. в рамках полиэйдитической концепции сознания, как в субстанционалистской концепции, возможно конституирование субъективности в виде онтологического элемента, средой обитания которого является «жизненный мир». Миграция субъективности по опорным онтологическим узлам, представленным эйдосами-мифами, как раз и задает жизненную динамику последнего;

7. в итоге, миф описан в качестве предельной, «достоверной» формы явления смысла, более совершенной по сравнению с такими формами как принцип, идея, символ.

Смысл концепции мифа, предложенной А.Лосевым и Я.Голосовкером, заключается в возвращении отчужденного мира статических смыслов-норм в виде мифологического «жизненного мира» в феноменальное пространство индивидуального сознания.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – с. 21-186.
2. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – 218 с.
3. Лосев А.Ф. Типы античного мышления // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – с. 453-473.
4. Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют // Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – с. 114-182.

Поступило в редакцию 13.09.02

УДК

Креминский В.И.

ПОЭТИКА Т.Г. ШЕВЧЕНКО И ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ КАРТИНЫ МИРА

С самого начала обретения независимости, в Украине, как и во многих других бывших республиках СССР, возникла острая необходимость и органическая потребность в более ясной национальной идентификации, чем это было прежде. Необходим был качественный переход от чисто эмоциональных призывов и политической конъюнктуры к взвешенным концептуальным и идеологическим положениям учитывающим сложившиеся реалии в сфере внутренней и внешней политики и тенденций в области международных отношений. Проблема поиска национальной идентичности влечёт за собой определение языковой, исторической, культурной, политической и других видов идентичности, их согласования, интеграции. С нашей точки зрения, одной из важнейших составляющих, национальной идентичности для украинского народа является её эстетическое измерение.

Вполне очевидно, что богатейшая история украинской культуры даёт в избытке разнообразнейший материал для поисков «корней» культурного «фундамента» лежащего в основе самоопределения. Поэтическое, литературное творчество украинских писателей и поэтов 19 и 20 веков дают богатейший материал для обнаружения принципов, моделей и парадигматических форм эстетической самоидентификации в рамках этно-культурной идентичности. Бесконечно разнообразный материал представленный в народной поэзии, вся фольклорная традиции украинского народа представляют собой неисчерпаемое поле для исследований данного вопроса. Однако, учитывая специфику нашего исследования, эти источники будут играть вспомогательную роль для постановки проблемы. Народное творчество заключает в себе традиционалистские мотивы и не склонно к саморефлексии, характерной для индивидуально-эстетического, «мессианского» типа интеллектуальной деятельности, присущего всем романтическим интенциям, пытающимся «вырваться» из замкнутого круга культуры и политики, с целью самоопределения по отношению к «патерналистской» культуре. Поэтому, в переломные моменты исторических эпох важнейшую роль в плане культурной идентификации играют индивидуальные инициативы выдающихся художников, поэтов, политиков, мыслителей. Именно такой комплексной, синтетической деятельностью отмечено творчество великого украинского поэта Т.Г. Шевченко. Его роль в созидании национальной картины мира, в деле самоидентификации украинского народа огромна.

Многогранное творчество Т.Г. Шевченко, его интеллектуальное наследие - поэзия, проза, дневники, живопись - как в фокусе собирают в себе нити народной ук-

раинской творческой традиции и связывают её с современностью. Поэт ставит вопросы и пытается решить их не концептуально-теоретически, а с помощью художественно-эстетических средств. В этом специфика его творчества и метод его анализа. Инструментом осознания исторической, политической, экзистенциальной ситуации сложившейся в украинской культуре в 19 веке для Т.Г. Шевченко является поэтика. Если говорить более точно, то эстетическое измерение поэтики может дать нам тот ракурс, благодаря которому можно будет реконструировать ту целостную картину мира, которая стала основой современного национального самосознания и становления национальной идеи в Украине. Сегодня в Украине происходят эпохальные изменения во всех сферах жизни: в экономике, политике, идеологии, правовой сфере. Народ Украины небезуспешно ищет своё место в современной истории. Фундаментальные изменения происходят также в области национальной культуры. Все эти изменения влекут за собой серьёзные сдвиги в общественном сознании. Для таких периодов тотальных изменений характерны колебания «влево», «вправо», обращение к идеалам далёкого прошлого или к желаемым моделям многообещающего будущего. Именно в такие переходные времена, когда ревизуются одни ценности и на смену им должны прийти другие очень важно сделать правильный «аксиологический выбор». Чтобы не совершить фатальной ошибки, чтобы выбор не был случайным, необходимо, прежде всего, обратиться к традиции национальной культуры в самом широком смысле этого слова.

При этом нужно учесть, что ценности нельзя мыслить изолированно и брать их «поштучно», поскольку они формируются взаимозависимо и взаимодополнительно, в системе. Поэтому, речь должна идти не о некой новой украинской «мозаичной» сфере ценностных ориентиров, но о целостной, проверенной временем системе. На наш взгляд наиболее эвристичным и конструктивным понятием для обеспечения продуктивной работы в данном исследовательском поле является концепт «картина мира». Дело в том, что область культуры, в которой мы проводим свои изыскания требует для корректной постановки проблем не чисто логических категорий типа «бытие», «сознание» или привычных для многих философов (в особенности прошедших марксистскую школу философии) категорий «общественное бытие» и «общественное сознание», но категорий так сказать, «гуманизированных», отражающих не только рационалистический подход к вещам и явлениям, но включающих в себя и психо-эмоциональные, аксиологические характеристики познания. Именно к разряду таких «культурологических» категорий и принадлежит «картина мира». Основная проблема исследования заключается в том, чтобы выделить и описать поэтическую картину мира и показать её влияние на формирование национальной картины мира. Материалом для экспликации этой ключевой проблемы служит творческое наследие Т.Г. Шевченко.

Для адекватного понимания украинской культуры, истории в целом и украинской философии в частности, нужно учесть исторический, политический и культурный контексты, без чего мы не приблизимся к предмету нашего рассмотрения, а будем подменять его другими. Как показали и убедительно доказали философы, в особенности представители герменевтического направления, для того, чтобы глубинный анализ культурного явления состоялся и дал результаты, необходим учёт

культурно-исторического контекста. На этот очень важный момент указывает и В.С. Горский: «Речь идёт о контексте, который предполагает гуманизацию истории, взгляд на неё как на арену и результат деятельности суверенной творческой индивидуальности» [3, с. 14]. Кроме гуманизации, контекстуальности в качестве принципов исследования нужно опираться также на принцип диалогичности [3, с. 15]

В выборе методологического инструментария исследования мы будем руководствоваться задачами поставленными перед нами, а именно: в первую очередь попытаемся определить соотношение философской, естественно-научной и поэтической картин мира. Для этого нам необходимо построить соответствующий категориальный аппарат. Очевидно, что ведущей категорией нашего диссертационного исследования является «картина мира». Это ключевое понятие может быть проанализировано в двух плоскостях: *в статическом и динамическом варианте эпистемологии*.

В статическом плане эпистемологии, кроме формулировки базового понятия «картина мира» возможны были бы и другие варианты концептуализации предметного поля. С одной стороны, отражая методологические установки филологического и искусствоведческого подходов вполне корректно мог бы быть использован такой концепт как «образ мира», согласно Г. Гачеву [1]. С другой стороны, термин «картина мира» функционирующий в гуманитарной плоскости под названием «образ мира» может использоваться в сциентистском дискурсе. Тогда мы имеем дело уже с некоторой модификацией первоначального словосочетания и можно говорить, например, даже о «формуле мира». В одной из своих поздних работ «Гегель и греки» М.Хайдеггер утверждает, что: «современная физика берёт курс на формулу мира» [5, с. 383].

Можно выделить четыре базовые модификации картины мира необходимые в качестве эпистемологической основы нашего исследования: естественно-научную, философскую, поэтическую и национальную. Если быть более точным, то можно было бы построить некоторую типологию и ранжировать понятия с убывающей степенью объективности, употребляя такие терминологические словосочетания как «естественно-научная формула мира», «философская картина мира», «поэтический образ мира», «национальный образ мира».

Однако, не будем забывать, что в реальной жизни обычный человек всегда сориентирован не на «формулу мира», а на «образ мира», поэтому в целях решения исследовательских задач мы считаем необходимым вывести все четыре «представления» о мире на одну «эпистемологическую линейку» и в дальнейшем употреблять унифицированную терминологию: «естественно-научная картина мира», «философская картина мира», «поэтическая картина мира», «национальная картина мира». В целях методологической проблематизации обсуждаемого вопроса следует указать, что существовали и другие варианты подбора базисной терминологии.

С одной стороны, в плоскости «гуманизирующего подхода» можно было бы употреблять словосочетания «естественно-научный образ мира», «философский образ мира», «поэтический образ мира», «национальный образ мира» [См.1; 2]. С другой стороны, в терминах «сциентизирующего разума» вполне эвристичным было бы придерживаться следующей терминологии: «естественно-научная модель мира»,

«философская модель мира», «поэтическая модель мира», «национальная модель мира». Кстати, Г. Гачев в некоторых местах своей работы «Национальный образ мира» в качестве синонимичного выражения использует словосочетание «модель мира», делая при этом акцент на ценностных характеристиках. «Эта особая структура общих для всех народов элементов(хотя и они понимаются по-разному...) и составляет национальный образ, а в упрощённом выражении - модель мира»[1, с. 47]. Этот автор использует кроме всего прочего чрезвычайно смутную метафору - «национальный космос» [1,с.53]. Чувствуя сложность определения основной категории исследования Г. Гачев вообще отказывается давать ей рациональное обоснование. Он отмечает дискуссионность и наличие методологических и эпистемологических трудностей связанных с этим. «В ходе прохождения рукописи рецензенты предлагали дать более отчётливое определение понятий: «национальный образ мира», «картина мира», «космос», «целостность», «модель» и т. п. Я пытался это сделать, но убедился, что дефиниции получаются схоластические. И в них нет нужды, так как термины мои – рабочие и их смысл интуитивно ясен читателю в каждом месте» [1,с.56]. Здесь мы в корне не согласны с уважаемым автором, поскольку научное исследование в качестве предположений может, конечно опираться на интуиции, однако при построении концепции должно использовать чёткие логически обоснованные, строгие определения основных понятий, чей смысл не должен «мерзнуть» и отдаваться «на откуп» читателю.

Итак, из имеющихся у нас вариантов: «формула мира», «модель мира», «картина мира», «образ мира», мы выбираем словосочетание «картина мира», в качестве более релевантного нашему исследованию проводимому в рамках философии культуры, поскольку считаем, что термины «формула» и «модель» являются более объективистскими, жёстко-сциентизированными, а термин «образ» - это чересчур «мягкое» понятие, весьма сближенное с предметным полем филологии и искусства-ведения. Для нас критерием адекватности употребления базового понятия «картина мира» является его продуктивность и эвристичность заметная во многих современных философских работах. На наш взгляд, можно было бы дать такое рабочее определение этого фундаментального понятия: *картина мира – это культурно-исторически определённая совокупность временных, пространственных, этических, эстетических характеристик бытия, отражаемых с помощью образов, символов, понятий, характерных как сознанию отдельного человека, так и коллективному сознанию нации.*

С точки зрения эпистемологии, мы имеем дело с концептуальными подходами основанными на принципе каузальных связей и более или менее жёсткого детерминизма между последовательными картинами мира в историческом пространстве, и, явно или неявно постулируемым эволюционным подходом. Здесь, в качестве наиболее известных методологических позиций могут быть представлены гегелевская философия истории, философия культуры и, следующая за ней марксистская теория смены общественно-экономических формаций. Как в одной, так и в другой концепции речь одёт скорее о внутренней структуре бытия, а «картины мира» являются лишь чем-то «вторичным», обманчивой внешностью.

Меняющиеся базисные структуры с неизбежностью меняют и соответствующие им исторические, культурные «картины». Поэтому единственно правильным и целесообразным с точки зрения подобного рода подходов здесь оказывается фокусировка внимания философа не на той или иной «картине мира», а на внутренней логике, на уровне метафизических абстракций. В области литературоведения эта «методологическая ловушка» была глубоко проанализирована Юрием Лотманом. «В тексте искали выражения духа-истории, эпохи или какой-либо иной внеположенной ему сущности. И поскольку лежащая вне текста субстанция мыслилась как живая и бесконечная, а само произведение представляло как не до конца адекватная её одежда, «плен души в материальном выражении», конечный образ бесконечного, то задача читателя и исследователя [заключалась в том, чтобы] – пробиться сквозь текст к лежащим за ним субстанциям. С этой точки зрения решающее значение приобретало отношение текста к другим текстам, их складывание в единый подвижный поток или отношение текста к внележащей реальности, как бы ни понималась эта реальность: как развитие мировой души или борьба общественных сил. Взятый же сам по себе, текст не представлялся чем-то значительным, он был низведен на уровень «памятника» [4.с. 15-16].

Такой логоцентристский панрационализм в духе Гегеля сегодня не может устроить ни литературоведов, ни философов. Наша задача состоит в противоположном - обнаружении и адекватном описании конкретной, самодостаточной и относительно автономной картины мира с учётом определённого культурно-исторического контекста. Поэтому в ходе реконструкции картины мира мы будем опираться также на традиционные методы исследования: исторический подход, компаративный анализ, текстологический анализ, что весьма близко той методологии, которая используется в литературоведении. Но для того, чтобы придать нашему исследованию специальный философский характер, мы будем использовать также методы герменевтического анализа.

Конструктивные особенности картины мира зависят от той или иной специфической картины мира. Структурно-организующими формами картины мира могут быть: образ, метафора, символ, миф, понятие. По степени насыщенности и способу связи между этими конструктивными элементами возможна следующая классификация: поэтическая картина мира, философская картина мира, естественно-научная картина мира национальная картина мира. Поскольку основное внимание в нашей работе уделяется поэтической картине мира, то другие картины мира будут описаны только лишь концептуально, в основном в качестве корректирующих или взаимодополнительных форм.

В последующем мы попытаемся проанализировать место и роль поэтической картины мира в отношении к другим картинам мира как в *историко-генетическом плане*, так и в *компаративном измерении*.

Для того, чтобы более адекватно рассматривать структуру и характеристики той ли иной картины мира необходимо попытаться выделить подтипы данной картины. Если говорить о поэтической картине, то здесь можно назвать **мифо-поэтическую и литературно-поэтическую** («индивидуально-поэтическая») в качестве основных подтипов. Мифо-поэтическая картина достаточно детально рассмотрена во многих

научных исследованиях (Мелетинский, Топоров и др.). Также глубоко профессионально и всесторонне описана литературно-поэтическая картина мира в многочисленных литературоведческих исследованиях касающихся творчества того или иного конкретного поэта. Конечно, в генетическом плане мифо-поэтическое описание мира (так называемое «коллективное творчество», «народное творчество») предшествует индивидуально-поэтическому, личностно окрашенному творчеству, являющемуся более или менее талантливой и интерпретацией уже существующего традиционного описания мира заключённого уже в таких видах народного творчества как миф, эпос, былина, сказка. Поэтому исследование индивидуально-поэтической картины мира должно опираться на те константные базовые архетипические структуры(конструкты), культурные инварианты, которые обнаружены в богатой фольклорной поэтической традиционной культуре.

Поэтическая картина мира конструируется из таких элементов как образы, метафоры. Соединение этих элементов осуществляется на основе ассоциативных связей. «Концептуальным каркасом» данной картины является миф или вернее взаимосвязанный комплекс мифов с последующими вторичными деривационными мифами, а далее возникает устная и письменная традиция в фольклорной или авторской обработке (Махабхарата, Библия, Пополь-Вух).

Что касается философской и естественно-научной картин мира, то они, по сравнению с индивидуально-поэтической картиной мира, напротив, являются своего рода «опровержениями», а не «подтверждениями» « мифо-поэтической картины мира, её «критикой», и, даже «гиперкритикой». Если провести графическую аналогию, то развитие мифопоэтической и индивидуально-поэтической картин происходит в параллельных планах существования культуры как целого, а развитие философской и естественно-научной картин происходит «перпендикулярно» по отношению к вышеупомянутым картинам. При этом, философская и естественно-научная картины конструируются из специальных, «технических» терминов и понятий. Связь этих конструктивных элементов происходит на основе правил логического следования, то есть, рационально, в отличие от ассоциативной связи присущей поэтической картине мира.

Когда речь идёт о национальной картине мира, то здесь мы имеем некую синтетическую картину, где соединяются фрагменты мифо-поэтической и философской картин, что предполагает наличие некоторой парадоксальности (соединение разноплановых типов дискурса) и её последующее снятие(философия снижает свой теоретический и критический уровень до уровня идеологии при усилении психоэмоционального содержания поэтической составляющей).

Конструирование и конституирование (легитимация) национальной картины мира с необходимостью включает в себя решение проблемы национальной идентичности в широком спектре её многочисленных аспектов - исторических, культурных, религиозных, этнических, лингвистических, политических, эстетических. Наша задача состоит в том, чтобы выяснить, какова роль и место поэтической картины мира в формировании национальной картины мира. Чтобы конкретизировать задачу, предполагается реконструировать и проанализировать поэтическое творче-

ство великого украинского поэта Т.Г. Шевченко, его вклад в созидание эстетической и национальной картины мира.

Очевидную немногочисленность работ рассматривающих наследие Т.Г. Шевченко в рамках философского дискурса отчасти можно объяснить тем, что согласно достаточно распространённой (даже в среде профессиональных философов) точке зрения, философское мышление – это мышление в понятиях, концептуально-теоретическая профессиональная деятельность. Такая чрезвычайно суженная точка зрения неверна, поскольку в философии важно не столько усвоение и оперирование научным жаргоном, но постановка принципиальных для соответствующей эпохе проблем, проблематизация бытия, познания, истории, культуры, существования человека, ценностей. И потому иногда использование образов, метафор и минимизация узкопрофессиональной терминологии не всегда свидетельствует о том, что данный автор не является философствующим мыслителем. Известный украинский философ В.С. Горский на наш взгляд вполне правомерно отстаивает точку зрения, согласно которой украинская философская мысль должна исследоваться с учётом специфики развития отечественной истории и культуры. И здесь именно культуре должна отводиться фундаментальная роль при анализе фактов и явлений интеллектуальной жизни в нашей стране. Как полагает В.С. Горский: «культура в истории человечества всегда выступает сферой реализации человеческих ценностей. Она создаёт пространство человеческого общения» [3, с.13]. Поэтому, чтобы соответствующим образом исследовать и получать достоверные результаты при учёте трансформации культуры в последние два столетия в Украине, нужно с необходимостью расширить круг идей и авторов, куда с неизбежностью должен войти в первую очередь Тарас Григорьевич Шевченко. В истории культуры Украины всегда особую, можно сказать выдающуюся роль играли литераторы (поэты, писатели, драматурги), музыканты, художники, актёры, режиссёры и другие представители творческой интеллигенции, которые в свойственной их жанрам и стилям образно-символической манере поднимали важнейшие философские проблемы и пытались их решить доступными им средствами художественной культуры.

В отличие от рационалистической картины мира присущей западноевропейской культуре 18 – 19 веков, в основе которой лежали механистические, естественно-научные, категориальные принципы построения, украинский поэт кропотливо созидает своеобразную поэтическую картину мира, базирующуюся на образах, метафорах и других художественных средствах. Нельзя ставить вопрос таким образом: какая картина мира более правдоподобна, более «истинна»? Нужно учитывать то, что человек живёт в той или иной культуре, ориентируясь в большей степени на тот образ мира, который дан ему в языке, и, в большей степени в обыденном языке. При этом, художественный язык (литературы, музыки, живописи) даёт более яркую, богатую ассоциациями картину мира чем обыденный язык. Поэтому, хотя научная картина мира и более адекватна физическим параметрам Вселенной, но её значение для абсолютного большинства людей менее значимо, чем смысловые координаты национальной, политической, эстетической картины мира. Нельзя безапелляционно утверждать, что научная картина мира объективна и унифицирована, а поэтическая – субъективна и предельно индивидуализирована, поэтому она нахо-

дится за пределами рационального понимания. Однако, несмотря на индивидуальные особенности отдельного поэта, писателя, музыканта, художника, так и в отношении целых культур, или в нашей терминологии картин мира, можно обнаружить некие «культурные архетипы», «культурные инвариантны», «культурные стереотипы», базирующиеся на принципе интерсубъективности. Как считает В.С. Горский: «Культура по своей природе интерсубъективна, она предполагает ряд субъектов, которые вступают между собой в диалог»[3, с. 14]. Исходя из этого положения мы можем сказать, что объекты культуры в определённом интервале могут быть унифицированы, классифицированы, типологизированы, систематизированы и подвергнуты научному анализу.

Для украинского народа, который вследствие определённых исторических причин был отчуждён от естественно-научного способа формирования картины мира характерного для европейской культуры Нового времени более значимым и актуальным стал эстетический и этический способ построения картины мира, на основе литературно-художественной деятельности как в области народной поэзии, народной песни, развития ремёсел, церковного искусства, так и благодаря индивидуальной художественной деятельности, наиболее ярким примером которой, стало синтетическое творчество художника и поэта Тараса Григорьевича Шевченко.

Мы не собираемся противопоставлять различные мировоззренческие интервалы, репрезентирующие научную и художественную традиции. Эти две формы мировидения имеют полное право на существование. Они не конкурируют друг с другом, поскольку взаимодополнительны. Обе создают объёмную панораму видения мира, установившуюся в самом начале 19 века, когда взгляды учёных органично сосуществовали с эстетической деятельностью художников и поэтов, что особенно заметно в деятельности таких выдающихся деятелей европейской культуры как Гёте и Шеллинг. Всё-же, нельзя не учитывать своеобразия исторического пути, который прошли народы Восточной Европы, что отложило отпечаток и на характер культурного развития, и на формирование философской мысли в частности. «Что касается славянских народов, в том числе и украинского, процесс становления философского теоретического знания начинается лишь в XIV столетии, и продолжается вплоть до XIX столетия» [3, с. 16] Речь здесь идёт об академической, профессиональной философии. Но никто неможет отрицать того факта, что духовная деятельность сводится лишь к понятийному, рефлексивному типу мышления. Не только для Украины, но и для Западной Европы присущи способы функционирования философской мысли таким образом, что хотя она и была неакадемичной по форме, но тем не менее оказывала и оказывает влияние и на культуру, и на академическую философию в том числе громадное влияние. В этой связи можно упомянуть имена Монтеня, Дидро, Руссо, Кьеркегора, Достоевского, Толстого, Ницше. В украинской философской традиции можно перечислить имена Т.Г. Шевченко, И. Франко, В. Винниченко, М. Грушевского, Н. Хвылевого и многих других мыслителей, которые в художественной или в публицистической форме ставили и по своему решали мировоззренческие, аксиологические, эстетические и социально-философские проблемы.

Примечательно то, что Т.Г. Шевченко смог создать свою целостную гармоничную картину мира образно-поэтическими средствами путём переработки народной

фольклорной традиции и современной ему классической литературной традиции, что, по существу стало моделью для построения национальной картины мира и содержательной основой национальной идеи.

Образно-символический порядок построения эстетической картины мира характерен для всякой культуры мифо-поэтического периода. В несколько видоизменённом, иерархически развернутом виде мифо-поэтическая картина мира существует ещё в Средние века. При переходе к Новому времени такой способ формирования картины мира сохраняется с одной стороны в народной культурной традиции, а с другой стороны проявляется в деятельности профессиональных художников, музыкантов, литераторов, но быстро формируется, укрепляется и интенсивно развивается, новая, естественно-научная картина мира, которая и занимает доминирующую позицию на протяжении последних трёх столетий.

Актуализация этно-культурного образа мира происходит в первой половине 19 века в Европе, поскольку национально-освободительное движение интенсивно развивается в это время и национальным пассионариям требуется национальная идея и соответствующая ей картина мира. Именно тогда политики, поэты, художники, философы пытаются выяснить, в чём-же состоит своеобразие именно их национальной культуры, чем и насколько эта культура отличается от всех других. Сознательно и бессознательно акцент делается на отличии. Возникают и радикализируются идеи абсолютной уникальности какой-то определённой культуры и более того, утверждается полное превосходство «своей» культуры над любой другой, то есть, «чужой». Таким образом, другой стороной унифицирующего и всё нивелирующего безликого интернационализма, растворяющего культурное многоцветие в нейтральных инвариантах, стереотипах, оказывается шовинистический национализм. Творчество Кобзаря показывает пример того, как любовь и гордость за свою родину позволяет личности поэта достичь максимальной самоотдачи и создания precedента, когда борьба за национальную идею становится не орудием ненависти к другим народам, а служит позитивной задаче возрождения и процветания отечества. Неповторимый поэтический мир-космос Тараса Шевченко, его богатейшая эстетическая картина мира даёт начало построению новой национальной картины мира.

Список литературы

1. Гачев Г. Национальные образы мира. - М.: Советский писатель, 1988.
2. Гачев Г. Д. Европейские образы пространства и времени // Культура, человек и картина мира. Отв. ред. Арнольдов А.И., Кругликов В.А./- М.:Наука,1987.
3. Горський В. С. Історія української філософії . – К .:Наукова думка,1996.
4. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. Структура стиха. – Л.: Просвещение.1972.
5. Хайдеггер М. Гегель и греки// Время и бытие. М.: Республика. 1993.

Поступило в редакцию 5.10.02

УДК 161.2

Николко В.Н.

ПРОЕКТ ДЕПСИХИЗАЦИИ ЛОГИКИ

Идею депсихизации логики следует отличать от идеи ее депсихологизации. Идея депсихологизировать логику, в частности, вывести ее предмет за пределы человеческой психики, высказана давно. В этом смысле первым антипсихологистом в логике является Платон: его мир идей, скорее всего, находится вне человеческой психики. В этом аспекте Г. Гегель (1770-1831) – автор трехтомной “Науки логики”, – также антипсихологист: да, Гегель объективизировал предмет логики, вынес за пределы человеческой психики, чтобы опустить его в структуры некой абсолютной идеи, т.е. опять таки если не психической, то духовной сущности.

Со второй половины XIX века проблема депсихологизации логики приобрела конкретное содержание – борьбы против превращения логики в часть психологии. Психологисты, а к ним относились Д.С. Милль, Т. Липпс и др., считали, что “логика – не обособленная от психологии соподчиненная ей наука. Поскольку она вообще есть наука, она есть часть или ветвь психологии, отличается от нее как часть от целого, и, с другой стороны, как искусство от науки. Своими теоретическими основами она целиком обязана психологии и включает в себя столько из этой науки, сколько необходимо для обоснования правил искусства” [Цит. по 1, с. 212-213]. В противовес психологистам, Э. Гуссерль (1859-1938) выдвинул идею феноменологии как теоретической дисциплины, в которой нормативные положения логики находят свое теоретическое оправдание. В этом смысле теоретическая логика имеет своим предметом глубины феноменального, относящегося по своей природе к духовной жизни человека.

Идея депсихизации логики в другом: необходимо не только вывести предмет логики за пределы предмета психологии – сугубо эмпирической дисциплины, как справедливо полагал Э. Гуссерль, или психики людей, но и вообще за пределы всякой духовности, какую бы форму последняя не принимала. Естественно, идея депсихизации “сильнее” идеи депсихологизации: депсихизировать логику, значит – депсихологизировать ее, но не наоборот.

В XX веке идею депсихизации логики инициировал Г. Фреге (1848-1925). Известен его проект депсихизации. Согласно Фреге, логика есть наука об общих законах бытия мысли в истине. Общие законы порождают правила мышления. Мышление – это воспроизведение мыслей в психической сфере, т.к. мысли есть сами по себе и не нуждаются в человеке как неком их носителе. Мысль есть, но важно ее существование в истине.

Что же такое истина? На этот вопрос Г.Фреге не отвечает, но описания ее дают основание считать ее некоторым особым содержанием мира. Отмечу, что Г.Фреге последние годы жизни занимало построение логики на основе указанных оснований как “науки о наиболее общих законах бытия истины”. Однако план построения логики показывает, что Г. Фреге фактически остался психологистом: в центре его рассуждений оказывается мысль, а не мир истины. “Истина, очевидно, есть нечто столь первоначальное и простое, что сведение ее к более простому невозможно” (Подробнее о Проекте Г.Фреге смотрите в его набросках проекта логики, которую он так и не написал [2, с. 307-309]).

Идея полной депсихологизации логики, т.е. вынесение ее предмета за пределы любой психической или духовной сущности, просматривается в работах Б. Рассела (1872-1970). У Рассела есть рассуждения относительно того, что “логика имеет дело с реальным миром точно также, как зоология, хотя с более абстрактными и общими чертами”. Но эти высказывания, как подчеркивает К. Гедель, остаются декларациями [3, стр. 207]. Логики как науки о тех реальных объектах, к которым она относится как биология к своим, Б. Рассел, конечно, не создал.

Целью предлагаемой статьи является: очеркнуть общие контуры логики как науки о природных структурах, которые лежат в фундаменте косной физической материи. Принципы такого понимания логики составляют суть предлагаемого Проекта. Укажем основные из них.

1. Предметом логики является особая сфера окружающего нас мира, объективная в том смысле, что ее существование не зависит от существования людей, хотя при наличии последних границы логического распространяются на мышление.

2. L-сфера, или логическая реальность, введенная в 1, – столь же природна, сколь природны предметы физики, химии, биологии: она входит в структуру мира, составляет ее существенную часть. По своему месту L-сфера находится в косной, неодушевленной, неорганической части природы, предшествуя физической реальности.

3. Статус L-реальность (логическая реальность) подобен статусу количественного каркаса мира, который является предметом некоторых математических наук. Как и количественный каркас, L-сфера пронизывает все остальные реальности; ее закономерности имеют место с необходимостью во всех прочих, в том числе и математической.

Вопрос о том, существует ли реальность, предшествующая L-сфере, как она предшествует прочим, - открыт. Мне кажется, что L-сфера замыкает мир со стороны сущности.

4. Хотелось бы думать, что L-реальность, подобно естественно научным видам реальности, имеет свои собственные субстратные единицы. Подобно тому как в физике говорят о позитронах, гравитонах и т.п., хотелось бы говорить о логотронах, их видах и т.п. В этом аспекте логическая реальность и ее фрагменты процессуальны: ее законы распространяются на любые множества и любые среды, не имея собственных единиц в качестве субстратов.

5. L-сфера насыщена процессами. В множество ее процессов включены необычные в физическом контексте процедуры: комбинационные, определительные,

выводные, классификационные. Определения, деления, выводы всегда и у всех учёных относились к собственно логической сфере.

6. Известно, что в неживой природе есть следующие виды связей: электромагнитные, сильные, слабые, гравитационные. В L-сфере наличного, а не виртуального, мира иные связи, а значит, иные взаимодействия. Основу связей составляют так называемые логические константы – конъюнкция, дизъюнкция, отрицание, равенство, импликация. Эти виды связей так же идентифицируют окружающий нас мир, как периодическая система Менделеева, метрика или таблица элементарных частиц.

7. L-сфера открыта прочим сферам неживой природы: на неё распространяются универсальные закономерности прочих видов реальности, в частности, математика и физика. Например, в L-сфере действуют законы сохранения: из ничего нечего не возникает – из ничего нечто не выводится. Исследование количественного содержания L-сферы составляет предмет математической логики.

8. Точно характеризует L-сферу следующее: L-сфера – это мир структур. Среди структур выделяются некоторые емкие образования, “большие”, чем все структуры, известные в математике: алгебры, кольца, группы, решетки, пространства. Эти структуры мы назовем логиками. Именно логики являются предметом той дисциплины, которую Аристотель называл аналитикой. Логика как наука изучает логики (будем различать логику как науку и логики как природные, косные структуры, лежащие в основе окружающего нас мира и входящие в предмет логики), подобно тому как алгебра изучает различные алгебры – булевы, например, и различные образования внутри них: подалгебры, группы, идеалы, фильтры и пр.

9. Среди процессов, которые подпадают под действие структур L-сферы, находится мышление человека, т.е. решение задач, готовых ответов на которые у человека нет ни в инстинкте, ни в прежнем опыте. Мышление человека логично, если оно протекает в рамках законов структур L-сферы. В этом мышление человека мало чем отличается (за исключением фактора сознания) от поведения электрона, которое детерминируется законами той логики, в пространстве которой электрон существует. Однако, ценность логичного мышления для людей оказывается большей, чем ценность логичного поведения электрона. Поэтому в Проекте анализ мышления как логического процесса занимает особое место.

Для построения логики, соответствующей вышеуказанным принципам, достаточно использовать опыт построения математических наук. Как известно, исходными явлениями математического предмета служат множества, операции (связки) и порядок. Каждый из названных фрагментов математической реальности объективен, может существовать и существует вне и независимо от того, мыслим мы его или нет. Математические объекты оказываются множествами со связками, которые (связки) подчиняются некоторым законам (порядку). Аналогично логики – основные элементы предмета логики – будем рассматривать как множества со связками, подчиняющихся некоторым законам.

В рамках маленькой статьи трудно подробно описать структуру измененной, десиханизированной логики. Продемонстрируем, например, построение простейшей логики действительного, окружающего нас мира.

Исходными фрагментами реальности, среди которых легче всего найти логики, являются булевы алгебры. В математической литературе нет единого мнения по существу алгебр (сравните, например, определение булевых алгебр в работе С.Г. Гиндикина “Алгебра логики в задачах” и в работе Р.Сикорского “Булевы алгебры” [4; 5]). Будем считать алгеброй множество M , на котором определены две двуместные операции $x,y \Rightarrow xy$ и $x,y \Rightarrow x \vee y$ и одна одноместная операция $x \Rightarrow x$, и выделены два элемента $0,1$ из M , причем для этих операций и элементов выполняются нижеследующие законы: $x=x$, $xy=yx$, $(xy)z=x(yz)$, $x \vee y=y \vee x$, $x \vee (y \vee z)=(x \vee y) \vee z$, $x(y \vee z)=(xy) \vee (xz)$, $x \vee yz=(x \vee y)(x \vee z)$, $(x \vee y)=\overline{x \wedge y}$, $xy=\overline{x} \vee \overline{y}$, $x \vee x=x$, $xx=x$, $1x=x$, $0 \vee x=x$. Здесь равенство понимается как совпадение элементов M . Скобки используются обычным для математики способом [4, с. 37].

Ошибкой логиков ХХ века явилась попытка исчерпать содержание логики алгеброй. Считалось, что предмет логики вполне исчерпывается логикой Булля: достаточно по закону материальной импликации выразить условную связку “если ..., то ...” (импликацию) через типичные алгебраические действия – дизъюнкцию (\vee), конъюнкцию (\wedge), отрицание (\neg). Доводы Ч. Пирса о табличной идентичности импликации ($a \rightarrow b$) и ($\neg a \vee b$) следует просто (пока) отбросить. Важно, чтобы не повторять прежней ошибки, рассматривать импликацию самостоятельной, независимой операцией, кстати, такой же, как дизъюнкция или конъюнкция.

В этой связи ясно, что предметы логики следует искать среди булевых алгебр с дополнительной логической связкой – импликацией, которая рефлексивна, несимметрична, транзитивна. При этом важно помнить, что указанные законы обнаруживают некоторую направленность действия импликации, которую можно встретить и у других связок математики. Собственное содержание импликации при этом остается, что называется “за кадром”. Например, такими же свойствами обладает в множествах операция включения одного множества в другое.

Какого-либо общего названия булевых алгебр с импликацией нет. Назовем их *квазилогиками*. Отметим, *квазилогики* не являются предметом изучения логики, они являются промежуточными между булевыми алгебрами и логиками.

Пусть нам по каким-либо каналам известно, что в некотором множестве, представляющем собой *квазилогику*, отдельные элементы “следуют” из других элементов. При этом относительно “следует” достоверно известно, что оно невыразимо (непредставимо, неопределимо) в тех связках, которые специфицируют *квазилогику*. Иными словами, допускаем, что следование – принципиально не алгебраический и даже не квазилогический феномен, хотя следование вполне может быть рефлексивным, несимметричным и транзитивным.

Пусть, далее, феномен “следовать” подчинен некоторым правилам или законам L_i , подобно тому как операции $\wedge, \vee, \neg, \rightarrow$ подчиняются соответствующим им законам: $L_1, L_2, L_3, \dots, L_{n-1}, L_n$. В этом случае уместно говорить о связанных по следованию ком-

бинациях *квазилогики* в следующем смысле: последовательность комбинаций некоторой квазилогики (или алгебры) $C: C_1, C_2, C_3, \dots, C_{m-1}, C_m$ (в дальнейшем – конструкция) является выводом из некоторой совокупности исходных комбинаций $A: A_1, A_2, A_3, \dots, A_{k-1}, A_k$, если и только если последовательность C такова, что каждый ее элемент либо из A , либо следует из предшествующих ему элементов согласно правилам из L .

Последний член последовательности C , т.е. C_m , будем называть “результатом вывода” и будем говорить, что C_m следует из A при посредстве L . Назовем производство элементов некоторого множества посредством вывода “выводным процессом”. Выводные процессы следует мыслить обобщенно, подобно различным процессам производства одних видов материи из других: они природны в той же мере, в какой природны физические процессы. Можно, например, рассматривать алгебры с некоторым конечным числом элементов, которые растут за счет выводных процессов: некоторый X , построенный из исходных элементов алгебры; оказывается дополнительным элементом алгебры, если и только если он “получен” выводным способом из имеющегося набора. Иными словами, выводные процессы онтологичны в философском смысле.

Множества, в которых есть элементы, связки, их законы, комбинации элементов и конструкции на основе “следования”, будем называть *логиками*. Именно ихто, в первую очередь, изучает логика как наука, именно они-то заполняют L реальность. В частности, логиками могут оказаться: алгебра с выводным процессом, *квазилогика* с выводным процессом, пространства, топологии и прочие математические структуры, если только в них вконструирован выводной процесс.

* * * * *

Отметим, Проект, бесспорно, одиозен. Вот уже две с половиной тысячи лет в логике господствует концепция логики как науки о мышлении или о формах мышления. Сам основоположник логики – Аристотель, цель и метод нового учения сформулировал в начале “Первой Аналитики” лаконично и предельно ясно: они состоят в доказательстве и это дело доказывающей науки. В “Топике” и в “Софистических опровержениях” о предмете нового учения говорится так: исследовать должно силлогизм, который представляет собой отношение необходимого следования, устанавливаемого между данными предложениями и заключением. Это определение силлогизма не оставляет сомнения в психологическом существе логика и она изучает необходимое и даже объективное, - но в мышлении.

Другой основоположник, но уже современной логики, ирландский логик и математик – Д. Буль, опубликовавший в 1847 году книгу “Математический анализ логики”, в труде “Исследование законов мышления” (1854), писал: “Назначение нашего трактата – исследовать основные законы тех операций ума, посредством которых производится рассуждение: выразить их на символическом языке некоторого исчисления... [Цит. по 6, с.26].

Мэтры математической логики XX века также считали логику наукой о мышлении (по крайней мере – математическом). В многочисленных учебниках по математической (символической) логике центральными явлениями логики являются вы-

сказывания, термины, из которых состоят высказывания, предикаты а также истина, ложь. Логика делится в соответствии с этим на логику высказываний и логику предикатов. Иногда указывается, что исчисления логики являются булевыми алгебрами, фрагментами групп или колец, но этому обстоятельству не придается должного значения, а, тем более, никто не пытается увидеть в исчислениях логики нечто выходящее за пределы теории мышления. Вот, например, признание К. Геделя о сути математической логики: “Математическая логика, которая есть ничто иное как точная и полная формулировка формальной логики...” [Цит. по7, с.205].

Мнение логиков конца XX века выражено в следующем определении логики, данном В.А. Бочаровым для “Новой философской энциклопедии”: “логика – наука о законах, формах и приемах интеллектуальной (мыслительной) познавательной деятельности” [8, с.404]. Конечно, приведенное определение расходится с тем, которое даем мы: логика – это наука о законах и формах природных структур L-реальности.

Список литературы

1. Милль Дж.Ст. Обзор философии эра Вильяма Гамильтон // Гуссерль Э. Философия как строгая наука”. Новочеркаск: Агентство Сагуна. 1994.
2. Фреге Г. Логика и логическая семантика. М.: Аспект ПРЕСС, 2000.
3. Гедель К. Расселовская математическая логика // Рассел Б. Введение в математическую философию. М.: Гнозис, 1996.
4. Гиндикин С.Г. Алгебра логики в задачах. М.: Наука, 1972.
5. Сикорский Р. Булевы алгебры. М.: Наука, 1969).
6. Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. М.: Наука, 1975. , стр.
7. Рассел Б. Введение в математическую философию. М.: Гнозис, 1996.
8. Бочаров В.А. Логика // Новая философская энциклопедия, том второй. М.: Мысль, 2001.

Поступило в редакцию 23.10.02

УДК 130.2

Буряк В.В.

ИНТЕРНЕТ КАК ИНСТРУМЕНТ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ NON STOP

Под глобализацией нами понимается вполне верифицируемый процесс унификации экономических, правовых, политических моделей, технологий, схем, стереотипов деятельности присущих западной цивилизации в целом (а североатлантической в особенности), и дальнейшая экспансия их вовне, с возрастающим ускорением в рамках некоего общего проекта управляемого и продвигаемого во всех географических направлениях. Иными словами, глобализация представляет собой планетарную ассимиляцию, тотальный контроль и поглощение экономических регионов менее развитых стран, более развитыми странами. Глобализация это не утопия, не гипотеза, не теория, это – динамическая geopolитическая тенденция, геоэкономическая стратегия и элитарная идеология. Глобализация это не красивая риторическая фигура, не модная идея, но политэкономический факт.

Прецеденты мировой экспансии, существовали уже в античном мире (завоевания Александра Македонского и формирование эллинизма в его военно-административном, культурно-эстетическом измерениях; создание Римской империи;) и в новое время (Британская империя; Российская империя; Германская империя и др.). Они носили ярко выраженный милитаристский характер, будучи агрессивной формой физической колонизации стран и континентов. Помимо этого известны также формы идеологической экспансии. В сфере религиозной - христианское и исламское миссионерские движения, в области социально-политической – марксизм. Современный вид экспансии, какой является глобализация, представляет собой «мягкий» вариант мировой экспансии, или, своего рода «мирный империализм», когда движущей силой овладения планетарным пространством становится не грубая милитаристская сила, но сумма технологических, экономических, политических и культурных стратегий. При этом нужно отметить, что прежде носителями имперских амбиций были национальные государства, в то время как сегодня инициаторами глобализации оказываются мультинациональные, негосударственные, межгосударственные и корпоративные организации.

Чтобы точнее идентифицировать современное состояние дел в мире политики и экономики, и сегодня обозначаемых как *глобализация* (понимаемая большинством людей скорее как красивая метафора нежели научная категория), необходимо обратится к наиболее распространённой сегодня в социальной философии и футурологии типологий обществ, восходящих к Д. Беллу. В представленной им схеме исто-

рического развития человечества выделяется три качественных периода: доиндустриальное (аграрное) общество, индустриальное и постиндустриальное. Не останавливаясь на множестве специфических различий между ними, отметим лишь качественный сдвиг в сфере базисных ресурсов. Если ключевым ресурсом доиндустриального общества было сырьё, индустриального – обработка сырья и энергетика, то в постиндустриальную эпоху, насчитывающую пока что ещё несколько десятилетий, стратегическим ресурсом становится знание (основными компонентами которого являются информация и образование).

Процессы глобализации носят комплексный и многоуровневый характер, а степень их эффективности во многом находится в прямой зависимости от технологических инструментов используемых при этом. В целях более точного и системного определения существующего положения и тенденций развития данной ситуации необходимо выделить основные составляющие глобализации. Таковыми можно считать: новые технологии, финансово-экономические международные структуры, военно-политические блоки и союзы и транс-национальные корпорации (ТНК). Со времени создания «Римского клуба» (1968) и обнародования его сенсационных апокалиптических докладов предвещающих неотвратимую глобальную экологическую катастрофу в 80-х годах 20-го века, прошло почти четыре десятилетия. Несмотря на то, что «чёрные сценарии» теоретиков из «Римского клуба» – «Пределы роста» (1972), «Человечество на поворотном пункте» (1974) и др. не оправдались, и человечество уцелело, продолжая потреблять неоправданно большое количество невосполнимых природных ресурсов, глобальное моделирование и напряжённая рефлексия по отношению к ближайшим перспективам выживания человечества перед лицом демографического взрыва и экологических катастроф, инициировали интенсивное конструирование методологии планетарного мышления. Большинство исследователей сходятся в том, что «основным инстинктом» глобализации является потребность в экономической экспансии. Сверхприбыль – это основополагающий «теплос» глобальных экономических стратегий. Однозначно на этот счёт высказывается учёная из Сингапура Линда Лоу: «Глобализация стимулирует стратегию перемещения производственных мощностей ТНК туда, где ниже стоимость трудовых ресурсов и издержки производства, посредством прямых иностранных инвестиций» [Лоу, с.181]. Для наиболее эффективной реализации такого рода деятельности сегодня в первую очередь необходимы компетентность, быстрота и точность обращения экономической и социально-политической информации. Именно поэтому качество и количество информационно-коммуникативных сетей в человеческом сообществе с очевидностью оказались одним из главных факторов глобального планирования. Решающее влияние в этом отношении приобретают высокоскоростные и всеохватывающие инструменты интерактивной коммуникации.

Появление и экспоненциальное развитие такой высокотехнологичной системы как Интернет является закономерным следствием расширения техносферы, становящейся доминантой современной экономики и культуры. Используя в качестве рабочей гипотезы типологию обществ, представленную Д. Беллом (доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное общества), можно констатировать тот факт, что постиндустриальное общество развивается и имеет, дальнейшую позитивную

перспективу благодаря динамично развёртывающейся техносфере. Причём, влияние этой высокотехнологичной сферы отмечается не только в рамках социума, но распространяется также на природу. Отсюда, дискуссии учёных о техноценозе «теснящем биоценоз – биологические формы жизни на Планете» [Косол, с.70]. Наличие техносферы оказывается одним из главных условий глобализации, обеспечивающих её инфраструктурную устойчивость и опережающие стратегии планетарной экспансии. Дальнейшее усиление техносферного влияния во всех направлениях «объективно вплотную подводит человека к неизбежности необратимой смены среды обитания и жизнедеятельности с естественной на искусственную...всё более сильно и необратимо разрушает естественную экологию Земли, исчерпывает исторически наиболее доступные человеку природные ресурсы Планеты» [Косол, с.71]. Несомненно, что к началу 20-го века техносфера окончательно конституируется и институциализируется в форме инженерно-технической деятельности, представляя собой быстро растущую часть *ноосферы* - интеллектуально насыщенной области биосферы.

ИНТЕРНЕТ: ОСЕВОЕ ВРЕМЯ ИНФОСФЕРЫ

В свою очередь, увеличение техносферы усиливается наиболее мобильной и динамичной формой технического – информационными технологиями, что позволяет концептуализировать эту новую сферу в качестве *инфосферы*. Своё теоретическое обоснование инфосфера обретает на гребне так называемой «компьютерной революции», «компьютерного бума», в конце 70-х и начале 80-х годов прошлого века, когда появляются первые теории *информационного общества* (О. Тоффлер и др.). Сегодня уже никто не сомневается, что технической, экономической и коммуникативной осью этого общества нового типа является всемирная сеть компьютерно-спутниковых коммуникативно-информационных служб (*Internet*), охватывающая сегодня более 650 миллионов пользователей во всех странах мира.

Будучи одним из наиболее эффективных и многообещающих порождений техносферы и инфосферы, Интернет может сыграть позитивную роль внейтрализации агрессивно-разрушительной экспансии техноценоза. Это заключается в его функциях мгновенного информирования общественности и специалистов о различного рода событиях и предупреждении событий угрожающих природной среде обитания на локальном, региональном и общемировом уровнях. Кроме информативной функции в рамках Мировой Сети, значимыми могут быть прогностическая функция и дискуссионно-критическая функция реализованные в рамках открытых экспертных и общеполитических обсуждений на сетевых форумах и электронных конференциях.

Всё более значительным фактором глобализации становится *World Wide Web*(«Всемирная Паутина», «Сеть»). Будучи всего лишь одной из коммуникативных технологий (но наиболее удобных для широкого круга пользователей), базирующихся на «физической» сети *Internet* (праформой которой была военно-стратегическая коммуникативная система *ARPANET*), *WWW* оказалась наиболее масштабной и быстрорастущих систем массовой интерактивной связи.

Являясь многофункциональной, высокотехнологичной системой многосторонней связи и информации Интернет идентифицируется многими исследователями с одним из наиболее эффективных и перспективных орудий глобализации. Беспреце-

дентен в истории техники скачкообразный количественный и качественный технологический рост Сети. Первые более или менее успешные испытания в США прошли в 1969 году (ARPANET). В Женеве, в Европейском Центре Ядерных Исследований (CERN), 17 мая 1991, был запущен первый веб-сервер, созданный на основе гениальной идеи гипертекстовой среды предложенной несколько ранее исследователем центра Тимом Бернесом-Ли. «В конце 1991 Интернет включал в себя примерно 5 тыс. сетей, существовавших в 40 странах мира, и обслуживал 700 000 подсоединеных к нему компьютеров, которые использовали 4 миллиона человек. В 1994 к Интернету было подсоединено уже 3 200 000 компьютеров. В течение 1995 и 1996 количество компьютеров, подсоединеных к Интернету удваивалось. К концу 1997 число компьютеров, интегрированных в систему Всемирной Паутины, достигло 19, 5 млн., а по данным на июнь 2000 – 93 млн.» [Вайн, с.16-17]. При этом необходимо учитывать, что каждым компьютером, подключённым к Сети, пользовались в среднем пять человек, поэтому можно предположить, что реально различными услугами Интернет пользовались к концу 2000 более 400 млн. человек. По различным данным на конец 2002 число пользователей во всём мире выросло до 600 млн. - 650 млн. человек. Большие различия в подсчётах связаны с различными методологиями при проведении статистических исследований (регулярность пользования, количество часов пользования в течение суток, недели, месяца и др.). Одно лишь, несомненно, количество пользователей постоянно растёт, спектр пользования расширяется: от приватных контактов, бизнеса, развлечения, получения образования и самообразования, до проведения широкомасштабных политических компаний и информационных войн.

При оценке значения, влияния и места глобальной информационной сети в современном обществе нельзя игнорировать «осторожность» и «подозрительность» присущие некоторым теоретикам информационного общества. Всемирная Паутина, как и все прочие вещи принадлежащие постиндустриальному миру, также находится «под сетью» маркетинговых стратегий. Как и всё, что сулит прибыль, а тем более сверхприбыль, Интернет «раскручивается» в средствах массовых коммуникаций, создаются литературные произведения о ней, художественные фильмы («Хакеры», «Сеть», «Матрица», и др.). Менеджеры и гуру электронной эры неустанно фабрикуют назойливо хлесткие, задевающие самолюбие человека и формирующие у него комплекс «цифровой неполноценности» слоганы, как то бишь: «Если ты не представлен сайтом в Интернете, ты не существуешь». Сама Сеть раздута за счёт собственной саморекламы. Сеть рекламирует телевидение, а телевидение рекламирует в себе Сеть. Ведущие TV каналы и программы обладают собственными интернет-страницами. Многочисленные эпагажные *real-show* параллельно проходят по TV и Интернету. Информационная среда как медиатированная реальность расширяется и тяготеет к коммуникативно-жанровому синкретизму. Эти тенденции вызывают опасения в среде культурологов, социологов, психологов. «Глобальное распространение сети продолжается, вызывая в коммуникативитике активное обсуждение различных возможностей и последствий этого процесса для общественно-культурной жизни мира, включая и тенденции к так называемому «Интернет-хайпу» (Internet-hype) – шумному рекламированию достоинств сети без критического отношения к

негативным явлениям в её деятельности» [Зем, с.66]. Первоначальный образ Сети как пространства абсолютной свободы, претерпел значительные трансформации. Цензура в Сети, «стоимость проживания» в Сети, поднадзорность обитателей Сети спецслужбами под прикрытием антитеррористических операций превращают её из либертарианской утопии в виртуальный сегмент гражданского общества, основанного на принципах паноптизма, прозрачности и ответственности.

ПУТИ И ПЕРЕПУТЬЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ГЛОБАЛИЗМА

Ведущими трендами глобализации остаются: экономический, военно-политический, информационно-коммуникативный проекты. В то же время, всё большими преимуществами обладают те стратегии, которые базируются на высоких скоростях. А этим преимуществом со всей очевидностью, в опережающем режиме, обладают именно информационные технологии. Экономическая деятельность, военно-политические акции без помощи коммуникативных технологий оказываются несостоятельными. Шершнёв Е.С. констатирует: «Ни одна крупная проблема сегодня не решается без использования накопленных в мире громадных информационных массивов, отлаженных коммуникативных связей, автоматизированной переработки и передачи необъятного, по прежним меркам, объёма информации... Государство, которое более полно и оперативно поставит себе на службу мировые ресурсы информации, будет обладать важнейшей предпосылкой экономического и социального развития и получит ощутимые преимущества перед другими странами» [Шер, с.19]. Как известно, в силу неравномерности социально-экономического развития, ряд стран, (так называемый «западный мир», включающий в себя государства расположенные на различных континентах США, Канада, Австралия, Новая Зеландия, Япония, Германия, Франция, Великобритания и др. страны Западной Европы) значительно опережают в технологическом отношении все остальные страны, что обусловило ситуацию усугубляющегося с каждым годом системного разрыва между большими группами стран в плане потребления и уровня жизни.

В этом отношении показателен информационный, или так называемый «цифровой разрыв» (digital divide). «В 1998 г. во всём мире насчитывалось 851 млн. телефонов (стационарных и мобильных), из которых 545 млн. аппаратов (т.е. 65%) приходилось на США и Западную Европу. Характерно, что число пользователей Интернета в США и странах Западной Европы превысило в октябре 2000 г. 84 млн. человек, т.е. составило 96% от числа пользователей во всём мире, тогда как на страны Африки, например, пришлось лишь 0,2 млн., или 0,25%»[Шер, с.19]. Поэтому, широковещательные заявления о том, что эпоха Интернет открывает новое измерение демократии и выравнивает стартовые позиции людей во всём мире являются в лучшем случае сильным преувеличением, если не конструированием очередного притягательного для массового сознания идеологического мифа. Скорее всего, это одна из тактик социально-политической анестезии, прелюдия развёртывания информационного глобализма. В силу своей стремительности к преодолению технологических, и, как следствие: экономических, правовых, государственных и этно-культурных барьёров за счёт экспоненциального наращивания скоростей, информационная супермагистраль (information superhighway), ключевым звеном которой сегодня можно считать Интернет, становится эпохальным пределом для тех стран,

которые не успели вовремя вступить в информационное общество. Информационный глобализм есть и высокотехнологичное сверхскоростное орудие глобализации и легитимизированное прикрытие экономического, социального и культурного колониализма, красивым «фасадом» постиндустриального мира. По мнению многих аналитиков, уже сегодня информационный глобализм проявляется «в образовании различных межконтинентальных коммуникационных каналов и сетей, а новое столетие [т.е. 21-й век] ознаменуется синтезом телетрансляционных трансграничных компьютерных и мегаспутниковых систем связи, существенными ингредиентами которых станут робототехника, голограмма и стекловолоконная оптика» [Зем., с.71]. Наступило время более тщательно подвергнуть гуманitarной экспертизе «сумму технологий» сотворяющих «прекрасный новый мир» информационного общества. Для этого необходимо обратить внимание в первую очередь на идеологию технологического детерминизма и технократизма присущих изначально «техническому разуму» и уже давно воплощаемую в жанре *science fiction*.

Уже сейчас специалистам в области глобального планирования очевидно, что «архаический Ахиллес» из «третьего мира» никогда не догонит «электронную черепаху» информационной эры. Более того, отставание нецифровых обществ от интернетизированных увеличивается ежедневно. «Если в октябре 1997 г. Северная Америка опережала Африку по уровню распространения Интернета (измеряемого числом подключений на тысячу человек) в 267 раз, то к октябрю 2000 г. африканский континент отставал от Северной Америки уже в 540 раз» [Вай., с.23]. То есть, «цифровой разрыв» между двумя экономическими полюсами нашего мира за три года вырос более чем в два раза. Это и не удивительно, потому что ежемесячная стоимость пользования Интернетом на африканском континенте выше ежемесячного дохода большей части населения. Нужно учесть также высокую стоимость компьютера и компьютерной периферии необходимых для работы и образования. Очевидно, что компьютер плюс Интернет являются недостижимой целью подавляющего числа жителей Африки. Несколько менее мрачная перспектива вырисовывается для жителей Азии и Латинской Америки. Тем не менее, увеличение цифрового неравенства представляет собой долгосрочную перспективу глобализирующегося мира. «В октябре 2000 г. 95,6% всех подключений к Интернету приходилось на страны входящие в ОСЭР, и только 4,4% - на весь остальной мир... В странах ОСЭР сосредоточено 97% всех существующих в Сети сайтов» [Вай., с.22].

Однако, даже в самих Соединённых Штатах проблема информационного неравенства стоит достаточно остро, о чём пишет Г. И. Вайнштейн: «Например, в Соединённых Штатах в августе 2000 г. доля пользователей Интернета среди лиц с высшим образованием была почти в 2,5 раза выше, чем среди лиц со средним образованием, и в 6 раз выше, чем среди лиц, не получивших среднего образования. Так, если доступ к Интернету имеют 89% американских семей с ежегодным доходом, превышающим 75 тыс. долл., то в семьях с ежегодным доходом ниже 15 тыс. долл. соответствующий показатель не достигает 15%» [Вай., с.22]. Можно выстроить некую гипотетическую «цифровую пирамиду», угол вершины которой становится всё «острее». Одной из стратегий интернетизации, формально является открытие мира для малоимущих, но на деле оказывается, что это закрытие мира для тех у кого

слишком мало средств для обладания носителями информации. В конечном счёте, за цифровым преимуществом находится преимущество властных стратегий и вопрос об информации из чисто технической, эпистемологической плоскости переходит в область аксиологическую.

Список литературы.

1. Вайнштейн Г. И. Интернет как фактор общественных трансформаций // Мировая экономика и международные отношения, 2002, № 7, С. 16 - 27
2. Землянова Л. Н. Зарубежная коммуникативистика в преддверии информационного общества. М.: Изд. МГУ, 1999. – 301с.
3. Косолапов Н. А. Глобализация: сущностные и международно-политические аспекты // Мировая экономика и международные отношения, 2001, №3, С. 69-73
4. Лоу Л. Образование и развитие человеческих ресурсов: движущая сила следующего столетия. // Постиндустриальный мир и Россия. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 179 – 196
5. Шершинёв Е. С. Информатизация общества и экономика США // США. Канада. №1, 2002, М.: Наука, - С. 18 – 33.

Поступило в редакцию 23.09.02

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НАГАРДЖУНЫ

Имя Нагарджуны известно европейскому читателю более 100 лет, за это время сложилась целая ветвь буддологии – нагарджуноведение, не позволяющая рассматривать эту фигуру и её роль в истории буддизма ни вскользь, ни походя, не позволяет она серьёзно исследовать творчество Нагарджуны и неспециалистам. Впрочем, внутренняя философская «энергетика» текстов Нагарджуны столь велика, что последние годы отмечены появлением значительного количества работ, в которых философское творчество древнеиндийского буддиста рассматривается в том числе и в довольно неожиданных контекстах. В какой степени эти контексты могут исказить смысл учения Нагарджуны, есть ли адекватный контекст понимания этого смысла, каковы различия между интерпретативным творчеством и искажением – все это вопросы, так сказать, философские, то есть, требующие отдельного обсуждения. Согласимся здесь с одним простым условием – ни одна из интерпретаций не должна делать Нагарджуну не-буддистом, поэтому его философия должна быть понята ТОЛЬКО в буддийском контексте.

I.W. Mabbet, например, сравнивает учение Нагарджуны с программой деконструкции Ж. Деррида и находит много общего, что дает основание видеть в буддизме пост-модернизм [1, с.203-225] (однако, если уж и позволять себе межэпохальные и кросскультурные «скачки», то корректнее, учитывая простоту и непреодолимость времени, найти в так называемом пост-модернизме сильное влияние буддизма). M.G. Barnhart предлагает в качестве средства осмыслиения философии Нагарджуны контекст современного неопрагматизма, а имя древнеиндийского мыслителя ставит рядом с именами У. Куайна и Х.-Г. Гадамера [2, с.647-658]. Подобные примеры многочисленны и говорят о том, что, с одной стороны, фигура Нагарджуны и его самый известный философский трактат «Мула-мадхьямака-карика» перешагнули границы Древней Индии, а с другой стороны, о той ответственности, в зону которой попадает исследователь, обнаруживший оригинальные и интересные для него ассоциации и параллели. Какова основа той легкости, с которой мы раздаем прилагательные и определения философским учениям, «записывая» их по тому или иному «ведомству»? Каков смысл того удивительногоозвучия, с которым мы вдруг сталкиваемся, сравнивая Платона и Гуссерля, Нагарджуну и Канта, Хуэй-Нэна и Делеза?

Отослав читателя к библиографическому списку наиболее известных буддологических трудов, посвященных Нагарджуне [3; 4; 5; 6], мы поставим перед собой специфическую историко-философскую задачу, обусловленную необходимостью понять, увидеть место «Мула-мадхьямака-карики» (далее ММК) в совокупности

возможных философских текстов разных жанров. О чём текст ММК, каковы его цель и смысл – вот вопросы, вытекающие из нашей задачи.

Содержание, цель и смысл философского текста – вещи взаимосвязанные настолько, что их разрыв грозит искажениями, допущение которых не может вытекать из права на интерпретацию и её своеобразие. У пред-мнений должны быть границы, за которыми – небрежность и не-брежение инокультурной традицией, то, что, перенефразируя Х.-Г. Гадамера, можно назвать «герменевтически невоспитанным сознанием». Ключевое слово «смысл» указывает на необходимость отыскания места данного текста, во-первых, во всей совокупности работ данного мыслителя, во-вторых, во всей полноте философского опыта, который порой одному мыслителю может быть и не дан.

Буддийская традиция приписывает Нагарджуне не одну сотню трактатов и насчитывает не одну сотню лет его жизни, что и позволило европейским исследователям употреблять термин «нагарджунизм» и насчитывать не одно поколение нагарджунистов – мыслителей, работавших в этой традиции. Однако, ключевой набор работ, в авторстве которых мало кто сомневается, вполне обозрим [6, с.457] и дает, хоть и минимальные, но все же основания для попыток реконструкции **какого-то целого личного творчества Нагарджуны**, даже если «личного», строго говоря, придется брать в кавычки. Мы перечислим их в следующем порядке:

1. «Сукрил-лекха» («Дружественное послание») – короткий трактат-проповедь, обращенная, очевидно, к довольно широкой аудитории, объясняющая суть буддийского учения и пытающаяся «показать» ищущему, кто такой буддист и какие преимущества несут Будда, Дхарма и Сангха.

2. «Чатух-става» («Четыре гимна») – эзотерический текст-наставление в процессе психофизической медитативной практики. Поэтический жанр гимнов адекватен задачам руководства «настройкой» эмоционально-интеллектуального состояния адепта на соответствующие стадии духовного совершенства.

3. «Мула-мадхьямака-карика» («Коренные строфи о срединности») – философское, полемическое сочинение для буддистов, склонных к систематизированному знанию, выраженному в понятиях, к дискурсу. Задача трактата – «преодоление» философии, его цель – остановка понятийного, предметного мышления.

4. «Шуньята-сангатти» («Семьдесят (строф) о пустотности») – трактат метафизический, или, лучше сказать, вплотную подводящий к ключевому метафизическому «слову» мадхьямиков – «шуньята». Оно вводится на основе ликвидации смысла (демонстрации бессмыслинности) ключевых слов немахаянской философии, то есть показа их «пустоты».

5. «Ратна-авали» раджа-парикатха» («Драгоценные строфи наставления царю») – трактат по тематике практической философии с уникальным адресатом – он предназначен царю-буддисту, правителю, хорошо знающему буддизм. Другими словами, человеку, от которого зависит не только его собственный Путь, но и Путь многих, человеку, кто в состоянии не только сам достичь освобождения, но и способствовать освобождению других. «Ратна-авали» – деонтологический трактат, поскольку его адресат не только может, но и должен знать, мочь и уметь делать то, что должно буддисту. Поэтому в трактате есть все необходимые составляющие практической

философии: учение о воле, доверии, здоровье, знании, шуньте, морали, праве, культуре, цивилизации. Разноплановость и разнонаправленность текстов Нагарджуны, буддийского религиозного философа, не позволяет выделять ММК и искать его смысл в отрыве от других работ.

Новый поворот «Колеса Дхармы», сделавший Нагарджуну «вторым Гаутамой», несколько веков нагарджунизма и новый корпус сутр, ему атрибутируемых, а также гигантская «агиография» позволяют вести речь о наибольшей полноте воспроизведения религиозного, метафизического и философского опыта буддизма в этой великой личности. Однако, полнота воспроизведения устраниет тождественность самого пути и интерпретативное единство его результатов. Полнота – это не только уникальное событие «чуда» эмпатии по отношению к воспроизводимому, не только свершение понимания как полной реанимации смысла, но и мучительный поиск собственного языка вербализации, который неизбежно ликвидирует ожидаемую анонимность и порождает то, что принято называть духовным творчеством. Полнота собственного слияния с традицией делает невозможным растворение в ней личности – именно поэтому и вопреки традиции индийская древность оставила нам имена мыслителей.

Полнота буддийского опыта, как и опыта всякой культуры, предполагающей саморефлексию, предусматривает сложное сочетание религиозной и философской его составляющих, берущих начало в трансцендировании, в т.н. «вертикальном» различении, в опыте, интендиованном не сущим, аенным (Андрсов насчитывает 6 типов текстовой деятельности в нагарджунизме [6, с.43]). Такое различение-викальпа (vikalpa – санскр.) в буддизме йогачаров было названо «Татхагата-гарбха» – «зародыш, семя Татхагаты», росток буддости, который может прорасти в любом живом существе. Направление, устойчивость и скорость прорастания можно определить по «ведомству» религии, которая в этом контексте может быть представлена как почва доверия и до-верия. Доверие реализуется в усвоении уже данного нормативного текста культуры, что выражается в отношениях ученичества либо по отношению к семейным авторитетам, либо по отношению к проповеднику, священнику (монаху), то есть к конкретному лицу или лицам. Доверчивость ученичества, подкрепленная тем, что каждый ученик начинает как бы с конца, с усвоения результатов опыта учителя, такая доверчивость только должна стать верой, то есть смениться экзистенциальным состоянием веры как результата саморефлексии. Сложный путь саморефлексии и составляет стержень философской компоненты опыта, о котором идет речь. Доведенная до конца, до возможного предела рефлексия открывает или может открыть топос метафизики, не поддающийся адекватной вербализации, но оставляющий неустранимые следы и в жизни личности, и в её вокабуляре. Долг философа – эти следы обнаружить, обнаружить, предоставить в тексте, представить в виде связного набора перформативов, составляющих основу нормативного текста, с доверительного усвоения которого может начаться «вертикальная» викальпа следующего поколения, эпохи, культуры. Текстовое выражение полноты философского опыта, таким образом, неизбежно становится одним из вариантов практической философии.

Если правомерно вести речь о личном интеллектуально-духовном творчестве Нагарджуны, то оно, как и нагарджунизм в целом, включает в себя тексты, соответствующие всем стадиям философского опыта и всем жанрам буддийской учительской литературы. Принято считать Нагарджуну автором целого корпуса новых сутр, не вошедших в Трипитаку, а «открытых» великим основателем нового, махаянского буддизма. Его же считают составителем достаточно развернутой матрики «Дхармсанграха», списка терминов, выражавших основу абхидахармистской традиции, но в новом, махаянском варианте. Однако, даже корпус из 5 вышеназванных сочинений можно считать репрезентативным для реконструкции основ практической философии Нагарджуны. Поэтому и место ММК в этом корпусе лишает трактат эпатажности, налета скандальности [7] и деструктивности, а фигуру его автора – «второго Гаутамы» оттенка цинизма, скепсиса и нигилизма, ассоциация с которыми появится неизбежно, если пытаться «представить» шуньяту как понятие, содержанием которого может быть только «дырка от бублика».

Впрочем, все поверхностные впечатления от трактата тоже не лишены оснований, так как элементы эпатажа и деструктивности – если не цель, то средство, необходимые компоненты достижения основного замысла Нагарджуны.

Этот полемический трактат направлен на критику взглядов идеиных оппонентов буддизма. Эта направленность понятна и свидетельствует как о высоком уровне культуры публичной полемики в эпоху расцвета буддизма, так и о светском, экзотическом характере трактата, о публичном праве на анализ и оценку его содержания. Критике подвергаются ведические по происхождению и брахманистские по духу основные положения субстанциализма, выражавшегося прежде всего в активном использовании идей атмана, творца, времени, кармы, природы и др. Эссенциализм такой позиции можно репрезентировать, например, понятием svabhava (бытие-в-себе, сущность, самостоятельное бытие), пустота объема которого демонстрируется Нагарджуной. Придание статуса реального, признание такой сущности в качестве существующей никак не может быть доказано, ибо из подобного признания можно сделать абсурдные выводы. Используя основной логический прием – отрицание – автор ММК демонстрирует имплицитное признание всех трех законов логики, известных европейскому читателю (В.П.Андрюсов называет известность ММК «во многом скандальной», т.к. в нем «фактически опровергались все признанные теории философии» [6, с.43]). Абсурдность выводов демонстрируется основной судящей здесь инстанции – здравому смыслу, что выражается во фразах типа «а этого не может быть», «так не бывает», «это противоречит истине». Логика и здравый смысл здесь – средства разрушения устойчивых эссенциалистских идеологем, как бы «снимающих ответственность» с личности и за мир, и за свое место в нем. В таком мире есть «копорные конструкции», составляющие его сущность, они и определяют характер и устройство реальности. Такой мир человек не в силах изменить и ему остается только надежда и упование на силу и мощь вечного и неизменного, что проявляет себя в многообразии и изменчивости.

Этот логико-философский трактат можно назвать «испытанием философией», теоретическим искусством для тех, кто пытается постичь истину буддизма, используя средства познания. Деятельность познания, опираясь на понятийный аппарат, своим

результатом должна иметь связный, непротиворечивый текст, фиксирующий достижение познавательной цели – знания. Имплицитный вопрос ММК – можно ли знать буддизм? Имплицитный ответ – нет. Экспликация вопроса производится часто применением тетралеммы (*catushkoti*) в анализе основных понятий и абхидхармистского учения. Экспликация ответа – в отсутствии результата анализа, «исчезновении» анализируемого в ходе самого анализа.

Абхидхармистская философия, противопоставив себя ведическому эссециализму и максимально индивидуализировав изначально антропоморфные представления о космосе, ему присущие, основной упор сделала на познавательной деятельности как средство достижения просветления. Психокосмос, лишенный стабильности и «гаранта» своего существования, должен был рассыпаться на мгновенные и субстанциальном не связанные друг с другом единицы – дхармы, возникающие и пребывающие и угасающие. С помощью дхарм-точек, дхарм-мгновений абхидхармисты пытались сделать невозможное – показать путь схватывания, улавливания мыслью сущностной буддийской характеристики всего сущего, а именно, отсутствия сущности в непостоянстве, изменчивости и взаимосвязи. Гибель, разрушение, преходящесть сущего объяснить нельзя: «Разрушение всего сущего происходит самопроизвольно... Разрушение не имеет причины...» [5, с.50-54] – это можно только «увидеть», поэтому дхармы, входящие в списки матрик – это и объекты медитации. Интроспективно-медитативный опыт абхидхармистов – долгий и трудный путь самотрансформации, порождающей способность «заглянуть» в устройство дхармического потока изнутри и узнать, распознать, уметь различать каждую дхарму. Объяснение основной интенции ММК в этом контексте напрашивается само собой: каков статус того, КТО будет способным на такое знание-различение? КТО, различив все дхармы, будет способен их поток остановить? Может ли зрение, в котором пребывают мириады зрительных ощущений, зрит само себя? Может ли знание, познание, различившее целый набор нереальных, мгновенных «реальностей», знать и различать само себя? С этого вопроса, думается, можно начинать интерпретацию ММК как философского трактата.

Буддийская рефлексия переходит здесь в саморефлексию, для чего привлекается не только интроспекция, но и «осмысление» как особая трансцендирующая философская процедура. Вопрос об основаниях собственного дискурса имеет самое непосредственное отношение к этой процедуре. Как узнать основания собственного дискурса, тем более что это дискурс, усвоенный из общинной учительской традиции и представляющий собой готовую сумму знаний, хоть и требующих активных творческих усилий по освоению, у-своению? Деструктивный момент в отношении к такому знанию, несмотря на то, что оно получено в доверии, неизбежен. Саморефлексия всегда требует знаменитого акта *aufheben* («ограничить-приподнять») [8, с.45] по отношению к процессу получения знания, к познанию как рефлексии. *Aufheben* здесь = заглянуть «под» знание, увидеть то, на чем оно держится, что есть фундамент. Совершив такую деструкцию-подглядывание, Нагарджуна не обнаружил «под» знанием реальности, которая должна быть содержанием знания. Эта реальность должна отвечать главному требованию познающего рассудка – быть равной самой себе, самотождественной, настоящей (*svabhava*). А в основе процесса по-

знания лежит механизм различения, установления отличий, распознавание, что предполагает установление отношений и зависимости одного от другого.

Для демонстрации невозможности познать основания познания Нагарджуна использует путь «чатушкоти» (тетралемма), традиционный для буддийских текстов, но не совсем понятный европейскому читателю. В раннебуддийские времена «чатушкоти» была известна как форма, схема, конструкция ведения учительской беседы, связанной с вопросами, на которые невозможно дать ответ, с проблемами, решения у которых нет. Это проблемы-вопросы об устройстве мира и месте в нём человека, ответ на которые никогда нельзя получить в готовом виде, а требуется дать самому. Как известно, Гаутама не дал на них ответа или, точнее сказать, его ответом было молчание, ибо он проповедовал в первую очередь не-философам. Нагарджуна в своем философском трактате более конкретен и дает логический ответ, отрицая любое возможное высказывание о реальности. Автор главного буддийского комментария к ММК, Чандракирти, объясняет устройство «чатушкоти» как соответствующее тому, кто спрашивает, насколько он «продвинут» на буддийском пути (см. перевод знаменитой фразы И.Канта, сделанный А.Гулыгой : «Мне пришлось поднять знание, чтобы освободить место вере», - который обращает внимание на буквальное значение *aufheben* – «поднять», но в первую очередь «устранить», а также «арестовать», «сохранить». [9, с.130]). Для нас леммы «чатушкоти» - ступени на пути диалектического, вопрошающего процесса «схватывания» реальности мыслью, а их последовательное отрицание – ступени негативной диалектики как отрицания возможности такого «схватывания». Если первая и вторая ступени (A - утверждение, не-А - отрицание) связаны вполне понятной логической процедурой негации, то последующие (A&не-А; не-(A&не-А)) требуют пояснения. Лемма A&не-А – форма высказывания о мире, принадлежащая человеку, принимающему реальность в её противоречивости, такую реальность, в которой, «с одной стороны», A, а «с другой стороны», не-А, для одного так, а для другого наоборот, реальность текущую и изменчивую, требующую от познания сложных диалектических процедур, соединяющих несоединимое. Лемма не-(A&не-А) выражает позицию человека, отвергающего как мир в его многообразии и изменчивости, так и сложный, противоречивый процесс его познания. В «чатушкоти», таким образом, соединяются логические операции утверждения и отрицания с философскими актами принятия и отвержения, делая тетралемму схемой логико-философского пути к буддийской истине.

Это и метафизический трактат. Негативная диалектика – это метод, и как всякий метод, является средством поиска чего-то, исследования чего-то, путем к чему-то. Очевидно, что это «что-то» должно быть подразумеваемо, предполагаемо или даже известно. Без этой подразумеваемости или предполагаемости, без цели метод обессмысливается, а если цель имманентна методу, то их единство становится игрой. Буддийская ученость как метод познания мира через различие дхарм может обессмыслиться, если это различие сделать целью, ибо различие дхарм дает видение мировой игры и путь вовлеченности в неё – видение того, как игра тобой играет-ся. Где же топос этого видения, кто осуществляет это различие, что есть то, ради чего осуществляется различие? Эти вопросы могут придать целостность методическому абхидхармистскому дискурсу, который в этом случае приобретает

характер средства, «лестницы», «плота», которые становятся ненужными по достижению цели. Вот только само достижение неизбежно обесмыслит сами эти вопросы, придающие смысл.

Целостность дискурса может быть постигнута только извне дискурса [10, с.370; 5, с.56], а это означает, что само это «извне» должно быть внедискурсивно, то есть вне языка. Весь текст ММК – это не только преодоление логики и гносеологии, но и преодоление языка, показ того, что его основные элементы – существительные (н-р, *svabhava*), глаголы (н-р, «видит»), отглагольные формы (н-р, «движение»), местоимения (*atma* и *atmiya*), различного рода предикативные образования и др. – как то, что выражает вербальность и предметность мышления, не может выразить ни его оснований, ни его целостности. Каждая глава ММК – «апория-указатель», (эдакий «Зенон-Парменид»), разрушающая и приглашающая (предлагающая). Однако, этот «указатель» имеет странную форму – на его конце знак, ни на ЧТО не показывающий, знак-след того опыта выхода за пределы дискурсивного, который испытал Нагарджуна. Именно поэтому он – не только логик, философ и метафизик, но и учитель в той степени, в которой ему удалось найти средства выражения такого опыта и рассказать о нем Другому. Такое средство – всегда некое слово, которое должно быть термином, но таковым не является, это не имя, не понятие, но уже и не метафора, ибо перестало быть таковой. «Метафизическое слово» Нагарджуны – «шуньята» («пустотность»), слово, заканчивающее дискурс, дающее ему смысл. Важно заметить, что это слово – без отрицательной частицы, эта пустота – не отсутствие чего-либо, не небытие, не *abhava*, поэтому смысл – не в бессмыслице. Шуньята здесь – знак невербальности, непредметности, недискурсивности ответа на вопросы, придающие смысл (где? кто? что? и т.д.). Получение его, можно сказать, «дорогое» удовольствие, ибо требует само-стоятельности, то есть одиночества и самотождества.

Если на имплицитный вопрос ММК «можно ли знать буддизм?» Нагарджуна дает имплицитно отрицательный ответ, то основным вопросом практической философии Нагарджуны становится вопрос о том, КАК возможен буддизм. ММК – это ответ на такой вопрос, если он задается человеком, которого принято называть философом.

В этом смысле трактат ММК – не методический, а дидактический, терапевтический и сoterиологический, помогающий совершить один из главных актов буддийской добродетели – акт даяния (*dana*). Именно с приобретением и реализацией способности отдавать начинается буддийский список совершенств (матрика «*b paramita*»), которые должен приобрести человек, находящийся на пути к совершенству, а в Махаяне – бодхисаттва. Совершенство, добродетель даяния, отдавания естественно вписывается в общебуддийское мировоззрение, в котором «констатирующая», теоретическая часть, дающая картину реальности, фиксирует пороки, аффекты, «омрачения», непостоянство и греховность как основные её характеристики. Добродетель, чистота, самотождество и совершенствование при этом зачастую имеют отрицательные характеристики по отношению к «омрачениям»: *ahimsa* (ненасилие), *alobha* (нейтральность), *advesha* (отсутствие ненависти) и др., даже слово *nirvana* (*nirodha*) имеет отрицающую, разделяющую, разъединяющую приставку. Дхарма как должное в таком мире устанавливается как победа над реальностью, на-

чинающаяся с отвержения её сущностных характеристик. Поэтому Нагарджуна и отрицает познавательную ценность отвержения мира (не-(A&не-A)) как последней ступени диалектики, а весь негативно-диалектический путь, таким образом, должен завершиться тем, что следует после знания и ведет ЗА его пределы (*param-ita*). Для философа это означает добровольный отказ от познания, от разума, от различения, способного лишь умножать сущности, - но не отказ-отрицание, а отказ-даяние, отказ-жертва. Жертва разумом ради продвижения по пути совершенствования, «благородное молчание», продемонстрированное Гаутамой -- вот смысл столь изощренных скептических усилий, предпринятых Нагарджуной в трактате.

Состояние не-мышления описывается Нагарджуной и в «Драгоценных строфах наставления царю», когда наставляющий, учитывая невероятную сложность царствования в соответствии с Дхармой, предполагает и уход царя в монахи (она постижима и на религиозном пути, но тогда это удел чувств, вызванных в доверии к религиозной традиции). Путь бодхисаттвы как идеала для всякого монаха, занимающий огромное количество жизней, Нагарджуна (Махаяна) делит на 10 стадий. «*Nirvikalpatva*» - состоянием прекращения викальпы-познания характеризуется 9-я стадия, называемая «стадией Детства». Ей предшествует стадия прекращения-остановки потока дхарм, что, судя по всему, и должно было быть достижением буддийской цели (по традиции Абхидхармы). Однако, за стадией *Nirvikalpatva* следует 10-я, «Благая» стадия – Нагарджуна сравнивает её с состоянием «Юного царевича» («Драгоценные строфы наставления царю», IY.100 [6, с.250]), который учится у опытных министров искусству управления: «...по достижении этой стадии ум становится глубоким и чистым в намерениях». Последняя, 10-я стадия называется «Облако Дхармы» именно потому, что «...из этого облака выпадают дождем учения Благого Закона» [6, с.250, У.60]. Другими словами, ни окончательное «распознавание» всех дхарм, ни остановка всякого «распознавания», по Нагарджуне, - не самоцель. После остановки мыслительной, «распознавательной» деятельности нужно в результате долгой учебы и усилий, включающих в себя, в нашем понимании, поиск нужных выразительных средств, достичь полного слияния с Дхармой-должным-Учением. Это слияние как полное понимание предполагает отсутствие любых препятствий и для выражения и для реализации «Благого Закона», отсутствие «сопротивления» и со стороны языка-мышления и со стороны способа существования. Это состояние может быть началом учительства, в котором, собственно Дхарма и пребывает – в Учителе «подлинного знания, непостижимого для рассудка» [6, с.250, У.61], что фактически и есть состояние Будды.

Список литературы

1. Mabbett I.W. Nagarjuna and deconstruction. – Philosophy East & West. Vol.45,April 1995, University of Hawaii Press.
2. Barnhart M.G. Sunyata, textualism and incommensurability. – Philosophy East & West, Volume 44, October 1944, University of Hawaii Press.
3. Dutt N. Mahayana Buddhism. – Calkutta,1973.
4. Murti T.R. The central philosophy of Buddhism. A study of the *Madhyamika* System. – L.,1955.
5. Robinson R.H. Early *Madhyamika* in India and China. – Madison etc.,1967.
6. Андросов В.П.Буддизм Нагарджуны. – М.,2000.
7. Deontologos: антропологические альтернативы. – Симферополь, 2000.

8. Васубандху. Учение о карме. – Предисловие, перевод с санскрита и комментарии Е.П.Островской и В.И.Рудого. – Спб.,2000.
9. Гулыга А. Кант. – М., 1994, с.130.
10. Candrakirti. Prasannapada Madhyamakavrtti. Douse Chapitres trad. du Sanscrit et du Tibetan... – Paris,1959.

Поступило в редакцию 15.09.02

УДК 17+752

Тимохин А.М.

ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ПРАКТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Несложно убедиться, что в XX веке наибольший успех сопутствовал тем философским школам и направлениям, чья работа была теснее, чем у других, связана с развитием математического и естественнонаучного знания. Блестящим примером может служить философия науки и, в частности, философия математики и логики, составившие «визитную карточку» различных версий позитивизма и явившие парадигму серьезного отношения к философским проблемам.

Однако при этом в философии продолжают встречаться вопросы, в решении которых сциентистские клише остаются неприменимыми, более того, неприемлемыми, само же требование научности кажется подозрительным и неадекватным. Большинство таких вопросов увязывают истину вместе со справедливостью, благом, красотой и другими аксиологически окрашенными категориями. При этом никто и не думает отказываться от ясности и отчетливости при их рассмотрении. Но, в отличие от позитивистско-рациональной строгости, серьезность исследователей в этих вопросах, как правило, носит трагический или даже патологический характер, проявляясь либо в виде «угрызений совести» по поводу невозможности мыслить рационально, либо в виде упреков рациональному мышлению в искажении и уничтожении подлинного смысла.

Отчасти подобным комплексом патологической серьезности (или несерьезности) была отмечена и практическая философия, о чем свидетельствует сам проект ее *реабилитации*, начало которого следует отнести к 70-м годам. В рамках этого проекта философы разных школ и направления от аналитики до герменевтики попытались ответить на вопрос о том, можно ли, и если можно, то как увязать рассмотрение истины и блага, истины и справедливости, истины и удовольствия, и т.д. Само намерение вести разговор серьезно сделало проблему сущности практического знания неотделимой от прояснения связанного с ней стиля рациональности.

ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Важной чертой современной практической философии можно считать скепсис в отношении восходящего к античности проекта построения практического знания в форме этики блага, т.е. рационального определения оснований действия в терминах того, «что хорошо», а «что плохо». Причины критического взгляда на традиционную этику многочисленны и достаточно сложны, многие из них восходят к фундаментальным предпосылкам, составляющим общефилософский фон дискуссий по-

следних десятилетий. Спад интереса к аристотелевской «проблеме блага» вызван и неприятием метафизики вместе с привязанным к ней «проектом просвещения», де-конструкцией связи истины и блага, а также субстанционального тождества зависимости воли от разума и т.п. Одно из таких обстоятельств, инициировавшее недоверие к теоретическим возможностям традиционной этики, - *неприменимость* в вопросах обоснования морального суждения *классической схемы рационального познания*, включающей в себя радикальное противопоставление субъекта и объекта и корреспондентную теорию истины.

Предпосылками отказа от безоговорочного следования традиционной схеме рационального познания в практической философии послужили, во-первых, онтология А. Шопенгауэра, поставившая волю как основание действия вне «мира как представления» и, соответственно, вне смысла различия между субъектом и объектом. Во-вторых, критика Дж.Э. Муром натурализма в этике, лишившая почвы любые попытки поиска «соответствия» суждений о благе возможным положениям дел в мире и сделавшая применительно к правильности морального знания ненужной корреспондентную теорию истины. Следует подчеркнуть, что, как это ни странно, именно намерение подвергнуть эпистемологическому рассмотрению область этического познания впервые выявило концептуальные границы подобного анализа и связанных с ним определений содержания понятий «разум» и «рациональное». Пожалуй, даже парадоксы теории множеств, релятивистская механика, теорема Геделя и прочее при всем их влиянии на трансформацию классической эпистемологии не несли с собой столь далеко идущих и разрушительных последствий, ограничиваясь коррекцией методологических принципов, излишне категорически сформулированных в ранний период становления научного знания эпохи Нового времени. Наиболее радикальные изменения были вызваны, в первую очередь, невозможностью согласовать эпистемологические требования с фактами, обнаруженными этической рефлексией: бессмысленность различия между субъектом и объектом в познании воли и отсутствие референта в семантике моральных суждений.

Но наряду с этими впечатляющими неудачами, постигшими эпистемологию в области этики, и вопреки вызванной ими волне нравственного релятивизма и скептицизма, в практической философии отмечается и противоположная тенденция. Вслед за И. Кантом, не проводившим онтологического различия между спекулятивным и практическим разумом, целый ряд представителей трансцендентального направления в философии попытались отстоять смысл терминов «моральное познание» и «моральная наука», не дать поглотить их литературному, идеологическому, религиозному и прочим неэпистемическим дискурсам. Именно в этом ключе можно понять и попытку Л. Витгенштейна предоставить надежные основания не только логике, но и этике как трансцендентальным условиям нашего суждения о мире: «этика должна быть условием мира, подобно логике» [1, с. 99]. Само же стремление к реставрации очевидности этического дискурса привело к тому, что на первое место в практической философии постепенно выходят вопросы о возможности обоснования морального познания, т.е. обнаружения характерного для него стиля рациональности. В частности тот факт, что вопросы обоснования практического знания не исчерпываются прояснением присущей ему когнитивно-эпистемологической

рациональности, имеет в виду Ю. Хабермас, когда говорит о происходящей в «эпоху Модерна» дифференциации когнитивной и практической компетенций [2]. Указанная дифференциация неизбежно порождает дефицит морально-этического содержания теоретического знания, с одной стороны, и неполноту рационального обоснования притязаний практического разума и воли, с другой.

Этот закрепившийся в практической философии тезис о неисчерпаемости истины морального познания средствами классической эпистемологии не несет только критической или деструктивной направленности. Прежде всего, он является ключевым в выяснении природы практического знания и стратегии его эпистемологической легитимации. Сам по себе вопрос о том, что считать практическим знанием, предполагает способность или процедуру, отличающуюся от аналогичной процедуры когнитивной рациональности, но используемую для признания некоторых суждений истинными. Чтобы прояснить специфику недостаточности или неполноты фундирования практического знания на основе только когнитивно-эпистемологической рациональности следует, вкратце и в интересующем нас здесь контексте, сказать о том, что конкретно представляет собой когнитивно-эпистемологическая рациональность и каково ее отношение к возможности подобного обоснования вообще.

СОЗНАНИЕ КАК ТЕКСТ И УСЛОВИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

По счастью, собственно понятие рациональности в полной мере раскрыто в работах отечественных и зарубежных исследователей. Более того, можно говорить о плюрализме и неоднозначности подходов, используемых при ее анализе и реконструкции, что, в свою очередь, ведет к размытию границ употребления и смысла термина «рациональность». Чтобы избежать эквивокаций, отметим, что здесь в термин «рациональное» вкладывается исключительно тот смысл, который имел в виду И. Кант, когда говорил о природе философии, к которой характеристика рациональности применима *par excellence*.

Итак, по Канту, «рациональные знания... суть знания из принципов ..., и от сюда следует, что они должны быть априорными» [3, 329-330]. Упомянутые принципы суть те, которые независимо от содержания опыта разум устанавливает для себя в качестве основания, т.е. правил и законов, собственной деятельности, будь-то в области суждения, воления или оценки. Этот тип понимания существенных черт рациональности можно назвать трансценденталистским и рассматривать как вырастающий из европейской классической философской традиции. Именно данный тип понимания рациональности находится в центре внимания феноменологической эпистемологии М.К. Мамардашвили. Так, в своем исследовании «Классический и не-классический идеал рациональности» он говорит о «сложившейся в нововременной философии «онтологии ума», которая собственно и есть рациональность или идеал рациональности» [4]. Подобное определение имеет достаточно ясный смысл, хотя и носит несколько эзотерический характер; фактически же имеется в виду следующее.

Независимо от того, рассматривается ли рационализм или эмпиризм, там, где философы Нового времени говорят о познании, предельными элементами описания явлений и объектами мышления будут не тела как составляющие предметного мира, а идеи (или смыслы), как компоненты мира сознания. Пожалуй, это имел в виду

Беркли, говоря, что, даже «прибегая к самому крайнему усилию для представления себе существования внешних тел, мы достигаем лишь того, что созерцаем наши собственные идеи» [5, с. 181]. Речь идет об идеях, понимаемых как *то, о чем мы знаем не из факта его существования или не существует, а из факта нашего мышления о нем*. Например, к необходимым свойствам существования треугольного объекта, т.е. к его *онтическим характеристикам* относится «иметь цвет», «иметь размер», «быть сделанным из» и т.д.; все эти признаки определены тем, что объект существует. Но ни одно онтическое свойство, ни все они взятые вместе, никоим образом не указывают на *онтологический* признак: равенство суммы углов 180° . Последнее вытекает из того, что и как мы думаем о треугольнике, т.е. из его идеи, безотносительно к тому, имеется ли в реальности соответствующая ей предметность.

Знаменитое картезианское сомнение, реализуя это принцип (понимать вещь не из факта ее существования, а из факта нашего мышления о ней), как раз и направлено на то, чтобы исключить из предпосылок рационального рассуждения ссылки на веру в существование объектов и их свойств и не строить познание на столь зыбкой основе. Менее известно, что точно таким же образом предлагает действовать и Т. Гоббс, когда говорит об аналогии, существующей между познанием и «актом творения», аналогий, предъявляющей к рассуждению требование начинаться так, как если бы до этого или после этого момента ничто не существовало. Для Гоббса, как и для Декарта, несуществование предметов и их свойств не является препятствием для познания, которое никогда и не имеет с ними дела, «... ведь мы мыслим и сравниваем только образы нашего воображения» и даже для «вычисления величин и движений на небе... мы не возносимся к небу, чтобы делить его и измерять происходящие там движения, а спокойно проделываем эту работу в нашем кабинете или во мраке ночи» [6, с. 126]. Именно такое познание Гоббс называет «познанием возникновения посредством дедукции» и «демонстративным познанием a priori» [6, с. 235-236], желая подчеркнуть независимость такого знания от онтических предпосылок и приводя в качестве примеров не только геометрию. Так, «метод доказательства a priori можно применить в политике и в этике, т.е. в науках о справедливости и несправедливости, ибо мы сами создаем принципы, служащие нам масштабом для познания сущности (курсив – А.Т.) того и другого» [6, с. 237]. Под созданием принципов для познания сущности нельзя понимать простое соглашение или конвенцию, делающую мнение истинным, ибо речь идет, прежде всего, о том, что такие принципы сами по себе не существуют и не выводятся из мира сущего, иначе их незачем было бы создавать. Но главное заключается в том, что создание принципов является делом мышления, ведь оно есть «познание возникновения посредством дедукции». Так же важно, что конститутивным условием рационального знания, выраженным в принципе «cogito ergo sum», выступает не факт существования предметов и их акциденций, а бытие мышления, взятое как факт существования сознания.

Именно это обстоятельство М.К. Мамардашвили фиксирует вышеупомянутым термином «онтология ума». На этом онтиологическом уровне, сознание, выступая гаранцией правильного знания и истины, представлено посредством следующей базовой характеристики – очевидность. Только тогда, когда исключены ссылки на

сомнительную веру в существование, «данность или данности сознания являются непосредственными, далее несводимыми очевидностями, которые могут быть положены в основание понимания всего другого. Все понимаемое другое будет относительным, лишь данные (или данности) сознания обладают непосредственной очевидностью или абсолютностью» [4]. Последовательно устранив все, что для своего существования нуждается в чем-то помимо сознания, мы приходим к сознанию того, что для своего бытия познание не нуждается ни в каком существовании, кроме *Cogito*, т.е. мы приходим к очевидности или к данности идей сознанию.

Кстати, знание, описываемое в терминах очевидности, оказывается менее зависимым от корреспондентной концепции истины. И о фундаментальной связи между очевидностью и истиной свидетельствует не только предпочтение перед всеми прочими модусами восприятия, отдаваемое знакомящему нас с внешними предметами визуальному опыту. *Очевидность представляет собой трансцендентальный или «внутренний» признак знания*, она показывает, что сознанию в одном ряду с созерцанием дано и его идеальное содержание, причем без какой-либо необходимости его фактического наполнения или опыта «внешнего» сознанию существования. Радикальным образом отказ от корреспондентной теории истины в пользу очевидности как трансцендентального признака подлинного знания декларирует, например, Б. Спиноза. По его словам, «истинная мысль отличается от ложной не только по внешнему признаку, но особенно по внутреннему... в идеях есть нечто реальное, чем истинные идеи отличаются от ложных... она (истинная мысль – А.Т.) не признает объекта за причину, а должна зависеть от самой мысли и природы разума» [7, с. 343]. Сходные рассуждения о трансцендентальной природе лежат в основе и ряда современных феноменологических, по преимуществу, взглядов на проблему истины, что позволяет говорить об отношении аутентичности и преемственности между рационалистической философией Нового времени и феноменологией. На глубинное сущностное соотношение идеи истины и сознания очевидности, на их взаимную обусловленность указывает Э. Гуссерль. В первом томе «Логических исследований» он описывает очевидность в терминах типологического (сущностного) свойства акта переживания истины. «Очевидность же есть именно не иное, как «переживание» истины... истина есть идея, единичный случай которой есть актуальное переживание в очевидном суждении» [8, с. 307]. Отсутствие в структуре акта такой характеристики ставит под сомнение возможность отнесения его к числу актов, конституирующих знание.

Особенность очевидности заключается в том, что связываемый с ней смысл является самодостаточным критерием рационального принятия истины, не требующим референции к предмету или акту познания. Очевидное не входит в состав сущего, охватываемого категориями «субъект» и «объект», не относится оно и к типу отношения между ними. В своем исходном понимании *очевидность есть способ описания рационального знания*, с одной стороны, и сознания, с другой. Другими словами, *очевидность есть некоторый элемент текста*, знакомящего нас с тем, что такое истина и сознание, именно текста, потому что, во-первых, ею что-то описывается, а, во-вторых, совершенно неважно, чем является сама очевидность, как неважно, чем является знак (чернильным пятном, следом мела, отпечатком и т.д.). В

рассматриваемой ситуации очевидность обладает рефлексивными свойствами структур, называемых метаязыками, которые, сами ничего не обозначая, выявляют особое содержание предметных языков, не относящееся ни к свойствам описываемых ситуаций, ни к свойствам самого языка. К очевидности, т.о., применимо все то, что Витгенштейн пишет о логической форме, показывающей себя в тавтологиях, и составляющей трансцендентальный фон языка вообще. Именно в этом контексте уместно говорить, как это делают М. Мамардашвили и А. Пятигорский [9], о «тексте сознания» как трансцендентальном описании и одновременно условии существования, например, такой характеристики как рациональность.

В целом же, принимая истолкование сознания не как психического феномена и вообще не как объекта, каковым оно не может быть в принципе, т.е. останавливаясь на понимании сознания как текста, имеющего смысл не в самом себе, а в том, что им описывается, можно сделать следующий вывод. В том смысле, в каком сознание остается предельным элементом описания рациональности как таковой, сама рациональность не содержится в знании и требует для своего выявления удостоверения в его очевидности, и поэтому разговор о последних основаниях принятия истинного знания тем самым и всегда оказывается феноменологией рациональности. При этом феноменология мыслится скорее как жанр или как стиль, существенной формой выражения в котором служит не роман и не стих, а сознание.

ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ТЕКСТ В СТРУКТУРЕ ПРАКТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Возможность экспликации из некоторого предметного языка науки текста сознания, т.е. приведения содержащегося в нем смысла к очевидности, служит основанием для того, чтобы называть этот язык и то, что в нем выражено, рациональным. Такая возможность рациональной истины и знания принципиально реализуема не только в отношении рассудка, но и в отношении воли, в том смысле, что возможно знание не только факта, но также цели, ценности, блага и т.д., т.е. своего рода «нравственные истины». Это должно следовать хотя бы из того, что воля, мотивы поступков, аффекты и интересы, цели и средства деятельности так же могут браться как очевидное содержание сознания и тем самым служить описанием практической рациональности. Учитывая, что в эпистемологической перспективе классической рациональности («онтологии ума») отношения между идеями имеют приоритет в сравнении с отношениями между идеями и предметами, а воля дана нам всегда в идее, но никогда как предмет, становится ясно, что рациональное практическое познание более адекватно и достижимо, и поэтому его возможность реальнее, чем возможность познания природы.

В подтверждение данного тезиса о существовании нравственных истин и их большей достоверности в сравнении даже с математическими Локк говорит, например, следующее: «если бы люди искали нравственные истины... с тем же беспристрастием, с каким ищут истины математические, они нашли бы, что первые более тесно связаны друг с другом, более неизбежно вытекают из наших ясных... идей и ближе подходят к совершенному доказательству» [10, с. 30]. То предпочтение, которое отдается нравственному познанию перед математическим, не говоря уже о естественнонаучном, имеет своей почвой религиозное мышление, для которого значимо, что Бог может оставить неопределенным положение небесных тел, но не мо-

жет оставить неопределенным нравственный порядок. Эту мысль Локк развивает в работе о «Законе природы», где подчеркивает, что наши познавательные способности ничего бы не стоили, если бы не постигали закон нашего существования также достоверно, как они определяют законы явлений природы. В более развернутом виде идея о главенствующей роли морального интереса в обосновании рационального познания встречается в философии Спинозы, которая, как известно, в своем систематическом завершении есть ни что иное, как этика.

Впрочем, в явной или неявной форме аргумент в пользу неизбежности метафизического расширения знания в поисках обоснования области морального познания присутствует практически в любом философском тексте Нового времени, начиная с Декарта и заканчивая Шопенгауэром. На корни этого морального интереса, развивающего вкус к метафизике у субъекта, занятого познанием истины, указал М. Хайдеггер. В какой-то момент тема естественной религии и естественного права, вслед за наукой опираясь на *Lumen naturalis* и освобождаясь от авторитета католического догмата, даже начинает доминировать над теологическим дискурсом о человеке, перерастая в антропологию и социальную теорию Просвещения. Происходит то, «что на место достоверности спасения как мерила всякой истины человек ставит такую достоверность, в силу которой и внутри которой он сам удостоверяется в себе как сущем, опирающемся таким путем на самого себя» [11, с. 118], т.е. на очевидность, доступную в переживании картезианского *cogito*. Условием этого переживания, согласно Декарту, выступает *liberum arbitrium*, дающая право «воздерживаться от веры в то, что не полностью исследовано и не вполне достоверно и таким образом остерегаться какого бы то ни было заблуждения» [12, с. 316]. Так, свобода как морально-практическая категория становится условием познания и «универсальной метафизической позиции», внутри которой в поисках истины разум, освобождаясь от заблуждений, наталкивается на необходимую очевидность – *cogito ergo sum*. Поэтому, в интерпретации Хайдеггера, «та свобода, оборотной стороной которой оказывается освобождение от веры в Откровение, не просто вообще притязает на необходимое, но притязает на нее так, что человек сам от себя каждый раз полагает это Необходимое и обязывающее» [11, с. 119]. Другими словами, рациональное познание оказывается укорененным в метафизическом *акте свободы*, с *необходимостью осуществленном разумом*, определяющим себя к существованию в качестве переживания очевидности.

Собственно, позиция Хайдеггера не уникальна. Если обратится к анализу претензий, выдвигаемых против рационалистической философии Нового времени, то суть используемых при этом аргументов, например, в Ницшеанской, марксистской или иной редакции, заключается как раз в неэлиминируемости из нее моральной ценности – будь то в форме социального интереса или *ressentiment*. Иное обстоятельство заключается в том, что те же Маркс и Ницше видят в морали источники аргументов *ad hominem*, тогда как в метафизике Нового времени с ней связываются надежды на достижение *аподиктичности* – всеобщей, необходимой и обязывающей силы истинного познания. В *расхождении во взглядах на связь рациональности, нормы и аподиктичности* и заключается то обстоятельство, в связи с которым здесь ста-

вится вопрос о возможности выявления особого типа рациональности, необходимой в области практического знания.

Требование аподиктичности, т.е. требование всеобщности и необходимости истин, составляющих содержание той или иной области знания, играет далеко не последнюю роль среди критериев, предъявляемых к познанию в рамках классического идеала рациональности. Смысл аподиктичности заключается в том, что действия разума обязательны и одинаковы для всех, кто мыслит. И если очевидность устраивает возможность сомнения в пределах субъективно выделенного сознания, то к аподиктичности мы приходим посредством такой модификации сознания, которая удостоверяет объективную невозможность сомнения. И если в первом случае, субъект, выступающий против очевидности, приходит к недостоверным выводам, то, преступая объективную невозможность сомнения, за свою недоверчивость он расплачивается абсурдом, т.к. вне границ аподиктического – только противоречие. Впрочем, с точки зрения классического идеала рациональности, очевидность и аподиктичность сопряжены друг другу, поэтому, открывая истину, мы всякий раз имеем возможность убедиться в ее всеобщности и необходимости. На неизбежную аподиктичность познания, обращающего внимание только на очевидное, указывает, например, Гуссерль, когда пишет, «что истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» [8, с. 259].

Мы полагаем, что именно требование аподиктичности приводит в случае познания, имеющего дело со спонтанно (свободно) действующим субъектом, либо к необходимости восполнения феноменологического обоснования рациональности морально-практическим (нормативным) текстом, либо вообще уводит практическое знание за пределы эпистемологического анализа.

Сходная проблема гораздо реже возникает, когда речь идет о естеественнонаучном или математическом знании, поскольку работающие в этих областях науки готовы на определенных условиях отказаться от всеобщности и необходимости в пользу иных, возможно, более эффективных критериев. Дело в том, что ориентация на очевидность и аподиктичность указывает на зависимость науки от философии: пока разум остается последним основанием и источником легитимации знания, до тех пор философия претендует на роль науки всех наук, т.к. только в философии знание доводится до уровня достижения разумом, становясь подлинно всеобщим и необходимым. Поэтому, перестав удовлетворять канонам, установленным в рамках классического идеала рациональности, науки всего лишь теряют зависимость от философии, полагаясь на иные формы поддержки, исходящие уже не со стороны разума и философов, а со стороны политических и экономических объединений и их представителей.

Относительно практического знания ситуация радикально отличается, т.к. отказ от аподиктичности здесь в принципе невозможен, ибо ориентация на всеобщность и необходимость мыслимого предмета – принципа, определяющего волю к совершенению действий – единственное, что делает его осмысленным, а не, скажем, приятным или полезным. Притом, что из области практического познания плурализм изгоняется труднее всего, о чем свидетельствует неискоренимое многообразие этических систем, все-таки именно здесь отсутствует почва для релятивизма и именно отсюда

проистекает требование аподиктичности. В.С. Соловьев формулирует его следующим образом: «нет, правда, такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра значение постоянной и всеобщей нормы и идеала» [13, с. 58].

Для того, чтобы убедиться в неискоренимости требования общезначимости из сферы практического достаточно рассмотреть существование феномена «обиды», с которым мы сталкиваемся везде, где нарушается то, что считается нами обязательным. Несмотря на аффективный характер «обиды», причины этого чувства вряд ли лежат в области эмоциональной психической жизни, где протекают реакции на различные события и действия, затрагивающие нас лично. В отличие от удовольствия и неудовольствия, – аффектов в подлинном смысле слова – встречающихся в эмоциональной жизни каждого естественного индивида по поводу любого предмета, «обиду» можно испытать не от всего, что угодно. Нам может нравиться или не нравиться погода, но обижаться на нее в высшей степени трудно. Обиду также следует отличать от озлобленности как реакции на испытывание высшей степени неудовольствия, обида является страдательным, пассивным переживанием, в отличие, например, от связанного с ней акта *прощения*. Труднее всего определить то, на что обзываются, т.к. поводы чрезвычайно разнообразны и классифицировать их не представляется возможным. Но, как многие аффекты на самом деле имеют своей причиной чувство удовольствия и неудовольствия, взятые в качестве предельных, далее неразложимых оснований душевной жизни, точно также и обида есть такое простое «впечатление рефлексии» (Юм), предметная направленность которого может быть найдена в пределах определений, даваемых сознанием.

Что это за определение сознания, из схватывания которого проистекает переживание обиды, становится ясно, если мы рассмотрим то, как проходит обида, т.е. становится возможным прощение. Извинения, ожидаемые обиженным, принимаются только тогда, когда нанесший обиду признает, что не был вправе поступать так, как поступил. Ибо он нарушил известное правило, действующее в отношении обиженного и *обязательное для признания и исполнения каждым*. Обидеться и требовать извинений можно от всякого, нарушившего данное правило. Извинения также могут быть приняты, если они убедили обиженного в том, что совершенное в отношении него действие не нарушило никакого *общеобязательного* правила или нарушило правило, не являющееся *обязательным* для того, кто его совершил. Как видно, источником обиды служит *преступление обязательного для всех*, т.е. *нарушение всеобщего и необходимого требования*, заявленное в поступке или суждении отрицание его аподиктичности. Извинение требуется всегда, когда нарушено налагаемое на каждого обязательство, даже если мы не испытали связанного с преступком неудовольствия. И, как правило, только обида, но никогда озлобленность или другой аффект, может служить основанием для требования установить вменяемость преступка и *ответственность* того, кто его совершил.

Это общезначимое и общеобязательное требование носит название *долга*, и, если говорить серьезно, то у человека нет никакого другого, более веского оправдания, кроме засвидетельствования исполнения им своего долга (кстати, в качестве

извинения наряду с «я был должен» принимается только «я виноват»). Там же, где долг исполнен, повод для обиды отсутствует, хотя сохраняется почва для неудовольствия и связанных с ним аффектов – озлобленности, зависти, желания мести и т.д. Переживание, связанное с фактом исполнением долга, представляет собой нечто, прямо противоположное обиде: уважение. И хотя может казаться, что уважение, подобно удовольствию и неудовольствию, не покидает зыбкой почвы эмоциональной жизни и выражает лишь субъективно-личностную оценку, лишенную рационального основания – это не так. Согласно Канту, «хотя уважение и есть чувство, оно, тем не менее, чувство, не внущенное каким-нибудь влиянием, а спонтанно произведенное понятием разума...»; само же уважение «означает лишь сознание того, что моя воля подчинена закону... предмет уважения есть, таким образом, только закон, и притом закон, который мы налагаем на себя самих и, тем не менее, как необходимый сам по себе» [14, с. 171]. Как видим, долг и уважение как первичные феномены морального сознания непосредственным образом в переживании очевидности отсылают к понятию закона, выражающего всеобщее и необходимое, деонтологическое и аподиктическое содержание практического познания.

Известные со временем «Критики практического разума» факты *трансцендентальной феноменологии сознания должного* приводятся здесь не с целью изложения очередной этической доктрины, а для того, чтобы удостовериться в неустранимости притязаний на аподиктичность из дискурса, имеющего своей целью обоснование совершаемых действий через демонстрацию их осмысленности. В этом нуждается не только практическое познание, ограниченное нуждами обыденного повседневного существования, но и практическое познание, достигающее систематизации в форме теории. В частности, такую цель ставит перед social sciences М. Вебер. С его концепцией «понимающей социологии» связано ключевое для наук указанного цикла определение понятия действия, отличающегося от поведения тем, что «действующий индивид или индивиды связывают с ним субъективный смысл» [15, с. 603]. При этом в качестве наиболее значимого объекта социальных наук Вебер указывает тот, в отношении которого возможна очевидность интерпретации, находящая подтверждение в рациональных процедурах познания. Другими словами, «рациональная очевидность присуща тому действию, которое может быть полностью доступно интеллектуальному пониманию в своих преднамеренных смысловых связях» [15, с. 604]. Однако, каким образом и благодаря каким методологическим установкам social sciences могут достигать требуемого понимания смысла, подразумеваемого при совершении действия, – не совсем ясно. Ибо эмпирические, позитивные методики этих наук, направленные на изучение способов бытия сущих объектов, в принципе не в состоянии иметь дело со смыслом, тем более постигаемым с очевидностью и аподиктичностью.

В перспективе трансцендентальной феноменологии сознания должного осмысленность подразумевает указание на согласие или непротиворечие совершаемых субъектом действий с рационально понимаемым долгом, т.е. очевидно усматриваемым единственным общебязательным и общезначимым представлением о том, каким должно быть положение дел, предшествующее совершению действия (мотив), каким должно быть действие (средства) и какое положение дел должно

стать в результате действия (цель). Поэтому естественно будет предположить, что основание познания действия через его осмысленность допускает реконструкцию преимущественно в терминах описания (текста) связанного с ним сознания долженствования.

Есть все причины называть знание, имеющее своим предметом осмысленность действия, рациональным по характеру и практическим по предмету, отличая его от прочих концептуальных картин действия, полагающих в основу его объяснения помимо осмысленности естественные причины, или допускающих осмысленность не через должное, а через иные формы мотивации. Надо подчеркнуть, что только *должное*, взятое в качестве основания, делает объяснение действия аподиктическим и тем самым очевидным и рациональным. Впрочем, ссылка на должное не служит окончательному разрешению проблемы специфических черт рациональности практического знания, но с ее помощью можно поставить вопрос так, чтобы он затрагивал само существование как рациональности, так и практического знания: какие эпистемологические презумпции действуют в отношении познания должного в отличие от познания сущего, каковы трансцендентальные условия сознания деонтологической, а не только теоретической аподиктичности?

Список литературы

1. Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916 с приложением... – Томск: Водолей», 1998. – 192.
2. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. – 1992. - № 4. – С. 40-52.
3. Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. – М: «Наука», 1980. – С.319-504.
4. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеал рациональности // www.philosophy.ru\
5. Беркли Дж. Сочинения. – М.: «Мысль», 1978. – 556 с.
6. Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. – М.: «Мысль», 1964. – 583 с.
7. Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. – М., 1957. – 630 с.
8. Гуссерль Э. Логические исследования. Т.1. Пролегомены к чистой логике // Гуссерль. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 175-353.
9. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 216 с.
10. Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 2. – М.:Мысль, 1985. – 560 с.
11. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1996. – С. 63-176.
12. Декарт Р. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: «Мысль»,1989. – 654 с.
13. Соловьев В.С. Оправдание добра: нравственная философия. – М.: Республика, 1996. – 479.
14. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994. – 630 с.
15. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.

Поступило в редакцию 23.10.02

УДК 17+752

Зарапин О.В.

МОРАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН СОЗНАНИЯ

Хотим мы того или нет, но современная философия, все более концентрируясь на нетрадиционных формах интеллектуальной практики (исходящих из явного противопоставления: деконструкция - абстракция, редукция - вывод, фальсификация - верификация, лингвистический анализ – теория значений и т.д.), необратимо утратила черты классического образа мышления. Уже при первом приближении нельзя не заметить, что динамика такой трансформации, имея обширный социокультурный контекст, обнаруживает логику развития знакового для двадцатого века процесса *деметафизизации* интеллектуальной сферы. Ситуацию усугубляет не столько внешнее разнообразие форм и проявлений идеологически раскрепощенного сознания (что едва ли заслуживает отдельного внимания, ибо, оставаясь модой, не проникает в смысл происходящего), сколько скрытое за всем этим *непонимание, с которым субъект взирает на самого себя*. Известный тезис М. Шелера о том, что еще никогда ранее человек не становился для себя такой загадкой и тайной, как сегодня, служит ключом к прояснению подлинной сути господствующих ныне интеллектуальных процессов, определяющих глубинные основания того, что принято называть неклассической философией.

Если классическая философия исходит из одностороннего гносеологического отношения субъекта к миру, то, начиная с “философии жизни” Ф. Ницше и А. Бергсона, а также психоанализа З. Фрейда и феноменологии Э. Гуссерля, выясняется, что субъект – это всего лишь фрагмент мира, иначе говоря, особого рода бытие. Невизбежный в таком случае вопрос о существовании субъекта автоматически отменяет его мета-физический статус (находящегося вне времени и пространства) наблюдателя, приводя к очевидному противоречию, изнутри которого хорошо просматривается логика центральной для двадцатого века проблематики. *Дело в том, что, обладая измерением существования, субъект в то же самое время не может рассматривать (не понимает) себя в качестве объективной реальности, в результате чего становится предметом квази-, мета-, до-теоретического описания.*

В итоге констатации онтологического уровня субъективности общим местом философских штудий становится человеческое *сознание-бытие*, которое непосредственно экзистирует (С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель и др.); артикулируется (философия “здравого смысла” Дж.Э. Мура, поздний Л. Витгенштейн, герменевтика Х.-Г. Гадамера); социально маневрирует (марксизм, франкфуртская школа, М. Фуко); органически функционирует (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон, Г. Плеснер); пребывает (учение о “жизненном мире” Э. Гуссерля или

концепция “жизненного разума” Ортеги-и-Гассета). Не будучи объективным элементом реального содержания мира, сознание-бытие (в качестве “порыва”, “складки”, “экстатической трансценденции”, “телесности”, “структуры”, “парадигмы”, “мифологического кода”, “воли-к-власти” и т.д.) не является также и субъектом, поскольку само себе прямо не дано. Согласно М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорскому, исходящее из аксиомы исключительности (не субъект и не объект) сознание как раз и востребует качественно новые формы до-рефлексивного анализа, “потому что классическое описание в принципе исключает приравнивание какой-то части сознания к действительному положению вещей или к такому положению, которое себя не понимает ...” [1, с. 52]. Из этого ясно видно, что условием овладения современными до-рефлексивными практиками нельзя считать рационально обоснованные процедуры аргументации, что, вообще говоря, ставит философа в затруднительное положение, ибо тем самым стирается грань между смыслом и вымыслом, игрой и реальностью, и, в конце концов, между философией и софистикой.

Последнее видно уже из того, как обозначаются в современной социокультурной топологии зоны повышенной (аномальной) рефлексивности, обнаруживающие ранее маргинальные или даже вовсе табуированные пространства смыслов. Осуществляясь в виде радикальной критики и безоговорочной ревизии традиционно европейских культурных универсалий, это обозначение носит подчеркнуто деструктивный характер. Идет ли при этом речь о гуманизме и ценностях (Ф. Ницше), судьбе европейской цивилизации (О. Шпенглер) или о процессах социальной легитимации (М. Фуко), в качестве способа философской рефлексии выступает уже не очевидность с целью удостоверения, но противоположная установка подозрения с целью разоблачения. Вскрывая идеологический механизм возникновения метафизических констант человеческого бытия, эта установка редуцирует до уровня демонстративной несостоительности обширный арсенал спекулятивных терминов. И хотя тем самым удаётся предупредить опасность идеологического диктата, под завалами догматизма, как сейчас выясняется, похоронено само достоинство философского сознания. Отказывая ему в праве упования на метафизическую абсолютный порядок бытия, господствующие ныне формы “рефлексии”, выражаяющиеся в умонастроении скептического цинизма, страха, скуки, отчаяния, ужаса и пессимизма, в большинстве своем выглядят уже не столько философским проникновением в суть реальности, сколько определенного рода интеллектуальной провокацией или даже диверсией, озабоченной собственным разрушительным эффектом. Зачастую рассчитанный на популярность, этот континтеллектуальный перформанс – всего лишь искусственная имитация подлинно философского духа, связанного с героикой stoического усилия (вопреки).

Сегодняшний философ вынужден оставаться заложником противоречивой ситуации, требующей от него личностного решения. С одной стороны, ясно, что классическая рефлексия, опирающаяся на абсолютно значимую понятийную величину бытия, просто не соответствует реалиям современной социокультурной практики. В результате всякая серьезная попытка обращения к традициям классической метафизики рассматривается в рамках истории философии, что существенно и, надо ска-

зать, неправомерно ограничивает постановку вопроса. С другой стороны, открывающаяся перспектива “преодоления метафизики” угрожает быть выходом из сферы философски культивируемой установки, способным вести в противоположных направлениях как в сторону мифопоэтической непосредственности сознания (герменевтический поворот М. Хайдеггера), так и в сторону логико-сциентийского редукционизма (аналитическая традиция). Возможно, единственным препятствием на этом пути остается **сам философ**, вольный не согласиться с таким существом дела, при котором его личная судьба не несет в себе никакого понимания и расшифровки того, что говорит человеку собственное переживание. Тот факт, что услышанное таким образом о себе нельзя прямо и непосредственно проецировать на мир лишь подчеркивает морально-личностную сторону дела, ибо сознание вместе с тем не может отказаться от уверенности, что должно быть иначе. Именно в качестве морально занимаемой позиции философия способна не утратить собственный смысл интеллектуального демарша, одновременно воздерживаясь от метафизически самонадеянных и в реальной практике себя не оправдавших ожиданий. Будучи альтернативой широко разрекламированным ныне иррационалистическим учениям,овое указывает на **поступок** как основание морального порядка, исходя из которого философское сознание, неудовлетворенное мыслью о сверхчувственной реальности, тем не менее способно противостоять соблазну нигилистического ниспровержения, тотального релятивизма и двусмысленности.

Актуальность такой постановки вопроса не исчерпывается утверждением морально возможной философии, но, подразумевая императивную модальность морально необходимой философии, заставляет обратиться к традиции Сократа и Платона, продолжением которой в двадцатом веке видит себя феноменология начиная с Ф. Брентано (Э. Гуссерль, А. Райнах, М. Шелер и др.) и отчасти экзистенциализм (Г. Марсель, К. Ясперс).

Лаконично и точно, прибегая к этическим понятиям “борьбы”, “обновления”, “героизма разума” и т.д., Гуссерль определяет место и социокультурную роль философского сознания, оказавшегося на распутье, где или “гибель Европы вопреки ее изначальному рациональному жизненному смыслу, деградация до состояния, при котором утрачена всякая духовность и в этом смысле восторжествует варварство, или возрождение Европы из духа философии, благодаря героизму разума ...” [2, с. 126]. Последнее призвано подчеркнуть терминологически не столь очевидную, но в смысловом отношении определяющую разницу между возрождением, подчиненным духу обновления, и фактическим воспроизведением, касающимся лишь внешней стороны дела. Если всякое прямое обращение к традиции едва ли осуществимо и в условиях не ограниченного никакими правилами игры жонглирования словами выглядит как приверженность догматизму, то что, в таком случае, является подлинным началом обновления? Согласно Гуссерлю, это начало заключено в возможности этического преобразования отдельно взятой жизни в разумную, что предполагает, в отличие от аффективно совершающего человека, способ специфически устроенных личностных актов. Основной пафос феноменологии как раз и состоит в ощущении **необходимости персонального усилия**, без которого культура оказывается уже не царством свободы - сферой человеческой деятельности и ответственности

(И. Кант), но подражанием природе и насилием над ней. Тот факт, что трансцендентальная иллюзия способна стать технократическим мимесисом, заставляя снова и снова видеть в разуме призрак бытия, лишний раз указывает на невозможность последнего стать первым. Подобного рода необратимость подразумевает, что именно на поверхности человеческой жизни, неотделимой от факта ее этической понятности, пропадает универсально-культурный код бытия. Вне его этического прочтения данный код представляется рядом идеологических формулировок и директив, оправданный отказ от которых обозначает окончательную утрату собственно философского способа мышления. “Должны ли мы ждать, - пишет Гуссерль, - не выздоровеет ли эта культура сама по себе в случайной игре своих сил, то творящих ценности, то разрушающих их? Должны ли мы допустить, чтобы “закат Европы” прошел над нами, как некий фатум? Этот фатум существует только в том случае, если бы мы могли пассивно созерцать” [3, с. 112]. Неся строго персональную ответственность за собственную судьбу, личность подчиняется идее ее разумного преобразования в качестве абсолютного этического требования независимо от того, в какой мере оно выполнимо. Это одновременно и философский императив мышления, и выражение жизненной позиции, так или иначе возвращающие нас к картезианскому «cogito ergo sum» в качестве определенного морально-философского принципа.

В условиях, когда понятия намеренно мешаются и умножаются, а смыслы зауалированы альтернативностью их прочтения, философия, очевидно, вынуждена, расплываясь в горниле интеллектуального распада, вернуться к изначальному жизненному осознанию своей моральной принадлежности и укорененности в абсолютной ответственности, которая вменена человеку за свою собственную судьбу. И только в форме этически прозрачной жизни философия способна вернуть себе достоинство подлинно продуктивного усилия мысли перед лицом сколь угодно бескомпромиссного релятивизма, пессимизма, скептицизма и т.д.

Не трудно видеть, что такая постановка вопроса характеризует ситуацию принципиально иначе, чем с позиций постмодернизма. Постмодернизм возникает как закономерный в философии XX века результат осознания проблематичности и даже невозможности единой метадискурсивной стратегии (метод), способной раз и на всегда прояснить вопрос о том, “кто решает, что есть знание, и кто знает, что нужно решать” [4, с. 28]. Обнаруживая факт неотделимости знания от процедур его легитимации (нarrативный горизонт знания), постмодернизм заставляет отказаться от классического понимания истины в качестве объективного, всеобщего и необходимого положения дел, в результате чего на смену дескриптивному дискурсу приходит *перформативный*. Ж.Ф. Лиогар пишет: “Существует родство одного рода языка, который называется наукой, с другим, называемым этикой или политикой: и первое, и второе вытекает из одной перспективы или, если угодно, из одного и того же “выбора”, который зовется Запад” [4, с. 28]. Так, перформативности в классическом понимании, выражающейся в “репрессивной” прагматике институализации, стандартизации, систематизации, унификации и т.д., постмодернизм противопоставляет перформативность, в основе которой помещается “*паралогия*” как стремление к дестабилизации, отказ от консенсуса, поиск аномального, примат гетероморфности и множественности.

В итоге *справедливость* в качестве идеала постмодернистской прагматики принимает вид *релятивистской установки*, согласно которой каждый дискурс ограничен правилами только собственной игры и непроницаем ни для какого другого. В такой ситуации уважение к другому неизбежно оказывается формой непонимания, а ответственность за себя принимает вид софистического лабиринта мысли, где его теряется среди своих изображений и последней реальностью выступает вымысел или метафора. Этическое содержание постмодернистской прагматики возникает как следствие неполноценности традиционного дискурса *власти*, ибо каждая монада образует отдельную систему в то время, как интермонадические конфигурации неустойчивы и не обладают какой-либо структурой воспроизведения. Поэтому естественно, что понимание этики в качестве деконструирующего дискурса превращает философское мышление в расплав, способный принимать какие угодно формы в бесчисленных метаморфозах языков, стилей, смыслов т.д. Философии не остается ничего иного, как ограничиться “игрой в бисер”, подчиненной безупречным правилам вкуса, где именно эстетизм оказывается собственным выражением постмодернистской прагматики.

Итак, релятивизм, ставший визитной карточкой современной философии, является результатом глубокой трансформации интеллектуальной сферы, связанной с попыткой отказа от универсалистской, т.е. *дескриптивной модели рациональности*. При этом пересмотр классической дилеммы “универсальное - индивидуальное” в пользу последнего возможен лишь в рамках практической постановки вопроса, где частное выступает смыслом и границей всеобщего. Стоит сказать, что постмодернистское решение проблемы на основании перформативности “паралогии” (индивидуальное = множественное) не отвечает собственно этическому требованию, основанному на перформативности *должного* (индивидуальное = единственное). Этика не может выступать философским оправданием релятивизма прежде всего потому, что имеет смысл лишь при условии противопоставления персонального и относительного, иначе говоря, при условии различия *морали и нравственности*. Идею такого различия несет в себе понятие *должного*, с позиций которого индивидуальное (убеждение) эквивалентно объективному положению вещей.

Беремся утверждать, что прочно устоявшийся тезис об архаичности “законодательствующего разума” остается все еще поспешным, а ставка на “интерпретирующий разум” выглядит все более очевидным паллиативом. Дело даже не в том, что вследствие релятивистской установки под вопросом оказывается само понятие философского профессионализма (незаконно попадая под рубрику “кабинетной философии”, последнее чаще всего рисуется в пугающих образах идеологически закомплексованных абстракций). Скорее речь идет об особом демонстративном стиле мышления, в расчете на эпатаж утратившем понимание собственного значения. Кажется, именно это и есть основная доминанта постклассических текстов - мысль, отказывающаяся понимать саму себя, избегающая быть вопросительной, следовательно - ответственной. Как точно подчеркивает Г.Л. Тульчинский: “На первый план в компетентности автора выходит его эрудиция, общая начитанность, его способность к ассоциациям, цитированию, аллюзии. Эта открытость и незавершенность, неупорядоченность мысли и текста, их необязательность

имеют своим следствием такую же необязательность понимания. ... как невменяемы речь и письмо автора, столь же невменяемо и их понимание” [5, с. 43]. Сегодня нельзя не замечать, что за эстетическим культом утонченной стилистики постмодернистских текстов под маской необязательности кроется нечто более существенное и проблематичное - **невменяемость** как иррефлексивный эквивалент деконструктивистской программы “альтернативного прочтения”.

Вольно или невольно, интерпретативный разум вопреки собственным же заверениям оказывается всего лишь искусствой инверсией разума практического, моральные параметры которого (свобода, идентичность, ответственность др.) задаются в нетрадиционной перспективе. Иначе говоря, в XX веке практическая философия теряет свой специфический этический смысл, составляя неклассический компонент в онтологии, эпистемологии и т.д. В пользу последнего говорит хотя бы тот факт, что основной круг проблем, рассматриваемых современной философией в рамках альтернативы сциентистского и экзистенциально-антропологического дискурсов, в конечном итоге определяется именно вопросом об отношении личности и поступка к рефлексии и языку. Заданная на пересечении этико-онто-когнитивной проблематики (между поступком, рефлексией и переживанием), современная моральная философия существенно отличается от ее классического понимания. Если И. Кант исходит из различия теоретической и практической способностей разума, противопоставляя вопросы “что я должен делать?” и “что я могу знать?”, то в XX веке предметом пристального внимания становится непосредственная граница между нормой и переживанием, знанием и убеждением, свободой и ответственностью. В силу мета-рефлексивного статуса подобной установки, не являющейся в строгом смысле слова теоретической, познание оказывается под вопросом, требующим нетрадиционного феноменологического решения.

Понимание данного обстоятельства заставляет взглянуть на дело радикально иным образом. В ситуации, когда универсальность утратила статус признака философской рефлексии, а идеал множественности и гетероморфности не в состоянии обеспечить идентичность философского дискурса, необходимо задать, в отличие от этически релятивного, **этически центрированное измерение сознания**, в рамках которого отказ от универсалистской модели рациональности не вел бы к утрате самой идеи рациональности. Первым шагом на этом пути является переход на феноменологические позиции, ибо в качестве индивидуально значимой истины вместе с тем не становится относительной лишь при условии ее **очевидности**. Понимание феноменологической очевидности как соответствия “индивидуального” и “единственного”, данного в идее должного, заставляет перейти в вопросе о рефлексии с традиционного теоретико-эпистемологического языка на практический язык **морального познания**. Прагматика данного языка требует, чтобы понятие рефлексии задавало *событие*, моральный статус которого соизмерим с идеей *поступка*. В этом случае поступок оказывается парадигмой рациональности, в рамках которой классическое “я мыслю” уступает место феноменологическому “*сознание-бытие*”. Фиксируя данный момент, понятие “*самоотречения*” позволяет рассматривать познание в качестве метагносеологического процесса деперсонификации сознания, в результате которого *ego cogito* сменяется безличным *cogito sum*. Выражением сознания

ния-бытия оказывается тем самым уже не истина в значении всеобщего положения вещей, а *норма как невозможность иного положения дел*.

Если истина не сводится к понятию всеобщности так, что решением проблемы вместе с тем не может стать отказ от познания в пользу впечатления и аллюзии, то именно этическая постановка вопроса о нормативном характере истины способна вернуть философии понимание, отличное как от релятивистского, так и от универсалистского идеала рациональности. Речь, таким образом, идет о том, что в сфере этического сознания норма играет роль, аналогичную понятию истины, но предполагает иной мета-гносеологический механизм рефлексии. Последнее обстоятельство позволяет отличать моральное познание от возможных форм интерпретации морального сознания, где идея непосредственного “*усмотрения*”, например, блага уступает место его “*реконструкции*” (психоаналитической, герменевтической, структуралистской и т.д.).

Рассмотрение морального сознания в качестве определенной формы познания имеет смысл лишь с позиций картезианской философии трансцендентализма. Оставаясь структурой морального сознания, *cogito* в то же время играет роль методического принципа: законы самосознания являются в то же время законами существования мира. Таким образом, принцип *cogito* позволяет рассматривать познание с точки зрения условий человеческого существования и понимания мира. Другими словами, позволяет *не противопоставлять* истину и норму там, где предметом познания выступает бытие, предполагающее факт человеческого участия в нем.

Список литературы

1. Мамардашвили М.К. Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. - М.: Школа “языки русской культуры”, 1997.
2. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. // В кн. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. - Новочеркаск: “Сагуна”, 1994.
3. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии. - № 4. - 1997.
4. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна - М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: «Алетейя», 1998.
5. Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы. // Вопросы философии. - № 10. - 1999.

Поступило в редакцию 20.10.03

УДК 340.12:316.64

Дмитрієнко Ю.М.

ТРАДИЦІЙНІ ТА НЕТРАДИЦІЙНІ МОДЕЛІ ПРАВОВИХ ПОСТТОТАЛІТАРНИХ РЕФЛЕКСІЙ

За сучасних умов посттоталітарних змін правових рефлексій буття як рефлексій правою свідомістю дійсності актуального статусу набуває проблема пошуків правовідбиваючих еквівалентів раціонального співставлення та співвіднесення звісних моделей правових рефлексій та нових моделей нетрадиційного відбиття соціуму активною правою свідомістю (правовою свідомістю, що має некризові цикли своєї соціальної активності: вісонний, середній, низький), а також свідомої алгоритмізації таких операцій як виробленню нових норм пізнання – правових норм певної соціальності на рівні відповідних природних закономірностей, принципів та критеріїв.

Думаємо, що для цієї мети можна акмеологічно витворити і функціонально використати аксіологічні ідеї, маркерні принципи та світоглядні висновки досліджень таких вчених-експериментаторів як В.А.Майорова, А.Н.Ткачова і С.І.Яковенко та інших, які, висуваючи тезу про універсалізованість характеру загальних законів природи і результатів багаточисленних моделювань поведінки мікрокопічних об'єктів (модель соціально резонансного експерименту: система класичних частин, розміщених у «коробочку»-саркофаг, взаємодіючих за законом Кулона) надають нам можливість екстраполяційно, виходячи з єдиних методологічних принципів ціннісного принципопокладення розвиткових орієнтацій будь-якого руху у бік еволюційних перспектив, перенести ці висновки на соціально-правові, правові та правозаконні процеси, загалом на правову матерію (закон), яка є соціальним (конкретно-історичного типу) відбиттям правової речовини або правової інформації у знаково-матеріальну або законодавчу. Останнє спроможно відбутися через ідейно-правове (духовне) усвідомлення (правоусвідомлення) світоглядного архетипу певної правової системи як принципу буття, яке має за наших часів девіантні риси і характеристики. [Див. 6, с.2-23; 7, с. 3-30:8, с.56-76].

Будемо також презентувати феномен девіантної правосвідомості як явище соціальної природи, яке виокремлює, характеризує та світоглядно знімає у правом відношенні нерезонансний з ментально адаптованої (ідеологічно звуженої) правової ідеї комунікативно - знако-вий (літерний) маркер правової матерії, який ідеально не відповідає ідейній сутності правової речовини або правової інформації на рівні парадигми певної правової системи.

У даному відношенні соціальна активність девіантної правосвідомості як соціальне відбиття її первинними суб'єктами (фізичними особами) девіантного поля перехідного правового буття у цілому, і у вторинних суб'єктах правосвідомості (юридичних особах) зокрема, за нашою думкою, методично рефлексує кризовий цикл втіленості природної, україноментальної правосвідомості як у світову світоглядно-ціннісну систему національних детермінацій і детермінант, так і в національну, утворюючих домінанту зовнішніх характеристик виміру світових правозмін на тлі розвиткових пріоритетів національних. Причому на зовнішньому рівні соціальну активність україноментального правоусвідомлення як внутрішнього, вітчизняного, так і зовнішнього, світового правового простору можна розуміти по-дійніше: як національно-правову систему детермінантних впливів на традиційно-правові системи і традиційні системи, ментально структуруючих (або опосередковуючих) середовищне оточення будь-якої правової традиції (правової ідіоми) відповідно до конфігулярної конструкції певної традиційно-правової світоглядної системи, і як обслуговуючі соціально-правову підсистему-підструктуру, яка ураховує локальні властивості конкретного соціально-правового середовища [Див. 4, с.5-29].

Для нас є важливим розгляд різних шляхів нелінійної еволюції девіантної правосвідомості у посттоталітарному правобутті [Див.3, с.65; 5, с55-87:].

Не будемо відкидати у розвиткових процесах й варіанту можливого перехрещування детермінантних впливів (як різноцільних функціональних проекцій правової свідомості) двох аспектів подвійних характеристик (їх можливостей - теж) системо-структурі девіантної правосвідомості на кризову (девіантну) модель рефлексивного праворозуміння й нормотворення як правовий діагностичний і правовий конструктивний, саморозгортаючийся, самозорганізуючийся процес. Підкреслимо, що при цьому принциповому підході до строгої дефініції того чи іншого аспекту девіантної правосвідомості треба, мабуть, принципово виходити з положення про тісний взаємозв'язок лінійної, правової деградаційної нестабільності або мутабельної і правової хаотичної, нелінійної стійкості тієї правової матерії, яка за структурним упорядкуванням домінуючих за кризових умов ідейно-духовного розвитку неатрибутивних елементів правосвідомості найбільш придатна до деструктурних змін і подальших трансформацій кризової правосвідомості або правосвідомості з кризовим циклом соціальної активності. Останню будемо характеризувти як соціальну рефлексію правову матерію.

У даному випадку, узгоджуючись з деякими аргументами дослідників процесів стохастизації природних процесів на прикладах класичних елементарних частин, світоглядно розвиваючи, адаптуючи і поширюючи ідейно-методологічні висновки щодо мінімальної універсалізованості природних процесів стохастизації, зазначимо: зовнішня правова стохастизація, її певна інтенсивність або естрайнгтенсивність спроможна викликати у нелінійній правовій (неправовій) рефлексивній матерії перехідного, девіантного права лінійну систему правових властивостей як відповідну зовнішню *міру нелінійності* (обмеженої нелінійності) певної гілки світових праворефлексій, спадкоємну звичайній, лінійній, історичній логіці

еволюції правової традиції (спадкоємності національної самосвідомості, національної правосвідомості), що каузально залежить (і легітимізується) від (у) відповідного (ому) конкретного (ому) ц и к л а (і) соціальної активності чи інтенсивнос- ті зовнішньої правової стохастизації .

Коли це дійсно так (а за нашими аргументами це так), то між циклами соціальної активності правосвідомості та циклами соціальної активності чи інтенсивності зовнішньої правової стохастизації праворефлексивних процесів свідомості, думаємо, існує функціонально детермінований зв'язок (увзаємозв'язок)на рівні або залежності (пріоритетності, домінування, активного розвитку, соціологізациї), або взаємозалежності (принциповій раритетності, пасивного розвитку, статизації).

Виникає наступне завдання розгляду точок можливого перехрещування циклів соціальної активності правосвідомості з циклами соціальної активності зовнішньої правової стохастизації української правової системи.

Приймаючи до уваги критичні позиції В.С.Біблера, І.В.Конкіна, Ж.Дерріди та ін. про необхідність створення єдиної, перш за все, термінологічно-понятійної системи наукового розуміння та передбачення, прогностичної оцінки та аналізу будь - яких природних розвиткових процесів, які знаходяться на граничній межі або лінійного,або нелінійного типів правового пізнання (мислення), з рисами «топологічної єдності» (Субботін М.М.) праворефлексивних проекцій, дефініцій, категорій и понять майже усіх можливих припущенів, доказів та положень, особливо при лінеаризації (лінійному перетворенні, переосмисленні) нелінійних характеристик правової матерії перехідного, кризового, девіантного права у лінійні, а також відповідних рефлексій [2, с. 170-182].

При методологічній організації процесу лінеаризації нелінійних правоперетворень у лінійні, насамперед на науково - теоретичному рівні, думаємо, не можна не пропонувати у якості логічної векторної трасекторії послідовного розгортання зовнішньої правової стохастизації та світового пролонгування українського права та не надавати хаотично зорганізований внутрішній системі правового,ментально структурованого простору локальної правової матерії характеристик спадка єдиноцивілізаційної і е рап х і ї світового руху правотворення, яке повинно, як мінімум, евристично узгоджуватимось з світоглядною (духовною) традицією українського правовимірного руху, що, звичайно, лінійно розміщено у структурі української етнотрадиції (= національної самосвідомості) і соціологічно рефлексується через спадкоємність етнотрадиції - ядра усіх можливих перетворень і правоперетворень будь-якого часо-простору [1, с.388, 389-391, 394-395].

За нашою думкою, задля оптимального виявлення методологічних умов стохастичного існування девіантного світоглядно-правового детермінізму і хаосу на прикладі українського девіантного права, самоорганізаційних процесів світоглядно - парадигмального значення й масштабу, треба зупинитися на методичному розгляді і аналізі світоглядно-концептуальних понять демонстративно - статистичних значень для нашого контексту феномену юридичного закону, за порівняльною аналогією,перш за все, універсалізованих результатів та поліфункціональних

висновків і умовиводів, в тому числі світоглядно-ідейного плану, численних моделювань поведінки мікроскопічних об'єктів, класичних елементаріях фізичних, хімічних частин, експериментально дослідженої, багатократно змо- дельованої та зкорельованої на численних повторювальних зразках і прикладах досвідної, доказової, пізнавальної (мислимої) і с т и н и про можливість аксіологічного п е р е н о с у узагальнених функціональних характеристик поведінки м і к р о с к о п і ч н и х об'єктів на функціональний розвиток і розумове пізнання м а к р о с к о п і ч н и х об'єктів, їх функцій, вимог і потреб у аналогічних середовищних умовах і обставинах: соціальних, історичних, культурних та будь-яких, особливо тоді, коли поведінку макроскопічних об'єктів зпрогнозувати та передбачити неможливо ні корелятивно, ні будь-як, а звідси, ураховуючи суб'єкт-об'єктну природу і відповідне призначення людини у всесвіті, коли будемо говорити про п р а в о в і об'єкти - і суб'єктів, у нашому прикладі первинних і вторинних суб'єктів правосвідомості, девіантної правосвідомості. У такому відношенні надаємо універсалізованим, теоретично узагальненим р е з у л ь т а т а м і поліфункціональним в и с н о в к а м численних

моделювань поведінки мікроскопічних об'єктів, які знаходяться у експериментально адаптованому і корельованому (а значить і передбачуваному) детермінізмі можливої і реальної (пропонуємої) зовнішньої стохастизації свого внутрішнього, синергетично структурованого н е л і н і й н о г о середовища с т а т у с у теоретично пізнаних природних з а к о н і в буття мікроскопічних об'єктів і їх можливого, корельованого та синергетично змодульованого розвитку. Ми не виключаємо можливості тотожньо-резонансного розвитку макроскопічних об'єктів за аналогічних або приблизно резонансних мікроскопічним с е р е д о в и щ н и х умов і обставин. Будемо також рахувати і д е н -

т и ч н и м и умови і обставини синергетичного нелінійного розвитку мікрооб'єктів і макрооб'єктів, коли їх «поведінки» будуть мати споріднені характеристики і риси. Для порівняльних моделей будемо використовувати експериментально узагальнені «зразки» поведінки певних мікрооб'єктів у конкретних лабораторно зафікованих середовищах і типово характерні та нетипово характерні «зразки» поведінки макроб'єктів за конкретними схемами і «навантаженнями» зовнішньої стохастизації матерії мікроб'єктів і макрооб'єктів (суб'єктів). Будемо мати на увазі й те, що існуючі світоглядно-методологічні зрівняння у філософській та науково-теоретичній площині досліджень стохастичної поведінки мікрооб'єктів, класичних елементарних фізичних, хімічних частин - дають можливість думати про ідейно-світоглядну тотожність н о у м е н а л ь н о неусвідомленого «духовного» розвитку класичних елементарних частин з ф е н о м е н а л ь н о окресленим духовним розвитком, наприклад, суспільства, соціуму чи права.

Під поняттям «правова духовність» будемо методологічно розуміти с п а д к о є м н і с т ь п р а в о і д е й н и х або будь - яких т р а д и ц і й н о звичайних функцій права або його рефлексій будь-яких об'єктів, мікрооб'єктів (наприклад, за зразками класичних елементарних частин) чи суб'єктів, традиційно характерних у звичайному

для них середовищі, звичайних умовах і обставинах, триваючо - однорідних і стаїх.

По відношенню до права як сталої ментальної форми світової правової речовини або інформації, яка конкретно - соціально відбувається і знімається у маргінально - законодавчому змісті українських законів і законодавчого поля з конкретно-історичної, світоглядно-ментальної моделі ідеального правозакону з динамічними рисами статистичних властивостей як права, так і закону.

Ідеальним статистичним правозаконом будемо вважати умовно ідеальну модель такого світоглядного відбиття і адекватного зняття ідеї права у відповідну ідею (істину) закону соціальної природи, коли у формозмісті соціального правоусвідомлення не існує будь-якої опозиції права і закону (право = закону), тобто коли інформаційно - синергетична конфігурація правового матеріалу інформація або правова речовина має умовно абсолютну ідентичну конфігурацію правової матерії, знакового матеріалу закону.

Будемо вважати, контекстуально запозичуючи і використовуючи експериментально адаптовані світоглядні ідеї з досліджень нелінійних природних процесів, що у синергетично структурованому правовому полі (не-правового) середовища існує інровертна правова ентропія (середній алгоритм - середня величина стохастичності) знаходження останньої у різних станах (рівнях, циклах) як міра її хаотичності у кризових, переходічних розвиткових стадіях, а також міра хаотичності або девіантності у процесах правотворення і правоусвідомлення. Категоріальне поняття правової ентропії як міру нелінійної збільшуваності хаотичності девіантної правосвідомості та у зв'язку з цим адекватну лінійну зменшуваність її унормованості у різних циклах соціальної активності при суспільному відбитті у ментальному тлі деструктивно-синергетичного маркера законодавчої істини як девіантної сутності смислорефлексії права - будемо вживати як робочий термін.

Виникаючі таким чином за переходічних часів правобуття у феномені девіантної правосвідомості як світоглядно-аксіологічній парадигмі правового усвідомлення переходної соціальної природи риси і якості «діалогічного світогляду» (М.Бубер, М.М.Бахтін) з середини 50-х років викликали на вітчизняному теоретичному ґрунті наукову критику загальному монологізму лінійного світоусвідомлення й світопізнання на рівні та на прикладі критики адіалогічного ірраціоналізму лінійного тексту (книги). Такий факт спадкоємно пролонгувався у намаганнях до створення системи діалогічних взаємозвязків (диспутів, дискусій, спорів та ін.) при адаптації моделі наукового, у тому числі науково-правового пізнання будь-якої доказової істини.

Причому, за нашою думкою, нова діалогічність з часом набуvalа комплексних інтратвертно-екстравертних, рубіжних, ранніх значень, які ідейно були спроможні викликати ідеологічну науку правового, правового пізнання як середню міру юмовірного знаходження мисливого правового об'єкту у певній модельній системі діалогічного світогляду правового суб'єкту як нового, лінійно-нелінійного типу світовідношення, залишаючись у єдиній спадкоємності розвиткової етнотрадиції (= національної самосвідомості).

По відношенню до права діалогічний світогляд, правомірно рефлексуючи теоретичні дискусії про сутність права та його законодавче втілення у світоглядно відбитих правопроцесах методологічно репрезентує на практично - законодавчому рівні апріорні наслідки теоретичних пошуків ідеї права як її пізнавальної законодавчої істини у феномені закону, основного Закону.

Думаємо, буде теоретично віправданим аргументовне і доказове припущення про філософсько - сакральний, типово філософсько - правовий характер Конституції, який свідчить про те, що вона є класичною філософсько-методологічним, філософсько-правовим або методологічно-правовим твором, який виконує (повинен виконувати) свої функції як у суспільстві, так і у державі, бути функціонально-дієвим, соціально-адаптованим та у спільноті неопозиційним і документом.

Думаємо, Конституція як філософсько - правовий або методологічно-правовий твір із усією неопозиційною документ лінійно репрезентує (повинен репрезентувати) у своєму змісті не тільки соціально-світоглядно прологнований на ментальному рівні характер початкової логіки діалогічної правової комунікації (її форм), але й завжди конкретний історичний цикл соціальної активності правового усвідомлення (правосвідомості) соціальних трансформацій, цикл загальної спадкоємності ментально-правової традиції як підсистемо-підструктури спадкоємності етнотрадиції (= національної самосвідомості), що рефлексується у логіці конституційного тексту, його ідеї, конкретно-історичному рівні світоглядно-соціального відбиття природної, завжди ментально адаптованої ідеї права у національно опосередковану істину закону, яка системо-структурно реалізується у практично функціонуючих нормах закону.

Тоді рівень опозиції права і закону як ідеї права та її законодавчого втілення як істини закону ми правомірно можемо виявити, досліджуючи текст Конституції як конкретно - історично зрозумілу і теоретико-рефлексивно пізнану ідею права у контексті вітчизняної правової традиції. В залежності від того, як буде наблизятися законодавча рефлексія (теоретичного плану) до науково узгодженої і оприлюдненої природної ідеї права - будемо судити про рівень теоретичної прогресивності та цивілізаційної озовнішності тієї чи іншої Конституції (у порівнянні з іншими Конституціями). Але і в залежності від рівня функціонального використання Конституції як філософсько-правового твору і юридичного документу - будемо формувати висновки про рівень її лінійно-історичної необхідності у конкретному суспільстві та для конкретного суспільства і держави. Мабуть, коли виникає ситуація не функціонального, а лише ідеологічного затребування Конституції як основного закону правового буття, тобто коли вона є, але вона діє або маргінально, або нефункціонально чи напівфункціонально, опозиція права і закону настільки очевидна, що не потребує ніяких інших поглиблених доказів і аргументувань. Але це така опозиція, яка характеризує тотальну протилежність пізнаної ідеї права і знакової істини закону або ідейно нерозв'язані на світоглядно-соціальному рівні правові противіччя, які переросли свою смислову форму і переутворились у зміст соціально-правових, правових і правозаконних конфліктів, криз, колізій, патологій як усталених зон сомозорганізованої та ізольованої опо-

зиції закону по відношенню до правової ідеї, коли закон і право як соціальні феномени легітимно «функціонують» ізольовано один від одного.

А саме: закон для закону, право для права.

Така критична, водночас гарантична, за формою правова, а за змістом – неправова ситуація, фактично, глобальної трансцендентної бінарної опозиції закона і права спроможна характеризувати джерела й генезис світоглядної бази правозаконодавчих протиріч, які за думкою автора, мають у своїй детермінантній основі глобальний контекст двох моделей правового світовиміру і світовідношення: лінійної та нелінійної.

Список літератури

1. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: два философских введение в двадцать первый век. – М.,1991. – 459 с.
2. Деррида Ж. Отобиографий. // Ad Marginem '93:Ежегодник.- М.,1994. - 254 с.
3. Козюбра М.И. Понятие и структура методологии юридической науки // Методологические проблемы юридической науки. - К., 1990. – 169 с.
4. Козюбра М.И. Юридическая наука и перспективное прогнозирование // Методологические проблемы юридической науки.- К.,1990. - С.55-68
5. Козюбра М.І. Теоретичні проблеми реалізації нової Конституції України // Українське право. - 1996. - N 3. - С.4-12
6. Майоров С.А.,Ткачов А.Н.,Яковленко С.И. Исследование фундаментальных свойств кулоновской плазмы методом динамики многих частиц.// Известия ВИЗов, физика. - 1991. - Т.34. - N 11.- С.2-33
7. Майоров С.А., Ткачов А.Н.,Яковленко С.И. Математическое моделирование. - 1992. – 251 с.
8. Майоров Г.Г. Теоретическая философия Г.В.Лейбница. - М., 1973.

Поступило в редакцию 17.09.02

УДК 130.2

Бекирова Л.С.

ПРОБЛЕМА ТРАДИЦИЙ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

Философия, социология и культурология, по всей видимости, еще не осознали в полной мере, насколько вопрос о традиции задевает сегодня самые различные слои и сферы общества. Взаимоотношения Востока и Запада, мира христианства и мира ислама, стран развивающихся и технологически передовых во многом связаны с их пониманием Традиции. Чтобы эти взаимоотношения не зашли в тупик или переросли в столкновения, необходимо как можно скорее вступить в процесс интенсивного диалога, чтобы в серьезных дискуссиях обнаружить общее и различное в нашем понимании этой проблемы.

На рубеже 18 и 19 веков уже был период обостренного внимания к подобной мировоззренческой сфере. Тогда это коснулось преимущественно европейских стран и, чуть позднее, идущей по их пути Америки. Французская революция и последовавшая за ней Реставрация, активные социальные трансформации в Германии, динамичность развития капитализма в различных государствах остро ставили тогда вопрос о преимуществе «прогресса» или «консерватизма», предпочтении нового технократического мышления или прежнего традиционного, что вылилось в столкновение либерализма и консерватизма. При этом последний утверждал, что «традиция выше разума и индивидуальных свобод», а либерализм защищал противоположный тезис.

Как известно, Гегель嘗試 разрешить указанное выше противоречие путемialectического синтеза либерализма и консерватизма, предлагая такую формулу: «традиция разумна, а индивид по своей природе ограничен некоторыми трансцендентными запретами». Соответственно и стремление к истине есть не только накопление новых, преимущественно научных и технических знаний (как утверждает философия Просвещения), но и соответствующая прежней традиции продолжающаяся рефлексия над наличными трансцендентальными посылками бытия. Поэтому, подчеркивает Гегель, прогресс и свобода не означают освобождение общества и индивида от традиционных обязанностей, нравственных обязательств и мировоззренческих координат, но знаменуют лишь отказ от социальной нерациональности и критическую рефлексию над неадекватными трансцендентальными предпосылками.

Понимание традиции как разума, по Гегелю, подчеркивает преемственность исторического развития и вместе с тем предполагает активное участие индивида в социальных трансформациях. Критерии разумности, задаваемые трансцендентальными горизонтами познания, история дополняет в продолжение каждой эпохи. Но даже те, кто активно изменяет и расширяет прежние горизонты, обязаны начинать по-

знавательную деятельность внутри нравственных и гносеологических установок, унаследованных ими с помощью традиции.

В эпоху Просвещения утвердилась мысль (которая в последующие столетия становится все более популярной), что главным следствием развития истории является приобретение человечеством возрастающей суммы опытных конкретных знаний и технологических приспособлений. Спустя три столетия мы уже знаем, к чему приводит подобная парадигма - негативные последствия НТР, не контролируемый высшими соображениями нравственности технологический прогресс явился причиной различного вида планетарных экологических кризисов, угрожающих существованию самого человечества. Для Гегеля прогресс не есть возрастание объема знаний, но возрастание разумности, не ломка, а расширение горизонтов познания, в том числе и трансцендентального, на котором вырастает традиция.

Остается сожалеть, что люди, как правило, мало прислушиваются к тому, что говорит философ. Нельзя, заметим, не обратить внимание (имея в виду, кстати, и историю государства СССР) что, по Гегелю, государство не есть нечто внешнее, что способно принуждать человека. Государство - это нравственное сообщество, органическими частями которого являются люди. Воля государства, соответственно, воля людей. Принуждению здесь нет места - или с человеком, или с государством происходит нечто ненормальное.

На рубеже XX и XXI века проблема традиций вновь становится весьма острой, но связана она уже не с вопросом, по какому пути пойдет Европа. Как известно, Европа, а вслед за ней Америка, выбрала либерализацию, демократизацию, конструирование общественных отношений при практически полном, если сбросить со счета влияние религии, отказе от традиций - путь, плюсы и минусы которого к нашему времени очевидны. Ныне это спор между двумя мирами, которые с известной долей условности можно назвать миром Востока и миром Запада. Ход этого спора и его исход может решающим образом повлиять уже не только на будущее Европы, но и человечества, а острота его столь интенсивна, что потенциально (и реально!) перерастает в вооруженные конфликты.

На Востоке, прежде всего в арабских странах, не совершился тот технологический и политический прорыв, который за три последних столетия стал главной характерной чертой европейских государств и США, по существу генетически связанной с Европой. Соответственно и негативные последствия интенсивного прогресса в сфере либерализации и в сфере науки и техники эти страны еще не знают (по крайней мере, в такой степени). Распад института семьи, в том числе разрушение родовых связей («большой семьи»), отчуждение от природной среды и ее разрушение, стандартизация и оскудение духовной жизни, диктат массовой культуры, разгул порнографии - все это, в конечном счете, приводят к деградации личности и благодаря исламской традиции не стало уделом Востока. Естественно, возникает вопрос - не слишком ли высока плата за материальное благополучие? Стоит ли платить регрессом в сфере нравственных ценностей за технократические блага? И вообще, не противоестественны ли природе человека и человеческого общества любые революции, как в области политики, так и в науке и технике?

Известный афинский архонт Солон, проводя реформу в законодательстве древнегреческого полиса в 7в. до н.э., принципиально ничего не изменяя, объединил в одно целое элементы, существовавшие прежде в обычаях народов. И впоследствии он вошел в историю не как реформатор, а как один из семи мудрецов, самых разумных людей прошлого. Древнекитайский мыслитель Конфуций (6-5 в.в. до н.э.) сознательно культивировал традиции прежних времен, если они соответствовали духу современной ему эпохи. Он говорил: «Я передаю, а не создаю. Верю в древность и люблю ее.» В результате старинные нравственные установки и правила, поведения, отрефлексированные Конфуцием, легли в основу популярного и ныне учения. А книга Великого Учителя «Лунь юй» или «Высказывания и суждения» на протяжении тысячелетий - настольная книга всякого образованного китайца. Сегодня мы являемся удивленными свидетелями того, как удачно страны конфуцианской ориентации - Сингапур, Южная Корея, Тайвань и т.д. - совершают гигантский экономический скачок. Южная Корея, например, за два десятилетия из патриархальной, феодальной страны превращается в современную технологически мощную державу, занимая по некоторым отраслям промышленности ведущие позиции. При этом примечательно, что «...вестернизация и стремительное экономическое развитие последних десятилетий не изменило сознания корейского горожанина, его системы ценностей и представлений о мире» [1, с.43]. Пропагандируемые конфуцианством стремление к порядку, стабильность, культ знаний, уважение к людям, особенно старшим, неуклонное следование высоким жизненным принципам, пунктуальность и трудолюбие оказываются чрезвычайно актуальными в эпоху НТР.

В Европе, начиная с эпохи Возрождения, традиции начинают интенсивно разрушаться - вначале в связи с распадом профессионально-клановых ремесленных и земледельческих групп, а затем (вслед за «процессами глобализации» в рамках государства) на уровне национальных и родовых сообществ. Развитие городов, унификация образа жизни, интенсивные внутригосударственные и межгосударственные миграции приводят к тому, что люди, зачастую жившие прежде на одном месте, в однообразном окружении и в близости к природе, утрачивают свои корни, привычные связи, а вслед за этим - устойчивый уклад жизни, нравственные и мировоззренческие ориентиры. В результате человек, подобно траве под выразительным названием «перекати-поле», оказывается беззащитным перед внешними воздействиями, не приспособленным к ритмам бытия, легко поддающимся чужим (чуждым) влияниям.

Таким образом, маргинальность, эта чума XX века, началась уже несколько столетий назад. В этом столетии она приводит к трагическим и, возможно, необратимым для всего человечества последствиям. Обычно экологические катастрофы, связанные с ними заболевания, перенасыщенность средствами массового уничтожения и т.п. называют демоническими спутниками НТР, считая, что это неизбежная цена, которую люди вынуждены платить за рост производства, комфорта, улучшение условий жизни. Проблема якобы только в том, что это слишком высокая цена и нельзя ее как-то уменьшить. А радикально настроенные граждане считают, что нужно остановить НТР - тогда эти проблемы, угрожающие ныне самому существованию жизни на Земле, автоматически будут сняты.

Между тем, на мой взгляд, этот фундаментальный вопрос должен рассматриваться в другой плоскости, в другом интервале. И причины глобального кризиса цивилизации, и выход из нее лежат не в сфере техники, а в сфере нравственности. Почему некоторые народы и в современную, эпоху сохраняют гармоничной свою среду обитания, а другие - превращают ее в пустыню? Почему в суперцивилизованных государствах экспоненциально растет число самоубийств? Ни техника, а маргинальное сознание - глубинный исток современных пороков цивилизации. Попавший с раннего детства в устойчивую систему традиционных нравственно - мировоззренческих координат, человек всегда будет ориентироваться на три основные ценности (независимо от национального колорита, присутствующие во всех древних традициях) - почтение к природе, почтение к жизни, почтение к другому человеку. Прогресс науки и техники, развитие социальных связей должны были бы лишь придать этим ценностям всеобщий, глобальный характер. Между тем маргинальное сознание породило три других опорных тезиса: «природа не храм, а мастерская», «человек выше и важнее всех других живых существ», «*homo homini lupus est*».

Уместно отметить, что влияние маргинального мироощущения, становится практически всеобщим в современном процессе тотальной глобализации, при масштабах уже не государственных, а планетарных. В этой ситуации, безусловно, нельзя переоценить роль религиозных систем, в особенности систем мировых религий, поднявшихся выше национальной ограниченности. Нужно отметить, что и христианство, и ислам, и буддизм чрезвычайно близки, ибо исходят, по существу, из общечеловеческих ценностей, которые, как общий фундамент самых различных и экзотических национальных традиций, были одинаковы у всех народов Земли, потому что только так можно было выжить, сохранить себя и род, удержаться на лезвии бритвы между жизнью и смертью. Перефразируя известную фразу Хокинга «мы живем в такой Вселенной, потому что Вселенные другого типа вообще существуют без наблюдателя» - можно сказать «нравственная основа народных традиций такова потому, что сообщества с другой основой уже не существует».

Но почему мировые религии, эти хранилища духовности в технократическом бездуховном мире, не могут тем не менее полностью восместить отсутствие традиционной апологетики, элементов традиции в современном укладе жизни, заменить собой ту зияющую пустоту, которая образуется в детском и юношеском становлении человека, если утрачены каноны традиционного воспитания? Вопрос слишком сложный, чтобы на него ответить однозначно, но некоторые варианты ответа тем не менее очевидны:

а) универсальность мировой религии, ее унификация, без которой она не смогла бы стать всеобщей, из достоинства обращается в недостаток, когда речь идет о тончайшей спецификации народной традиции, ее связи именно с данной группой людей, живущих в данной среде и занимающихся данной деятельностью;

б) традиция вплетена в самую ткань обыденной жизни, ее тончайшие оттенки соответственно ее воспитательное воздействие постоянно и разнообразно, Христианство, ислам или буддизм - Великий Учитель, национальная традиция - домашний педагог, чье воздействие и на взрослых и на детей нельзя ни приуменьшить, ни заменить чем-то иным;

в) мировые религии, сложившись в определенный исторический период, несут на себе отпечаток этого времени, они пытаются так или иначе учитывать реалии новой исторической обстановки, но инерция идейной и мировоззренческой системы (которая, в известной мере является и ее достоинством) обуславливает определенную и неизбежную архаичность, а традиции тоже хранят неизменно свою сердцевину, но по форме более мобильны и гибки;

г) мировая религия так или иначе связана с государством и социальными институтами, традиции тяготеют к иному полюсу: семье, дому, локальной общине.

В современном мире складывается сложная ситуация: ни утилитарная западная рациональность, тотальное господство которой опустошает и калечит человеческую душу, уничтожает природу, превращает все в товар; ни религиозный фанатизм, предлагающий своим приверженцам путь жестокого самоограничения и отречения от многих благ цивилизации, даже таких как ТВ, кинематограф, не могут всецело отвечать духовным потребностям личности. Они по-своему стремятся превратить индивидуума в «одномерного человека», сознанием которого легко манипулировать, а главные потребности и ценности которого лежат в сфере материального потребления.

Между тем даже древнейшие традиции предполагают, что основное предназначение человека заключается в том, чтобы он существовал в системе сложного духовного механизма, который осуществляет некую «космическую, космологическую и супракосмическую функцию» [2, с.4]. В этой связи возникает, глобальный по своему значению, вопрос: Существует ли какая-то иная истина, кроме вседозволенности и запрета, благодаря которой человек смог бы себя сполна реализовать как одухотворенное существо?

В поисках ответа на этот жизненно важный вопрос, обратимся к опыту так называемых «малых», «отсталых», «примитивных» народов, которые даже в экстремальных для них условиях смогли выжить и сохранить себя в потоке времени, не растратив при этом своей духовности и национального своеобразия. К тому же вполне возможно, что рано или поздно в истории может наступить такой момент, когда спасение всего человечества будет зависеть от опыта, накопленного культурой таких народов. Исторический опыт крымских татар интересен в этом аспекте именно потому, что соблюдение правил и обрядов, установленных дедами и прадедами, помогают этому народу выработать устойчивую систему ценностей и ориентироваться в житейских, политических и социальных ситуациях как отдельной личности, так и этнической общности.

Ислам проник на территорию Крыма, по некоторым историческим источникам и народным преданиям, уже в первом столетии своего существования, т.е. где-то на рубеже 7-8 веков. Мусульманское вероучение на полуостров завезли сподвижники Мухаммеда - сахабы. Однако ислам не получил широкого распространения среди тюркских народов, которые продолжали поклоняться своему Богу Неба - Тенгри и почитать культ предков. Лишь в 14 веке ислам был провозглашен государственной религией на всем пространстве, завоеванном монголами, от Южной России до границ Монголии и Китая.

Известный востоковед В.В. Бартольд пишет: «Ислам пришел на Черное море поздно, когда его лучшие времена были позади. Область Черного моря знала только тюркский, а не арабский ислам» [3]. Однако, ислам так и не смог окончательно подчинить себе уклад жизни крымских татар, ибо «культура местных жителей была лучше приспособлена к экологической обстановке Крыма, и уже потому ее победа в процессе аккультурации была гарантирована» [4, с.140]. Ислам был принят крымскими татарами в «мягкой» форме, что позволило народу сохранить национальное своеобразие. Традиции и обряды, которых продолжает придерживаться в своем быту народ, в большинстве случаев имеют лишь религиозную форму, а своими корнями уходят в глубину веков, в доисламские времена. Среди них такие обряды как «чилле», «суннет», «дженазе» и др.

Попытки исламских фундаменталистов, которые сегодня все чаще стали проникать на полуостров с целью вернуть мусульман Крыма в лоно «чистого» ислама, воспринимаются национальным сообществом далеко неоднозначно. Народ понимает, что это тупиковый путь развития для него. Исторический опыт выживания крымских татар показывает, что благодаря внедренным в повседневность устойчивым традициям общественного поведения, иерархии жизненных ценностей и т.д., народ сохранил свою национальную культуру, национальное самосознание, не ассилировался с иными народностями, исповедующими также мусульманское вероучение, к примеру, узбеками, таджиками, с которыми ему долгое время пришлось сосуществовать.

«Человеческое общество - это некая огромная самодавлеющая машина, это мириады и мириады людей, не только живых, но и тех, которые жили, дела которых вплетены в сегодняшний день, последствия дел которых работают как некая живая данность, наследие, то что оставлено предыдущими поколениями,» - пишет Гейдар Джемаль [2]. Традиции же представляют собой некий механизм, «аккумулирующий и трансформирующий» столетиями отшлифованный опыт народа, который является их носителем. Термин «традиция» обычно определяют в двух смыслах.

Традиция с маленькой буквы - это некий фольклор, передача определенных сведений, наработок, жестов, элементов культуры, которые в принципе есть ни что иное как коллективная привычка, обычай. Смысл же Традиции с большой буквы заключается в том, что нечто пребывает вне времени и имеет прямое отношение к тому, что пребывает во времени, точнее, (используя высказывание Г. Джемаля), Традиция - это некое явление вневременного во временном, внечеловеческого в человеческом. Поэтому многие фольклорные традиции на самом деле являются «осколками, отголосками забытыми, уже искаженными, не помнящими своей сути отпадения от традиции...» [2].

Традиция - это некая подлинная данность, пребывающая вне конкретного времени, вне поколений, вне истории, но постоянно разными способами культуры открывающая себя во времени и в истории и создающая под себя институты, которые это воспроизведение во времени поддерживают, готовят людей, по своим природным данным способных понимать подлинную реальность традиции, весь ее громадный комплекс. В конечном счете, все общество было в недавнем прошлом, а в некоторых местах мира еще является традиционалистским, традиционным, в котором

вся жизнь подчинена следованию и исполнению Традиции. Поэтому, национальные традиции, вплетенные в общественную жизнь, оказываются более стойкими носителями духовного начала, чем зафиксированные в религиозных установках идеи и принципы. Соблюдение национальных традиций помогает сохранить национальное достоинство, а следовательно, и личное достоинство человека как представителя нации. Традиции, идущие из сокровенных исторических глубин самосознания, оказываются сегодня фундаментальным капиталом народа, успешно овладевающего современной стадией НТР. Этические нормы, заложенные в них, были призваны обеспечить этносу выживание в сложных условиях, устоять перед размывающими основы национального самоуважения влияниями, тенденциями. Сегодня, в начале третьего тысячелетия, сложная компьютерная техника, многотысячные коллективы, необходимость постоянного обновления навыков в условиях экспоненциального роста знаний потребовали от человека тех же качеств.

Таким образом, если для архаичного человека, обладающего мифологическим мышлением, традиции были некой данностью, то для современного человека они могут представлять осознанную ценность. Выжить, сохранив человеческий социум, может только сообщество. Как показывает опыт японцев, корейцев, караимов, крымчаков, крымских татар и других народов - **национальное сообщество**. В нем духовное начало защищается целым рядом наработанных веками традиций, обрядов и правил, которые позволяли народу сохранить себя в чужеродной среде, противостоять размыванию национального своеобразия, ассимиляции и уничтожению.

История цивилизации свидетельствует в пользу устойчивых архетипов бытия, которые закрепляются волей и усилием наиболее разумной части рода, нации, народа и непременно содержат в сердцевине некую духовную сферу, нравственные принципы и общечеловеческую (т.е. видовую!) мудрость. Община, группа, народность, сберегшая свои национальные традиции, сохраняет те исходные, гуманистические, гомеостазисные природные корни, подлинная роль и ценность которых начинает осознаваться лишь сейчас, на стадии биологического и антропологического кризиса.

Дело в том, что большинство национальных традиций как раз несет в своей сердцевине (вне зависимости от разнообразной фольклорной окраски) идею гармонии с природой и гармоничные (рассчитанные даже на отдаленные последствия) отношения людей друг с другом внутри указанной социальной общности. Например, взглянем, с этой точки зрения на давнюю традицию крымских татар поддерживать теплые отношения даже с отдаленными родственниками. Известно, что в некоторых скандинавских племенах было правилом помнить свою родословную в семье, десятом колене и даже в более глубоких корнях. Крымские татары отслеживают своих родственников не столько по временной вертикали, а так сказать, по горизонтали. На свадьбы, дни рождения, похороны обязательно приглашаются до ста и более близких людей. С ними же поддерживаются и периодические дружеские контакты. В результате образуется общность, которую разумно назвать «*большой семьей*» (в отличие от «*малой семьи*», где, кстати, у крымских татар бывает до 30-40 человек). Большая же семья - это может быть 300 – (и более) - дальних родственников. Существование большой семьи играет буквально роль спасательного круга как в

случаях чрезвычайных ситуаций, так и в ряде затруднительных положений, которые нередки в обычной жизни. Типичным для крымских татар, является пример из послевоенных лет, когда вернувшийся с войны герой - солдат разыскивает всех своих родственников, которых разбросала судьба, и становится надеждой и опорой для племянников-сирот и сестры-вдовы.

Некоторые другие функции «большой семьи» я только перечислю:

- материальная поддержка, играющая существенную роль для молодых семей, не имеющих богатых родителей;
- нравственная поддержка в нередких трагических обстоятельствах;
- воспитание детей, оставшихся без родителей;
- поддержка престарелых, в результате - отсутствие «бездомной старости», брошенных стариков» и т.д.

Уже указанное позволяет сделать вывод о том, что «традиция большой семьи», во-первых, заслуживает сохранения там, где она существовала, а во-вторых, социологам и психологам стоит подумать, как возродить эту традицию там, где она разрушена, ибо гуманизм и естественную природу человека нельзя сберечь, не сохранив его историческую память. Учитывая и изучая основополагающие национальные традиции, мы лучше понимаем не только прошлое, но и настоящее, и будущее.

Диалог сегодня, таким образом, - это общение, предполагающее интерес к национальным традициям, уважение и внимание к ним, готовность к взаимному постижению основ национального мировосприятия и менталитета.

Список литературы

1. Ланьков А.Н. Конфуцианские традиции и ментальность современного южнокорейского горожанина // Восток.-1996.-№1.
2. Гейдар Джемаль. Традиции и реальность // Философская газета. - М.,2000.- Ноябрь.-№1.
3. Бартольд В.В. Ислам на Черном Море // Соч. - М.: Наука, 1968.-Т.4.
4. Возгрин В.Е. Исторические судьбы крымских татар. - М.: Мысль, 1992.

Поступило в редакцию 6.09.2002.

УДК 130.2

Коротченко Ю.М.

ПОЭТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ КАК ОБЪЕКТ ЗНАКОВОГО АНАЛИЗА

Целью предлагаемой публикации является построение поэтического языка так, как это принято в формальных логических исчислениях. Известна такая попытка, предпринятая Якобсоном в работе «Аксиомы системы стихосложения. На примере мордовской народной песни» [1].

Однако панлингвистическая трактовка поэтического текста не позволила автору выделить константные и общие поэтические элементы в чистом виде. Именно поэтому, на наш взгляд, сам Якобсон больше не применяет этот свой подход, определенный им самим как аксиоматический. В алфавите мордовского народного стихосложения Р.О. Якобсон выделил два рода элементов - глоттические, встречающиеся и в языке (слог , слово, член фразы, фраза) и метрические, характерные только для поэзии (сегмент и стих). Таким образом, алфавит, в противоречии с его традиционным пониманием в грамматике и логике, включает не только элементарные звуковые структуры. Впрочем, Якобсон и не называет перечень структурных единиц поэтического текста мордовской песни алфавитом, а объединяет их под рубрикой “Компоненты”, не проводя четкого терминологического различия между глоттическими и метрическими составляющими. Согласно его определениям глоттические элементы, выделенные в особую группу, тем не менее, включаются в метрические. Не нашла себе места в перечне компонентов и такая неотъемлемая от поэтического текста операция как параллелизм, на которой настаивал и сам Якобсон. Перечисленные неточности в целом не согласуются с общей функционалистской методологией русского ученого: если элементы естественного языка участвуют в создании поэтических текстов благодаря своей поэтической функции, то не ясно, зачем необходимо отличать языковые элементы от метрических (собственно поэтических). В рамках такого подхода все элементы поэтического произведения должны быть или языковыми, или поэтическими. Исследуем две эти возможности. Пусть все элементы поэтического текста будут языковыми, т.е., будут называться так же, как в естественном языке - звуки, буквы, слова, словосочетания, предложения (высказывания). Но это противоречит даже нашей интуиции поэзии: очевидно, что поэтическое произведение только по своей внешней форме состоит из этих семиотических объектов. Если мы предложим такой алфавит, то понять, что перед нами – синтаксическая структура именно поэтического текста, будет невозможно (так же как невозможно догадаться, что речь идет о театральном представлении по списку: люди, куски ткани, бумаги, освещение, слова, предложения и т.д.) На наш взгляд, именно поэтическая функция, в которой выступают языковые элементы в поэтическом тек-

сте, даст им отличные от лингвистических названия и сделает лишними какие-либо иные, кроме поэтических элементов его алфавита.

Итак, в состав алфавита текста исследуемого вида могут входить только элементы соответствующего вида – в данном случае, поэтические. Таким образом, список алфавитных единиц информативен относительно того, какую синтаксическую систему мы имеем. Эти алфавитные единицы назовем синтаксами (термин «синтакс» был введен Николко В.Н. в том же значении, что и в настоящей статье, но применен только к письменным алфавитам формальных языков логики [2, с.49]).

Аспект синтакса, несмотря на то, что само синтаксическое измерение исследовалось подробно многими авторами (Моррис, Соссюр, Айдукевич, Карнап и др.), в чистом виде не выделялся. Мы определяем синтакс как элемент материального мира, являющийся знаком потенциально и существующий независимо от того, станет он знаком или нет. Он играет важную роль при раскрытии сущности семиозиса (процесса, в котором нечто выступает как знак) и механизмов кодирования и интерпретации, которые в работах по семиотике до сих пор изучались изолированно в прагматическом или семантическом аспектах. Между тем, именно синтаксу мы приписываем то, что хотим обозначить, тогда как сам по себе он этих характеристик не имеет и не может иметь. Таким образом, учет синтакса как особого аспекта знака позволяет раскрыть суть фундаментальной антропологической способности, лежащей в основе создания как научных теорий, так и художественных произведений и заключающейся в таком приписывании: именно синтаксы, а не семантические структуры изначально не обладают свойствами означаемых объектов. Назовем способность людей приписывать синтаксам свойства, которых у них нет и которые принадлежат другим, внезнаковым объектам, семиотической.

Какими же будут синтаксы, т.е. элементы алфавита, поэтического текста? Зададим этот алфавит систематически – так, как это принято в логике.

I. Линейные синтаксы: слоги.

II. Динамические синтаксы: ударения; длительность слога.

III. Операции: рифма; параллелизм (синонимический, антитетический, синтетический).

IV. Реляционные элементы: падежи, времена, модальности, артикли и т.п.

Константными, общими для всех поэтических текстов, принадлежащими к каким бы то ни было системам стихосложения, будут синтаксы “слоги”, “параллелизм”. В некоторых системах, а именно – построенных на материале языков, в которых ударение не играет важной роли, ведущим является слог.

Рифма также является частным элементом – операцией, связывающей строки посредством созвучия конечных ударных слогов. Существуют системы стихосложения, для которых она необязательна (английская, например). Это связано с функциями ударения в естественном языке, составляющем синтаксическую базу для языка поэтического.

Общей для всех систем стихосложения будет операция параллелизма, определенная Якобсоном в работе “Грамматический параллелизм и его русские аспекты” [3, с.99-133] как неотъемлемый элемент поэтического текста. Эта операция устанавливает отношения между сходными, контрастными и чередующимися сходными и

контрастными строками. В первом случае мы имеем синонимическую разновидность параллелизма, во втором – антитетическую, в третьем – синтетическую.

Операции рифмы и параллелизма аналогичны логическим связкам, участвующим в образовании сложных формул из простых по правилу, дающему определение формулы. Поэтическим аналогом этого правила будет определение размера, устанавливающее соотношение элементов алфавита и запрещающее выход за рамки этих соотношений. Нам представляется, что поэтические операции ближе к логическим союзам, чем к грамматическим. Грамматические союзы включены в алфавит поэтического языка в качестве линейных синтаксов или являются сложными синтаксами, но также линейными, а не операциональными. Сами по себе они еще не гарантируют “поэтичность”. В грамматике естественного языка их смысл не задан систематическим образом, они могут быть многозначными (например, союзы “да” или “но”), тогда как операции искусственных языков поэзии и логики не имеют синонимов внутри этих языков, ничем не могут быть заменены и потому выполняют раз и навсегда закрепленные за ними функции.

Реляционные синтаксы – грамматические категории естественного языка, формально (структурно) оказываются подчиненными все той же общепоэтической “идеи”: например, падежное окончание должно выполнять законы рифмы в конце строки; местоимение будет заменено именем существительным (или наоборот) с соответствующим числом слов, если того потребует правило размера. Любопытно, что в поэтическом тексте реляционные, скрытые значения естественного языка, детерминирующие его глубинную структуру, только и сохраняют свой чистый, естественно – языковой, грамматический смысл в противовес конкретным элементам. Нам представляется, что это связано с их абсолютной функциональностью, с тем, что они функциональны по определению в отношении корневых и деривационных структур.

Алфавит, определение сложных синтаксов посредством размера в своей совокупности составят синтаксис поэтического языка. Мы не назвали сложные синтаксы. Ими будут (в линейном порядке) слово, строка, строфа и всё стихотворение.

Какие же структуры следует отнести к семантическим в поэтическом произведении, трактуемом как знаковая система? Традиционно в качестве семантических свойств знака выделяют смысл и значение. Под значением понимают реально существующий предмет, а под смыслом – существенные свойства этого предмета, выраженные в языке. Такое понимание термина “семантика знака” характерно для принятой в классической логике, например, теории смысла и значения Фреге [см. 4, с.25-49]. Однако эти дефиниции не применимы к культурному контексту: культура никогда не имеет дела с реально существующим, она всегда – превращенная реальность. “Значения” знаков культуры условны, их “нет” во внешней действительности. Следовательно, эти знаки не имеют денотатов. Но тогда и смысл не может быть определен в духе Фреге, хотя знаки культуры очевидно “небессмысленны”. Какова же природа семантики (т.е. её оставшейся смысловой части) конвенциональных знаков, среди которых знаки искусства предельно условны?

По нашему убеждению, смысл знаков поэтического и любого другого художественного текста детерминирован синтаксическим строем. Смысл используемых в

поэзии слов, предложений и т.д. – иной, чем имеют эти объекты в естественном языке. Этот прирост, искажение или любая другая трансформация смысла происходит за счет того, что слово, предложение и т.д. становятся синтаксами поэтического текста и только будучи таковыми, они приобретут новые семантические характеристики. Само по себе это наблюдение не ново. Об этом писали Эко, Лотман, Барт и др. Введенный нами здесь термин “синтакс” позволяет уточнить природу этого феномена.

Назовём синтакс, которому приписаны семантические свойства, семантом. Среди семантов выделим те, которые обладают денотатом и смыслом, и те, которые обладают только смыслом. Назовем первые денотантами, а вторые – аденоантантами. Аденоантанты несциентистских текстов приобретают свои семантические характеристики только в структуре этих текстов.

Смысл, появляющийся только в структуре, только благодаря тому, что один знак отличен от другого в составе алфавита и в тексте, впервые был определён, выделен в самостоятельный аспект знака де Соссюром. В “Курсе общей лингвистики” [5, с.106] он получает название “*valeur*” (“ценность”) и отличается от означаемой и означающей сторон знака. Идея аксиологической трактовки несциентистских знаков не была развита сторонниками швейцарского лингвиста, отождествившими этот ценностный аспект означаемым (понятием). Между тем, его выделение позволяет различать знаки естественного языка, культуры и научных текстов. Смысл аденоантанта семанта поэтического текста, таким образом, порождается самой структурой этого текста, синтаксической частью прежде всего. Если в качестве синтаксов некоторой знаковой системы, принадлежащей культуре, берутся элементы, значащие нечто в другой системе, взятой за синтаксную основу, то в этой вторичной системе они теряют эти свои семантические свойства и преобретают новые.

Итак, в семантике поэтического текста мы получаем семанты с косвенным по отношению к естественноязыковому смыслом. Среди них будут основные тропы: метафоры, синекдохи и метонимии.

Метафоры, подменяющие сходные или контрастные в первичных смыслах понятия, синекдохи, сужающие или расширяющие первичный смысл, и метонимии, заменяющие первичные смежные смыслы друг другом, составят систему основных семантических категорий поэтического языка.

Для того, чтобы исчерпать данное нами выше определение знака, нам остается задать его прагматический уровень. Так же как и семантический, он будет включать в качестве основного, ведущего, исходного синтаксический аспект.

Прагматика предполагает учет свойств, параметров носителей знаковой системы. Для нас это означает, что анализ последней на прагматическом уровне должен вскрыть механизм превращения синтакса, наделенного приписанным значением (смыслом), в собственно знак. Предпосылка такой трансформации – семиотическая способность, которой должны обладать автор и адресат. Кодирование, осуществляемое автором, включает в себя объекты кодирования (элементы внезнаковой реальности), средства кодирования, (синтаксы) и правила приписывания синтаксам свойств объектов кодирования. Эти правила могут быть сформулированы явно или неявно, но они всегда есть или предполагаются (кодом культуры, к которой принад-

лежит автор, исторического события, о котором пишут и т.п.). Интерпретация обратна кодированию и включает в качестве объектов семанты (синтаксы с приписанными семантическими свойствами), а также правила интерпретации. Она устанавливает соответствие синтаксам – внезнаковых объектов, а кодирование – внезнаковым объектам – синтаксов. В основе того и другого лежит одна и та же способность – семиотическая; кодирование и интерпретация – два модуса этой способности. Употреблённое нами слово “соответствие” синонимично термину “функция”. Тогда уместно говорить о функциях кодирования и интерпретации. Минимальное условие понимания поэтического произведения – пересечение области значения функции интерпретации с областью определения функции кодирования. Оно достижимо, если и только если есть хотя бы одно общее правило для интерпретации и кодирования.

Существенной особенностью кодирования и интерпретации в культуре является то, что исходный (авторский) текст и текст, получающийся в результате интерпретации, никогда не совпадают, но только в лучшем случае стремятся к совпадению. Именно это обстоятельство даёт прирост смысла и становится важнейшим фактором смыслообразования в культуре. Ю.М. Лотман в книге “Культура и взрыв” [6, с.155-156], где он излагает динамическую концепцию культуры, им названы моменты такого несовпадения - моментами взрыва, сообщающими динамичность знаковой системы.

Итак, мы описали поэтический текст в терминах знакового анализа: знак – синтакс – семант – денотант – аденоант – смысл – кодирование – интерпретация. При этом мы получили следующую структуру: синтаксис, представленный алфавитом линейных, динамических, операциональных и реляционных синтаксов и правилами образования сложных синтаксов из простых (определение размера); семантика, задаваемая системой семантических категорий поэтического языка – аденоантными семантами(тропами); прагматика, предполагающая две встречных процедуры: кодирование (функция от объектов внезнаковой реальности к синтаксам) и интерпретацию (функция от синтаксов к объектам внезнаковой реальности). В нашем поэтическом языке, таким образом, не получили своих определений грамматические категории естественного языка как независимые элементы. Включенные в алфавит в качестве реляционных синтаксов, они, как отмечалось, подчинены правилам размера, законам рифмы и параллелизма, и именно здесь они становятся явными носителями ценности –“valeur”. Их функциональный характер в естественном языке, лишенность конкретных значений позволяет сохранять их реляционные значения в поэтическом тексте без изменения, изменится лишь их статус: если в естественном языке степень выраженности в его категориальной структуре реляционных значений есть характеристический признак согласно классификации Сепира [7, с.5-195], то в поэтическом тексте у этих элементов подчиненное положение.

Структура поэтического языка, следовательно, – иная, отличная от естественноязыковой. Это согласуется с общей функциональной трактовкой языка, которую мы принимаем и которую разделяет ряд авторов. Если в формальных языках логики реализуют себя познавательные возможности языка, то с точки зрения этих возможностей изменится и категориальная структура искусственного языка логики.

Аналогичным образом, построение языков на основе поэтических функций выражений естественного языка даст структуру, отображающую только эти функции в качестве основных. Мы предполагаем, что формальный язык логики и поэтический язык представляет собой в этом отношении предельные случаи построения искусственных языков на базе естественного. Первые реализуют его универсальность, вненациональные возможности, вторые же вбирают в себя все фонологическое и реляционное богатство национальных языков.

Нам осталось теперь описать в предложенных терминах какой-либо конкретный поэтический текст. Для этих целей был выбран текст уже упоминавшегося здесь стихотворения Пастернака “Никого не будет в доме...” [8, с.170]. Для удобства пронумеруем строфы и строки.

I

1. Никого не будет в доме
2. Кроме сумерек. Один
3. Зимний день в сквозном проеме
4. Незадернутых гардин.

IV

1. И опять кольнут доныне
2. Не отпущенной виной,
3. И окно по крестовине
4. Сдавит голод дровяной.

II

1. Только белых мокрых комьев
2. Быстрый промельк маховой,
3. Только крыши, снег и, кроме
4. Крыш и снега,- никого.

V

1. Но нежданно по портьере
2. Пробежит вторженья дрожь.
3. Тишину шагами меря,
4. Ты, как будущность, войдешь.

III

1. И опять зачертит иней,
2. И опять завертит мной
3. Прошлогоднее унынье
4. И дела зимы иной,

VI

1. Ты появишься у двери
2. В чем-то белом без причуд,
3. В чем-то впрямь из тех материй,
4. Из которых хлопья шьют.

Синтаксный уровень фиксирует следующие структуры. Стихотворение состоит из шести четверостиший. Нечетные строки содержат восемь слогов, четные – семь. Это “нотное” число слогов (в нечетных строках – октава, в четных – общее количество нот) достигается использованием различного числа слов, входящих в различное число предложений, что подчеркивает вспомогательный характер этих лингвистических образований. Главное для Пастернака – соблюсти определённое количество слогов в четных и нечетных строках. Для этого он использует все известные ему возможности родного языка в качестве синтаксической базы: разрывает предложение на несколько строк, рифмует конец одного предложения с началом другого и т.д.

Способы рифмовки в этом стихотворении чрезвычайно самобытны. Рифма связывает здесь не просто строки внутри четверостишия, но и разные четверостишия между собой: первое и второе; третье и четвертое; пятое и шестое. Причем первое и второе, пятое и шестое попарно зарифмованы по одному принципу, а третье и четвертое – иначе и образуют восьмистишие.

Проиллюстрируем это. Будем использовать следующие обозначения. В записи $M_n M$ – номер строки (арабской цифрой), n – номер четверостишия (римская циф-

ра); знак = будет означать рифмическое созвучие конечных ударных слогов строки. Отношение = между строками рефлексивно, симметрично и транзитивно.

Тогда, в предложенных обозначениях, первое и второе четверостишия зарифмованы следующим образом: $1_1=3_1=1_{II}=3_{II}$, и $2_1=4_1$, $2_{II}=4_{II}$, но: $2_1 \neq 4_{II}$, и $2_I \neq 2_{II}$. Рифмуются, таким образом, нечетные строки как одного, так и обоих четверостиший, а четные строки созвучны только внутри четверостишия. Аналогично: $1_V=3_V=1_{VI}=3_{VI}$, и $2_V=4_V$, $2_{VI}=4_{VI}$, но: $2_V \neq 4_{VI}$, и $2_V \neq 2_{VI}$.

Иным правилам рифмы подчинены третье и четвертое четверостишия, выраженные одним сложным предложением: $1_{III}=3_{III}=1_{IV}=3_{IV}$ и $2_{III}=4_{III}=2_{IV}=4_{IV}$.

Таковы «вариации на тему» рифмы «аб аб», изобретенные Пастернаком для данного поэтического текста. Параллелизм здесь связывает строки из одного и того же четверостишия, а также и из разных, даже не следующих непосредственно друг за другом. Параллельными будут 1_1 и 4_1 («никого»); 2_1 и 3_{II} («кроме»), 4_{II} и 3_{II} («крыши, снег»), 1_{III} , 2_{III} и 1_{IV} («и опять + будущее время глагола в третьем лице множественного числа»), 3_V и 1_{VI} («ты войдёшь» и «ты появишься»), 2_{VI} и 3_{VI} («в чем-то»). Всюду – синтетический параллелизм, достигаемый использованием общих слов, повторами синтаксических конструкций, усиленный повторами реляционных синтаксов (союзов, предлогов, местоимений, глаголов будущего времени). Будущее время всех глаголов, кроме последнего слова последнего четверостишия (шыют) связывает все строки между собой. Во втором четверостишии нет глаголов, но отрицательное местоимение «никого», последнее слово в нем, отсылает нас к первому слову стихотворения – и следующему за ним глаголу в будущем времени – «никого не будет». При этом все глаголы будущего времени, кроме «будет», имеют совершенный вид, а единственный глагол в настоящем времени – не совершенный.

Помимо будущего времени глаголов к реляционным синтаксам в данном стихотворении относятся отрицательный, неопределенный и личный разряды местоимений, косвенный (творительный) падеж и объектность предложений личного местоимения 1 лица единственного числа в сочетании с именительным падежом и субъектностью в предложении личного местоимения второго лица единственного числа, исключающий характер слов «только» и «кроме».

С точки зрения семантики в данном стихотворении Пастернак «задает» пространственно-временной вектор бытия, преломленный в призме человеческой судьбы. Это достигается за счет превращения слов естественного языка в семанты поэтического текста. Как только мы объявим, что перед нами – алфавит поэтического языка, мы получим трансформированные смыслы и среди этих косвенных смыслов приблизимся к тем, которые имеет в виду автор.

Дом, гардины, проём, окно, портьеры, двери из жилища и интерьера превратятся в символическое пространство, станут в один ряд со словом «сумерки», означающим время, пограничное между днем (явным, известным и уже немного прошедшим) и ночью (тайным, скрытым, тем, чему ещё только предстоит сбыться). Проём, сквозь который «виден» внешний по отношению к «дому» (внутреннему пространству) мир, даёт возможность заглянуть из прошлого в настоящее, причем и прошлое, и настоящее слиты в одном моменте времени (или точке пространства), – в будущее – гардины не задернуты, нужно только захотеть увидеть. Будущее в

представлении поэта – тоже незамкнутая ветвь времени (проём сквозной): и сохраняемость прошлого (вина не отпущена до ныне), и переходность настоящего (несовершенный вид) могут быть увидены «оттуда» - из «будущности». Первоначально данное как физическое пространство – время становится тем пространством – временем, где и когда сбывается судьба: простая констатация «никого не будет в доме» создаст ощущение внутреннего одиночества, опустошенности; слово «будущность» выявит личностный характер временных отношений.

Три направления времени при доминировании будущего переплетаются, накладываются друг на друга, совпадают и разъединяются. В будущем «кольнут не отпущеной виной», «прошлогоднее уныние» тоже «завертит мной» в будущем. Настоящее дано двумя словами – «доныне» (в сочетании сострадательным причастием прошедшего времени «неотпущенной») и «шьют» (в контексте будущего). Слияние моментов прошлого и настоящего отражено Пастернаком также в зарифмованных между собой третьем и четвертом четверостишиях, причем настоящее несет печать унылого и непрощенного прошлого. Подчеркнутая тема будущего (посредством преобладания глаголов будущего времени совершенного времени) даёт представление о непрерывном течении, направленности и предзданности времени и судьбы.

Личное местоимение «я» употреблено только один раз и в косвенном падеже («мной»), между тем экзистенциальный характер общего смысла стихотворения не вызывает сомнения. Он именно и создает контекст одиночества, заброшенности в пространстве – времени с его пустотой–тишиной, нарушенной, однако, вторжением будущности, измерившей эту тишину своими шагами, будущности, сотканной из хлопьев – того, что видел тот, кто смотрел сквозь проём не задернутых гардин, только тогда эта материя будущности представлялась ему быстро, хаотично, неуловимо, бессмысленно мелькающими снежными комьями. Начало и конец оказываются связанными, что создаёт впечатление единства всего стихотворения. О будущем Пастернак говорит как о проекции прошлого и настоящего, сфокусированной на оси сквозного приёма – объектива. Его можно «подсмотреть», хотя оно и неопределенно – его материя из чего-то (неопределенное местоимение) белого (раскладывающееся на все цвета спектра).

Перейдем теперь к описанию прагматических аспектов стихотворения Бориса Пастернака. Что даёт возможность поэту выразить, а нам воспринять смыслы, описанные нами в семантической части нашего исследования? Что сделает выражение «хлопья шьют» метафорой, а не nonсенсом? Иными словами: что создаст коды и интерпретацию? То, что мы, вслед за автором, наделим эти слова и словосочетания свойствами, которых у них нет: не обладает слово «дом» свойством быть синонимом слова «пространство», равно как и хлопья не могут быть кем-то из чего-то сшитыми. Все это, однако, окажется возможным благодаря нашей и авторской семиотической способности, модусами которой являются встречные процедуры кодирования и интерпретации. И для автора, и для читателя смыслы создадут «бессмысленные» изначально, но потенциально обладающие семантическими свойствами элементы алфавита. Это только кажется парадоксальным, на самом деле именно они отошлют нас к собственно поэтическому, а не к какому-либо другому тексту. Бесконечность интерпретации, её заведомая неполнота, неисчерпаемость смысла – в

синтаксическом строе стихотворения, поэтому что именно синтаксическим единицам будут бесконечное число раз приписываться содержательные свойства. То, что обычно называют прагматикой, т.е. уровень диалога между участниками коммуникации вне синтаксического аспекта, на глубинном уровне в качестве своего условия имеет семиотическую способность людей, вовлеченных в коммуникативный процесс. Так, сцепленные между собой зарифмованные и параллельные строки, создавая неповторимый ритмический рисунок стиха, навязывают, открывают нам смысл, дают перспективы прочтения произведения.

Для того, чтобы убедиться в доминирующей роли синтаксического аспекта на всех ступенях формирования знаковой системы, принадлежащей искусству и культуре в целом, можно попытаться устраниТЬ в предложенном нами анализе стихотворение Пастернака синтаксическую часть. Что тогда останется? Точнее, что исчезнет? Исчезнет собственно поэзия. Останутся буквальные смыслы слов. Не нужно будет говорить о прагматике: поэтом ничего не закодировано, нечего и интерпретировать. Итак, описание структуры поэтического текста в предложенных терминах знакового анализа позволило нам выделить общие для всех поэтических произведений элементы и специфицировать собственную структуру поэтического текста.

Список литературы

1. Якобсон Р.О. Аксиомы системы стихосложения. На примере мордовской народной песни. // Якобсон Р.О. Избр. Работы. – М.: «Прогресс», 1985. – С. 133-140.
2. Николко В.Н. Краткий курс логики. – Симферополь, 1998.
3. Якобсон Р.О. Грамматический параллелизм и его русские аспекты. // Якобсон Р.О. Избр. работы. – М.: «Прогресс», 1985.
4. Фреге Г. Смысл и значение. // Фреге Г. Избр. работы. – М.: ДИК, 1997.
5. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. – М.: ЛОГОС, 1998.
6. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. // Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб: «Искусство», 2000.
7. Сепир Э. Язык. // Сепир Э. Избр. труды по языкоznанию и культурологии. – М.: Изд. гр. «Прогресс – Универс», 1993.
8. Пастернак Б. Стихотворения. – М.: «Радуга», 1990.

Поступило в редакцию 02.09.02

УДК 172.1

Горбань А.В.

УСТОЙЧИВОЕ РАЗВИТИЕ: ОТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ К НАУЧНОЙ ТЕОРИИ

На рубеже ХХ-ХХI вв. достаточно очевидно, что противоречия между нарастающими потребностями общества и сравнительно ограниченными возможностями биосферы ставят под угрозу будущее существование человека. Проблемы дальнейшего безопасного развития вышли на авансцену научного поиска и общественного сознания в целом. На повестку дня ставятся вопросы о переходе к новому этапу цивилизационного развития, основывающемуся на радикальном изменении ценностей и целей современного общества, а также векторности и содержательности различных сфер человеческой деятельности. Одним из вариантов дальнейшего прогресса цивилизации является ее развитие с целью созидания устойчивого общества.

Концепция устойчивого развития общества (КУРО) является одной из фундаментальных и находится в ряду таких концепций как «открытое общество», «постиндустриальное общество», «третья волна» Э. Тоффлера и т.п. Устойчивое развитие (наиболее употребимый перевод англоязычного термина sustainable development) рассматривается как неопределенное длительное существование человечества, не ведущее к деградации биосферы и не ущемляющее интересов будущих поколений.

Главная цель устойчивого развития – достижение состояния устойчивого общества. История КУРО насчитывает порядка 40 лет. Возможно многим может показаться, что у КУРО блестящая судьба – ни одна из аналогичных концепций (концепция открытого общества, концепция постиндустриального общества, концепция «третьей волны» Э. Тоффлера) не имела такой политической поддержки и политического резонанса в мире.

Тем не менее, реальный спокойный анализ содержательной стороны КУРО дает нам возможность оценить огромную работу в рамках КУРО как начальный этап, как этап постановки вопроса, формулировки социального заказа КУРО, этап деклараций и пропагандистских шоу. Последующие этапы – этапы научных разработок - еще впереди. Целью предлагаемой статьи является как раз попытка обосновать только что высказанный тезис.

Все началось с исследований «Римского клуба». Эта общественная организация возникла в 1968 году по инициативе итальянского бизнесмена и общественного деятеля Аурелио Печчеи. Главной задачей, поставленной перед «Римским клубом», была организация научных исследований с целью решения глобальных экологиче-

ских проблем, прогнозирования социальных последствий технического развития, а также экономических и социальных изменений в жизни мирового сообщества [1].

В первые годы своего существования «Римский клуб» принял в качестве основополагающей концепции проект «Трудное положение человечества». Основной парадигмой концепции выступила теория органического роста, означающая систематическое, независимое развитие мировой системы, исключающее рост и процветание какой-либо составляющей за счет других; многоплановое развитие в соответствии с мировыми потребностями, с необходимостью, учитывающей особенности различных частей мира; четкую координацию целей для обеспечения совместимости в мировом масштабе; умение придерживаться избранного направления развития, избегая и уклоняясь от нежелательного воздействия; акцентирование внимания на качестве развития. Однако изучение намеченных проблем тормозилось из-за отсутствия надлежащего инструментария. В поисках такого инструментария участники «Римского клуба» обратились к математическим моделям, которые использовались учеными при решении частных задач, но до тех пор не применялись в процессе анализа глобальных проблем.

В 1970 году группа ученых во главе с Д. Медоузом и Дж. Форрестером с помощью компьютерной модели «World-3» рассмотрела тенденции современного мира. В результате этого исследования в 1972 году появился первый доклад «Римского клуба» под названием «Пределы роста». В данной работе были проанализированы проведенные компьютерные эксперименты, включающие в себя проигрывание различных вариантов с учетом изменений и взаимодействий таких факторов, как население земного шара, производство продуктов питания, промышленное производство и окружающая среда. В заключении было подчеркнуто, что если человечество не изменит тенденции своего развития, его ожидает перспектива глобальной катастрофы. Предотвращение мирового катаклизма, согласно выводам авторов доклада, возможно лишь в том случае, если немедленно будут приняты меры по созданию условий «экологической и экономической стабильности», позволяющей достигнуть «состояния глобального равновесия» в мире [2].

Таким образом, впервые в мировой практике, за 15 лет до доклада «Комиссии Бруннтланд» и за 20 лет до «Рио-92», в единое целое были объединены понятия «стабильность», «устойчивость» и «развитие». В дальнейшем «Римский клуб» осуществил еще ряд проектов, основываясь на компьютерном моделировании глобальных процессов. К важнейшим из них следует отнести доклады: «Человечество у поворотного пункта» (1974 г., руководители проекта – М. Месарович и Э. Пестель), «Цели для человечества» (1977 г., руководитель проекта – Э. Ласло), «Нет пределов обучению» (1979 г., руководители проекта – Дж. Боткин, М. Эльманджра, М. Малица), «Третий мир: три четверти мира» (1980 г., руководитель проекта – М. Гернье), «Маршруты, ведущие в будущее» (1980 г., руководитель проекта – Б. Гаврилишин), «Пересмотр международного порядка» (1980 г., руководитель проекта Я. Тинберген) [3].

Эти доклады подготовили теоретическую базу и сформировали общественное мнение для возникновения в 80-е гг. XX века доктрины «устойчивого развития» как совокупности идей и принципов, являющихся частью государственной политики

многих стран (прежде всего, Евро-Атлантического региона), а также ряда международных организаций. Центральной вехой в формировании доктрины стал доклад об итогах работы созданной в 1983 году Международной комиссии ООН по окружающей среде и развитию (МКОСР) «Наше общее будущее». Его представила на XLII сессии Генеральной Ассамблеи ООН в 1987 году руководитель МКОСР, премьер-министр Норвегии Гру Харлем Брундтланд.

В 90-е гг. XX века концепция устойчивого развития стала приобретать ярко выраженную политическую, доктринальную окраску, что выразилось в закреплении ее в ряде межгосударственных соглашений и международных политico-правовых документах.

Первым этапом становления политической доктрины «устойчивого развития» стал состоявшийся в 1992 году в Рио-де-Жанейро (Бразилия) «Саммит планеты Земля» - Конференция ООН по проблемам окружающей среды и развитию (UNCED) - «Рио-92». Конференция носила глобальный характер, поскольку в ней приняли участие руководители 178 стран мира. Итогом Конференции стал принятый план действий «Повестка дня на XXI век». Фактически «Повестка» представляет собой основанную на докладе «Наше общее будущее» концепцию «...экономического, социального и экологического сбалансированного развития человечества» [4].

Следующими этапами оформления политической доктрины «устойчивого развития» стали:

- Конференция ООН по экологической безопасности и развитию «Манчестер-94» (Англия);
- Конференция ООН по населенным пунктам (ХАБИТАТ-II), состоявшаяся в 1996 году в Стамбуле (Турция), на которой были провозглашены основные принципы устойчивого развития населенных пунктов;
- Программа «Рио + 5», одобренная на XIX специальной сессии Генеральной Ассамблеи ООН в 1997 году. Это программа действий по дальнейшему внедрению «Повестки дня на XXI век». На сессии были также рассмотрены достижения стран и правительств, международных организаций, общественности и неправительственных организаций по выполнению «Повестки» за пять лет, обобщен приобретенный опыт и поставлены новые задачи;
- Мировой саммит по вопросам устойчивого развития (WSSD) – «Рио + 10», состоявшийся 26 августа – 4 сентября 2002 года в Йоханнесбурге (Южно-Африканская Республика).

Именно последний форум уже ясно дал понять, что данные события, являются хоть и эпохальными, но скорее напоминают «...пропагандистскую акцию или политический спектакль» [5].

Получив одобрение ООН и выйдя, таким образом, на межгосударственный и межправительственный уровень, концепция устойчивого развития в конце 90-х гг. XX века приобрела законченные доктринальные черты, став, фактически, одним из элементов процесса глобализации. С другой стороны, именно в это время, особенно в первые годы XXI века, наметился явный кризис глобальной доктрины. Это явственно засвидетельствовал Саммит «Рио + 10», где развитые европейские страны и

США настаивали только на рассмотрении сугубо экологических проблем, а страны Азии и Африки в первую очередь, настаивали на обсуждении вопросов бедности, демографической проблемы и внешней помощи слаборазвитым странам [6]. Апофеозом построения доктринальной конструкции устойчивого развития следует считать создание национальных Концепций устойчивого развития. Для анализа данного процесса нас будет интересовать его состояние на Украине, а также прецедент внедрения Концепции устойчивого развития политико-правовыми средствами на примере Российской Федерации.

Начнем с Российской Федерации, в которой, в отличие от Украины, где существует только проект национальной Концепции, имеется ряд основополагающих документов, главный из которых - «Концепция перехода Российской Федерации к устойчивому развитию». Данная «Концепция» была утверждена Указом Президента РФ Б.Н. Ельцина 1 апреля 1996 года [7].

В «Концепции» поставлена цель «... перейти к устойчивому развитию, обеспечивающему сбалансированное решение социально-экономических задач и проблем сохранения благоприятной окружающей среды и природно-ресурсного потенциала в целях удовлетворения потребностей нынешнего и будущих поколений людей» [8].

Анализ «российской» Концепции в целом позволяет прийти к следующему выводу. Главным недостатком «Концепции перехода РФ к устойчивому развитию» следует признать недостаточное осмысление ее авторами, а, значит, и политическим руководством страны, самой сущности идеологии «устойчивости». Ведь устойчивого развития можно достигнуть только благодаря преодолению экологического кризиса, который, по мнению многих ученых, есть, прежде всего, «кризис в головах».

Только изменение ценностных ориентаций мировоззрения человека, которое достижимо в процессе непрерывного, устойчивого (опережающего и экологоориентированного) процесса образования и воспитания личности, позволит обществу встать на путь устойчивого развития. Причем процесс этот необходимо начинать уже сегодня, на начальных этапах перехода к устойчивому развитию, иначе «завтра уже может быть поздно», или же, если этого не сделать сейчас, человечеству придется заплатить неизмеримо большую цену.

К сожалению, эти же недостатки характерны и для Проекта Концепции устойчивого развития Украины, одобренного на заседании Национальной Комиссии по устойчивому развитию при Кабинете Министров Украины в декабре 2000 года. Этот Проект взят за основу при разработке Стратегии устойчивого развития Украины, которую должна утвердить Верховная Рада Украины.

По замыслу авторов Проекта, Концепция устойчивого развития Украины представляет собой «...рамочный документ для подготовки соответствующих законодательных актов» [9]. А будущая Стратегия устойчивого развития страны должна раскрыть «...механизмы согласования экономической, социальной и экологической составляющих сбалансированного развития общества в стране, систематизировать план действий и сроки исполнения конкретных этапов» [10]. Таким образом, Концепция будет являться основной идеей и разъяснительным текстом основных положений устойчивого развития, а Стратегия будет представлять собой описание практических шагов и механизмов внедрения концепции устойчивого развития.

Проект Концепции определяет устойчивое развитие на Украине как процесс построения государства на основе согласованности и гармонизации социальной, экономической и экологической составляющих с целью удовлетворения потребностей современных и будущих поколений. Устойчивое развитие рассматривается как такое, которое не только «... порождает и содействует экономическому росту государства, но и справедливо распределяет его результаты, восстанавливает окружающую среду и содействует преодолению бедности» [11]. Конечно, такое определение обречено на критику, как в научных кругах, так и среди широкой общественности. В проекте национальной Концепции проигнорированы некоторые важные приоритеты, которые отмечены в решениях Конференций ООН. В частности, в области охраны здоровья, обеспечение которого признано основной целью жизнедеятельности каждого государства, в Концепции приводится хаотический перечень обобщенных задач типа «...снизить риски для здоровья», «...усилить борьбу с инфекционными заболеваниями, пьянством, курением», «привлекать людей к активным формам отдыха», и даже абсурдное, с точки зрения нынешнего состояния государственного бюджета, «обеспечение полноценного материально-технического состояния служб охраны здоровья».

Как и по отношению к «Концепции устойчивого развития РФ», приходится констатировать недопонимание авторами национальной Концепции базовых принципов и сущности устойчивого развития. В документе проигнорировано главное – образование и наука, т.е. то, что призвано обеспечить переход к устойчивому обществу. Вместо этого авторы ограничились только лишь «обеспечением гарантий доступности и бесплатности получения образования» [12].

Общество устойчивого типа не построить путем выполнения комплекса запланированных мероприятий. Неправомерно думать, что, научившись не загрязнять и не разрушать биосферу, мы гарантируем будущее человечеству. Если коллективный разум, а, точнее, коллективное поведение, породили экологический кризис, то именно коллективное сознание должно и призвано его преодолеть. XXI век – век экологического мировоззрения. Это обуславливает особую роль образования в свете необходимости мобилизации всех здоровых сил общества для изменения парадигмальных ценностей нашей цивилизации.

Таким образом, следует констатировать кризис политической доктрины устойчивого развития. За 15 лет, прошедших с момента провозглашения Концепции, государства мира практически исчерпали политico-административный ресурс (некоторые из них, например Германия, даже включили в Конституцию страны требование о переходе к устойчивому развитию), как средство достижения устойчивого общества. Кризис доктрины наглядно проявил себя как в политической, так в экономической и социальной сферах.

В политической сфере кризис выразился в неизбежном скатывании к глобализации. В экономической сфере – в еще больше увеличившемся водоразделе между богатыми и бедными странами, когда богатые отказываются помогать и делиться прибылью, так как это равно не дает положительного эффекта (в большинстве развивающихся стран процветает коррупция, существуют устаревшие экологически опасные технологии производства, происходит «проедание» кредитов). В социаль-

ной сфере преобладает, прежде всего, демографическая проблема, где попытка ведущих стран узаконить положение «золотого миллиарда» наталкивается на огромный прирост населения развивающихся стран, что порождает массовую бедность и нищету, а также значительно усиливает антропогенное давление на биосферу.

Причины кризиса доктрины устойчивого развития видятся в невозможности решения экологических проблем политическими и экономическими методами. Невозможность кроется в самой сущности «политики» (политические отношения) и «экономики» (экономические отношения). Главная тенденция политической жизни – борьба за власть, причем, как правило, любой ценой. На сегодняшний день нет практических примеров, где бы какая-то политическая сила поступилась властью ради соблюдения экологических принципов или выполнения экологических императивов. На международном уровне политические методы решения экологических проблем также себя не оправдали: оказалось невозможным даже посредством Резолюций Генеральной Ассамблеи ООН решать кризисные вопросы.

Большим заблуждением является также представление устойчивого развития как концепции по достижению неких экономических ориентиров: снижение энергопотребления производства, сокращение использования природных ресурсов, переход к «безотходным технологиям», производство достаточного количества продуктов потребления и т.д. и т.п. На первый взгляд, создание такой «материально-технической базы» устойчивого развития позволит добиться положительного эффекта. Однако не стоит забывать, что основой современного рыночного хозяйства продолжает оставаться принцип «все во имя прибыли». Ни один предприниматель без принуждения не станет на путь уменьшения своих доходов и увеличения расходов, а именно этого требуют мероприятия по восстановлению нарушенной производством биосфера. Поэтому, очень часто повисают в воздухе и остаются на бумаге требования экологических императивов и даже нормативно-правовых актов по защите окружающей среды и здоровья человека.

Таким образом, можно констатировать, что, в анализируемом контексте, концепция устойчивого развития является скорее декларацией о намерениях, постановкой проблемы, социальным заказом и при нынешнем состоянии механизмов ее реализации требуется серьезный научный анализ ситуации.

Для того, чтобы превратить доктрину в господствующую идеологию, представляющую собой комплекс базовых ценностей и их мировоззренческих представлений, следует сформировать ее теоретическую основу, что возможно только благодаря фундаментальным научным исследованиям.

Поэтому, следующим этапом становления концепции устойчивого развития необходимо признать переход от политической доктрины к научной теории, что позволит определить объективные механизмы, способствующие продвижению к устойчивому обществу и способы реализации этих трансформаций.

Список литературы

1. Печчин А. Человеческие качества – М.: Политиздат, 1980
2. Meadows D. H., Meadows D. Z., Ronders Z., Berhens W. The limits to Growth: A Report to the Club of Romes. Project on the Predicament of Mankind. – N-Y., 1972.

3. Botkin J., Elmandjra M., Malitz M. No limits to learning. Bringing the human Gap. A Report to the Club of Romes. – Oxford etc., 1979. Hawrylyshyn B. Road Maps to the Future. Towards More Effective Societies. A Report to the Club of Romes. – Oxford etc., 1981.
4. Программа действий. Повестка дня на ХХI век и другие документы Конференции в Рио-де-Жанейро в популярном изложении. – Женева: Центр «За наше общее будущее», 1993.
5. Сердюк В. Щоб не пропасти поодинці // Урядовий кур'єр – 2002 - № 157
6. Реальні кроки на спільному шляху. Виступ Президента України Леоніда Кучми на пленарному засіданні Все світнього саміту з питань сталого розвитку // Урядовий кур'єр - 2002 - № 159
7. Указ Президента Российской Федерации «О Концепции перехода Российской Федерации к устойчивому развитию» // Российская газета. – 1996 – 9 апреля
8. Агафонов Н.Т., Исяев Р.А. Основные положения концепции перехода Российской Федерации на модель устойчивого развития. – С-Пб, 1996. –С. 10.
9. Концепція сталого розвитку України. Проект – К.: Полімед, 1997
10. Там жс.
11. Стадий розвиток суспільства. Тлумачний посібник – К., 2001. – С. 14
12. Дробноход М.І. Пріоритети стійкого екологічно безпечно розвитку // Освіта і управління – 1997. – Т. 1. - № 3. – С. 13-14.

Поступило в редакцию 03.10.02

УДК 165.172:001

Товарниченко В.А.

ГРАНИЦЫ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ: ОТ ИСТОКОВ К ПЕРСПЕКТИВАМ

В ситуации постмодерна теряется принципиальное различие между знанием и незнанием, между истиной и ложью, между наукой, ненаукой и псевдонаукой. В современной культуре сложилась такая ситуация, что наряду с наукой широкое распространение получили парадигмы, стремящиеся отодвинуть науку на периферию культуры. Идентичность науки размывается, она оказывается одной из сфер профессиональной деятельности, которая несомненно, несет в себе определенное прикладное значение, но претензии которой на обладание истиной не имеют скольнибудь предпочтительных оснований. «Наука становится равноправным элементом культурной реальности, в которой она существуют наряду с шоу-бизнесом, парануаками и другими способами зарабатывания денег» [1].

Представители постструктурализма и постмодернизма (Деррида, Лиотар, Рорти, Фуко), Фейерабенд и другие мыслители считают, что разум и научная рациональность далеко не единственные претенденты на главенствующее положение в современной культуре. Действительно, научная рациональность не была изначальным идеалом европейской культуры. Научная рациональность - достаточно позднее образование, она возникает в начале XVII века. С момента своего возникновения и до наших дней научная рациональность в своих исторических формах остается одной из конкурирующих культурно-исторических программ наряду с мифом и религией. Под научной рациональностью «подразумеваются системы логико-гносеологических, методологических и мировоззренческих правил, принципов, идей, которые формируются в ходе научного познания и закрепляются в виде конкретно-исторических норм научной деятельности» [2]. Считается, что наука и научно технический прогресс являются той сферой, где рациональность воплотилась с особой полнотой, но существуют и иные исторически сложившиеся системы, используя которые человек пытался познать окружающий мир и использовать свои знания для практических целей.

Традиционно рациональность отождествлялась с рассудочным познанием мира, то есть с получением знания, удовлетворяющего требованиям логической обоснованности, теоретической осознанности, категориально-понятийной оформленности, систематизированности, непротиворечивости, критичности и т.д. Рациональным также можно называть особый способ организации человеческой деятельности, вытекающий из установок разума, соответствующий здравому смыслу и повседневному опыту. Этапоном такого понимания рациональности со временем стали научное

познание и научная деятельность в целом, которую можно определить в качестве самой совершенной формы рациональности. Рациональность предстает в науке одновременно основой, условием и способом познания, и характеризуется, прежде всего, установкой на возможно более широкое, точное, адекватное постижение реальности. Это - главный идеальный стержень научной рациональности, без которого последняя теряет всякий смысл [3]. Идея полного и адекватного познания мира, определяющая суть рациональности, по разному воплощалась в различные периоды времени. Возникали качественно разнообразные типы знания: древневосточный, античный, средневековый; классическая наука, постклассическая наука. Каждый из них обладает своей особой рациональностью.

Прежде чем говорить о границах научной рациональности, рассмотрим, что вообще можно полагать рациональным. Проанализировав различные точки зрения, остановимся на мнении А.Д. Шоркина: «рациональность подразумевает упорядоченность и скрытую гармонию человека и мира, постулирует, что средства освоения мира, коими располагает человек, могут быть эффективны при их рефлексивной проработке» [4, с.31].

Современная наука возникла в результате долгого развития человеческой культуры. Предпосылки появления науки неоднократно возникали с появлением достаточного уровня развития цивилизаций, при сопутствующем накоплении знаний, с расширением области рационально познанного. Но научное знание в современном понимании, которое «тождественно точному знанию, апеллирующему к методам математики и естественных наук (в смысле *science*)» [См. 5] как и присущая ему научная рациональность, возникает только в начале Нового времени.

В качестве культурно-исторической предпосылки возникновения научной рациональности, можно выделить религиозно-магический этап. На этом этапе некоторые принципы научной рациональности присутствовали в минимальном виде. Однако эмпирические знания человека о мире были вплетены в его материальную деятельность и не поднимались до теоретических выводов и обобщений. Элементы научных знаний, имеющие истоком конкретно-практический опыт, выступали в религиозных и мифологических одеждах. Магия в генезисе научно-технической цивилизации обоснованно рассматривается «...не как примитивная фаза религиозного сознания, а в качестве непревзойденно долгоживущей системы эффективного практического воздействия на мир и особого типа рациональности» [6, с.145]. Возникновение городской культуры приводит к появлению ремесел, в рамках которых развиваются элементы технологии, накапливаются знания, развивается прикладная механика. Ремесла полагались родственными магии, секреты ремесленников имели характер тайных процедур. Для рациональности было характерно знание *отдельного, а не типичного и универсального, поскольку письменность не была широко распространена и почти отсутствовал обмен технологиями*.

Постепенно на смену мифическому освоению мира, приходит натурфилософия, которая является новой формой знания. В античных полисах происходит разделение труда, что позволяет философам уделять достаточно времени интеллектуальной деятельности. Происходит переход на **натурфилософский этап**, на котором систематизируется и обобщается материал, накопленный повседневной практикой. Ремесла

ально существующие вещи и явления считаются (по Анаксагору) тождественными их эмпирическому восприятию, объективность и обоснованность теории основывалась на опыте. Parmenid и Платон противопоставляют истину мнению, умопостигаемое – чувственному. В аристотелевской методологии заключён вопрос «почему происходит явление?» Рациональность аристотелевского типа включала в себя строгое следование *правилам логики, дискурсивность, систематичность построения теории, опытную подтверждаемость принимаемых в теории суждений, но она ограничивалась наблюдениями, в ней не было ни теоретического предвидения, ни эксперимента.*

В средние века *доминирует схоластический дискурс, когда основой познания являлась вера, а рациональность развивалась в рамках схоластического теоретизирования*. Истина была дана извне, и весь вопрос состоял лишь в том, чтобы «либо безоговорочно, не рассуждая, принять Истину, провозглашенную христианством, либо критически проанализировать ее, а потом принять» [7, с.: 41].

Во времена Возрождения в мастерских ремесленников и художников, братствах каменщиков, лабораториях алхимиков, накапливаются практические сведения, противоречащие схоластической науке, но полезные для развивающейся науки нового типа. «Как только эмпирическая прикладная механика отделяется непосредственно от ремесла, она испытывает недостаток в теоретических исследованиях более высокого порядка» [8, с. 98].

Экономические интересы буржуазии стимулировали создание практически эффективных научных знаний, которые использовались в качестве средства совершенствования производства. В XVII в. происходит рождение «экспериментальной науки – систематизированной части знаний, накопленных ремесленниками» [9, с. 90].

Появляется классическая наука и сопутствующая ей классическая научная рациональность. Но она еще находится под влиянием религиозно-мифического мировоззрения. «Обращение к мистике, герметизму и алхимии для Ньютона было не отступлением от рациональности науки и данью пережиткам предшествующих «донаучных» эпох, а обращением к предполагаемым резервам разума, расширяющим и усугубляющим сферу возможного опыта» [10, с.24].

В результате развития экспериментального естествознания философия переориентировалась с теологии на науку. Идеалом **классической рациональности** является **естественнонаучная рациональность**, критерий которой: *наличие повторяющихся результатов, их предсказуемость и экспериментальная проверка*. Эти критерии характерны и для современной научной рациональности. Но научное знание в то время считалось **абсолютным**, в нем не было места случайности; **основной характеристикой науки считали неопровергимость научного знания**, что и отличало ее от всех прочих форм знания. Единственным языком, на котором ученый может общаться с природой, по мнению позитивистов, являлась математика. Основой науки являлось убеждение, что природа отвечает на вопросы, заданные в форме эксперимента, основанного на теории, законы классической науки были точны и не зависели от времени. Понятие **научной рациональности**, его достаточно прозрачное содержание подразумевалось само собой, *рациональность была монологична, одномерна и однозначна*. Прямолинейность развития науки и универсальность классиче-

ской рациональности не вызывала сомнения. Но именно развитие науки привело к научной революции, которая произошла в начале XX века, и вызвала крах классической научной рациональности.

Постклассический рационализм отказывается от абсолютного субъекта и вводит множество локальных субъектов с ограниченными возможностями, связанных между собой и с объектом особым промежуточным звеном - системой общественных связей. Характерная черта постпозитивистского этапа - значительное разнообразие методологических концепций и их взаимная критика, а также сопутствующее им многообразие мнений о том, какие критерии характерны для научной рациональности.

На основе анализа научной рациональности [См. 11], необходимо остановиться на следующих критериях **естественно-научной рациональности**: направленность познавательной деятельности на получение истинного знания (этот критерий выступает как максима); возможность опровержения теории (фальсифицируемость); воспроизводимость и предсказуемость результатов экспериментов; логичность, систематизированность; использования математического аппарата. Эти критерии выступают как **правила**. Необходима наконец, потенциальная возможность применения теоретических знаний для практических нужд.

Современные гуманитарные исследования, находящиеся в ситуации постмодерна, включают в себя существующие картины мира, имеющие различную природу. Тем не менее, можно выделить следующие **критерии гуманитарной рациональности**: ориентированность познания на человека и его ценности – это **максима**, высший принцип гуманитарных наук; логичность, осмысленность, систематичность; потенциальная возможность применения теоретических знаний для практических нужд; эмоциональная и ценностная оценка результатов познания.

Наличие разных критериев научной рациональности показывает, как верно отметил Порус В. Н., что «наряду с критериальным подходом к определению научной рациональности, необходим «критико-рефлексивный» подход, состоящий в том, что любые критериальные системы могут быть изменены (это значит, что могут быть изменены границы самотождественности науки) или перестроены» [12]. Таким образом, наука определяется не в одноразовом проведении неких «демаркаций», а в постоянном процессе сопоставления критериев научной рациональности с реальной практикой. Рассмотрим области, граничащие с научной рациональностью и, прежде всего, внерациональное в науке.

Хотя научная деятельность в наибольшей степени соответствует критериям научной рациональности, тем не менее, не стоит пренебрегать внерациональной сопоставляющей науки. По моему мнению, ее составляют неявное и невербализованное знание, а также предрассудки, интеллектуальная предубежденность и эмоции. Они не только зачастую искажают научные факты, но и могут способствовать научному поиску. Поскольку наука является не только знанием и системой познания, но и социальным институтом, ученые не защищены от социальных влияний. Выводы и результаты наблюдений зависят от наблюдателя, от его личностного знания [13] и предпочтений. Современное сознание вынуждено расстаться с рационалистическими иллюзиями о безусловном приоритете рационального сознания перед всеми

иными формами дорационального и внерационального сознания, которые могут проникать в науку [14].

Поскольку научная рациональность не охватывает все проявления человеческой жизни, происходит обращение к рациональностям других типов. В частности возникают **псевдонаучные и паранаучные системы взглядов**, которые пытаются заполнить промежуток между научной и религиозной картиной мира, (являясь при этом либо зарождающейся наукой, либо внеучвенным знанием, либо не являясь знанием вообще). Вопрос о рациональности «псевдонауки» и «парапнауки» в настоящее время весьма оживленно обсуждается. Для их рациональности, по моему мнению, характерна научкообразность, претензии на решение всех проблем. Но, тем не менее, парапнаука может содержать эмпирические данные, (жизнь после смерти, экстрасенсорные способности), нуждающиеся в более критичной проверке, которые можно изучать в рамках научно-исследовательских программ Лакатоса, с постоянным пересмотром теорий «защитного пояса» при столкновении с аномалиями и контрпримерами, при полном сохранении «жесткого ядра»; а также используя интервальный, системный и синергетический подход. Границы научной рациональности расширяются, и включают в себя области, которые раньше не принадлежали к науке (гипноз, акупунктура и т.д.). Кроме того, взгляды на то, что является научным, а что не является, меняются с изменением интервала, и вместе с изменением наших взглядов на научную рациональность, изменяется и парапнаучная рациональность.

Религиозная рациональность. Для религии как социального института, критерием рациональности является *сохранение власти, опирающейся на веру*. При этом церковь опирается на теологию (религиозное знание), рациональность которой граничит с научной рациональностью. Если рассматривать религию как мировоззрение, то можно заметить, что религиозная рациональность строит все свои положения на основе изначально данных «фактов», – откровений, истинность которых не подвергается сомнению и подкрепляется верой. Она практически не изменилась со времен средневековья. Критерии религиозной рациональности: вера в неизменную, открытую свыше истину; стремление к духовному совершенству.

Рациональность всегда присутствует в религии. Дзэн буддизм призывает к освобождению от разума, и, тем не менее, его религиозные положения обращены к разуму и весьма рационалистичны. Под влиянием научной рациональности религиозная рациональность претерпевала изменения, вынужденно подстраиваясь под достижения науки (как реакция на это появляется креационизм, подгоняющий научные факты под религиозную «истину»). Тем не менее, она удерживает за собой влияние на определенную часть населения. В науке в течение долгого времени отсутствовала духовность, которая имеется в религии. Поэтому, религиозная рациональность и сохраняет свою роль в культуре, сосуществуя с научной рациональностью.

Рациональность в искусстве. Искусство и наука во многом оказывают друг на друга ощущимое влияние. Достижения науки используются в искусстве, произведения искусства служат объектами научных исследований и оказывают влияние на

внутренний мир ученых. В отличие от науки, имеющей дело с общим, искусство занимается чувственно - конкретными, эмоциональными явлениями.

Отличием художественного текста от научного является наличие в нем скрытых смыслов, возможность использовать силу художественного вымысла, интуиции, фантазии, воображения. Восприятие искусства основывается на привычных рациональных представлениях. Но эстетическая значимость объекта не обязательно должна быть четко осознана. В искусстве немаловажную роль играет интуиция, рациональное и эмоциональное тесно переплетаются, придавая художественному произведению личностный смысл. Для рациональности в искусстве, как и для гуманитарной рациональности, характерна *ценостная оценка и творческое понимание*; а кроме этого: *эстетическая и эмоциональная оценка*.

После рассмотрения областей, граничащих с научной рациональностью, возникает вопрос о том, каковы перспективы развития научной рациональности. Существует несколько возможностей развития нашей цивилизации и связанных с ними изменений научной рациональности. Не исключена возможность упадка науки, связанная с ослаблением критериев научной рациональности. Это приведет к размытию границ между наукой и ненаукой. С другой стороны, противоположная возможность ужесточения критериев научной рациональности так же не принесет ничего хорошего.

Были моменты когда, казалось, недалеко до некоего фундаментального уровня, на котором можно вывести все свойства материи. Один из таких захватывающих моментов наступил, когда у Эйнштейна появилась надежда соединить все законы природы в единой теории поля. Неожиданная сложность, обнаруженная в природе, привела не к замедлению прогресса, а к появлению новых концептуальных структур, которые сейчас представляются неотъемлемым элементом нашего понимания всего физического мира. Изменились представления о пространстве и времени, которые в классической физике считались неизменными, а после создания теории относительности оказались зависимыми от скорости предмета и выбора системы отсчета. Квантовая физика внесла весомый вклад в глубинное понимание сложных процессов. Однако классическая механика не была выброшена за борт, а была включена в новую картину природы как частный случай малых скоростей и макроскопических размеров.

Западное мышление, как подчеркивал Дж. Нидем, всегда колебалось между представлением о мире как об автомате, и теологией, в которой вселенной правит бог. В сущности оба эти представления связаны: «автомат требует управления со стороны внешней силы - бога» [15, с.22]. При изучении природы нельзя допускать возникновения разрыва между природой и человеком. Чем больше знаний накапливается наукой, тем прочнее должна становиться связь между природой и человеком. Таким образом, не исключена модель Степина В.С., который утверждает: «если человечество окажется перед угрозой экологического коллапса и вселенских катаклизмов, возможно, родится какая-то религия, которая будет похожа на какую-то смесь буддизма, христианства и язычества, переработает их в новую систему идей и верований, и которая будет контролировать поведение людей по отношению к природе» [16, с 8]. Если это произойдет, то, конечно, наука будет подчинена этому но-

вому мировоззрению. В этом случае, по моему мнению, научная рациональность будет заменена религиозной.

Возможна модель развития, предложенная Ф. В. Лазаревым. Новый образец рациональности должен содержать в себе методологию многомерного видения действительности. «Суд истории вызвал к жизни потребность в новой глобальной переориентации - от «чистого», безличного и нейтрального разума к разуму духовно-этически нагруженному»[17, с.14]. В этом случае, для научной рациональности будет характерно: объединение результатов, полученных в разных интервалах, несогласимых в рамках ныне действующей научной рациональности; слияние критерииев гуманитарной и естественнонаучной рациональности.

Вполне возможно, что в своем развитии наука на некоторое время выпустила из своего поля зрения ряд фактов, для которых не было рационального объяснения, и которые были оттеснены в область оклонаук. Вероятно, что со временем наука сумеет расширить свои границы, и найти объяснение некоторым действительно существующим фактам, являющимся в настоящее время достоянием оклонаук. (Разумеется, если они не являются заведомым обманом.) В этом случае наука изучит резервы человеческого разума, и рационально их объяснит. Произойдет переоценка ценностей, что позволит человеку гармонично взаимодействовать с природой.

Список литературы

1. В.А. Лекторский //Псевдонаучное знание в современной культуре (материалы «Круглого стола») <http://www.LOGIC.ru/Russian/vf/Papers2001/table62001.htm>
2. Кизима В.В. Культурно-исторический прогресс и проблема рациональности. Киев,1985г.
3. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации //Вопросы философии, 1991, № 10, с.45-52
4. Шоркин А.Д. Культурно-исторические тренды когнитивности: поиск методологических истоков//Ученые записки ТНУ N 13 Т.1 С. 25-35
5. Огурцов А.П //Псевдонаучное знание в современной культуре (материалы «Круглого стола») <http://www.LOGIC.ru/Russian/vf/Papers2001/table62001.htm>
6. Шоркин А.Д. Схемы универсумов в истории культуры: Опыт структурной куртурологии.- Симферополь,1996.
7. Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное в средневековой теории познания //Рациональность как предмет философского исследования. - М., 1995. - С.:40-55
8. Лосева И.Н. Проблемы генезиса науки. Издательство Ростовск. университета, 1979.104 с.
9. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
10. Порус В.Н. Альтернативы научного разума // Вопросы истории Естествознания и техники.1998. Т.4 с. 18-49.
11. Товарниченко В..А. Дискуссии о критериях научной рациональности // Культура народов Причерноморья. - № 21 (Июль 20001).- С.: 221-225
12. Псевдонаучное знание в современной культуре (материалы «Круглого стола») <http://www.LOGIC.ru/Russian/vf/Papers2001/table62001.htm>
13. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии.- М.- 1985.
14. Товарниченко В. А. Видерациональное в науке. // Культура народов Причерноморья.- № 22 (август 2001).- С.:205-208
15. Пригожин И.Р., Стенгерс И. Вызов брошенный науке // Химия и жизнь. 1985 N7 с. 20-27.
16. Наука и культура (материалы «круглого стола») // Вопросы философии 1998 N 10 С.5-45
17. Лазарев Ф.В., Тарасов В.И. Разум в новом столетии: глобальная переориентация. Симферополь: Сонат.- 2000.

УДК 130.2

Агарков В. И.

КОНЦЕПТ ИГРЫ В ПОСТМОДЕРНИСТСКОМ ДИСКУРСЕ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

В классической академической философии понятие игры возникало всегда достаточно спонтанно и имело статус скорее метафоры, нежели понятия или категории. Достаточно продвинутый анализ игры в рамках классической философии мы впервые обнаруживаем, пожалуй, у Канта в «Критике способности суждения». Всё более пристальное внимание в отношении празднично-игровой деятельности человека было стимулировано развитием такой философской дисциплины как философия культуры, окончательно легитимированной в начале 20-го века. Знаковым событием оказалась книга Й. Хейзинги «Homo ludens»(1938), представляя собой своего рода энциклопедию по истории и теории игры. Большое значение для культурно-философской рефлексии сыграла также публикация Германом Гессе литературно-философского произведения «Игра в биссер»(1943). Эпохально-историческое значение празднично-игровой деятельности выявил и исследовал М. Бахтин в работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (закончена в 1940, опубликована в 1965). Метафизическое измерение игры стало предметом тщательного изучения для немецких философов Х.-Г. Гадамера и Э. Финка.

Таким образом, уже к середине прошлого века игра выделяется в достаточно обособившееся предметное поле со своей проблематикой, понятийно-терминологическим и методологическим инструментарием. Разумеется, что происхождение игры и её этологический, педагогический, рекреационный, эстетический аспекты исследуют не только философы, но и педагоги, психологи, искусствоведы. Можно смело констатировать тот факт, что сегодня игра является предметом междисциплинарных исследований в области гуманитарного знания. Наряду с продолжающимся неослабеваемым интересом со стороны академической науки и философии, празднично-игровая деятельность постепенно начинает втягиваться в сферу влияния и интересов постмодернистского движения.

Сам характер праздничной и игровой деятельности подвергся серьёзной трансформации внутри западной культуры. С одной стороны, в таких неординарных, неклассических игровых практиках как перформанс и хепенинг, присущих контексту 60-х - 70-х годов прошедшего века, со всей силой обнаружился невостребованный ранее игровой потенциал эстетической деятельности; неангажированность театральным эстеблишментом, актуальное, *ad hoc*, творческое начало, отсутствие стереотипов и шаблонов присущих профессиональной игре. С другой стороны, игро-

вые формы стали интенсивно проникать в политику, активно использоваться в масс-медиийных стратегиях, в экономической деятельности, менеджменте. Не без основания, философы «с лёгкой руки» Ги Дебора, автора книги «Общество спектакля» (1967), стали использовать для адекватного описания современной культурной ситуации такие словосочетания как «общество спектакля», «шоу-культура», «шоувласть», «шоу-правосудие». В современной культуре празднично-игровая деятельность становится всеобъемлющей, производящей и основополагающей, поэтому: «Спектакль взятый в своей тотальности, есть одновременно и результат и проект существующего способа производства» [3, с. 24].

В работах таких ключевых авторов постструктуралистско-постмодернистского направления, как Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрияр концепт игры приобретает особое значение. В связи с тем, что в рамках постмодернистского комплекса идей культура отождествляется с текстом, письмом, языком, речью, а точнее, может быть явлена нашему сознанию только благодаря вышеперечисленным представлениям, то неудивительно, что контекстом игры, праздника (карнавала, представления, шоу) становится текстуальность. «Рассматривая мир только через призму его осознания, то есть, исключительно как идеологический феномен культуры и, даже более узко, как феномен письменной культуры, постструктуралисты готовы уподобить самосознание личности некой сумме текстов в той массе текстов различного характера, которая, по их мнению, и составляет мир культуры», считает И.П.Ильин [6, с. 296]. Поэтому, обсуждая концепт игры в произведениях постструктураллистов и постмодернистов, нужно иметь в виду указанный выше «текстуально-языковой» контекст их высказываний, где за текстуальностью просматривается именно культура в самом широком смысле этого слова. Неудивительно, что в работах постструктураллистов и постмодернистов пространство речи (или письма у Ж. Деррида) становится пространством игры. Игра идёт на двух уровнях: между автором и читателем, и между означаемыми.

В одной из своих ранних работ «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» Жак Деррида пытается дистанцироваться от доминирующей в ту пору во Франции (начало 60-х годов 20-го века) методологии структурализма с её жёсткими сциентистскими установками. В качестве «подрывного» и, в то же время, «освобождающего» инструмента гуманитаризации философии культуры он предлагает «игру», которую противопоставляет структуре (вернее её центру) и тотальности (в её паннационалистическом, гегельянском и постгегельянском варианте) как факторам-пределам свободы в культуре. Ж. Деррида утверждает, что «сам принцип организации структуры полагал предел тому, что можно было бы назвать её *игрой*» [5, с. 446]. Развивая далее свою мысль относительно опасности «поклонения» центру и тотальности, которые несёт в себе западно-европейский рационалистический, «лого-центристский» стиль мышления, французский философ пишет: «...нототализацию можно определить иначе – не через понятие конечности, отсылающее к эмпирии, а через понятие *игры*. И если в этом смысле тотализация лишается смысла, то происходит это уже не в силу существования некоего бесконечного поля, которое не в состоянии охватить конечный взгляд или конечный дискурс, но потому, что природа этого поля – то есть поля языка, причём языка конечного – исклю-

чает тотализацию как таковую; ведь это поле есть не что иное, как поле *игры* – поле бесконечных замещений, совершающихся в замкнутом пространстве некоего конечного множества» [5, с. 460-461]. Эта игра означаемых, согласно эпистемологической установке постструктуралистско-постмодернистских авторов, обеспечивает условие существования бесконечного диалога, представляющего собой альтернативу тотализирующему лого-центричному дискурсу классического рационализма с его «фантомом» истины как некой завершённой и непререкаемой константы.

Другой значительный теоретик постструктурализма М. Фуко в своём резонансном докладе (впоследствии опубликованном под названием «Что такое автор?»), прочитанном на заседании Французского философского общества 22 февраля 1969 года в Коллеж де Франс, подверг скрупулёзному анализу стереотипное представление о фигуре автора, осмысленности письма, однозначности системы означаемых всякого текста. Он попытался показать и доказать, что речь строится не по строго заданному номотетическому проекту, но базируется на игровом, вероятностном принципе. Французский философ считает, что «...письмо есть игра знаков, упорядоченная не столько своим означаемым содержанием, сколько самой природой означающего ... письмо беспрестанно преступает и переворачивает регулярность, которую оно принимает и которой оно играет; письмо развёртывается как игра, которая неминуемо идёт по ту сторону своих правил и переходит, таким образом, вовне» [8, с. 13]. Конечно же, тезис о том, что любой текст представляет собой только лишь бесконечную игру означаемых, неизбежно ведёт нас к радикальному релятивизму.

С другой стороны, безусловно позитивной стороной данного утверждения является открытие свободы интерпретации для читателя, вне зависимости от степени его литературоведческой или герменевтической компетенции, поскольку принятие игрового принципа в качестве основы существования текста и, соответственно его прочтения, даёт возможность для самовыражения не только автору, но и читателю. М. Фуко, также как и Р. Барт, считает, что традиционное позиционирование привилегированной позиции автора по отношению к читателю необходимо упразднить и определить это отношение, по меньшей мере, на «паритетных началах», то есть, взглянуть на автора, прежде всего как на читателя, как на партнёра по игре. В этой игре выигрывают все, поскольку сама игра представляет собой непредсказуемый процесс разгадывания, причём отгадок множество и каждая из них имеет право на существование, не принадлежа только автору как тому, кто её «создал», то есть, загадал. Другими словами, критическая позиция М. Фуко – это призыв к эмансиpации читателя как человека, интеллектуально и творчески зависимого от автора. Отсюда следует, что принятие тезиса об игровой функции текста, открывает каждому читателю его скрытые способности, творить текст, читая его. Иначе говоря, игра предполагает в человеке такие важные позитивные механизмы самореализации как свобода и творчество.

Несколько ранее эту проблему поставил Р. Барт в своей известной работе «Смерть автора» (1968). Он предлагает несколько «уменьшить» фигуру автора, урезав его эксклюзивно творческие притязания, уподобив сочинительство профессиональному переписыванию. Предлагается, заменить номинацию «Автор» на более адекватную – «Скриптор». Для того, чтобы устраниТЬ такую своего рода «историче-

скую несправедливость», Р. Барт старается показать, что оригинальных «авторских» текстов не было и нет, есть лишь более или менее талантливая литературная комбинаторика: «Скриптор, пришедший на смену автору, несёт в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает своё письмо, не знающее остановки» [1, с. 389]. Следуя этому положению, обнаруживается, кроме всего прочего, что от автора отчуждается не только функция «собственника» совокупности смыслов заложенных им в данный текст, но и профетическая функция, благодаря которой он приобретает в глазах пассивного читателя сакральную ауру, и, в качестве «гуру», единолично владеет тайной некоторого текста.

Более того, автор это уже не только «неавтор» (просто скриптор), но, по большому счёту, один из игроков в многоуровневой массовой игре, это пародист, это человек, которого в наименьшей степени можно упрекнуть в серьёзности, какую бы маску он не надевал на себя.

Такие выводы стали возможными в рамках постструктурализма после пересмотра статуса и строения теста. Если раньше считалась «первой» фигура автора-творца («вначале был автор»), то после структуристско-постструктурристской «революции» текст стал той исходной первоосновой, которая стала порождать авторов. Текст есть пространство, в котором обитают авторы, «арендую» у него слова, фразы, дискурсы, как игроки в пинг-понг обмениваясь ими с другими авторами, читателями.

Суть письма и чтения составляет бесконечная игра. По ходу этой игры идёт «приём», «отбор», «отбой» и «отпасовывание» цитат в поле интертекстуальности. «Ныне мы знаем – пишет Р. Барт, что текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора - Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников» [1, с. 388]. Срывая маску серьёзности, авторства, теологичности с писателя, Р. Барт оставляет ему лишь развлекательно-игровую функцию. Розыгрыщ, попурри из цитат, коллаж, как мы сказали бы - «капустнико», - таково, по мнению французского исследователя, существование всякого текста и соответственно этому, такова же судьба писателя, автора. «Писатель подобен Бувару и Пекюше, этим вечным переписчикам, великим и смешным одновременно, глубокая комичность которых как раз и знаменует собой истину письма; он может лишь вечно подражать тому, что написано прежде и само писалось не впервые; в его власти только смешивать разные виды письма, сталкивать их друг с другом...» [1, с. 388]. Здесь, как и у М. Фуко, проводится довольно-таки рискованная идея относительно неразличимости смешного и серьёзного, игры и рациональной деятельности, оригинального и вторичного культурного продукта.

Почти одновременно с обсуждаемыми работами Барта и Фуко было опубликовано программное произведение Ж. Делёза «Различие и повторение» (1969), где французский философ, один из лидеров постмодернистской философии, также использует концепт игры для того, чтобы наиболее ясно отразить специфику современной ему культурной ситуации. Он разделяет и противопоставляет так называемые

мую «человеческую игру» и «божественную игру». Эти два вида игры можно свести к человеческому виду игры и к идеальному виду игры. Ж. Делёз противопоставляет эти два вида игры. «Во-первых, человеческая игра предполагает наличие предшествующих категорических правил. Далее [во-вторых], в результате таких правил определяется вероятность, то есть «гипотезы» проигрыша и выигрыша. В-третьих, эти игры никогда не утверждают случайность в целом, но, напротив, дробят её, стремясь каждый раз избежать случайности, исключить из неё последствие хода, с необходимостью связывая тот или иной выигрыш или проигрыш с гипотезой» [4, с. 339]. В основе человеческой игры согласно Делёзу находятся моральные предпосылки, «гипотеза наличия Добра и Зла». Поэтому, считает он, «игра – это обучение нравственности» [4, с. 339]. По меньшей мере это весьма спорное утверждение.

От этого вида игры отлична «божественная игра», которую, по-видимому, имели в виду Гераклит, Малларме, Ницше. «Во-первых, нет предсуществующего правила, игра идёт по собственному правилу... Каждый раз различные ходы различаются не численно, но формально, так как различные правила – формы одного и того же онтологического броска, единого во всех случаях... Вместо раздробленной, ограниченной, надломленной усилиями людей игры – чистая Идея игры как таковой» [4, с. 340]. По существу, здесь противополагаются два диаметрально противоположных ряда: актуальный ряд человеческой игры с её «соседними дистрибуциями» и виртуальный ряд идеальной игры с её «бродячими дистрибуциями».

Отличительной особенностью любой игровой деятельности является её непредсказуемость, большая степень вероятности исхода. Именно это пытаются показать Ж. Деррида в своих работах, об этом идёт речь также в произведениях М. Фуко и Ж.-Ф. Лиотара. Справедливости ради нужно отметить, что одним из первых философов, обративших внимание на игровой аспект языка, был Людвиг Витгенштейн. В работе «Философские исследования» (опубликованной в 1953) он предложил выявлять, описывать и разграничивать так называемые «языковые игры», то есть, такие завершённые холистические системы коммуникации, которые организованы согласно некоторым правилам и конвенциям, нарушение которых влечёт за собой прекращение данной конкретной игры. А.Ф. Грязнов выделяет три основных взаимодополнительных способа понимания языковой игры, встречающихся в поздних текстах Л. Витгенштейна: «Во-первых, это исходные лингвистические формы, с которых начинается обучение языку путём включения обучаемого в определённые виды деятельности. Во-вторых, «игры» рассматриваются как упрощённые, идеализированные модели употребления слов, последовательное усложнение которых демонстрирует динамику языка. И, наконец, социокультурный аспект «игр» отражён в понятии форм жизни» [2, с. 402]. Таким образом, к середине 20-го века сфера языка и игровая деятельность, пересекаясь, образуют новое поле исследований в области философии культуры.

В своей известной работе «Состояние постмодерна» (1979), ставшей уже классической и посвящённой концептуализации постмодернизма как интеллектуального явления, Ж.-Ф. Лиотар обращается к идеям Л. Витгенштейна относительно многомерности языковых игр. Теоретик постмодернизма пишет: «По поводу языковых игр следует привести три наблюдения. Первое: их правила не содержат в самих себе

свою легитимацию, но составляют предмет соглашения – явного или неявного – между игроками (что, однако не означает, что эти последние выдумывают правила). Второе: если нет правил, то нет и игры; даже небольшое изменение правила меняет природу игры, а «приём» или высказывание, не удовлетворяющее правилам, не принадлежат определяемой ими игре [7, с. 32].

Развивая далее свою мысль об «идее речевой агонистики», французский автор показывает, что, несмотря на очевидный мотив противоборства и стремление к победе, заключённых в речевых актах, выигрыш – не самоцель. Он утверждает: «Это совсем не значит, что играют только для того, чтобы выиграть. Можно применить приём только из удовольствия от его придумывания... Беспрерывное выдумывание оборотов, слов, смыслов доставляет большую радость, а на уровне речи – это то, что развивает язык. Однако, конечно же само такое удовольствие не свободно от чувства успеха, как минимум вырванного у противника, и зависит от величины, принятого языка, коннотации» [7, с. 33]. Поскольку объектом его исследования в данной работе является легитимация знания, то неудивительно, что даже научное знание рассматривается им в качестве одной из языковых игр. При этом в информационном обществе такая игра должна быть особенно эффективна, поскольку будет максимально насыщена информацией, и будет формироваться на основе знания и посредством знания [7, с. 159].

Как уже говорилось выше, постструктуралистско-постмодернистский комплекс идей активно абсорбировал различного рода метафоры, концепты, риторические фигуры, в которых высока степень неопределённости, вероятности, амбивалентности. Именно к такого рода вещам принадлежит понятие «игры». Пребывая долгое время в качестве полу-маргинального, второстепенного концепта в академической философии, будучи скорее метафорой, символом изменчивости, непредсказуемости и «несерьёзности» человеческой деятельности, игра не привлекала особого внимания «университетских» философов. Вероятно поэтому, одними из первых, кто обратил на неё пристальное внимание, стали такие «неакадемические» мыслители как Ницше, Хейзинга, Гессе, Бахтин. Вирulentность (как сказал бы Ж. Бодрийар) игрового начала проявилась в своей тотальности в западной культуре с особой выразительностью после окончания Второй мировой войны, когда ужасы, творимые самими людьми, стали не только реальными, но и гиперреальными, превзойдя любые фантастические сценарии всевозможных эпохальных бедствий.

Своего рода терапевтическим средством для многих стала игра во всех её измерениях. Спортивные игры и их презентации в виде радиорепортажей, а затем телепередач, олимпиады, чемпионаты – региональные и мировые. Спортивный тотализатор становится «игрой в квадрате». Игры-конкурсы, игры-лотереи, различного рода шоу с элементами игры. Дипломатические игры, экономические игры, политические игры перестали быть метафорами, но обнажили свою суть, будучи соревнованием с конкретным призовым фондом. При этом важным становится количество зрителей, чем их больше, тем больше награда выигравшему. Более того, становится очевидным, что игры часто устраиваются не ради игры или ради приза, но для того, чтобы собрать огромную аудиторию зрителей и получить доход. Победитель и по-

бездённый выигрывают оба при любом результате и делят призовой фонд (бокс, шахматы, футбол, хоккей, конкурсы красоты).

Этот «сдвиг» общества от определённости и ответственности, от серьёзного отношения к вещам в сторону игрового, ироничного, вероятностного отношения к миру был подмечен, зафиксирован и тщательно проанализирован постструктуралистами и постмодернистами. Опираясь на соответствующие методологические средства, ими было расширено толкование игры. Экстраполируя её фактически на все виды человеческой деятельности и чувствительности, создавая атмосферу игры, культ игры, они отождествили игру и культуру. Признавая их открытия и продвижение в плане развёртывания новых горизонтов празднично-игровой деятельности в современной культуре, необходимо всё же отметить, что подмена игровым принципом всех иных проявлений человеческого начала в культуре влечёт за собой опасные тенденции релятивизма ценностей и утрату определённости в том сложном мире, который становится ещё сложнее и многомерней, требуя от нас взвешенности решений и ответственности в большей мере, чем просто игры.

Список литературы

1. Барт Р. Смерть автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: «Прогресс», 1994
2. Грязнов А. Ф. Языковые игры // Современная западная философия: Словарь. – М.: «Политиздат», 1991
3. Дебор Ги Общество спектакля. М.: «Логос», 2000
4. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., «Петрополис», 1998
5. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Письмо и различие. М.: «Академический Проект», 2000
6. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. М.: «Ингграда», 2001
7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.:СПб.: «Алетейя», 1998
8. Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине. Работы разных лет. М.: «Касталь», 1996

Поступило в редакцию 29.10.02

УДК 130.2

Забелина Л.А.

АРХЕТИП АНДРОГИНА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЯХ ИНДУИЗМА

В рамках индуизма получили развитие религиозно философские системы йоги, адвайта-веданты, шиваизма (шактизма) и тантризма, в которых духовные пути освобождения были симетричны к гностическому пути обретения целостности. Духовные искания индусов были направлены на то, чтобы обнаружить единое начало, объясняющее мироздание, достичь той интеграционной точки, где исчезают противоположности и сливаются все противоречия. Классическая метафизика лишь разработала и систематизировала учения о целостности реальности, свое же изначальное развитие они получили уже в Упанишадах – заключительной части Вед.

Философская доктрина Упанишад утверждает, что добро и зло имеют место лишь в мире проявлений, и значимы лишь на непросветленном уровне существования. С трансцендентной же точки зрения, добро и зло, как и другие пары противоположностей, иллюзорны. Как писал Шри Ауробиндо, «гнозис имеет дело с единством и знает, благодаря этому, всю природу разнообразия; он исходит из единства и видит разнообразие только в единстве, - не разнообразие, строящее единство, но единство, строящее свою собственную множественность... Рассудок имеет дело с конечным и является беспомощным перед беспределностью... Но гнозис находится, видит и живет в беспределности; он исходит всегда из беспределного и знает конечные вещи только в их отношении к беспределности и в смысле беспределности» [1, с. 412].

Эта абсолютно бескачественная и единая беспределность в индийских мифах и ритуалах была выражена посредством архетипического образа двуполых божеств. И как все божества индуизма обретают полную силу лишь в соединении со своим противоположным началом, проявляющемся в их андрогинной природе, так и в рамках мифологии этот дуальный синтез переносится на извечное противостояние добра и зла. Принцип *coincidentia oppositorum* заключен уже в самой природе божеств, которые предстают одновременно благими и ужасными, созидающими и разрушающими. То, что кажется в этом мире противоречивым, несовершенным и злым, получает свое объяснение как негативный аспект реальности. Боги и Асуры мыслятся как противоположные аспекты одной и той же божественной силы. Индийские мыслители интерпретировали амбивалентность божества как единство-в-двойственности, что получило свое выражение в архетипическом символе андрогина, имеющего божественную природу, раскрываемую путем гноэза.

В индийском пантеоне наиболее яркими примерами архетипа являются такие божества как Браhma, со своей божественной супругой Сарасвати, Вишну и Лакшми, Ардханаришвара – Шива в слиянии с Шакти, а также изначальные принципы творения – Пуруша и Пракрити.

Наиболее древними, выражавшими идеи андрогинности, являются представления о Пуруше и Пракрити как первоначальных принципах бытия. Здесь Пуруша выступает как персонификация мужского начала творения, космическая сила Сознания и проявления вселенского Духа на макрокосмическом уровне, на уровне же микрокосма Пуруша есть величественное «Я» человека. Пуруша – это созидающее, но инертное начало Вселенной, которое соединяется с энергией Пракрити и порождает весь материальный мир. В этом союзе Пракрити выступает в качестве космической силы Природы, олицетворяющей женское начало творения, и подчеркивающее идею материальности. Пракрити в такой же степени реальна и вечна, как и Пуруша, но, в отличие от Духа, она динамическая и творческая. Позднее, в философии тантризма, Пракрити стала рассматриваться как изначальная энергия, являющаяся просветленным началом, сила которого преобразует Пурушу или сознание человека. Таким образом, с точки зрения тантризма, слияние Пуруши и Пракрити, позже персонифицированных в образах Шивы и Шакти, восстанавливает изначальное единство Самости и приводит к достижению внутреннего равновесия.

Уже в ведический период, предшествовавший развитию даршан, были сформированы метафизические концепции, рассматривающие изначальное бытие как абсолютно бескачественную, свободную и единую проявляющую силу Сознания. В это же время окончательно оформляются космогонические и эсхатологические представления индуизма, и на передний план выступает верховная триада богов – Тримурти: Браhma, Шива и Вишну. Эти боги, подобно Пуруше и Пракрити, были представлены как совершенные андрогинные существа, обретающие полную силу лишь в слиянии со своей женской ипостасью. Санскритское слово «браhma» не имеет рода, поэтому Брахму иногда считают бесполым или бисексуальным божеством. Он способен «разделяться» на мужчину - Ману Свайамбхаву, и женщину - Сатарупу (иногда Сарасвати, Брахмани или Брахми). В Шива-пуране сказано: «Браhma начал процесс творения. Он разделился на мужчину и женщину, которые стали заниматься любовью. Браhma и Сарасвати породили весь род человеческий» [2, с.79–80]. Последователи тантры считают Брахму воплощением всех созидательных сил Вселенной; все существование мира является результатом развертывания изначальной энергии Абсолюта. Таким образом, Браhma незримо присутствует в каждом акте творения, являясь самой сутью мироздания.

Бог Вишну, подобно Брахме и Шиве, также представлен в единении со своей женской ипостасью Лакшми. Выступая как одна из его аватар, Бог Кришна также рассматривается в божественном союзе с Радхой. Но в отличие от Браhma и Шивы, особой акцентуации на андрогинном образе Вишну не произошло. Пожалуй, здесь следует обратиться к исходному образу Вишну, как персонификации трансцендентной сферы чистого Духа, которая изначально представлена без какого-либо разделения. Но если в образах Браhma и Вишну мы можем наблюдать

гармоничный союз мужского и женского принципов, то в образе Шивы андрогинная идея находит свою самую глубинную проработку. Образ Шивы неразрывно связан с образом его второй половины – Шакти; иногда Шиву представляют как андрогинное существо – Ардханаришвару, с правой – мужской, и левой – женской половинами. Шива и Шакти выступают как Отец и Мать Вселенной и символизируют в этой системе два противоположных принципа, две творческие силы. Шива рассматривается как непроявленная часть Вселенной, океан бесконечного Божественного Сознания. Проявленная же часть Вселенной создана и поддерживается вечной Божественной энергией, или Силой, называемой Шакти. Здесь Шива рассматривается как статический аспект Бога, Его Сознание, а Шакти – как активная творческая энергия, позволяющая Шиве проявить свой замысел. Андрогинная ипостась Шивы – Ардханаришвара, выступает как символ гармоничного союза Шивы и Шакти, слияния внешних и внутренних противоположностей, целостности, лежащей по ту сторону дуализма. Аdeptы шиваизма считают, что Шива указывает путь к самореализации духовного потенциала, через единение двух противоположных начал, что в конечном итоге приведет к единению с Вечностью и Абсолютом, то есть, достижению нирваны. В целом, через образ Ардханаришвары индийская метафизика утверждала, что Шива без энергии Шакти пассивен, лишен творческого начала, но и Шакти нуждается в Шиве, так как он дает ей опору. В дальнейшем идея о действенной энергии бога, выражаемой в андрогинной ипостаси, или же гармоничном союзе Шива-Шакти, получает свое особое развитие в религиозно-философских и практических системах тантризма и кундалини-йоге.

В конце ведического, начале классического периода в индуизме возникли религиозно-философские системы адвайта-веданта, йога и тантризм, развивающие свои взгляды на философском базисе Упанишад, и пронизанные идеей *coincidentia oppositorum*. Следует отметить, что в этих системах метафизические представления о божественном проявлении, рассмотренные нами выше, играли ведущую роль. Религиозно-философское учение адвайта-веданта, или веданта недвойственности, утверждало, что индивидуальная душа – Атман и абсолютное Бытие – Брахман, одно целое. Основатель адвайта-веданты Шанкара по своим религиозным убеждениям являлся шивитом, что, соответственно, повлияло на формирование его учения, базировавшегося на представлении целостного единства всех проявлений во Вселенной. Целью бытия веданта считает «освобождение», достижение изначального тождества Атмана и Брахмана. Здесь самопознание рассматривается как высшая форма познания, поскольку постижение Атмана есть одновременно и путь к постижению Брахмана. Шанкара утверждал, что каждая душа, даже когда она считается ограниченной, есть не что иное, как Брахман, то есть представляет собой единую всепроникающую Реальность, делимую на различные объекты лишь по незнанию.

Атман, душа человека, вечна и неизменна, но чистое сознание, являющееся активным началом духовной энергии, воплощенной в теле и связанной с объектами материального мира, самоотождествляясь с материей, замутняется и начинает искаженно воспринимать абсолютную Реальность. Таким образом, возникают иллюзорные установки сознания, вследствие чего Атман теряет связь с мировой

душой – Брахманом. Освобождение состоит в разрушении иллюзорных барьеров, оставляя то, что объединяет все объекты и все души, – чистое Бытие, являющееся их сущностью. Являясь единственной, бесконечной и неизменной Реальностью, Брахман не обусловлен ни временем, ни пространством, ни причинностью. В традиционной индусской метафизике природу Брахмана, как и Атмана, определяют в категориях Сат-Чит-Ананда, или Бытие-Сознание-Блаженство, выступающих как три неразрывно связанные характеристики Абсолютного Божества. Каждое из этих качеств содержит в себе два остальных, поэтому их следует воспринимать не как отдельные признаки, но как некое единое качество, присущее природе Брахмана и состоянию человека, достигшего самадхи. Таким образом, адвайта-веданта признает, что познание высшей, истинной Реальности, Бога возможно только через самопознание, или чистый гностический опыт, в котором открывается единство проявлений основного духовного начала Брахмана-Атмана. Истинное освобождение не может иметь место в состоянии множественности, поэтому состояние полного Единства является единственной целью во всем творении.

Подобно адвайта-веданте, йога также направлена на освобождение от иллюзорных оков материального мира, игры майи, что предполагает освобождение от двойственности и слияние с абсолютно беспределным и бескачественным божественным Духом. Но в отличие от чисто философской системы адвайта-веданты, занятия йогой предполагают как различные аскетические практики, так и овладение техниками медитации. Как религиозно-философская и практическая система духовного развития йога ведет к освобождению своего истинного «Я» от оков материи. Это состояние описывается как возвращение к изначальному состоянию чистого сознания, в котором отсутствует всякое разделение на субъект и объект. Способность такой предельной концентрации достигается йогом лишь на последней, восьмой, ступени – *самадхи*, на которой происходит интеграция психо-физически-ментальных состояний адепта в единый принцип Самости. Шри Ауробиндо описывает самадхи как всецело гностический опыт познания трансцендентного: «Переход от умственного «Я» к «Я» Знающему является великим и решающим переходом в Йоге. Это срываивание наших оков космического невежества и наше прочное обоснование в сознании беспредельности и вечности, неприкосновенности к нам темноты, лжи, страданий или ошибок» [3, с. 404]. Человек, достигший состояния самадхи, погружается в мир истинного «Я», раскрывая при этом свою высшую природу Атмана, полностью тождественную проявлению изначальной сущности Брахмана. В этом мистическом переживании йог освобождается от любого проявления двойственности (*двойта*) и становится единым (*адвайта*) с Божественным Духом. В «Гхерандесамхите» сказано: «Отделить сознание от тела и соединить его с Высшим Духом – это и есть самадхи (экстаз, высшее состояние), или освобождение сознания от всех состояний» [4, с. 401].

В различных видах йоги самадхи получило свое символическое выражение. Раджа-йога, или царственная йога сознания, рассматривает самадхи как окончательный прорыв бессознательного содержания в сознание, а сам процесс просветления описывает практически полностью идентичный процессу формирования целостного принципа Самости, как центра всей психической системы, символизируемой

архетипичным образом андрогина. В хатха-йоге самадхи рассматривается как союз, связь Солнца и Луны (*ха* – Солнце, *тха* – Луна), единение противоположностей. Свое название хатха-йога получила за счет особых упражнений пранаямы, суть которых состоит в уравновешивании солнечного дыхания *ха* (правая половина тела) и лунного дыхания *тха* (левая половина тела). Если рассматривать данный союз символически, то по своему образному выражению он полностью идентичен алхимическому процессу преобразования, где противоположности сводят друг друга на нет, образуя изначальное Единство всех проявлений. Конечная цель хатха-йоги – пробуждение энергии кундалини, которая позволяет адепту осуществить подлинную йогическую медитацию и достигнуть самадхи. Медитация является основным методом многочисленных практик тантры и йоги. В классической восьмиступенчатой йоге Патанджали, дхьяне соответствует предпоследняя седьмая ступень. Медитация – это состояние, при котором сознание полностью слито с объектом наблюдения, то есть наблюдатель тождественен самому объекту и находится в состоянии полного осознавания происходящего. Чаще всего объектами медитации являются само сознание или Бог. В тантрийской йоге считается, что настоящее познание чего-либо возможно только через медитацию, то есть через полное переживание истины, а не с помощью одного лишь интеллекта. По своей сути хатха-йога является синтетической тантрической йогой, заключающей в себе несколько первых ступеней раджа-йоги. Иногда хатха-йогу называют также кундалини-йогой, так как работа с энергией кундалини одна из наиболее распространенных практик в хатха-йоге. В кундалини-йоге самадхи описывается как слияние изначальной энергии кундалини, олицетворяемой Шакти, с принципом Сознания, локализованном в сахасрара-чакре, и олицетворяемым Шивой, приводящее к экстатическому союзу. Бхога-йога, также являясь тантрической разновидностью йоги, указывает путь к духовному совершенству и освобождению через чувственное наслаждение, с использованием разработанных сексуальных техник, предлагающих работу с энергией кундалини и направленных на достижение единства материального и духовного и осознание Божественного в самом себе. Таким образом, практические методы кундалини-йоги, бхога-йоги, шиваизма и шактизма строятся на одних и тех же представлениях и полностью идентичны практике тантризма. Все рассматриваемые техники направлены на пробуждение энергии кундалини и прохождение ее от самой нижней – муладхары-чакры, где она локализована, до высшей – сахасрара-чакры, где расположен принцип сознания. В момент соединения энергии кундалини, олицетворяемой Шакти, с высшим божественным сознанием, символизируемым Шивой, адепт достигает состояния самадхи.

Апофеозом развития гностической идеи, выраженной посредством архетипичного образа андрогинна, в индуизме явился тантризм. Являясь сложным и неоднородным образованием, тантризм включил в себя учение шиваизма и шактизма, представления кундалини-йоги, метафизические концепции, рассматривающие космогоническое взаимодействие Пуруши и Пракрити, а также широко разработанные методы достижения просветления через ритуальный половой акт – майтхуну. Являясь практической системой интенсивного духовного развития, тантра ставит своей целью полную реализацию человеком его

Божественной природы. Санскритское слово тантра происходит от двух слов: таноти и трайяти. Таноти означает «расширять», а трайяти – «освобождать». Таким образом, слово «Тантра» означает «освобождение посредством расширения», а точнее – «освобождение сознания посредством его расширения». Целью тантризма является слияние противоположностей на всех уровнях бытия и становления – от макрокосма до микрокосма. В строгом смысле слова, тантризм нельзя назвать ни религией, ни мистическим учением, так как он представляет собой квинтэссенцию религиозно-мистических практик, направленных на работу с энергией кундалини, от ее пробуждения до соединения с принципом сознания. Тантризм часто отождествляют с шиваизмом и шактизмом, иногда тантру называют тантрийской йогой, так как считается, что почти вся индуистская йога является ответвлением тантры (в особенности это касается хатха-йоги и кундалини-йоги), еще одно название тантры – бхуктимуктикараника, то есть практика, использующая наслаждение для достижения освобождения. Как и любая религиозная система, индуистская тантра включает в себя сложные религиозно-философские представления о мире и человеке, а также комплекс различных религиозных ритуалов. Однако значительная часть методов, используемых в тантре, выходит далеко за рамки обычных представлений о религиозных обрядах. Многие практики тантры являются сложными упражнениями, направленными на полное изменение всего человека, включая его тело, энергию и сознание.

Согласно взглядам тантры, вся Вселенная состоит из непроявленной и проявленной частей. Непроявленная часть Вселенной – это оксан вечного бесконечного Высшего Божественного Сознания, называемого Шивой. Проявленная часть Вселенной создана и поддерживается вечной бесконечной Божественной энергией, или Силой, называемой Шакти. Шива – это статический аспект Бога, Его Сознание, а Шакти – динамический аспект, Его творящая, исполнительная Сила. При этом Шива имеет силу созидать только в соединении с Шакти. Соответственно и достижение божественной мудрости, знаменующее собой достижение самадхи, возможно только в возвращении к изначальному единству двух противоположных принципов, воплощенных в Шиве и Шакти. Всякое относительное существование предполагает состояние двойственности, и, вследствие этого, предполагает существование страдания и иллюзии. Конечная цель посвященного, практикующего тантру – объединить в своем теле два противоположных начала – Шиву и Шакти.

Характерной чертой тантрических практик является использование сексуальной энергии для ее преобразования в энергию духовную. Тантра использует абсолютно все доступные средства и качества человека для его духовного прогресса, здесь даже пороки и недостатки становятся мощным средством освобождения. Тантристы считают, что нет ни одной стороны жизни, которая не была бы преобразована в духовную практику. Последователи тантризма исходят из того, что тело человека представляет собой микрокосм, поэтому осмыщенное воздействие на тело должно иметь результатом овладение космосом и его энергией, которая с точки зрения тантризма есть Шакти. Многие тантрические практики описываются как майтхуна садхана, практика сексуального соединения с божеством. Майтхуна символизирует

полное слияние двух разделенных частей в одно целое, указывая при этом на изначальную целостность бытия, и соответствующий путь к освобождению – устранение всех дуалистичных установок сознания. Вексуальном соединении тантрист отождествляет себя и партнера с двумя божествами (как правило, это Шива и Шакти). Визуализация этого должна быть настолько сильной, чтобы практикующий реально увидел и почувствовал себя и партнера как соответствующие божества. Возникающее состояние возбуждения используется для осознания тех глубин сознания, которые обычно недоступны. При этомексуальная энергия, отделенная от сопутствующих ей обычно эмоций и желаний, пополняет оджас – тонкую энергетическую эссенцию, живительно действующую на весь организм. Поднимаясь вверх, в сахасрару, оджас разжигает теджас – огонь сознания, который усиливает медхагни – огонь ума и восприятия; теджас и медхагни сжигают все затемнения в сознании. С помощью силы теджаса и медхагни осуществляется «внутренняя майтхуна» – внутренняя Шакти – Кундалини сливается с внутренним Шивой – Сознанием. Сознание, освобожденное силой Шакти из плена материального мира, устремляется к вечному Центру, океану единственной Реальности, и растворяется в Нем.

По мнению Мирча Элиаде, «Тантрическая садхана включает в себя два этапа: космизацию человеческого существа и выход за пределы космоса, то есть, его разрушение путем объединения противоположностей. Главный признак такого выхода заключается в последнем акте восхождения кундалини – ее союзе с Шивой в верхней части черепа, в сахасраре» [5, с. 227]. Пробужденная с помощью определенных йогических техник, Шакти, спавшая в виде змеи в основании тела, поднимается по срединному энергетическому каналу – сушумне к вершине чакре – сахасраре, где заключен Шива, и соединяется с ним. Это соединение божественной пары внутри тела йога трансформирует его в своего рода «андрогина». В тантрической литературе говорится о множестве пар оппозиций, которые должны быть воссоединены: Луна и Солнце должны стать одним, так же как должны слиться две мистических вены – ида и пингала, символизирующие эти два небесных тела, два дыхания – прана и аpana, энергия и сознание, Шива и Шакти в своем экстатичном союзе разрушают игру майи, снимая оковы неведения. В результате объединения противоположностей уничтожается опыт двойственности и происходит трансцендентное преодоление мира феноменов. Йог достигает состояния безусловной свободы и трансцендентности, парадоксально переживая опыт совершенного единства.

Рассматривая феномен самадхи, как в целом и любой гностический опыт, мы можем выделить в нем основной принцип *coincidentia oppositorum*, разрушающий обусловленность восприятия и ведущий к достижению изначальной естественности. Самадхи является глубоко мистическим переживанием, описываемое как освобождение от любого разделения и трансцендентное переживание Единства с высшей Божественной субстанцией, пребывающей в каждом акте творения. Мирча Элиаде утверждает: «Посредством самадхи йог «превосходит» противоположности и в уникальном переживании объединяет пустоту и сверхизобилие, жизнь и смерть, бытие и небытие. Но и это еще не все. Подобно всем парадоксальным состояниям,

самадхи эквивалентно объединению различных модальностей реального в одну модальность: недифференцированную полноту, существовавшую до творения, – изначальное Единство. Йог, который достигает асампраджнята самадхи, осуществляет мечту, которой человеческий дух был одержим от начала истории, – равняться всему, восстановить единство, воссоздать первоначальную недуальность, отменить время и творение (то есть многообразие и гетерогенность космоса); в частности, уничтожить двоякое разделение реального на объект-субъект» [6, с.102]. Один из величайших индийских мыслителей современности Шри Ауробиндо Гхош отмечает: «Гnosis господствует над временем единым взглядом, вечным могуществом связывая прошлое, настоящее и будущее в их неделимых связях в единую картину знания. Гnosis исходит из всеобщности, которой он непосредственно владеет» [7, с.411].

Проблема абсолютной Реальности, Единого Бытия, скрытого за покровом множественности и изменчивости, была постоянным объектом исследования индийских мыслителей. Упанишады, а вслед за ними и адвайта-веданта, отождествляют эту абсолютную Реальность с Брахманом-Атманом. Для философских традиций йоги и тантризма множественность есть игра майи, космическая иллюзия, преодолеть которую можно лишь в изначально гностическом опыте обретения целостности.

Как мы видим, в рамках индуизма, по словам М. Элиаде, был разработан «царственный путь Духа», позволяющий обрести цельность, воссоединить раздробленное, и, таким образом, восстановить единство, в котором отсутствует всякое разделение. В целом, на основе проделанного анализа космогонических и эволюционных представлений Упанишад, религиозно-философских систем адвайта-веданты, йоги, шиваизма (шактизма) и тантризма можно констатировать, что основным принципом в индусской метафизике выступает принцип *coincidentia oppositorum*, который в рамках юнгианского психоанализа выступает как архетипический образ андрогина, представляющий собой проявление целостного образа Абсолюта, символизирующего достижение самадхи.

Список литературы

1. Шри Ауробиндо Гхош. Синтез йоги – СПб.: Алетейя, 1992.- с.672.
2. Энциклопедия тантры. Сост. В.Нугатов – М.: Локид, МиФ, 1999.- с.592.
3. Шри Ауробиндо Гхош. Синтез йоги – СПб.: Алетейя, 1992.- с.672.
4. Энциклопедия тантры. Сост. В.Нугатов – М.: Локид, МиФ, 1999.-с.592.
5. Мирча Элиаде. Йога. Свобода и бессмертие./Пер. с англ. С. Никшич и Д. Палец - К.: София, 2000.- с.400.
6. Мирча Элиаде. Там же.
7. Шри Ауробиндо Гхош. Синтез йоги – СПб.: Алетейя, 1992.- с.672.

Поступило в редакцию 26.09.02

УДК 172.1

Андреев В.М.

«НЕОБХОДИМЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ» КАК ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД ПОЗНАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМ

Остропротиворечивый характер развития современной цивилизации выдвигает перед человечеством ряд важнейших проблем, к числу которых можно отнести и проблемы познания общества как системы. Историческая практика прошлого (и особенно последних двух веков) показала неспособность централизованных форм организации общественных систем благополучно разрешать острые социальные противоречия и вызвала в недрах философской мысли потребность в поисках новых методологических подходов к проблемам познания сложных общественных процессов. Задача научного предвидения исторически необходимого направления развития общества приобретает особую актуальность. Диалектико-материалистическое учение на протяжении более чем полутора столетий играло важную роль в формировании философского мировоззрения. В XX веке начала просматриваться многогранность диалектического метода познания, который таил «в себе новые, еще далеко не раскрывшиеся методологические и концептуальные возможности. Необходимость в реализации этих возможностей диктовалась проблемами и социально-историческими реалиями нашего времени» [1, с.103].

Разработанный автором «Единый метод познания и организации социальных систем» (метод «необходимых противоречий») является попыткой найти достаточно эффективное средство познания человека, общества и общественных отношений. В настоящей статье освещены главные идеи метода. Метод «необходимых противоречий» основан на непосредственном изучении человека и общества, системном и закономерном характере их самоорганизации с использованием ключевых положений диалектики. Человек рассматривается как биосоциальная система, сформированная под действием объективных законов Природы и представляющая собой необходимую форму самоорганизации живой материи. В свою очередь это позволило определить основные закономерности организации биосоциальной системы «человек» и раскрыть смысл «необходимых противоречий» как понятия, без которого выявление механизмов функционирования социальных систем с достаточной достоверностью невозможно.

Использование в предлагаемом методе таких понятий диалектики как «противоположность» и «противоречие» представляет собой важный шаг на пути познания истины и закономерностей организации человека. Наличие всеобщей взаимной связи между объектами и явлениями микро- и макромира, находящимися в единстве и противоположности, обуславливает процесс самоорганизации и саморазвития всего

бесчисленного многообразия форм неживой и живой материи, в том числе человека и общества. Важно подчеркнуть, что характер связей (противоречий) между противоположностями определяется формой организации материи.

Самоорганизация форм материи проявляет себя как закономерность и представляет собой одну сторону процесса развития. Другой же стороной процесса развития является противоположность, которую автор определил понятием «самоотвержение». Следовательно, любой процесс развития имеет две противоположные тенденции, обусловленные одновременным действием закономерностей самоорганизации и самоотвержения. Закономерность самоорганизации выражает собой изменение формы материи как результат разрешения противоречий и определяет направление развития формы материи от настоящего к будущему. Закономерность самоотвержения отражает разрушительную сторону процесса развития (разрешения противоречия), без чего развитие (движение) невозможно. Развитие человека и общества взаимообусловлено. Являясь продуктом общества, человек сам «формирует» общество. Поскольку, по К. Марксу, сущность человека «есть совокупность всех общественных отношений» [2, с.265], то изучая общество, можно познавать человека, и наоборот, изучение человека открывает широкие возможности в познании общества и многообразных форм общественных отношений.

Системность самоорганизации всех форм материи предоставляет возможность определить любую структуру общества – «малую» (два, три человека и т.д.) и «большую» (учебное заведение, политическая партия, производственное предприятие и т.п., государство, группа государств, все человеческое общество), единым понятием «социальная система». Отметим, что все социальные системы (малые и большие) в равной мере подчиняются действию объективных законов (закономерностей), однако проявление характера их действия зависит от формы организации той или иной социальной системы.

В познании закономерностей организации человека и общества объектом изучения может служить «абстрактный человек», являющийся «совокупностью всех общественных отношений», обладающий общими свойствами всех индивидов и представляющий собой биосоциальную систему «человек». Раскроем сущность основных свойств абстрактного человека, имеющих значение закономерностей.

Основными структурами биосоциальной системы «человек» (абстрактного человека) являются периферия (тело) и центр (головной мозг), представляющие собой единство противоположностей. Работа головного мозга связана с необходимостью удовлетворения жизненно важных потребностей тела человека, обеспечивающего, в свою очередь, жизнь и работоспособность мозга. Следовательно, «интересы» периферии (тела) и центра (мозга) в удовлетворении своих потребностей полностью совпадают. Именно этим и обусловлена «необходимая» форма функциональной связи – «необходимого противоречия» между периферией и центром биосоциальной системы «человек», которую можно представить в виде следующей логической схемы: периферия (тело) – центр (мозг) – периферия (тело), где «периферия-центр» - канал прямой связи, «центр-периферия» - канал обратной связи.

Логическая схема функциональной связи «периферия – центр – периферия» выражает собой необходимую («периферийную») форму самоорганизации социальной

системы. Отсутствие «сверхпротиворечий» (антагонизмов) между центром и периферией – важнейшее свойство периферийной формы социальной системы. Человек – самоорганизуемая биосоциальная система, следовательно, в обществе он относительно независим, то есть автономен. Отсюда вытекает вывод: автономное существование социальной системы есть необходимость. Автономность человека обеспечивается надежными контрольными функциями – центральной (интеллектуальной) и периферийной системами контроля. Обе эти системы, дополняя друг друга, в совокупности образуют единую всеохватывающую (всеобъемлющую) систему контроля, которая дает человеку (социальной системе) возможность существовать автономно и осуществлять свое функционирование (жизнедеятельность, развитие) устойчиво.

Отметим также следующие свойства организации абстрактного человека, которые имеют значение закономерностей: однородность и структурная неразрывность периферии и центра; структурная достаточность и функциональное соответствие между всеми структурами системы в целом; особая структурная защищенность центра. Смысл их хорошо раскрывается названиями этих закономерностей, и необходимость в их разъяснении отпадает.

Немалый интерес при изучении проблем познания общественных отношений представляют возможности метода «необходимых противоречий» в раскрытии сущности таких понятий, как «стадия» (период) развития и «жизнеспособность» социальной системы. Любая форма существования социальной системы, как и жизнь человека, конечна. В своем развитии социальная система, как и биосоциальная система «человек», проходит следующие стадии: зачатие, период утробного развития, рождение, период вызревания, зрелость, старение, летальный исход. Очевидно, что любая социальная система имеет определенный период своей жизнеспособности, ограниченный стадиями рождения и летального исхода. Характер проявления стадий (периодов) развития, их продолжительность зависят от форм социальных систем и конкретных исторических условий, в которых проходит развитие той или иной социальной системы. Такие стадии как зачатие, рождение и летальный исход по сравнению с другими стадиями (периодами) имеют форму скачков.

Закономерности, которые «обнаруживают» себя в самоорганизованном сложнейшем живом организме – абстрактном человеке, – многочисленны и многогранны. Мы остановились на определении лишь тех закономерностей, которые необходимы и достаточны для раскрытия темы настоящей работы. Теоретические положения метода «необходимых противоречий» и, в частности, закономерности самоорганизации абстрактного человека дают возможность раскрыть сущность исторических и настоящих форм организации социальных систем и характер их общественных отношений, а также определить необходимые формы организации общественных систем ближайшего будущего.

Родо-племенное общество, основанное на коллективной форме собственности и общем труде, не знало эксплуатации человека человеком, там не было господства и подчинения. Во главе племени стоял совет, включавший всех глав входящих в племя родов. Наиболее важные вопросы решались на собрании всех членов племени. Логическая схема организации функциональной связи социальной системы «родо-

племенное общество» может быть представлена в виде: периферия (племя) – центр (совет) – периферия (племя). Это была периферийная (необходимая) форма организации социальной системы, основанная на необходимых связях (необходимых противоречиях) между индивидами племени (периферией) и советом (центром), она не имела (и не могла иметь) сверхпротиворечий (антагонизмов). Однако низкий уровень развития производительных сил первобытного общества ставил индивида в большую зависимость от стихии Природы: Природа по отношению к индивиду проявляла себя не только как «Благо», но и как антагонист, то есть как «Зло».

Появление скотоводства, развитие земледелия, совершенствование орудий труда способствовали образованию семьи, ее обособлению и выделению из общины. Так образовалась частнособственническая семья, в которой муж имел неограниченную власть, средства производства, богатства и невольников, «а жена была лишена своего почетного положения, закабалена, превращена в рабу его желаний, в простое орудие деторождения» [3, с. 60]. Это означает, что муж (центр) сформировал семью (периферию) насильственным путем, нарушил необходимую функциональную связь между центром и периферией социальной системы «семья», создав в этой системе сверхпротиворечия (антагонизмы).

Логическая схема функциональной связи между центром и периферией социальной системы «частнособственническая семья» может быть представлена в виде: центр (муж) – периферия (семья) – центр (муж), где «центр-периферия» - канал прямой связи, «периферия-центр» - канал обратной связи. Эта логическая схема функциональной связи (центр – периферия – центр) между центром и периферией выражает собой централизованную (антагонистическую) форму социальной системы, которая принципиально противоположна периферийной (необходимой, неантагонистической) форме социальной системы.

Образование частнособственнической семьи вело к уменьшению зависимости индивида от стихии Природы, то есть к избавлению от антагонизмов Природы, однако это же способствовало появлению антагонизмов в иных своих формах в социальной системе «семья», а также разложению и гибели социальной системы «первобытное общество».

Важно отметить и следующее. С отмиранием рода-племенного (первобытного) общества периферийная форма общественных отношений не исчезла как таковая, а преобразовалась в иных своих видах в среде периферии, которую составляли (в частнособственнической семье) все члены семьи (кроме отца) и невольники. Формирование семьи, несмотря на ее антагонистический характер, означало создание новой, основной биосоциальной структуры общества, осуществляющей воспроизведение «чуда Природы» - Человека. В развитии человечества это явление представляло собой рождение новой цивилизации и имело значение всемирно-исторического скачка.

Развитие частнособственнической семьи привело к самоорганизации общественных отношений в виде частного предпринимательства. Исторически частное предпринимательство проходило такие ступени своего развития как рабовладельческая и феодальная формации. Частное предпринимательство современного общества – результат научно-технической революции, способствовавшей самоутверждению

предыдущих форм (разновидностей) частного предпринимательства и самоорганизации общества в виде многочисленных и многообразных социальных систем.

Характерной особенностью современных общественных отношений социальной системы «человечество» является следующее: с одной стороны, интенсивно разрастаются сверхпротиворечия (антагонизмы), вызываемые невероятно высокими темпами роста научно-технического потенциала общества и нерациональностью централизованных форм организации (прежде всего, производственных) структур системы; с другой стороны, происходит быстрое развитие процессов самоорганизации периферийных (необходимых) форм разнообразных структур системы, которые получили уже широкое распространение в непроизводственной сфере общественных отношений. Появление и быстрое развитие необходимых (периферийных) форм социальных систем – это новое явление в общественных отношениях человечества, которое может быть обнаружено лишь исследованиями, опирающимися на теоретические положения метода «необходимых противоречий». Покажем это на следующих примерах.

Движение огромнейшей армии водителей транспортных средств и пешеходов социальной системы «водитель – пешеход» по дорогам и улицам населенных пунктов в масштабах всей планеты организовано периферийно, то есть необходимо. Действительно, все участники движения – водители и пешеходы (периферия) в равной мере заинтересованы в безопасности своего перемещения по дорогам и улицам. Опосредственным «центром» социальной системы «водитель – пешеход» являются «правила дорожного движения», выработанные общественным сознанием, усвоенные и исполняемые всеми участниками движения независимо от формы организации сознания каждого индивида.

Далее. Имеющее место в практике общественных отношений человечества большое число международных соглашений и договоров, наличие множества организаций, коалиций и движений, направленных против проявления в международных отношениях различных форм сверхпротиворечий (общественных антагонизмов), есть не что иное, как разновидности самоорганизации периферийных (необходимых) форм общественных отношений.

В трудовых коллективах между работниками многомиллионной периферии централизованных структур социальной системы «человечество» также образуются периферийные связи, отражающие равную заинтересованность членов того или иного коллектива в результатах общего труда. Труд в коллективе приобретает свое качественно новое значение для формирования гармонично развитой личности.

Коренные изменения происходят в такой социальной структуре, как семья. Социальная система «семья» превращается в основную структуру общества, становится главной ценностью цивилизации, так как организация рационального общества и развитие его в исторически необходимом направлении немыслимы без наличия всесторонне развитой личности, основы которой закладываются, как известно, с раннего возраста индивида именно в семье. Счастливые и благополучные семьи (а их миллионы и миллионы) – это проявление периферийных (необходимых) форм общественных отношений.

Научно-технические достижения человечества способствуют повышению уровня мировой культуры, что, в свою очередь, благоприятно отражается на развитии каждого государства. Это явление также следует считать позитивным, необходимым и необратимым процессом, характеризующим современные формы общественных отношений.

Приведенные примеры показывают, что периферийные (необходимые) формы социальных систем уже широко и необратимо самоутвердились в непроизводственной сфере общественных отношений. Они как бы «вытесняют» из жизни общества его централизованные формы и общественные антагонизмы, в общественном сознании постепенно формируется убеждение в необходимости соблюдения единых, неантагонистических «правил» общежития на нашей планете. В основе же этих правил общежития лежат новые, периферийные, необходимые формы самоорганизации общественных отношений, лишенные сверхпротиворечий.

Если основу централизованных форм социальных систем составляет частное предпринимательство, то основа периферийных форм социальных систем может существовать только в виде коллективного предпринимательства. Правомерность этого утверждения, собственно, и доказывается отмеченными выше фактами существования в мировом сообществе периферийных форм социальных систем, проявляющих себя как коллективное предпринимательство в непроизводственной сфере общественных отношений. Следовательно, переход человечества от форм частного предпринимательства и централизованных социальных систем к формам коллективного предпринимательства и периферийных социальных систем является исторически необходимым направлением развития мировой общественной системы.

Сверхпротиворечия процесса развития современного мирового сообщества приобретают многообразные и чрезвычайно острые формы. Наличие и совершенствование средств массового поражения людей, наращивание обычных средств вооружения и необходимость содержания дорогостоящих вооруженных сил, военное противоборство и политическое противостояние различных структур общества, международный терроризм, нерациональное использование производительных сил и природных ресурсов земли, быстрое распространение опасных трудноизлечимых и неизлечимых заболеваний, широкое распространение наркобизнеса и наркомании и т.п. – все это есть проявление сверхпротиворечий (антагонизмов), социальное «Зло», источником которого может быть только централизованность форм социальных систем.

Ускорение темпов развития общества приводит не только к обострению противоречий в обществе, но и к сокращению периода жизнеспособности централизованной формы социальных систем. По расчетам некоторых ученых человечество в ближайшие 70-80 лет исчерпает ограниченные ресурсы биосфера земли. Следовательно, социальная система «человечество», имеющая потребность в сохранении (продлении) своей жизнеспособности, в ближайшие десятилетия так или иначе будет вынуждена осуществлять интенсивный переход к периферийным, принципиально новым формам своей самоорганизации в производственной сфере так же, как это уже происходит в непроизводственной сфере общественных отношений. Нерациональные, расточительные централизованные формы социальных систем, исто-

рически изживающие сами себя, будут саморазрушаться под действием неумолимой закономерности самоотвержения, уступая место новым, неантагонистическим формам социальных систем, то есть периферийным, необходимым формам, увлекаемым в будущее действием огромной созидающей силы – закономерности самоорганизации.

Переход общества к необходимым своим формам не может происходить без качественных изменений в развитии такого «особого социального института», как наука. В свое время К. Маркс, отмечая наличие «воли» и отсутствие «способности» к объединению естественных наук с философией, полагал, что «впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет одна наука» [4, с. 124]. Новейшая философия обнаруживает уже потребность общества в соединении всех научных знаний: «... Новый этап в развитии науки (а это касается не только теории искусственного интеллекта) требует нового подхода, новой философской концепции научных знаний. Ее можно назвать концепцией синтагмы (от греч. *Syntagma* – нечто соединенное). Синтагма представляет собой особую систему знаний, построенную из разнородных по своему происхождению подсистем, объединяемых для решения определенного комплекса задач, весьма сложных, неоднородных и не поддающихся решению на основе какой-либо одной или нескольких научных дисциплин» [5, с. 329].

Метод «необходимых противоречий», опирающийся на основные законы, принципы диалектики и закономерности организации абстрактного человека, своим появлением позволяет говорить не только о способности, но и о реальной возможности философии в настоящее время преодолеть ограниченность «непроницаемых» научных парадигм и создать единую (универсальную) систему знаний – научную «синтагму», отвергающую известную разобщенность многочисленных конкретных наук и концентрирующую энергию их величайшего интеллектуального потенциала направленных на разрешение существующих и непрерывно возникающих новых социальных проблем в историческом процессе формирования рационального общества – социальной системы ближайшего будущего.

Согласно методу «необходимых противоречий» научную синтагму, соединяющую все конкретные науки и философию в единую (универсальную) систему научных знаний, можно представить в виде следующей логической схемы необходимо организованной функциональной связи: периферия (конкретные науки и знания, учёные, общество) - центр (философия, единая методологическая основа познания, учёные-философы) - периферия (конкретные науки и знания, учёные, общество). Это и есть именно та форма научной синтагмы, которая способна реализовать неограниченные возможности философии как науки, опирающейся на единый метод познания (единую теорию познания), конкретные науки и общество в целом. Поскольку субстанцией единого метода познания являются Человек и законы Природы, то и конкретным результатом созидающей деятельности единой системы научных знаний (научной синтагмы) может быть не что иное, как интенсивное развитие необходимых (периферийных) форм социальных систем, наименее болезненное пре-

одоление всех социальных острых противоречий и постепенное построение неантагонистического национального общества.

Необходимые противоречия, закономерности организации абстрактного человека представляют собой комплекс понятий, расширяющих и качественно совершенствующих категориальный аппаратialectико-материалистического метода познания реальности. Каковы бы ни были в мировом сообществе проблемы, все они так или иначе связаны с человеком и его жизненно важными потребностями. Изучение человека и общества в их единстве с объективной реальностью – это гарантия успеха в разрешении сложнейших проблем познания общественных отношений, и именно достижению этой цели служит предлагаемый автором «Единый метод познания и организации социальных систем» (метод «необходимых противоречий»), который может найти широкое применение во многих областях знаний и тем самым способствовать развитию мировой цивилизации в исторически необходимом направлении.

Список литературы

1. Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Философия. – Симферополь, Сонат. 1999.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе. – Соч. 2-е изд., - Т. 42. - М., 1974.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Соч. 2-е изд. – Т. 21. – М., 1961.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Соч. 2-изд. – Т.42. – М., 1974.
5. Философия. Основные идеи и принципы. Популярный очерк. /Под общ. ред. Ракитова А.И. – М., 1990.

Поступило в редакцию 21.09.02

УДК 130.2

Марчинский А.И.

ПРОБЛЕМАТИКА ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ИСИХАЗМА

Христианство – идеология, во многом повлиявшая на формирование европейской цивилизации; это – глубокое и вряд ли когда-нибудь постижимое в полной мере учение, в силу различных обстоятельств, воспринималось и трактовалось во всех уголках Земли по-разному. Где-то оно сплавлялось в единое с некоторыми прежними мифологическими верованиями, где-то оно оказывалось естественным продолжателем эллинской рациональной традиции, но порой, будучи воспринятым, безусловно, не менее искренне, представляло в чарующих одеждах мистики. Здесь большее предпочтение уже отдавалось не разуму, но особым духовным устремлениям, волениям человека – *энергиям*, как их принято было называть в *исихазме*.

Это течение (название которого происходит от греческого слова *ήσυχία*, переводимого как *спокойствие, покой, мир, тишина, молчание*, но также *удединение* или *удединенное место* [1, с. 100]) является производным от богатого опыта мистической практики, некогда распространившейся в Средиземноморье. Возникло оно, по-видимому, в 3-4 вв. н.э. По крайней мере, известно, что некоторые из живших в то время Отцов церкви (Антоний Великий, Макарий Египетский и другие) практиковали «умную молитву», хотя традиция и относит появление *делания* еще к ветхозаветным временам.

Интерпретация этой практики, переходя из века в век, безусловно, несколько видоизменялась, то становилась предметом рассмотрения в рамках неоплатонистского философского дискурса, как у Евагрия, то представляла событием исключительно интимной жизни в работах Симеона Нового Богослова. Однако, в качестве канонического учения (или даже такого, которое смогло стать одним из оснований современной православной теологии) исихазм представал лишь в 14 веке, в творчестве византийского богослова Св. Григория Паламы. К написанию фундаментальной работы, своеобразного кодекса исихазма – «Триад в защиту священно-безмолвствующих» – Паламу побудил начатый калабрийским монахом Варлаамом спор о правомерности присутствия исихазма в христианстве, и здесь он изложил важнейшие мировоззренческие положения практики, собственно исихастскую трактовку бытия и места человека в нем [2; 3, гл. I; 4, с.86].

Вся идея исихазма построена в рамках проблематики человека, и ее возможно представить в двух аспектах. Во-первых, это течение является очень сложной теоретической системой, говорящей о том, кто такой человек, каковы его сущностные атрибуты, что важнейший из них – изначальное несовершенство – состояние, которое возможно и даже необходимо изменить. Поелику, как говорит христианская

традиция, человек был создан Богом, но осквернился через грехопадение, и так как благодаря миссии Иисуса Христа, восстановившего связь между божественной и людской природами, он обрел новый шанс восхождения к совершенству, учение о безмолвии утверждает, что есть особый путь к Спасению. Он пролегает через *обожение*, когда еще при земной жизни можно достичь единства с Богом, даже *стать Богом*. Но более того, второй особенностью этого учения является то, что исихазм предстает в качестве своеобразного практического руководства на пути достижения человеком совершенства, что суть наиважнейшая цель существования описываемой мистической традиции.

Осознавая преимущественно теологический контекст предмета нашего исследования, все же попытаемся вычленить его собственно философскую составляющую, не покидая академической сферы (что характеризуется, прежде всего, поиском и обретением некой очевидности лишь посредством рационального дискурса). Она непременно имеет место в исихазме, потому и представляет особый интерес. Дело в том, что учение о безмолвии благодаря попытке дескрипции интроспективного опыта (из которой можно вывести всю исихастскую картину мира), оказывается не обычной религиозной практикой. Оно стремится стать понятной, легитимной для некой внешней сферы, ради которой, прежде всего, обращается даже к дискурсивному самообоснованию. А ведь это, зачастую, не свойственно религиозной мистике. В данном случае вспомним, что практика исихии существовала много веков, но, разумеется, лишь в качестве интерпретаций опыта безмолвия был возможен ряд теологических и (или) философских работ на эту тематику; интерпретации как попытки переложения ее особенностей на «иной язык», именно *введение их в язык*. Стоит также отметить, что эта специфическая черта представляла даже в форме апологетики: как уже указывалось, окончательное формирование теоретического корпуса *делания* стало актуальным лишь как ответ на претензии представителя иной традиции – Варлаама Калабрийского, и являло собой пояснение сути практики не только осуществляющим ее монахам, но и внешней сфере (что явно выражено в квазидиалогической форме паламовых «Триад»). А такому тексту следует быть вписанным в общее с оппонентом семантическое поле, что предполагает отвлечение от ряда неких собственных канонов, разумеется, если это не сильно искажает сути сообщаемого. Сама форма интерпретаций исихии являла собой род рефлексии, порождающей речь о ней в философском поле, хотя, разумеется, учение исихазма ни в коем случае философией назвать нельзя. Здесь говорится лишь о неких его пограничных аспектах, совпадающих с пограничьями религии и обращающихся к фигуре человека, предстоящего перед Богом.

Одним из основополагающих понятий исихастского учения является *тварь* – Богом сотворенная из ничего природа. Она во всем выступает как полнейшая противоположность своему создателю: несовершенна, ограничена, ущербна, а со временем грехопадения еще и осквернена, имеет начало и, возможно, конец. Ее причина внеположена, иного естества. Будучи открытой для Абсолюта во всем, сама тварь остается в неведении его, но, в силу зависимости от своего автора, непременно испытывает в нем нужду.

Эти два горизонта, разделенные онтологической бездной, персонифицированы. Если олицетворением первого выступает Совершенный Дух, Бог, то второй – это человек, «тварь *par excellence* и средоточие твари» [1, с.32]. Между ними есть некое взаимодействие, носящее онтологический характер и выражимое в структуре Бог-человек.

Смысл существования человека заключается в преодолении своей тварной природы, вечном совершенствовании, устремлении к Богу, вечном единстве с ним. Однако, как уже указывалось, в результате грехопадения люди утратили такую возможность. Усомнившись в Боге, Адам вкусили запретный плод с дерева познания, умножив тем самым прежде единую свою интенцию и прекратив свой путь восхождения. Так первый человек, выбрав между знанием и верой, сам изгнал себя из рая. Знать, наверное, оказалось проще, ибо впоследствии вплоть до *боговоплощения* почти никому не удалось так овладеть умом, чтобы собрать все свои *энергии* в единую и опять устремить ее к Абсолюту. Итак, людской род фактически потерял смысл существования, но, не имея силы это изменить, он утратил еще и шанс спасения.

Миссия Христа, по утверждению православной теологии, важна тем, что он, божественного естества, обладая еще и человеческой природой, смог вернуть в нее *благодать* – постепенно актуализирующейся «залог» присутствия совершенной природы в человеке, ею поглощаемом. Таким образом, через приобщение одной из ипостасей Божества, носителю благодати Святому Духу, рождался новый человек – духовный. Макарий Великий говорил, что такой человек «состоит из трех частей: благодати небесного духа, разумной души и земного тела» [2, с.106]. И если первая была приобретена по крещению, Евхаристии и безмолвному восхождению к Богу, то две вторые ему присущи от рождения. Душа суть средоточие его ментальной сферы, тело же – его материальное проявление в бытии. Душе должно руководить телом, и вместе с ним укротить все свои энергии, подчинить их духу. Той инстанцией, которой положено стоять во главе этого процесса является одна из частей души, называемая *умом*. Это своеобразный внутренний стержень человека, собственно его Я.

Дионисий Ареопагит говорил об уме следующее: «наш ум, с одной стороны, обладает мыслительной способностью, в силу которой видит умопостигаемое, а с другой – единением, поднимающим природу ума и сочетающим его с запредельным» [2, с. 235]. Первая из способностей проявляется в модусе знания, а вторая – в модусе веры, которого, по причине испорченности человеческой природы, чаще всего, возможно достичь через знание, как носителя дискурсивности.

Мышление – это направленность ума в несовершенство внешней сферы. Но для подлинной самореализации ему необходимо обратить все свои действия на самого себя. Эта своего рода рефлексия, «круговое движение ума», когда он сам «к себе возвращается и действует на себя самого, самого себя созерцая», по мнению исихастов, «есть лучшее и наиболее свойственное уму действование [энергия], через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом» [2, с. 46].

Каким же образом возможна такая рефлексия и почему лишь углубляясь в себя, но не обращаясь во вне, ум способен превзойти себя? Что это самопревосхождение значит и как оно связано с единением с Божеством?

Всякому уму, повернутому в мир, присуща способность различения его свойств, выражаяющаяся во множестве интенций-энергий. Именно благодаря ей он получает всевозможные сведения об окружающем, знания. Чем дольше это происходит, тем более сам ум становится *внешним*, забывая о собственной внутренней глубине, которая начинает обладать меньшей очевидностью, нежели тело и его потребности. Телесность оказывается доминантой во внутреннем устройстве человека, полностью преобразив его прежнее естественное состояние, все его ценности, ориентиры в светную *плоть* (ситуацию, когда тело довлеет над разумной, но постепенно атрофирующейся душой). Если Бог – источник жизни, то такое извращение установленного им порядка жизни есть поворот к смерти и суть грех. В данном случае, путем к спасению является отказ от способности различения, что возможно лишь человеку, отвернувшемуся от мира и обращенному к Богу. Иоанн Синаит говорил об этом: «Целомудр [тот], кто навсегда стяжал совершенную нечувствительность к различию тел» [5, с. 113]. Взамен этого ему будет дарована благодать созерцать сферу божественного.

Но неужели человеку будет просто отказаться от бытия в мире и претендовать на восхищение в небытие? Нет. Его воля, особенно в начале, постоянно будет колебаться *искушениями* мира, свойственными ему прежде *страстями*, совращаться с выбранного пути. Однако, тем подспорьем, которое способно помочь ему в преодолении всех встречающихся трудностей, камертоном, настраивающим на движение к совершенству, как учат исихасты, должна стать *молитва*. На данном пути всякая остановка грозит возвращением назад, поэтому движение должно быть столь же непрестанно, как и искушения опять увидеть мир во всей его множественности. Оттого и молитва не должна прекращаться ни на мгновение. Она, заключающаяся в формуле «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», должна повторяться из раза в раз. В этом и заключается суть «безмолвного делания». Помощью такой молитвы возможно единение с Богом; без нее невозможно так очиститься, чтобы его созерцать [5, с. 232, 237; 6, с. 7; 7, гл. I].

Но что способно побудить кого-либо прилагать грандиозные усилия, отказываться от столь привычного образа жизни и с трудом достигать нового, чтобы получить какие-то почти сказочные блага, существование которых никоим образом нельзя доказать? Этот изначально заложенный в человеке мотив – *себялюбие* [8, с.318-319]. Оно – корень всякого действия человека как побуждение к достижению блага. Коль скоро человеку надоедает удовлетворять сию свою потребность в обыденной сфере чувственного, он начинает желать большего. А так как очень часто наблюдение окружающего мира может привести его к выводу о существовании некой высшей сферы, он очень скоро уже стремится обрести благо и там. Однако, в силу того, что она не может быть постижима и даже порой устрашает, он обращается с молитвой к ней. Если вдруг получает желаемое, молитва его учащается, усиливается, и тогда он обнаруживает загадочное как сферу сакрального, а впоследствии, если его мотивы изменяются, то и божественного (здесь следует четко различать

божественное и сакральное, т.к. последнее может выступать и как священное, и как оскверненное [9, с. 30]).

Для подвижника так называемая *Иисусова молитва*, сперва машинально повторяемая вслух, оказывается вскоре столь привычной, что начинает сама собой воспроизводиться в уме. По утверждению практиков, там она поддерживается благодатью Духа, отчего в молящемся возникает особая потребность никогда не останавливать ее. Таким образом, он все чаще и чаще совершает молебен, дабы в итоге тот в качестве единого несловесного порыва непрестанно возносился от духовных уст, раскрытых через *сведение ума в сердце*. Под *сердцем* в исихазме подразумевается не просто орган нашего физического тела, но «единий экзистенциально-энергийный центр человеческого существа, фокус (условно мыслимый в месте сердца), где сходятся все его энергии – силы, стремления, чувства, помыслы; все движения ума и души» [1, с. 103].

Отныне, чтобы исихаст не делал, ест ли или спит, общается с кем-то или даже размышляет на некие абстрактные темы (что, разумеется, усложняет процесс восхождения, но не является ему препятствием [8, с. 297]), – на наивысшем, недискурсивном и посвященном божеству уровне своей души продолжает безмолвно молиться, воссыпая все единство своих телесных и душевных энергий к высшим сферам. «Здесь безмолвие становится своего рода мистической бессловесностью, в которой – все слова; и Умное Делание сверхrationально преодолевает оппозицию верbalного и неверbalного выражения» [1, с. 103].

Интересно, что аскет как бы умирает для мира: «Терпеливый муж прежде смерти умер, келлию сделав для себя гробом» [5, с.229]. Он умирает, чтобы перейти на новый уровень бытия и быть воскрешенным в новой природе еще до общего воскресения. Это не может не напоминать своеобразный обряд инициации, свойственный мистике многих других традиций [см., напр., 4].

Такое очищение ума – *трезвение* – является одной из величайших благодетелей, на которые только способен человек, но вовсе не обязательно, что в результате этого аскету предстоит *обожжение*. Впрочем, если и так, путь к нему неверно определять как род психотехники или методику вхождения в некую установку созерцания сущностей, ибо результат от практика не зависит; эту кульминацию людского бытия недопустимо связывать с собственными заслугами человека, «справедливым вознаграждением которого оказывается благодать. Напротив, Божественная жизнь становится доступной человеку как *незаслуженный дар, общий всем креющим*» [3, гл.III].

Когда все энергии человека устремлены к Богу, они на своем пути встречают божественные – эманацию Божества, его славу, озаренную *неземным светом*, и являющуюся *Светом*, который исихасту позволяет созерцать. Ум аскета, в *синergии* (слиянии человеческих и божественных энергий воедино) восхищаемый Духом, как бы соединяет в себе все человеческое естество – духовными становятся и душа, и тело; человек всем своим устройством сливается со *Светом* и им становится. Он превосходит самого себя «и даже видя самого себя он видит себя как другое хотя смотрит и не на что-то другое, и не просто на собственный образ, а на сияние, запечатленное Божией благодатью в его собственном образе, и это сияние восстановли-

вает способность ума превосходить самого себя и совершают сверхумное единение ума с высшим, через которое ум лучше чем то возможно по человечеству видит в духе Бога» [2, с. 199]. Таким образом, людям возможно преодолевать даже собственную тварную природу, став «нетварными, безначальными и безграничными» [2, с. 294], но *не по сущности, а по благодати*. Поэтому, сущность Бога остается для них непостижима. Святой будет вечно познавать ее, обладая, между тем, собственным индивидуальным сознанием, не растворенным в Божестве [2, с. 300]. Да, он будет оставаться человеком, пребывая в *состоянии благодати*, милостиво дарованной ему Творцом, но при этом он, соединившись с ним, сам станет отныне *Богом*.

Как видим, своеобразный антропологизм свойственен представлениям исихазма почти во всем. Исключением является лишь кульминация практики – обожение, исхождение человека за пределы его Универсума. Но так повелось еще со времен платоновского «Тимея», когда академический или метафизический дискурс был ограничен *созданным миром идей, богов и человека*, и лишь мистический Демиург остался вне него.

Список литературы

1. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
2. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениамина. – М.: Канон, 1995. – 384 с. – (История христианской мысли в памятниках).
3. Иоанн Мейendorf. Введение в изучение св. Григория Паламы.
http://www.krolov.org/library/g/palamta/ind_pala.html
4. Мирча Элиаде. Мефистофель и андрогин. Перевод с французского Е.В. Баевской (предисловие, 1-3 главы), О.В. Давтян (4-5 главы). Научная редакция С.С. Тавашерния. Издательство «Алетейя» (г. СПб). Издательство «Университетская книга» (г. СПб) – 1998 г.
5. Преподобного отца аввы Йоанна, игумена Синайской горы, Лієвіца, в русскомъ перевodѣ. С алфавитнымъ указателемъ. Пятое издание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Собственная типографія. 1898.
6. Мистецтво молитви/Пер. з рос. Лілії Петрович. – Львів: Свічадо, 2000. – 264 с.
7. Святого Дионисия Ареопагита. О небесной иерархии. Web-узел ИФ РАН:
<http://www.philosophy.ru/library/misc/dionis.html>
8. : Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Издание Сретенского монастыря, 2000. 368 с.
9. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Перев. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

Поступило в редакцию 28.10.02

УДК130.2

Ильянович Е.Б.

МОНИЗМ И ПЛЮРАЛИЗМ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ОБЗОР

На различных стадиях развития философской мысли высказывалось огромное количество точек зрения об общих принципах бытия мироздания. При построении таких фундаментальных моделей реальности формируется особый стиль мышления не только в философии, но и в науке, религии, идеологии, искусстве, морали, политике, т.е. в культуре в целом. Можно даже сказать, что связанная с моделированиями реальности проблема определения мирового первоначала, мировой пространственно-временной структуры, причин и механизмов движения и развития, возникновения и уничтожения конкретных форм встраивалась в рамки соответствующего мировоззрения. Например, для XIX века характерно монистическое мировоззрение, в представлении которого следствием всех существующих вещей в мире является единая первичная реальность. В XX веке позицию лидера занял плюрализм, который по аналогии с другими фундаментальными моделями мироустройства распространился на все уровни человеческого бытия.

Однако, первые попытки объяснения строения мироздания относятся еще к периоду античности и, следует отметить, что для онтологических моделей античных философов характерна одна отличительная черта – принципиальное отделение эмпирических вещей от структуры Универсума. На современном же уровне развития онтологии построение фундаментальных моделей реальности должноходить из очевидного принципа слияности мира в целом, являющегося условием бытия вещей, с самими вещами и их качественными проявлениями. В средние века рассуждения философов о проблеме мироустройства определялись огромным влиянием христианского откровения, основным постулатом которого выступает признание Бога беспредельным, всемогущим, совершеннейшим сущим.

В методологически более отрефлектированной форме учение об основополагающих принципах мироздания представлено в эпоху Нового времени у Спинозы. Он явился одним из родоначальников монизма. Данный термин введён в философский оборот Х. Вольфом и расшифровывается как учение, в соответствии с которым мир по своей сути *един* и однообразен. Здесь первым и высшим началом всего в мире является *единственно существующая субстанция – Бог, или «natura naturans» – природа порождающая, являющаяся «причиной самой себя»*. В процессе развития

философской мысли монизм приобретал различные вариации в зависимости от того, что именно принималось за первооснову. Например, субъективные идеалисты рассматривали в качестве такового сознание субъекта, объективные идеалисты - некое надличностное начало, классическим примером которого выступает мировой разум Гегеля. Монистическая модель, с одной стороны, представляет собой попытку сведения многообразия вещей в мире к некоему единству, а с другой стороны, - попытку усмотреть в сфере единичного, глубинного общие законы природы. Но основной установкой предлагаемого учения является примат *единого над многим*.

Альтернативой монистической модели мироустройства выступает плюрализм. Плюрализм представляет собой учение, согласно которому в основе реальности лежат множественные самостоятельные сущности, не образующие единства в абсолютном смысле, а только множество. Методологические основы данной модели были заложены еще в античности Демокритом и восприняты в эпоху Возрождения Д.Бруно. Наиболее полную разработку плюрализм получает в эпоху Нового времени в метафизическом учении Лейбница о монадах. Все существующее является либо одной простой монадой, либо совокупностью монад, которые согласуются друг с другом благодаря «представленной гармонии». В течении XVIII – XIX веков плюрализм практически нигде не применялся, а к XX веку стал доминирующим. В XX веке плюрализм принимает онто-гносеологическую форму. Доказательством гносеологического характера является множественность гносеологических систем начала XX столетия. Так, например, в соответствии с классификацией Т.И. Хилла можно выделить пять основных эпистемологических стратегий – идеалистические, реалистические, промежуточные, прагматические и аналитические теории, - каждая из которых имеет различные вариации.

Примером онтологического плюрализма служит так называемая новая онтология Н.Гартмана, в соответствии с которой пространство бытия состоит из четырех качественно различных пластов, выстраивающихся по принципу иерархии – вначале идет неорганический слой, затем органический, душевный и последний, венчающий данную пирамиду – духовный. Поэтому давая оценку возросшего интереса к онто-гносеологической модели плюрализма в философии, можно сказать, что этот интерес был связан, прежде всего, с той ролью, которую он играл в культурной и социальной жизни. Плюрализм характерен также для прагматической философии Джемса, персонализма, критико-трансцендентального интуитивизма Б.Яковенко. Позднее, ко второй половине XX века, плюрализм стал определяющим не только в философии и методологии, но и в искусстве, морали, идеологии, политике, религии, т.е. в культуре в целом.

ПРОЕКЦИЯ ПЛЮРАЛИЗМА В СФЕРУ КУЛЬТУРЫ: ЕСТЬ ЛИ ВЫХОД?

Как уже отмечалось выше, плюрализм всецело возобладал над культурой XX века. Это проявляется прежде всего во всеобщей редукции единого к многому, абсолютного к относительному, универсального к единичному. Пропаганда относительности всех ценностей представляет собой переход от целостного человека к единичному индивиду. Человек превращается в пассивное существо и присущее ему от природы «участливое отношение к ближнему исчезает; на смену ему приходит проявляющаяся в более или менее разнообразных формах абсолютная индиф-

ферентность.»[1,с180-181.] Не признается существование абсолютных, универсальных принципов кроме одного: не существует идеальных истин. (Но это утверждение опровергает само себя!). Таковы плоды плюрализма в сфере нравственности. В самом начале прошлого столетия О.Шпенглер говорил о грядущей гибели высокой культуры и постепенном замещении культурных-духовных-ценностей ценностями цивилизации в их грубо материальном воплощении.

По мнению Якимовича, человечество пребывает в ситуации разрушения веками складывавшихся культурных ценностей, когда происходит соединение принципиально несоединимых норм и смыслов, все переворачивается с ног на голову, царит вседозволенность и беспредел. Постепенный процесс демократизации общественной жизни, техническое оснащение основных производственных процессов, расширение всеобщей сферы электронной коммуникации, привели к формированию массового общества, в котором культурные ценности утратили свой статус элитарного достояния и приобрели ярко выраженный эгалитарный, уравнительный характер. Это обусловило появление современной массовой культуры, которая не содержит в себе даже искорки духовного. Пронизанная «дионисийской волей к жизни», она оказывает все большее влияние на «человека толпы», который стремится добиться поставленной цели любой ценой. Такой индивид, для которого материальные вещи являются самоценными, представляет собой агента типично потребительского отношения к жизни; ему присущи такие характерные черты, как эгоизм, «обособленность, замкнутость в границах узких, меркантильных интересов, своеокрыстие, отчужденность от природы, общества и других людей, поиск личной выгоды в ущерб остальным членам общества, антигуманное отношение к людям и к миру в целом» [2, с. 183].

Массовая культура создается средствами массовой информации, которые часто заходят за рамки чисто этически дозволенного и не знают семантических преград. Тиражирование же осуществляется посредством социальной, технически высокооснащенной индустрии, производства и воспроизведения информации. Целью массовой культуры является информирование широких слоев населения о языке культуры, ее возможностях, о навыках, необходимых для восприятия искусства, но сама по себе она не может заменить прикосновения к великому искусству. Максимум, что она может предложить в этой сфере – это рынок искусства. Сложившаяся на данном этапе ситуация «культурной мутации человечества» связана с достижениями современной технократической цивилизации и является наследием эпохи Постмодернизма с его царством всеобщей относительности и множественности.

Еще Кант предвидел бурное развитие цивилизации, которую он называл чисто внешним, «техническим» типом культуры. Он узрел и значительный отрыв цивилизации от подлинной культуры, и воспринимал это с глубочайшей тревогой. Данная диспропорция является пагубной для всего человечества и принесет ему множество бед: цивилизация взятая без духовного измерения угрожает необратимым процессом технического самоуничтожения. А ведь истинная культура, по мнению Канта, суть только то, что служит благу людей и что в своей суммарности духовно и гуманистично. Научившись преобразовывать реальность, человек начинает менять свое окружение. Он отрекается от природных ритмов. Теперь механизмы и технологии

диктуют человеку свои законы, а он, следуя им, тянется к искусственным структурам «пересотворенного» мира, потому что, верит, что такой мир, возвысившийся над природой окажется более комфортабельным и подвластным.

В условиях усиливающегося техногенного развития, человечество начинает отвергать «универсальность и полнозвучность бытия».[3, с.173-174.] Человек разделил Вселенную на вес и число, освободил «заклепанных титанов», в результате чего Вселенная предстала перед нами как черный негатив. По словам М. Волошина, точно так же осознавала бы мир машина, познавшая саму себя.

По отношению к технике в широком смысле существует несомненный парадокс, заключающийся в том, что без техники невозможна культура, ибо с ней связано само возникновение культуры. Но, с другой стороны, преобладание техники над культурой ведет последнюю к вырождению и гибели.

Процесс увеличивающегося технического воздействия на человека отрывает его от земли, от мира в целом, который у своих истоков «был полон мистических тайнств, рождавших животворящие взлеты души».[4, с.176.] Человек возомнил, что сможет гадать секреты бытия без «волшебного остатка». Изобретя громоотвод он посчитал прирученной молнию, а расщепив ядро, подумал, что ухватил первоначало материи. В работе «Религия и философия в Германии» Генрих Гейне пишет об изобретенной одним англичанином машине, в точности копирующей человека, которая не давала покоя своему создателю просьбой: «Дай мне душу!». Но это было не в его силах. Есть определенный предел творческой активности. И его необходимо сознавать. Иначе, в условиях отсутствия чего-то недостижимого, непознанного и невозможного останется пустота, ничто. Хотя, скорее всего, человек никогда не дойдет до предела всего, жестоко поплатившись только за попытки к нему приблизиться. Это можно не доказывать, достаточно лишь посмотреть, какие плоды приносит не знающая границ, бесконтрольная человеческая деятельность в различных сферах. Порожденная человечеством техногенно-компьютерно-информационная цивилизация оказывает, мягко говоря, пагубное, разрушительное воздействие на окружающую среду. Разум, дитя и надежда всякой эволюции, в XX веке обернулся к человечеству неожиданной стороной: его, казалось бы, продуктивные результаты в каждом, конкретном интервале человеческой деятельности приобретают деструктивный резонанс всеохватывающего, всепланетарного масштаба. Противостояние общества и природы происходит с момента появления людей на Земле, но в XX веке оно приобрело качественно иную окраску: люди представали перед природой как нечто «целое, как универсальная космическая сила».[5] Огромное количество человеческих действий на природу, складывающихся воедино, могут вызвать экономический кризис в глобальных масштабах, исходом которого будет гибель всего живого.

Более двух столетий лет человечество воодушевлялось и следовало идеи всеобщего Прогресса, верило в гармоничное развитие общества, безграничные возможности человека на пути к духовному и физическому совершенствованию. Но в реальной жизни мы «столкнулись с ростом деструктивных начал» не только в человеке, но и в обществе в целом. Это проявляется во всеобщей культурной деградации, мировых войнах, различных конфликтах, росте преступности, падении нравов. Из

вышесказанного видно, что сложившийся кризис «имеет экзистенционально-онтологическую подоплеку, ибо ставит под вопрос само существование человека на Земле» [6, с. 139]. Мы находимся в пограничной ситуации, ситуации «лицом к смерти», в которой вынуждены осуществлять переосмысление собственного бытия, собственных ценностей.

Именно такой в XX веке предстала перед нами социокультурная обстановка, пропитанная духом плюрализма. Налицо трагедия человечества, которая должна стать уроком на пути к совершенствованию, возрождению его духовности. Правы критики плюрализма, утверждающие, что в царстве множественности теряется «момент единства», та самая, абсолютная, непререкаемая истина, обеспечивающая подлинность человеческого существования. По мнению А.Печчеи, для разрешения глобальных противоречий современности, которые могут стать началом всеобщего конца, необходимо осуществить «органическое совмещение развертывания духовного мира человека с природным эволюционным процессом» [7, с. 183]. Попытку нахождения выхода из сложившегося кризиса можно найти в философии космизма. С точки зрения ее представителей, ужасающий разрыв между мощью техники и слабостью самого человека, можно преодолеть посредством преобразования своей физической и психической природы. Необходимо определить место техники в человеческом бытии, уделив особое внимание радикальному преображению собственной сущности, а не на использовании посредника и приставки к своему телу». Подводя итог, следует сказать, что для выхода из данной тупиковой ситуации всеобщего культурного кризиса необходимо осуществить глобальный переворот аксеологического характера – «переориентацию всей системы ценностей». Необходим переход «от относительного – к абсолютному, от плюрализма – к монизму, от единично-го к универсальному, от «индивидуоцентризма» - к «человекоцентризму»».[8, с. 11] При этом культура в целом сохранит все богатство многообразного, уникальность каждого аспекта. Для духовного совершенствования и достижения изначальной целостности человеку необходимо обратиться к позитивным началам жизни «к универсальным, общечеловеческим ценностям, гармонии с природой, к социальной справедливости, творческому самовыражению».[9, с. 11] В таких условиях философия будет выступать как «философия гармонии», способная слить воедино различные уровни «многомерного пространства» мира.

СОВРЕМЕННАЯ СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ОБСТАНОВКА В КРЫМУ И ПУТИ ЕЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ.

Вполне уместным было бы рассказать о той конкретной ситуации, которая сложилась на данном этапе социокультурной жизни Крыма. Данная обстановка ничем существенным не отличается – в нашем регионе проявляются все вышеперечисленные аспекты всеобщей культурной деформации. Новые информационные технологии все глубже проникают в труд и быт крымчан. Экранная культура охватывает широкие слои населения; основным атрибутом современного человека является компьютерная грамотность. Всеобщая информатизация – качественное изменение всей среды обитания человека, изменение, значение которого можно поставить в один ряд с изобретением колеса и печатного станка. В таких условиях среди молодежи развиваются гедонистические потребности и проблемы их удовлетворе-

ния, на первый план выступают так называемые аудиовизуальные формы развлечений, осуществляется массовый переход к «рельности» компьютерного экрана, к киберпространству. Современные подростки являются «компьютерно зависимыми», избегают обращения к другим видам деятельности, живому общению. Например, вместо общения с первоисточниками в читальных залах библиотек и архивах для получения необходимой информации, молодежь обращается к электронным документам.

Люди создали невероятную по своей эффективности глобальную сеть коммуникаций – интернет, но сами никак не могут подняться до должного уровня, в основном используя достижения высочайших умов человечества для игр-развлечений, зачастую с применением насилия, либо для бессмысленного электронного общения с представителями всего мира. Все это приводит не иначе как к профанации наличного бытия, к деградации в основном среди молодежи. Но ей на долю выпала очень тяжелая эпоха – эпоха разрушения столетиями складывавшихся ценностей. Молодое поколение пытается строить собственные ценности на основе массовой потребительской культуры с ее ущербными ориентациями и стереотипами. Но критики здесь мало. Молодежи необходима поддержка, а также выработка способности признать авторитет и опыт предыдущих поколений, которые развивались в соответствии с одним основным принципом – принципом ориентации на общечеловеческие ценности. Специфической чертой (но не причиной!) кризисного процесса в Крыму является количественное и качественное многообразие культур различных народов. Наш полуостров насчитывает огромное количество различных народностей, каждая из которых обладает своеобразным наследием, собственными идеалами, ценностными ориентациями, способом мышления и стилем жизни. В условиях такого культурного многообразия на первый план могут выступать вопросы о том, творения какой из культур гениальнее, ценности выше, религия «правильнее», и, в конце концов, какая из наций имеет большее право на существование в силу определенных «причин». Эти вопросы, а также возникающие в связи с ними споры лежат в рамках обыденного сознания. С точки зрения философской рефлексии, каждая из существующих конкретных культур имеет одинаковое со всеми право на существование и является одним из интервалов, одним из аспектов исторически сложившейся многоуровневой системы. Бытие культуры как целостного феномена, обретая сверхиндивидуальный характер, вместе с тем существует как глубоко личный опыт индивида. Дело вовсе не в национальности, происхождении, языке и тому подобных вещах, а в конкретной личности. «Три области человеческой культуры, - писал М.М.Бахтин, - т.е. наука, искусство и жизнь приобретают единство только в личности, которая приобщает их к своему единству..; человек жизни пусть знает, что в бесплодности искусства виновата его нетребовательность и несерьезность его жизненных вопросов.» [10]

Каждый человек, независимо от национальности, религиозных верований и политических убеждений несет ответственность за свою деятельность и должен выступать достойным носителем собственной культуры. Всякая культура является сущностью уникальной, единственной в своем роде, неповторимой. И нам, крымчанам, очень повезло жить в условиях такого богатого многообразия культурных тра-

диций. Но всегда ли многообразие является положительной чертой? В данной работе был сделан вывод о как раз отрицательном характере множественности. Можно сделать вывод о наличии в настоящем исследовании противоречия. Но это вовсе не так. Никакого противоречия здесь нет. Все дело в том, что многообразие признавалось и признается негативным только в случае разобщенности, разрозненности его составляющих, отсутствия у них единого общего стержня, предполагающее последующее соотношение и развитие. Действительно, какое отношение к разностороннему совершенствованию Крыма будут иметь отстоящие друг от друга, в корне различающиеся культуры, стили мышления, ценности? У них не будет точки соприкосновения, единого общего интереса, целей. А где нет указанного единства, нет и развития. Отсюда вытекает теоретическая и практическая необходимость «диалога культур», многосторонней взаимной коммуникации культурных достижений всех народов Крыма с целью обогащения и последующего развития. Каждая из культур, несомненно, не должна растворяться в серой массе большинства, а должна сохранить свои уникальные характеристики, объединившись при этом с другими в рамках единого правила – не опуститься ниже человеческого, к животному состоянию. По мнению Соловьева, культура существует не для того, чтобы на Земле был рай, а для того, чтобы не было ада. Культуры могут принципиально различаться – тем более для Крыма это характерно, – но все они должны подчиняться общечеловеческим ценностям. Нельзя зацикливаться на одной культуре – следовать принципу консерватизма необходимо ни в избирательности какой-либо из них, а в выборе единой цели для всех – цели совершенствования человеческой природы, которая сможет образовать новое пространство мысли, где человек станет способным к более глубокому пониманию самого себя и своего места в мире.

Список литературы.

1. Лейбин В.М. «Модели мира» и образ человека. – М. 1982., с. 180-181
2. Лейбин В.М. «Модели мира» и образ человека. – М. 1982., с. 183
3. Гуревич П.С., Философия культуры. – М., 1994., с. 173-174.
4. Гуревич П.С., Философия культуры. – М., 1994., с. 176.
5. Лазарев Ф.В., Тарасов В.И. Разум в новом столетии: глобальная переориентация. – Симферополь, 2000.
6. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. – С., 2001., с. 139.
7. Лейбин В.М. «Модели мира» и образ человека. – М. 1982., с. 183.
8. Лазарев Ф.В., Тарасов В.И. Разум в новом столетии: глобальная переориентация. – Симферополь, 2000., с.11.
9. Лазарев Ф.В., Тарасов В.И. Разум в новом столетии: глобальная переориентация. – Симферополь, 2000., с.11.
10. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1978.
11. Д.Реале, Д.Антисери. Западная философия. Т. 3. – ТОО ТК «Петрополис», 1996.
12. Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Философия. – С., 1999.
13. Крым: настоящее и будущее. Сборник статей. – Симферополь, 1995.
14. Лазарев Ф.В., Философские модели реальности // Культура народов Причерноморья.
15. Методология гуманитарного знания. – С., 2002.
16. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл, Современная эпистемология, дух и проблемы. – С. 1999.
17. Бердяев Н.А. Человек и машина. Вопросы философии №2.

АННОТАЦИИ

Лазарев Ф.В. Перспективизм и интервальность // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 3-12.

В статье рассмотрены близкие друг другу концепты перспективизма и интервальности. Интервальность определяется как одна из современных трактовок перспективизма.

Ключевые слова: перспективизм, интервальность, многомерность.

Филимонов С.Б. Религиозно-философские общества в Крыму (новые материалы о С.Н. Булгакове) // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 13-27.

Статья посвящена деятельности религиозно – философского общества в Крыму, одним из активных членов которой был Булгаков. Статья включает приложение, содержащее малоизвестные лекции Булгакова и их оценку в крымской прессе.

Ключевые слова: религиозно – философское общество, традиция.

Крымский С.Б. Софийность как святость бытия // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 28-31.

Статья посвящена анализу концепции «софии» в философии С.И. Булгакова. Автор показывает, что «софийность» является неотъемлемым элементом современной духовности.

Ключевые слова: софийность, духовность, культура.

Суходуб Т.Д. Критика утопических оснований западно-европейской «модерной» философии в русской классической литературно-философской традиции // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 32-40.

Статья посвящена рассмотрению критики проекта «модерн» как идеологического основания европейской культуры. По мнению автора в русской философии утопическая сущность «модерна» раскрыта наиболее адекватно.

Ключевые слова: модерн, утопия, литература.

Загоруйко С.Т. От закона к богу: истоки эволюции взглядов П.И. Новгородцева // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 41-44.

В статье рассматривается философия права П.И. Новгородцева с точки зрения критики утопических оснований социальных явлений.

Ключевые слова: философия права, утопия.

Музя Д.Е. Историософский спор о судьбе России (Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев) // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 45-50.

Статья посвящена историософскому спору между Н. Я. Данилевским и К.Н. Леонтьевым об историческом выборе и судьбе России, ее романо – германских и собственно славянских этнических, культурных, философских истоках.

Ключевые слова: исторический выбор, культура, культурно-исторический тип.

Заваленкова Н.Н. Методологические аспекты экспликации понятия культурно-исторического типа // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 51-55.

В статье рассматривается понятие культурно – исторического типа в различных методологических аспектах, предполагающем сопоставление формационного и цивилизационного подходов, раскрывающем особенности языка, социальной структуры, и быта.

Ключевые слова: культурно – исторический тип, культура, цивилизация.

Шигимагина Л.А. Любовь как философско-антропологическая проблема в русской религиозной философии // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 56-62.

В статье рассмотрена любовь в контексте русской религиозной философии и культуры. Любовь раскрывается с позиций космизма и аксиологии русской философии сердца.

Ключевые слова: любовь, космизм, соборность.

Нефедев С.Н. «Миф» как элемент сознания в концепциях А. Лосева и Я. Голосовкера // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 63-69.

Статья посвящена проблеме поиска базовых структурно-онтологических элементов сознания. Показано, что предложенная концепция мифа может служить обоснованием ряда концепций сознания, альтернативных традиционным.

Ключевые слова: миф, сознание, интенциональность.

Креминский В.И. Поэтика Т.Г. Шевченко и формирование национальной картины мира // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 70-78.

В данной статье рассматриваются особенности формирования картины мира, влияние поэтики Т.Г.Шевченко на становление национальной картины мира.

Ключевые слова: картина мира, национальная картина мира, метафора, символ.

Николко В.Н. Проект депсихизации логики // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 79-84.

В статье обсуждается проект изменения предмета логики. Предлагается рассматривать логику в качестве науки о множествах, в которых есть элементы (любой природы), связи, их законы, комбинации элементов на основе следования.

Ключевые термины: логика, предмет логики, депсихологизация.

Бурак В.В. Интернет как инструмент глобализации // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 85-91.

В статье анализируются проблемы информационного общества в глобализирующемся мире. Рассматриваются позитивные и негативные последствия интернетизацией общества.

Ключевые слова: глобализация, интернет, инфосфера.

Рыскельдиева Л.Т. Сотериологическая философия Нагарджуны // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 92-100.

Статья посвящена феномену Нагурджуны, выдающегося древнебуддийского философа. Нагарджа – философ и религиозный деятель одновременно, что позволяет обнаружить в его текстах деонтологические основания и делает их текстами практической философии.

Ключевые слова: буддийская философия, Нагарджа, махаяна, практическая философия.

Тимохин А.М. Деонтологический аспект рациональности практического знания // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 101-111.

В статье обсуждается возможность выявления сущности практического знания посредством описания присущей ему рациональности. Автор полагает, что для рациональности практического знания характерно требование деонтологической аподиктичности.

Ключевые слова: рациональность, практическое знание, деонтологическая аподиктичность.

Зарапин О.В. Моральный феномен сознания // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 112-118.

Статья посвящена рассмотрению актуальной проблемы современной философии, связанной с попыткой перехода от универсально- к индивидуальнозначимому понятию истины. По мнению автора, такой переход возможен в форме этической постановки вопроса о соответствии истины и нормы.

Ключевые слова: истина, моральное познание, поступок.

Дмитриенко Ю.М. Традиционные и нетрадиционные модели правовых посттоталитарных рефлексий // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 119-125.

В статье рассматриваются традиционные и нетрадиционные модели правовых посттоталитарных рефлексий общества и их теоретического состояния на уровне правового сознания с точки зрения их эмпирического, проблемного и перспективного существования и исследования.

Ключевые слова: право, сознание, рефлексия.

Бекирова Л.С. Традиции в контексте диалога культур // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 126-133.

В статье исследуется смысл этнических традиций – мощнейшего элемента культуры, способного вывести общество из глубокого духовного кризиса.

Ключевые слова: этническая традиция, религия, маргинальность, диалог.

Коротченко Ю.М. Поэтический текст как объект знакового анализа // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 134-142.

В статье говорится о знаковой сущности поэзии как культурного явления. Предложены новые термины знакового анализа, позволяющие раскрыть механизмы формирования знаковых структур культуры.

Ключевые слова: поэтический текст, синтаксис, семиотическая способность.

Горбань А.В. Устойчивое развитие: от политической доктрины к научной теории // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 143-149.

Статья посвящена рассмотрению динамики концепции устойчивого развития и трансформации ее из политico-доктринальной формы в научную теорию.

Ключевые слова: общество, устойчивое развитие.

Товарниченко В.А. Границы научной рациональности – от истоков к перспективам // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 150-156.

В статье рассматривается развитие научной рациональности и метаморфозы её границ. Эта проблема особенно остро встает в ситуации постмодерна, когда теряется принципиальное различие между знанием и незнанием, между наукой, ненаукой и псевдонаукой; получает развитие антисциентизм и идет атака на рациональное освоение мира и когнитивные потребности человека.

Ключевые слова: научная рациональность, границы научной рациональности.

Агарков В.И. Концепт игры в постмодернистском дискурсе философии культуры // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 157-163.

В статье исследуется истолкование концепта игры в пост-структуралистской, постмодернистской философской традиции.

Ключевые слова: философия культуры, игра, языковые игры.

Забелина Л.А. Архетип андрогина в религиозно-философских традициях индуизма // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 164-171.

В статье, на материале древнеиндийской религиозно – философской традиции, анализируется архетип андрогинности, его проявления в тантристском ритуале.

Ключевые слова: индуизм, архетип.

Андреев В.М. «Необходимые противоречия» как диалектический метод познания социальных систем // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 172-179.

В статье предложен метод «необходимых противоречий» как элемент анализа социальных систем.

Ключевые слова: необходимые противоречия, метод, система.

Марчинский А.И. Проблема человека в контексте исихазма // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 180-185

В статье рассматривается проблематика человека в контексте восточно-христианской мистики: место человека в бытии, основные характеристики его состояний.

Ключевые слова: исихазм, антропология, мистика.

Ильинович Е.Б. Монизм и плюрализм в контексте современной культуры // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2002. – Т.15(54). - №2. – С. 186-192.

Статья посвящена проблемам монизма и плюрализма в контексте современной культуры. В ней говорится об актуальных проблемах в культуре, предлагается путь выхода из сложившейся кризисной ситуации, обсуждается возможность синтеза и диалога культур.

Ключевые слова: монизм, плюрализм, современная культура, кризис.

АНОТАЦІЙ

Лазарев Ф.В. Перспективізм та інтервальність // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 3-12.

У статті йдеться про близькі один одному концепти перспективізму та інтервальності. Остання визначається як одне з сучасних трактувань перспективізму.

Ключові слова: перспективізм, інтервальність, багатомірність.

Філімонов С.Б. Релігійно-філософське товариство в Криму (нові матеріалі о С.Н. Булгакове) // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 13-27.

Стаття присвячена діяльності Релігійно – філософського товариства в Криму , одним з активних членів котрого був С.И.Булгаков. У додаткові подані маловідомі лекції Булгакова та їх оцінку кримською пресою.

Ключове слово : релігійно- філософське товариство, Булгаков.

Кримський С.Б. Софійність як святість буття // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 28-31.

Стаття присвячена аналізу концепту софії у філософії С.І.Булгакова. Автор показує, що “софійність” є важливішим елементом сучасній духовності.

Ключові слова: софія, духовність, культура.

Суходуб Т.Д. Критика утопічних зasad західно-європейської “модерної” філософії в російської літературно-філософської традиції // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 32-40.

Стаття присвячена критиці проекту “модерн” як ідеологічної засади європейської культури. Автор вважає, що у російській філософії утопічна сутьтєвість модерну є найбільш адекватно розглянута.

Ключові слова: модерн, утопія, література.

Загоруйко С.Т. Від закону до бога: витоки еволюції поглядів П.І. Новгородцева // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 41-44.

В статті розглядається філософія права П.І. Новгородцева з точки зору критики утопічних зasad суспільних явищ.

Ключові слова: Новгородцев, філософія права, утопія.

Муза Д.Е. Історіософська дискусія про долі Россії (М.Я. Данілевській та К.Н. Леонт'єв) // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 45-50

У статті йдеться про дискусію між двома видатними істориками та філософами М.Я.Данілевським та К.Н.Леонт'євим відносно історичної долі Росії. Головна ідея статті полягає в тому, що проблеми, розглянуті у контексті цієї дискусії, мають вплив на сучасну російську філософію та культуру.

Ключові слова: історичний обір, культура, культурно – історичний тип.

Завальонкова Н.Н. Методологічні аспекти експлікації поняття культурно-історичного типу // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 51-55.

У статті йдеться про можливість експлікації поняття культурно – історичного типу з методологічної точки зору. Автор аналізує культурно-історичний тип в його філософських, культурологічних та лінгво-семантических аспектах.

Ключові слова: культурно – історичний тип, культура, цивілізація.

Шигімагіна Л.А. Кохання як філософсько-антропологічна проблема в російській релігійній філософії // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. - С. 56-62.

У статті розглянуто феномен любові у контексті російської релігіозної філософії та культури. Любов розкривається з позиції космізму та аксіології філософії сердца.

Ключові слова: любов, космізм, соборність.

Нефедев С.М. "Міф" як елемент свідомості у концепціях А. Лосева та Я. Голосовкера // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. - С. 63-69.

Стаття присвячена проблемі пошуку базових структурово-онтологічних елементів свідомості. Показано, що запропонована концепція міфу може бути обґрунтуванням низки концепцій свідомості, альтернативних традиційним.

Ключові слова: міф, свідомість, інтенціональність.

Кремінський О.І. Поетика Т.Г. Шевченко та формування національної картини світу // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. - С. 70-78.

У статті розглянуто особливості формування картини світу, вплив поетики Т.Г.Шевченко на побудову національної картини світу.

Ключові слова: картина світу, національна картина світу, метафора, сімвол.

Ніколко В.М. Проект депсихізациї логіки // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. - С. 79-84.

У статті обговорюється проект зміни предмета логіки. Пропонується розглядати логіку як науку про безлічі, у яких є елементи (будь-якої природи), зв'язування, їхні закони, комбінації елементів на основі проходження.

Ключові терміни: логіка, предмет логіки, депсихологізація/

Буряк В.В. Інтернет як засіб глобалізації // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. - С. 85-91.

У статті розглядаються проблеми інформаційного суспільства в глобалізуючому світі. Розглядаються позитивні та негативні наслідки інтернетізації суспільства.

Ключові слова: глобалізація, інтернет, інфосфера.

Рискельдієва Л.Т. Сотеріологічна філософія Нагарджуни // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. - С. 92-100.

Стаття присвячена феномену Нагарджуни, видатного старобуддиського філософа. Нагарждуні – філософ та релігійний вчитель водночас, що надає його текстам деонтологічних зasad и робить їх текстами практичної філософії

Ключові слова: буддійська філософія, Нагарджуна, махаяна, практическая философия.

Тимохін О.М. Деонтологічний аспект раціональності практичного знання // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. - С. 101-111.

У статті обговорюється можливість виявлення сутності практичного знання завдяки опису властивої йому раціональності. Автор вважає, що для раціональності практичного знання характерна вимога деонтологічної аподіктичності.

Ключові слова: раціональність, практичне знання, деонтологічна аподіктичність.

Зарапін О.В. Моральний феномен свідомості // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. - С. 112-118.

Стаття присвячена актуальній проблемі сучасної філософії, пов'язаної із спробою переходу від універсально до індивідуально значущого поняття істини. За думкою автора, такий перехід є можливим у формі етичного питання про відповідність істини та норми.

Ключові слова: істина, моральне пізнання, вчинок.

Дмитрієнко Ю.М. Традиційні та нетрадиційні моделі правових посттоталітарних рефлексій // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 119-125.

У статті розглядаються традиційні та нетрадиційні моделі правових посттоталітарних рефлексій соціуму та їх теоретичного стану на рівні правової свідомості з точки зору їх досвідного, проблемного та перспективного існування.

Ключові слова: право, свідомість, рефлексія.

Бекірова Л.С. Традиції у контексті діалогу культур // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 126-133.

У статті йдеється про сенс етнічних традицій – найважливішого елементу культури, здатного вивести суспільство з глибокої духовної кризи.

Ключові слова: етнічна традиція, релігія, маргінальність, діалог.

Коротченко Ю.М. Поетичний текст як об'єкт знакового аналізу // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 134-142.

У статті йдеється про знакову суттєвість поезії як культурного явища. Запропоновані нові терміни знакового аналізу: синтакс та семіотична згідність, що дозволяють розкрити механізм формування знакових структур культури.

Ключові слова: поетичний текст, знак, синтакс, семіотична згідність.

Горбань А.В. Сталий розвиток: від політичної доктрини до наукової теорії // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 143-149.

Стаття присвячена аналізу концепції сталого розвитку та її трансформації з політико-доктринальної форми у наукову теорію.

Ключові слова: суспільство, сталий розвиток.

Товарниченко В.О. Межі наукової раціональності - від джерел до перспектив // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 150-156.

У статті розглядається розвиток наукової раціональності. Ця проблема особливо гостро встає в ситуації постмодерна, коли губиться принципове розходження між знанням і незнанням, між наукою, ненаукою і псевдонаукою; , сциентизмом та антисциентизмом.

Ключові слова: наукова раціональність, межі наукової раціональності.

Агарков В.И. Концепт гри у постмодерністському дискурсі філософії культури // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 157-163.

У статті розглянуто концепт гри у пост-структуралістській, постмодерністській традиціях.

Ключові слова: філософія культури, гра, мовні ігри.

Забеліна Л.А. Архетип андрогіна в релігійно-філософській традиції індуїзма // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 164-171.

У статті йдеється про архетип андрогину у контексті староіндійської філософії, партикулярно, у тантризмі.

Ключові слова: індуїзм, тантризм, архетип.

Андрєєв В.М. “Необхідні протиріччя” як діалектичний метод пізнання соціальних систем // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 172-179.

В статті запропоновано метод “необхідних протиріч” як елемент аналізу соціальних систем.

Ключові слова: необхідні протиріччя, метод, система.

Марчинський А.І. Проблема людини у контексті ісіхазма // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 180-185.

У статті розглядається проблематика людини в контексті східно-християнської містики: місце людини у бутті, загальні характеристики її станів.

Ключові слова: ісіхазм, містика, антропологія

Ільяновіч Е.Б. Монізм і плюралізм у контексті сучасної культури // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2002. Т. 15(54). - №2. – С. 186-192.

Стаття присвячена проблемам монізму та плюралізму у контексті сучасної культури. У статті йдеться про актуальні проблеми у культурі народів Криму.

Ключові слова: монізм, плюралізм, сучасна культура, криза.

SUMMARIES

Lazarev F.V. Perspectivism and intervality // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 3-12.

The article deals with the concepts of perspectives and "interval". The concept of "interval" is defined as one of modern interpretations of perspectivism.

Keywords: perspectivism, interval, multilevelworld.

Filimonov S.B. Religious and philosophic society in Crimea (new materials about S.N. Bulgakov) // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 13-37.

The article is devoted to the Crimean religious and philosophic society's activity .The article contains the rare matelias of S I Bulgakov's lectures .

Keywords: religious and philosophic society, historiography, bolshevism.

Crymskiy S.B. Sophia as saintness of being // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 28-31.

The article is devoted to the analyses of the concept of "Sophia" in S.I.Bulgakov's philosophi. The author is showing that "Sophia" is main element of modern spiritual life.

Keywords: Sophia, spiritual life, culture.

Suhodub T.D. Critics of utopian foundations western philosophy of modern in Russian classics literary and philosophic tradition // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 32-40.

The article deals with critics of modern as ideological foundation of European culture. The author is researching revealing the utopian essence of modern in Russian philosophy.

Keywords: modern, utopia, literature.

Zagoruyko S.T. From low to God: the evolution of theory by P.I. Novgorodtsev // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 41-44.

The article deals with philosophy of low of Russian philosopher P.I. Novgorodtsev from point of view the utopian foundation of social appearances.

Keywords: Novgorodtsev, philosophy of low, utopia.

Muza D.E. Istoriosophic discussion on Russia's destiny // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 45-50.

The article is devoted to the discussion between N.Y. Danilevskiy and K.N. Leontyev. The question on Russia's historical choice and destiny was in the center of this discussion. This problem has been still influencing upon Russian philosophy and culture.

Keywords: Russia's destiny, istoriosophia, culture.

Zavalyonkova N.N. Methodological aspects of explication of the concept of cultural and historical type // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 51-55.

The article deals with the problem of explicating the concept of cultural and historical type (CHT) from methodological point of view. CHT is analyzed in its philosophical, cultural and semantic aspects.

Keywords: cultural and historical type, culture, civilization.

Shigimagine L.A. Love as philosophical and anthropological problem in Russian classic philosophic tradition // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 56-62.

The article deals with the phenomenon of love in the context of Russian religions philosophy and culture.

Keywords: love, totality, cosmism.

Nefedyev S.N. "Myth" as element of consciousness in Losev's and Golosovker's concepts // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 63-69.

The article is dedicated to the search problem for the basic structural and ontological elements of the conciseness. It is shown that the proposed myth's concept can be served as a justification of the number of conciseness conceptions, of the alternative to traditional ones.

Keywords: myth, consciousness, intentionality.

Creminskiy V.I. T.G. Shevchenko's poetics and forming the national picture of the world // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 70-78.

The article deals with specifics of forming the national picture of the world in context of Shevchenko's poetics

Keywords: picture of the world, nationality, poetics

Nicolco V.N. The project depsycologisation of logic // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 79-84.

The article deals with the project of changing the subject of logic. Logic is defined as a science on the sets, which contain elements (of any origin), operations, their rules, combinations of elements on the basis of concluding.

Keywords: logic, subject of logic, depsycologisation.

Buryak V.V. Internet as an instrument of globalization // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 85-91.

The article deals with the problems of informatic society in globalized world. The author is researching the positive and negative consequences of globalization.

Keywords: globalization, internet, infospher

Ryskeldiyeva L.T. Soteriological philosophy of Nagarjuna // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 92-100.

Article deals with the phenomenon of Nagarjuna, the great ancient Buddhist philosopher. Nagarjuna is the philosopher and the religious Teacher at the same time, so this fact gives to his texts some kind of deontologic ground and makes his philosophy to be practical.

Keywords: philosophy of Buddhism, Nagarjuna, Mahayana, practical philosophy

Timohin A.M. The deontological aspect of practical knowledge's rationality // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 101-111.

The article deals with the possibility of revealing the essence of practical knowledge by describing of its rationality. The author suppose that the demand of deontological apodictivity is characteristic feature of practical knowledge.

Keywords: practical knowledge, apodictivity, rationality.

Zarapin O.V. Moral phenomenon of consciousness // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 112-118.

The article is devoted to consideration of the actual problem of modern philosophy: the way of universal - individual transformation of conception of the truth. According to author, this way is possible as moral question of becoming truth and norm.

Keywords: truth, moral knowledge, moral act.

Dmitryenko Y.M. Traditional and non-traditional models of post-total reflection reflections // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 119-125.

Article deals with traditional and non-traditional models of post-total reflection reflections of legitimate reflections of society and their theoretical status.

Keywords: low, reflection, consciousness.

Bekirova L.S. Traditions in the context of the dialogue of cultures // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 126-133.

The article deals with the essence of the ethnical traditions which are the most powerful elements and which may lead the society out of the deep moral crisis.

Keywords: ethnic tradition, religion, marginality, dialogue.

Korotchenko Y.M. Poetic text as an object of semiotic analysis // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 134-142.

The article deals with semiotic features of poetry. The new terms of the analysis of signs are proposed: syntax and semiotic ability. These concepts make it possible to reveal the mechanism of forming the signs of culture.

Keywords: poetic text, sign, syntax, semiotic ability.

Gorban A.V. Stable development: from political doctrine to scientific theory // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 143-149.

The article is devoted to the analyses of the concept of stable development and its transformation from political and doctrinal form to the scientific theory.

Keywords: society, stable development.

Tovarnichenko V.A. Frontiers of the scientific rationality - from sources to perspectives // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 150-156.

In the publication deals with the development of scientific rationality and alterations its frontiers. This problems is of especial interest in postmodern situation when the principle distinction between knowledge and unknowledge, science and non – science is annihilated; antiscientism gets its development and the attack against the rational cognitive needs of men takes place.

Keywords: scientific rationality, frontiers of the scientific rationality

Agarcov V.I. Concept of game in postmodernist discourse of philosophy of culture // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 157-163.

It's researched in the article the concept of game in post-structuralist, post-modernist philosophic traditions.

Keywords: philosophy of culture, game, language game.

Zabelina L.A. the archetype of androgyny in philosophic tradition of Hinduism // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 164-171.

It's analised in the article the archetype of "androgyny" in the context of ancient Indian philosophic tradition, particularly in tantra.

Keywords: hinduism, tautrism, archetype.

Andreev V.M. "Necessary contradictions" as dialectical method of social systems studying // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 172-179.

The article deals with the method of "necessary contradictions" as the main element of the analyses of social phenomena.

Keywords: necessary contradictions, method, system.

Marchinskiy A.I. The problem of man in the context of isihasm // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 180-185.

The article is devoted to the problems of human in the context of the Orthodox mysticism: human position in being, common characteristics of his states.

Key word: isihasm, anthropology, mystics.

Iliyanovich E.B. The monism and pluralism in the context of modern culture // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2002. – Vol.15(54). – No 2. – P. 186-192.

The article is devoted to the problems of monism and pluralism in the context of the contemporary culture. It tells about the problems of the modern culture and contains the way of entering from this fixed crisis situation. Also it tells about the possibility of the culture integration and culture dialog.

Keywords: monism, pluralism, contemporary culture, crisis.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Лазарев Феликс Васильевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – fazarev@tnu.cetmea.ua

Филимонов Сергей Борисович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории Украины ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – fazarev@tnu.cetmea.ua

Крымский Сергей Борисович, доктор философских наук, профессор, старший научный сотрудник Института философии НАН Украины
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – fazarev@tnu.cetmea.ua

Суходуб Татьяна Дмитриевна, доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования НАН Украины
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – fazarev@tnu.cetmea.ua

Загоруйко Светлана Трифоновна, доцент кафедры социальной философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

Муза Дмитрий Евгеньевич, кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии Донецкого государственного технического университета
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

Заваленкова Наналя Николаевна, преподаватель кафедры философии Донецкого государственного технического университета
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

Шигимагина Любовь Александрова, преподаватель кафедры философии Донецкого государственного технического университета
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

Нефедев Сергей Николаевич, ассистент кафедры социальной философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

Креминский Владимир Иванович, аспирант кафедры культурологии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – fazarev@tnu.cetmea.ua

Николко Владимир Николаевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии ТНУ Украины, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Буряк Виктор Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТНУ Украины, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Рыскельдиева Лора Турарбековна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТНУ Украины, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Тимохин Александр Михайлович, аспирант кафедры философии ТНУ

Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Зарапин Олег Викторович, ассистент кафедры философии ТНУ

Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Дмитриенко Ю.М., кандидат філософських наук, член-кореспондент Міжнародної академії наук екології та безпеки життєдіяльності, ректор Університету ім. Н.П. Дмитрієнко-О.Є. Уковової Україна, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Бекирова Лейла Сафетовна, ассистент кафедры философии ТНУ

Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Коротченко Юлия Михайловна, ассистент кафедры социальной философии ТНУ

Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Горбань Александр Владимирович, старший преподаватель кафедры философии и права Крымская академия природоохранного и курортного строительства

Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Товарниченко Владимир Александрович, сотрудник кафедры социальной философии ТНУ

Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Агарков Владимир Иванович, кандидат педагогических наук, директор «Международного центра-экспериментальной археологии и инновационной педагогики Кара-Тобе»
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – fazarev@tnu.cremea.ua

Забелина Любовь Александровна, старший преподаватель кафедры философии и права Крымская академия природоохранного и курортного строительства
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – fazarev@tnu.cremea.ua

Андреев Владимир Михайлович,
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – fazarev@tnu.cremea.ua

Марчинский Антон Иосифович, студент философского факультета ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – fazarev@tnu.cremea.ua

Ильянович Екатерина Борисовна, студент философского факультета ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – fazarev@tnu.cremea.ua

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Лазарев Ф.В.</i> Перспективизм и интервальность.....	3
<i>Филимонов С.Б.</i> Религиозно-философские общества в Крыму (новые материалы о С.Н. Булгакове).....	13
<i>Крымский С.Б.</i> Софийность как святость бытия.....	28
<i>Суходуб Т.Д.</i> Критика утопических оснований западно-европейской “модерной” философии в русской классической литературно-философской традиции.....	32
<i>Загоруйко С.Т.</i> От закона к богу: истоки эволюции взглядов П.И. Новгородцева.....	41
<i>Муза Д.Е.</i> Историософский спор о судьбе России (Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев).....	45
<i>Заваленкова Н.Н.</i> Методологические аспекты экспликации понятия культурно-исторического типа.....	51
<i>Шигимагина Л.А.</i> Любовь как философско-антропологическая проблема в русской религиозной философии.....	56
<i>Нефедев С.Н.</i> «Миф» как элемент сознания в концепциях А. Лосева и Я. Голосовкера.....	63
<i>Креминский В.И.</i> Поэтика Т.Г. Шевченко и формирование национальной картины мира.....	70
<i>Николко В.Н.</i> Проект депсихизации логики.....	79
<i>Буряк В.В.</i> Интернет как инструмент глобализации.....	85
<i>Рыскельдиева Л.Т.</i> Сотериологическая философия Нагарджуны.....	92
<i>Тимохин А.М.</i> Деонтологический аспект рациональности практического знания.....	101
<i>Заратин О.В.</i> Моральный феномен сознания.....	112

<i>Дмитрієнко Ю.М.</i> Традиційні та нетрадиційні моделі правових посттоталітарних рефлексій.....	119
<i>Бекирова Л.С.</i> Проблема традиций в контексте диалога культур.....	126
<i>Коротченко Ю.М.</i> Поэтический текст как объект знакового анализа.....	134
<i>Горбань А.В.</i> Устойчивое развитие: от политической доктрины к научной теории.....	143
<i>Товарниченко В.А.</i> Границы научной рациональности: от истоков к перспективам.....	150
<i>Агарков В.И.</i> Концепт игры в постмодернистском дискурсе философии культуры.....	157
<i>Забелина Л.А.</i> Архетип андрогина в религиозно-философских традициях индуизма.....	164
<i>Андреев В.М.</i> «Необходимые противоречия» как диалектический метод познания социальных систем.....	172
<i>Марчинский А.И.</i> Проблематика человека в контексте исихазма.....	180
<i>Ильянович Е.Б.</i> Монизм и плюрализм в контексте современной культуры.....	186