



УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

ТАВРИЧЕСКОГО
НАЦИОНАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА
им. В. И. Вернадского

Том 17(56), № 1
ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

Симферополь
2004

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

Научный журнал

Том 17 (56). № 1

Философия. Социология.

Симферополь, Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, 2004

Журнал основан в 1918 г.

ISSN 1606-3715

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

Редакционная коллегия:

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

Редакционный совет серии «Философия»

Берестовская Д. С., доктор философских наук, профессор

Лазарев Ф. В. (редактор отдела), доктор философских наук, профессор

Мартынюк Ю. Н., доктор философских наук, профессор

Николко В. Н., доктор философских наук, профессор

Шоркин А. Д., доктор философских наук, профессор

Тавріческий національний університет, 2004 г.

Подписано в печать 27.12.2004. Формат 70x100 $\frac{1}{16}$

11,5 усл. п. л. 12,5 уч.-изд. л. Тираж 500. Заказ № 371.

Отпечатано в информационно-издательском отделе ТНУ.

Пр. Академика Вернадского, 4, г. Симферополь, 95007

"Ученіє запіскі Тавріческого національного університета ім. В. І. Вернадського"

Науковий журнал. Серія "Філософія. Соціологія". Том 17(56). №1.

Сімферополь, Таврійський національний університет ім. В. І. Вернадського, 2004

Журнал заснований у 1918 р.

Адреса редакції: Пр. Академіка Вернадського, 4, м. Сімферополь, 95007

Надруковано у інформаційно-видавницькому відділі Таврійського національного університету
ім. В. І. Вернадського. Пр. Академіка Вернадського, 4, м. Сімферополь, 95007

УДК 161.111

Ф.В. Лазарев

ВЫЖИВАНИЕ И МУДРОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ВЫЖИВАНИЕ КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

Понятие выживания обычно истолковывается в довольно узком смысле как выживание индивида или какой-либо социальной группы в кризисных, экстремальных условиях. Так, больному после перенесенного кризиса говорят: «молодец, выжил!». В этом же смысле используется присказка «не живем, а выживаем». Однако более внимательный анализ ситуаций выживания свидетельствует о том, что названное понятие целесообразно применять в более широком культурно-историческом интервале. Имеются в виду все те ситуации, когда речь идет об *устойчивом, полноценном существовании* индивида, группы или этноса, народа и т.п. в условиях нестабильной внешней среды. Следует заметить, что эта среда, как правило, бывает нестабильной в том или ином отношении. В XIII в. Древняя Русь была процветающим государством, и казалось, *ничто не может нарушить это достаточно стабильное положение*. Однако происходит неожиданный геополитический сдвиг, великое движение восточных племен на Запад. Русь подвергается крупномасштабному татаро-монгольскому нашествию, изменившему культурно-историческое бытие восточных славян на несколько веков. Они оказались перед задачей глобального выживания в политическом, этническом, экономическом и культурном измерениях. Эпоха смуты на Руси в начале XVII в. опять ставит страну в ситуацию опасного социально-политического кризиса. В начале XIX в. на стойкость испытывал Россию Наполеон. В минувшем столетии Россия трижды переживала ситуацию опасной неустойчивости, грозящей национальной катастрофой - в период Октябрьской революции и гражданской войны, в Великую отечественную войну, в период спровоцированного разрыва СССР в 90-е годы. В мировой истории пример России не является исключением, достаточно вспомнить междоусобные и внешние войны древнегреческих полисов в IV – II вв. до н.э.

Таким образом, можно сказать, что устойчивое существование отдельного человека, семьи, этноса, государства всегда является – потенциально или актуально – реальной проблемой. Это значит, что выживание той или иной целостности связано отнюдь не только с экстремальными ситуациями физического самосохранения, но представляет собой фундаментальную задачу и практическую проблему жизнедеятельности любой такой целостности. С точки зрения философии истории, проблема выживания этноса, страны, локальной цивилизации – это вопрос об устойчивом сохранении и или развитии всех базовых измерений социума: хозяйственных, социальных, культурных, языковых, ценностных. Это касается и образа жизни народа, и его культурных кодов, мировоззренческих ориентаций. Перед каждой исторической общностью людей проблема выживания стоит всегда, с

той лишь разницей, что в одни эпохи эта проблема уходит как бы на задний план, а в другие эпохи она до предела обостряется. Яркий пример тому - судьба СССР. В 80-е годы казалось, что наше государство - одно из самых устойчивых в мире - в социальном, экономическом и военно-стратегическом отношениях. Никто не думал тогда о «выживании», напротив, строились грандиозные планы быстрого качественного скачка если не к «коммунизму», то, по крайней мере, к экономическому процветанию. Внезапный и практически мгновенный развал СССР вызвал шок не только у жителей страны, но и во всем мире (для одних это была трагедия, для других - радость, но это уже другая проблема).

На протяжении тысячелетий перед различными целостностями стояла задача гибкой и надежной адаптации к окружающим социальным и природным условиям. Народы, государства, империи, цивилизации стремились к тому, чтобы обеспечить устойчивое существование себя в своей *качественной целостности и неповторимости*. При этом речь шла не только о надежной защите своих границ, своего ареала обитания, но и о сохранении своей культуры, своего образа жизни, своей системы ценностей и религиозной идентичности. В этом отношении любопытен пример с Западной Европой. С тех пор, как Русь своим истерзанным, истекающим кровью телом заслонила Европу от бесчисленных полчищ с Востока, эта последняя получила длительную историческую передышку и тем самым возможность в течение многих столетий жить в безопасности от внешних угроз. Это обеспечило Европе не только стабильность, но и возможность эффективного развертывания своего экономического, интеллектуального и технического потенциала. Началась эпоха великих географических открытий и политico-экономической экспансии в другие регионы мира. Проблема выживания в своем очевидном выражении отошла на второй план.

В середине XVIII века на смену ранее существовавшей стратегии выживания появляется и теоретически осмысливается новая модель устойчивого существования человечества, модель сугубо западная и европоцентристская - теория социально-экономического *прогресса*. Вера в либеральные ценности, в науку и прогресс - ключевая, стратегическая идея западного общества XIX – XX вв.. Эта идея радикально переориентировала общественное сознание и историческую практику Европы и северной Америки. Историческое бытие людей больше не воспринималось как нескончаемая борьба за выживание (что стало считаться характерным лишь для древних цивилизаций и первобытного человека), напротив, человечество все решительнее вступает на дорогу Прогресса, гуманизма и демократии. Прогрессизм как установка и как способ видения хода современной истории просуществовал почти два столетия. Лишь экологический кризис, а также радикальные, контркультурные молодежные бунты конца 60-х годов и наступившая затем эпоха постмодерна привели шаг за шагом к разочарованию как в «буржуазных ценностях», так и в научно-техническом и социальном прогрессе. Крах просвещенческого проекта прогрессизма породил новую ситуацию. Неизбежно со всей остротой возник вопрос: чем заменить философию «поступательного развития»? Кризис прогрессизма не мог не вернуть философскую мысль к понятию выживания как к категории философии истории. Этот поворот, однако, произошел в качественно новой исторической ситуации. К концу XX в.

становилось все более очевидным, что помимо традиционных проблем выживания перед современной цивилизацией высветились во всей своей масштабности качественно новые, например, проблема выживания человечества перед лицом глобальных экологических катастроф.

Новые вызовы истории, такие как угроза термоядерной войны, гонка вооружений, терроризм, техногенные катастрофы и др., привели к осознанию того, что под вопросом оказалось само будущее людей как рода. Таким образом, к началу XXI в. в одной точке исторического процесса пересеклись две линии философской рефлексии: с одной стороны, общественная мысль в связи с разочарованием в идеях прогресса вновь обращается к понятию выживания в его глубинном всемирно-историческом смысле; с другой стороны, мы вынуждены вплотную заняться этой проблемой ввиду ее исключительной остроты с точки зрения болевых точек современной цивилизации.

ВЫЖИВАНИЕ, ПРОГРЕСС, УСТОЙЧИВОЕ РАЗВИТИЕ

С точки зрения современных поисков в контексте философии истории, возникла необходимость проанализировать соотношение таких понятий, как выживание и прогресс. Прогресс есть лишь один из аспектов, форм, стратегий практики выживания людей. В этом смысле задача выживания - *абсолютна*, ибо здесь речь идет о жизни и смерти индивида и рода, т.е. о самом фундаментальном факте их бытия, их жизнеспособности. Напротив, любой прогресс - всегда *относителен*, противоречив, интервален, амбивалентен. В истории часто случается, что то, что в одном отношении может расцениваться как прогресс, в другом отношении выступает как регресс. Кроме того, следует иметь в виду, что нередко за прогресс приходится платить дорогой ценой, так что неизбежно возникает вопрос о социальной, экологической или культурной цене такого прогресса. Так, например, современный научно-технический прогресс повлек за собой, как известно, возникновение глобальных угроз для самого существования человека на Земле.

Выживание есть сложный, многофакторный и многовариантный процесс постоянно идущего приспособления некоего качественного целого к окружающим условиям жизни. Ярчайшим примером такого непрерывного, мучительного, непрекращающегося ни на один день приспособления к необычным природным и климатическим условиям было существование древнеегипетской цивилизации. Проблема стабильности хозяйственного, социального и духовного бытия народа была главной, доминирующей, подчиняющей себе все остальные проблемы. Тот, кто вселял в людей чувство уверенности в завтрашнем дне, кто внушал ощущение стабильности, тот был всем - богом, небожителем-солнцем, фараоном, жрецом.

Инструментами выживания могут быть государственная система, власть, экономический строй и механизмы хозяйствования, религия, мировоззрение, культурные традиции и т.п. Важно отметить, что каждый из этих инструментов может служить разным историческим субъектам и разным целям. Это значит, что они могут служить не только задачам выживания народа, данной популяции. В истории бывало так, что названные инструменты пытались использовать в своих личных, семейных, клановых целях отдельные исторические фигуры. Еще чаще эти инструменты использовались в групповых, кастовых, сословных, классовых целях.

(Именно этот аспект особенно подчеркивала марксистская философия истории). Однако подлинная политическая и духовная элита нации - это как раз та, которая направляла инструменты такого рода для решения общенациональных задач выживания. В соответствии с этим критерием можно выделить три типа социального сознания - обыденное (отражающее общественное бытие через призму личных, корыстных интересов), идеологическое (отражающее общественное бытие через призму классовых интересов), сапиентное¹ сознание (отражающее общественное бытие через призму общенациональных интересов совместного выживания). Соответственно этому можно выделить три типа людей - обыватели, политики, стратеги (мудрецы). В данном случае речь вовсе не идет об официальном, формальном статусе той или иной личности. Человек может быть простым крестьянином и при этом мыслить и выстраивать свою систему ценностей как мудрец, болеющий за интересы своего народа, своего отечества, и наоборот, кто-то может быть депутатом, министром или даже премьер-министром, но думать только о толщине своего кошелька (на память приходит геростратовски прославившийся на весь мир Павел Лазаренко).

ВЫЖИВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Выживание - это поддержание жизнеспособности социокультурных топосов, обеспечение непрерывного, устойчивого существования социальных систем. Оно предполагает сохранение не только физических параметров жизни на различных ее уровнях, но и, прежде всего, ее уникальности и полноценности. Речь идет о сохранении *качества* той или иной антропологической целостности как *самоценностии* во всей полноте ее сущностных определений, в ее самости. Подобно тому, как экологи поставили вопрос о сохранении редких видов животного и растительного царств как бесценного богатства окружающей нас природы, - подобно этому мы должны говорить о сохранении, т.е. естественном выживании исторически сложившихся этносов, народов, духовных движений, учреждений науки, образования, искусства и т.п. как носителей культурных традиций, духовных ценностей, языка, образа жизни.

Любой субъект выживания всегда существует в некоторых конкретных природных и социальных условиях. Субъект и эти условия образуют целостную систему, социоприродный интервал. Субъект, выключенный из своей «автохтонной» среды обитания, теряет ряд своих специфических черт, а иногда и то, что составляет его самость. С точки зрения экологии человека, это обстоятельство имеет важные практические следствия, когда речь заходит о выборе жизненного пути того или иного народа. Например, в настоящее время в условиях глобализации перед арабским миром стоит мучительный вопрос о путях и стратегиях интеграции в единый цивилизационный процесс. На этом пути есть много соблазнов и исторических ловушек, но откладывать судьбоносные решения уже нет времени.

Выживание предполагает нахождение равновесия, некоей оптимальной сбалансированности между социальными группами, между обществом и государством, цивилизацией и природой. В контексте XXI в. возникает новая

¹ От слова *sapiensia* (лат.) - мудрость

проблема - как найти тонкую грань между самоценностью того или иного социокультурного мира (например, арабского или индусского) и его вовлеченностью в процессы глобализации.

Если спросить, какая философская проблема является наиболее злободневной в горизонте XXI века, то надо признать, что это, пожалуй, вопрос о *возможных моделях развития человеческой истории*. Как, куда и почему движется современная цивилизация? Способна ли она обеспечить устойчивое существование входящих в нее народов и государств? Какие сегодня видятся пути общественного развития? Эти вопросы представляют особый интерес не только для философов. К ним привлечено внимание политиков, деловых людей, военных и т.п., всех тех, кто в силу своего положения обязан принимать ответственные, стратегические решения. Да и обычный человек не может здесь стоять в стороне: ведь речь идет о мировоззренческих установках любого из нас.

Сказанное в немалой степени объясняет то, почему в последние годы разгораются дискуссии вокруг «Зеленой книги» Muammar Kaddafi. [1] Автор дает бескомпромиссную оценку состоянию современной цивилизации и предлагает свое видение выхода из общепланетарного кризиса. Автор писал свою книгу, когда дилемма «капитализм - социализм» стояла особенно остро. Но было бы ошибкой думать, что после раз渲ла СССР эта проблема перестала быть злободневной. На самом деле она лишь поменяла форму выражения. Страх людей перед современным глобализмом лишний раз об этом напоминает. Каддафи предлагает, отбросив шоры, смело искать новые пути истории. Так рождается «третья мировая теория». Видятся три основных интенции этого социального проекта: во-первых, озабоченность бесчеловечностью современного мира и его политиков, которые так любят надевать на себя маску демократов и миротворцев; во-вторых, поиск новых социальных идей, основывающийся на бережном отношении к великой мудрости прошлых поколений; в-третьих, гуманистическая направленность и открытый к новым горизонтам ум.

Слабым местом в концепции Каддафи является претензия автора на некий очередной универсализм. Между тем горький опыт современной истории свидетельствует, что для полноценного развития человечество нуждается в большом многообразии моделей и социальных технологий. Каждый народ должен иметь возможность свободно выбирать такую модель развития и такие экономические и социальные технологии, которые для него в наибольшей степени подходят в данных исторических условиях. Ясно, что «классические модели» в контексте современной социально-философской мысли не только безнадежно устарели, но и становятся опасным тормозом на пути социального прогресса.

СУДЬБЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ: МОНИЗМ И ПЛЮРАЛИЗМ

Вико, Гегель и Маркс утвердили в европейском историческом сознании мысль о том, что история есть единый, всемирный и односторонний процесс; существуют общие для всех людей и народов законы социального развития. Поэтому каждая страна, каждый регион, какими бы «отсталыми» они ни выглядели сегодня, пройдут те же ступени исторического восхождения по спиралям прогресса и те же фазы, что и страны, вырвавшиеся вперед. Отсюда появляется теоретически

оправданная возможность делить народы на «передовые» и «отсталые», а также убеждать «развивающиеся» страны встраиваться в цепочку «догоняющих». Сегодня стало окончательно ясно, что разрыв между «золотым миллиардом» и развивающимися странами с годами не уменьшается, а усиливается, так что эти страны обречены быть «вечно догоняющими».

В противоположность названной модели исторического развития, русский мыслитель XIX века Н.Я. Данилевский предложил принципиально новый подход. Он утверждал, что неверно искать узкую однонаправленность всей мировой истории хотя бы уже потому, что последняя никогда не была и не является сегодня единым и однонаправленным целым. Скорее наоборот: и в прошлом, и в настоящем мы наблюдаем существование локальных, замкнутых в себе и на себя культурно-исторических целостностей, отдельных цивилизаций со своими духовно-нравственными ценностями и смыслами, со своим мировидением и исторической судьбой, со своим временем появления, расцвета и увядания.

Что касается *единой направленности* всего мирового целого как закономерности, прослеживающейся сквозь «возможные миры» отдельных локальных цивилизаций, то это особый вопрос, к обсуждению которого мы обратимся позднее. Ясно, что ни гегелевский, ни марксистский, ни постмодернистский ответы на этот вопрос сегодня никого не устраивают. В настоящее время можно говорить о трех основных версиях - европоцентристской, глобалистской и интервальной. Против первой выступил еще Данилевский. Она естественным образом сложилась еще в самом начале XIX века, составляя важнейший (хотя и неявный) элемент общепринятой для того времени модели развития. Западная Европа выступала тогда (а во многом и по сей день) в качестве передового образца для всех остальных континентов: на нее «равнялись», ей подражали, у нее учились, ее боялись. Какова Европа сегодня, таковыми будут завтра другие страны и регионы. Существовало убеждение, что Европа не просто «вырвалась вперед», она прокладывает магистральный путь всему человечеству. Европоцентризм при таком понимании, если и присутствует в данной модели, то (как казалось) лишь как следствие реально сложившегося положения дела. Такова уж, как говорится, историческая миссия Европы: в силу того, что она вырвалась вперед, быть путеводной звездой для других народов. Другими словами, в модели неявно предполагалось, что дело-то не в самой Европе как таковой, а в той роли, которую она вынуждена взять на себя в силу сложившегося хода событий мировой истории. Очевидно, что европоцентризм логически вытекал из классической философии истории (Вико, Гегель, Маркс).

Европоцентристская модель во многом и по сей день служит философским основанием для поддержания господствующей на Западе политической мифологии. Важнейшей составной частью этой мифологии является лозунг «интеграции в Европу». Для прилегающих к центральной Европе стран (таких, как Польша или Югославия) этот лозунг означает geopolитическое вхождение этих государств в орбиту НАТО и Евросоюза. Для более отдаленных стран речь идет об идеальном, идеологическом и экономическом сотрудничестве под эгидой «центра». Необходимость «присоединения» вытекает из «логики самой истории». Все народы, которые хотят иметь полноценное будущее и хотят идти по пути прогресса, должны

встать на путь вестернизации. Так или примерно так внушают западные идеологии современному миру.

ПЕРСПЕКТИВЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Вторая версия развития мировой истории, которая сегодня «в ходу», - это идея глобализации. Если говорить совсем кратко, то суть ее заключается в следующих нескольких допущениях: во-первых, мир стремительно втягивается в новый виток научно-технологической революции. Никакие границы, никакие «берлинские» или «китайские» стены не могут остановить глобализацию информационного пространства во всех континентах. Радио, телевидение и интернет сегодня не знают границ, информация становится общечеловеческой и общедоступной ценностью. В такой же мере идет проникновение техники и технологий во все регионы и страны, налицо также признаки глобализации мирохозяйственных связей, финансовых потоков и т.п. Всякая попытка тех или иных государств или правительств изолировать себя от этого процесса означает «выключение» себя из мирового исторического процесса. Во-вторых, с возникновением общемирового информационного пространства начинает складываться общечеловеческое «культурное пространство». Прежде всего, речь идет о небывалом по мощности культурно-идеологическом давлении Америки и Западной Европы на другие страны, в особенности на Азию и Африку, на Россию и арабский мир. В-третьих, с каждым годом усиливается политическое наступление Запада на остальные регионы мира. С разрушением СССР возникла ситуация, когда в мире отсутствует паритет сил и нарушено геополитическое равновесие. В результате США открыто объявляют себя политическим лидером мира и пытаются диктовать свою волю всем остальным государствам.

Какие отсюда следуют выводы? Прежде всего, что Запад намерен произвести «смену вех»: отбрасывается еще недавно модный в Европе «принцип плорализма» и многоцентричности мира и предлагается переход к «принципу монизма» (вдруг вспомнили, что «мир един») и к стратегии однополярности. Но если мир един, то, спрашивается, какой цвет является для него естественным и единственным правильным? Подразумевается, что ответ должен быть таким: «западный». А если «западный», то это значит, что все страны и народы должны постепенно принять западный образ жизни и вытекающие из него нормы и ценности.

Чем «глобализм» отличается от «европоцентризма»? По большому счету - ничем. Однако в деталях различия есть и весьма существенные. Начать хотя бы с того, что во второй концепции доминирующая роль отводится не Западной Европе, а США. Кроме того, европоцентризм основывался на идеях культурного и гуманитарного прогресса, знаменосцем которого выступала Европа, подавая пример всем остальным. Другие народы должны были «догонять» вырвавшуюся вперед Европу. Теперь же акцент делается на научно-технологическом превосходстве западного мира. Наконец, глобализм предполагает не пассивный призыв «догонять» передовые страны, а активное внедрение «универсальных» технологий и ценностей в развивающиеся страны.

Что можно сказать, оценивая эту концепцию? У нее есть своя фактическая, философско-методологическая и политическая составляющие. Фактическая сторона вопроса, говорящая о том, что современная мировая цивилизация быстрыми темпами глобализуется в научно-технологическом и экономическом отношениях, бесспорна. Отсюда делается вывод об ошибочности плоралистической модели мира

и о необходимости принятия монистического мировоззрения. Вследствие такого шага мы должны будем признать универсальность культурных ценностей западного образца и рассматривать глобализм как новую истину современной истории с вытекающими отсюда политическими последствиями. На самом деле во всех этих рассуждениях справедлива только первая посылка (о глобальном характере научно-технического прогресса). Что касается культурного аспекта, то эта посылка верна лишь наполовину, в отношении же третьей составляющей мы можем констатировать только одно: она не только ошибочна, но и представляет серьезную угрозу стабильности в мире. Другими словами, перед нами подмена смыслов на основе ошибочного отождествления. Неверно отождествлять глобальность научно-технического прогресса с другими составляющими западного мира, ибо эти последние по природе своей локальны. Всякая попытка представить их как имеющие универсальную значимость и вследствие этого навязать всему миру является далеко идущей ошибкой, ибо наличие инвариантов в одном отношении не исключает существования локальных характеристик в других отношениях.

Интервальная модель развития локальных цивилизаций [2] позволяет новому и более адекватно осмыслить важнейшую проблему современной мировой политики, которая стоит перед большинством стран мира: куда и как двигаться, чтобы обеспечить свое полноценное выживание в потоке истории? До сих пор для всех государств, перед которыми стоит проблема исторического выбора, предлагалась альтернатива: либо на всех порах устремиться в европейскую цивилизацию, либо безнадежно отстать, придерживаясь своих традиционных ценностей. Многим людям, задумывающимся над этой ситуацией, интуитивно ясно, что здесь «что-то не так». Не может быть, рассуждают они, чтобы вековые духовные опоры нации, ее исторические приоритеты, выверенные сотнями лет мучительного развития и обеспечившие в конечном счете выживание, чтобы все это мгновенно устарело и подлежало бы разрушению и преодолению. Но, с другой стороны, а как же неумолимый прогресс, который с такой завидностью демонстрирует «сытый» Запад? Разве его опыт не свидетельствует о том, что именно ему удалось в ходе истории наиболее удачно нашупать самые эффективные пути прогрессивного развития? А если это так, то остается только одно: совершивший радикальный поворот к западному образцу цивилизации. Это касается и азиатских стран, и Африки, и всего арабского мира. Не является здесь исключением и Россия. На Руси этот вопрос, так или иначе, обсуждается давно, начиная с Чаадаева и Киреевского, с западников и славянофилов. Одни предлагали «интегрироваться» в Европу, другие говорили о самобытности пуги развития русской цивилизации, о ее особых духовных, мессианских задачах в истории.

Славянофилы обращали внимание на то, что в Европе наряду с подлинными, бесспорными достижениями имеют место и негативные явления, неприемлемые для других цивилизаций. В этом контексте часто говорили о «мещанском» сознании, о потребительстве, бездуховности, отчуждении, ориентационном кризисе и т.п. Особенно глубоко в общефилософском контексте внутренние болезни западной цивилизации с точки зрения гуманистических идеалов осмыслили философы экзистенциального направления. За последние полстолетия прибавилось много

других пороков западного мира: гримасы «массовой культуры», рост насилия, агрессивности, деструктивности, преступности, экологических и прочих катастроф. Сегодня мы можем прямо говорить о дорогой цене, которую заплатила западная цивилизация за научно-технический прогресс. Может быть, другим цивилизациям, которые встают сегодня на путь ускоренной научно-технической революции, следует учесть негативные уроки Запада и не повторять его ошибки, избежать его подводных камней и ям, а, взяв все ценное и общечеловеческое, не копировать слепо западный образ жизни?

У других народов сегодня есть великолепная возможность учиться на негативных уроках истории, на сделанных ошибках и исторических просчетах, чтобы избежать тех опасностей, которые подстерегают каждого, кто пойдет, слепо следуя по стопам данной цивилизации. У Запада надо взять только то, что носит универсальный, общечеловеческий, инвариантный характер, и решительно отнести все, что вытекает из специфических западных условий и факторов. Только так можно сохранить и преумножить фундаментальные ценности своих народов. Поэтому лозунг «Вперед, в Европу» не только не состоятелен в философском отношении, но и опасен в культурном и политическом отношениях. Эта опасность двоякого плана: во-первых, это потеря своей собственной культурной идентичности; своих собственных, исторически выверенных духовных потенций и, как следствие, духовная деградация, во-вторых - это опасность вновь повторить все перипетии эволюции западного мира с его взлетами и падениями, с его трагическими разломами, войнами и кризисами. Между тем, есть другой путь, связанный с преимуществом более позднего вступления в научно-технологическую гонку: ни в чем не отступая от своих собственных традиций и культурных ценностей, идти вперед своей дорогой, учясь всемуенному у других цивилизаций, но не повторяя при этом их ошибок. Надо понять одну простую истину: в западном пути развития есть как общечеловеческие элементы, так и специфические для данной цивилизации. Это специфическое не следует выдавать за глобальный образец. (Критический анализ европоцентризма можно встретить как в классических работах «евразийцев» [3], так и в современных философских [4] и политологических [5] публикациях).

ВЫЖИВАНИЕ И МУДРОСТЬ

Среди многих человеческих потребностей одна из самых базовых - выживание. Но с ней связан и некий парадокс: частные, сиюминутные потребности как бы постоянно на виду, в фокусе повседневного мироустройства, ибо они требуют немедленной актуализации. Потребность же в выживании - единственная, которая актуализируется и по-настоящему осознается лишь в особых, экстремальных, пограничных ситуациях. В обычных же условиях она как бы «спит» в людях. (Надо заметить, что это относится как к индивиду («инстинкт самосохранения»), так и к роду, этносу, цивилизации). В итоге получается, что частная (или даже случайная) потребность (но актуализированная «здесь» и «теперь») заслоняет собой фундаментальную, порождая сдвиг в системе ценностных предпочтений, вызывая в определенных случаях угрозу самому существованию индивида или рода.

В силу указанного обстоятельства уже в древнейшие времена человеческой истории появляется настоятельная необходимость в той или иной форме осознавать

и посредством этого актуализировать потребность в выживании как коренную задачу жизнедеятельности людей. Решение этой задачи было связано с поиском возможных *стратегий выживания*. Это требовало наработки особого типа мыслительной культуры и особого профессионализма. Формировались группы людей (жрецы, волхвы, брахманы, философы и т.п.), которые, осмысливая ценностные и экзистенциальные скрепы рода, учились в каждом действии той или иной социальной общности людей, в каждом отдельном поступке индивида отслеживать, вычленять сверхзадачу выживания и через призму этой задачи оценивать и истолковывать все остальные проявления коллективного бытия. В результате формировалась *коллективная мудрость*, передававшаяся из поколения в поколение и закреплявшаяся в виде определенных правил и стратегий поведения, запретов, инициаций, мифов, былин, поговорок и т. д. Эта мудрость существовала в двух измерениях - как некое эзотерическое знание и как *коллективное бессознательное*. Последнее не следует понимать как нечто иррациональное и мистическое само по себе. Таковым оно может восприниматься лишь «со стороны», в массовидном, «профанном» сознании отдельных индивидов и групп, напротив, изнутри оно выступает как высшая точка разумности, или *коллективный ум*.

Этот коллективный ум, недоступный на уровне обыденного сознания и выступающий как ядро ментальности людей той или иной национально-этнической общности, мог быть осознан и воспринят «простым человеком» лишь в особых, вырабатываемых в культуре формах - в виде притчи, сказания, заповеди, через различные ритуалы (свадьба, рождение ребенка, обряд инициации и т.п.). При этом ментальность всегда выражает момент особенного (и даже партикулярного), в то время как мудрость – момент универсального.

В более поздние эпохи, когда развилась индивидуальность и появилась относительная независимость личности от родовой жизни, начинает возникать индивидуальная мудрость. Ее реальной почвой по-прежнему остаются коллективное бессознательное, мир традиций, общественное сознание, нравственные и правовые нормы, эстетические каноны. Коллективно-родовая память формирует потребность в индивидуальной мудрости, но последняя может утвердиться лишь благодаря личным духовным и волевым усилиям каждого отдельного человека. Быть мудрым - это вопрос личного выбора и результат интенсивной духовной работы, результат медленного восхождения на вершины духа.

Когда древние мудрецы пытались осмыслить и актуализировать спящую в людях общественную потребность в полноценном выживании народа и поставить ее над всеми остальными потребностями и ценностями, они должны были выстроить иерархию приоритетов и с точки зрения возникшей на этом пути иерархической системы ценностей разработать и сделать достоянием масс людей соответствующие законы, правила, стратегии. Переход от традиционного общества к современному означал разрыв индивида с родовой мудростью, а это повлекло за собой то, что людям все трудней было формировать в себе мудрость индивидуальную. Возникло отчуждение личности от общества, превращающегося в систему социального атомизма, где каждый преследует лишь свои эгоистические цели. Однако, вступая в XXI век, современная цивилизация сталкивается с принципиально новой ситуацией. В предыдущие эпохи человечество развивалось стихийно и никогда в истории не

выступало как единое целое. Но сегодня, когда возникла прямая угроза самой жизни на Земле, когда все человечество оказалось в ситуации «лицом к смерти», - люди Земли, осознав себя как единое целое - на новом витке истории и на качественно новых основаниях, - снова ставят вопрос о *глобальном выживании*. Люди вновь с надеждой обращаются к потенциалу мудрости, вновь пристально всматриваются в лица новых мудрецов, которые, как они полагают, *спасут мир*. Но сегодня требуется мудрость общепланетарного масштаба, основанного не только на вечных ценностях традиционного типа - истине, добре, красоте, справедливости, гармонии и др., но и на таких ценностях, как жизнь, здоровье, этическая ответственность, ненасилие. Эту ноосферную мудрость еще только предстоит развить.

Способно ли современное человечество принять новый вызов истории, способно ли оно найти в себе новые духовные и интеллектуальные ресурсы, выдвинуть новые цели и разработать адекватные стратегии с соответствующими социальными технологиями? Прежние формы общественного сознания, - наука, философия, право, политическая идеология (равно как и интуиция отдельных политических лидеров), - которыми пользовались до сих пор, оказались неспособными эффективно решать масштабные проблемы дня. Не помогают здесь и компьютерные технологии. Обращение в таких условиях к мудрости не следует понимать как затерпую журналистскую метафору. На самом деле речь идет о совершенно конкретном, богатом по своему содержанию слое мыслительной культуры, слабо востребованном современной западной цивилизацией. Перед лицом угроз XXI века (таких, как ползучий глобализм, терроризм, экспансонизм, усиливающийся разрыв между богатыми и бедными странами и др.) возникает острые потребность заново осмыслить феномен мудрости, понять его природу, основные свойства и возможности, а также разработать механизмы воспроизведения данного вида интеллектуального продукта, соответствующего требованиям новой эпохи. Другими словами, став объектом философской рефлексии, мудрость не только будет возрождена как духовное богатство общества, но и может приобрести новое качество.

Современные политики, парламентарии, государственные деятели, управленцы высшего слоя крайне нуждаются в таких интеллектуальных технологиях и такой методологии, которая позволила бы им вырабатывать адекватный взгляд на возникающие задачи и находить оптимальные решения. Удивительно, что философия практически самоустранилась от решения исследовательских задач такого рода, передав часть своих методологических функций, например, политологии. Но специалисты-политологи разрабатывают лишь частные модели, политтехнологии и практические рекомендации для нужд заказчика в диапазоне его крайне узких и корыстных целей. Но как только речь заходит о более широких проблемах, мы сталкиваемся здесь с ситуацией релятивизма и плюрализма. Обсуждая подход к той или иной проблеме, политологи, вслед за философами, начинают перечислять список различных *точек зрения*. Гуманитарное знание выступает как совокупность равноправных и одновременно разноречивых оценок, интерпретаций, концепций. Но какова ценность такого знания? Ведь в практике принятия решений часто возникают такие ситуации, когда поистине оптимальным и мудрым может быть только единственный вариант решения.

В последние годы во многих странах создаются институты стратегических исследований. Это - потребность дня. Их роль в осмыслении безопасности и

стабильности общества в дальнейшем будет возрастать. Но в работе названных институтов есть одно уязвимое место: все они, как правило, в своей исследовательской практике опираются на принципы научной рациональности в расхожем (позитивистском) смысле слова, узость и неэффективность которой сегодня очевидна для каждого непредвзятого методолога.

Одна из центральных задач *выживания* человечества сегодня – осознание его исторической ответственности «за жизнь как таковую, за судьбу всего живого, за судьбу биосферы» [6]. Осознанием такого понимания может стать принцип священности Жизни: «для человечества ничего не должно быть более важного, более значительного, более дорогого, более почитаемого, более любовно хранимого, более нерушимого, чем живое, чем Жизнь» [6, с. 51]. Этот принцип «...отражает глубинные, стратегические интересы человека и человеческого общества. Принцип необходим также как некий итог горького опыта, морального разлома, вызванного в целом трагической мировой историей, перенасыщенной бесконечными войнами и кровопролитиями, как формула, регулирующая духовные искания совестливых людей в тревожном предчувствии надвигающейся катастрофы» [там же].

В решении острейших политических, экологических и социальных проблем общепланетарного порядка сегодняшним политикам и управленцам, государственным лидерам, в сущности, не на что опереться. Наука, став служанкой частных интересов, давно уже не оправдывает возлагавшихся некогда на нее надежд, не помогает здесь и философия. И та, и другая в лучшем случае есть лишь более или менее удачный инструмент в отдельных ситуациях. Что касается религии, то она, конечно, крайне важна для современного мира, но она имеет, с точки зрения философии истории, и свои ограничения; во-первых, она распадается на множество учений, часто несовместимых между собой, а во-вторых, по большому счету она не распространяется на «мир Кесаря». Современная цивилизация нуждается в некоем универсальном по своей методологической значимости и надежном по своей практической применимости мыслительном инструменте, который мог бы обеспечивать построение общепонятных и убедительных для всех заинтересованных сторон моделей взаимосогласования интересов и целей. В многофакторном, многовариантном и многоинтервальном мире подобный инструмент позволял бы отыскивать такую иерархическую систему ценностей, которая служила бы индикатором высших приоритетов во всех сферах человеческой жизнедеятельности. Инструментом подобного рода может служить лишь такой феномен мыслительной культуры, как *мудрость*. Сложность, однако, состоит в том, что искусство применения этого инструмента в жизни современной западной цивилизации во многом утеряно.

В течение многих тысячелетий мудрость как сапиентная составляющая человеческой культуры служила *искусством выживания* людей, групп, этносов, государств, цивилизаций. Сапиентное начало позволяло людям вырабатывать различные стратегии, обеспечивающие устойчивое существование в условиях нестабильного мира, шла ли речь о постоянных природных катастрофах или о нестабильности геополитической системы. Искусство выживания в те или иные периоды истории представляло собой определенную совокупность *стратегем*.

Такими стратегемами были, например, принцип добрососедских отношений, («трубка мира»), принцип компромисса в конфликтной ситуации, принцип «мирного сосуществования», искусство диалога, принцип обратной связи, принцип доверия, верность договорам, осуждение вороломства и т.п. Важную роль в поддержании устойчивого существования играла, например, стратегема *союза* (союза людей, племен, княжеств, государств), обеспечивающая возможность совместной обороны, взаимопомощь в трудные, кризисные ситуации, чувство защищенности, веры в свои силы и т.п. Искусство выживания предполагало и выработку соответствующих этических норм и принципов - преданность своей родине, честность, самопожертвование, героизм, умение пренебречь в минуту опасности личными интересами во имя коллективных. Самосохранению этноса всегда служили культурные традиции и общие мировоззренческие убеждения, например, стратегема уважения к традиции, уважение к памяти предков и уважение к старшему поколению, как носителю исторической памяти рода и мудрости.

Сегодня к традиционным стратегемам должны быть добавлены новые, отражающие качественно новую историческую ситуацию, с которой столкнулось человечество во второй половине XX в. Речь в первую очередь идет о *глобальных проблемах современной цивилизации*. Начиная с 60-х годов учеными активно разрабатываются модели и принципы выживания цивилизации в условиях нарастающей экологической и общепланетарной нестабильности. Очевидно, что сапиентность человека возлагает на него особую ответственность за жизнеспособность социальных форм бытия и за биоразнообразие природы в целом. Прежние стратегемы выживания были нацелены на поддержание жизнеспособности и устойчивого, полноценного существования тех или иных исторических целостностей людей. Новые стратегемы касаются выживания человечества как целого.

Список литературы

1. Каддафи Муаммар. Зеленая книга. - Киев, изд. «Феникс», 2003.
2. Лазарев Ф.В., Тарасов В.И. Разум в новом столетии: глобальная переориентация. – Симферополь: Сонат, 2000.
3. Русский мир. – М., 2003.
4. Лазарев Ф.В., Аль Факи Мохамед Фадель Ахмед. Между Востоком и Западом: куда идет мировая история? // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 2001. № 20. – С. 165-172.
5. Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. - М.: Алгоритм, 2000.
6. Долматова Н.В., Джумок Г.А., Захарчук Л.М., Таланов В.М. Принципы священности жизни и экологическое образование // «Творческое наследие Вернадского и современность». («Вернадские чтения»).- Донецк: Дон НТУ, 2003.

ПРИМИТИВНЫЕ ЛОГИКИ

Ождалось, что предпринятое в «Проекте депсихизации логики» [3] расширение логики будет сопровождаться открытием новых классов логик. Так оно и получилось: новизна работы состоит в том, что предложено расширение символической логики, а задача: охарактеризовать предложенное расширение. В настоящее время можно говорить о примитивных, простых и логиках обстоятельств. Разумеется, выбор новых классов логик не завершен, но он уже решительно отличается от классов логик, известных Аристотелю или авторам символической логики XX века. Целью предлагаемой статьи является презентация широкой аудитории примитивных логик. Значение этого вида логик крайне велико – так называемая символическая логика, или логика XX века, оказывается их подмножеством.

Как многократно провозглашалось мной, логикой является множество элементов любой природы, в котором имеют место комбинационные, выводные или определительные процессы.

Пусть на некоторой плоскости нарисованы отдельные отрезки прямых и кривых линий или фигуры из таких отрезков. Если к тому же в этом множестве выделяются такие фрагменты, которые состоят из других, и если можно увеличивать число сложных по некоторым правилам и строить последовательности фрагментов, связанных этими правилами, то указанное множество полученных фигур и упомянутых последовательностей есть примитивная логика. Рассмотрим примеры множеств, которые легко достраиваются до примитивных логик.

Пример 1. Имеем простые фрагменты: П, Δ, О, Z. Сложными будем считать фигуры, получаемые из простых путем приписывания к ним других простых в

столбик. Так, $\frac{\Pi}{\Delta}$ – сложный фрагмент рассматриваемого нами множества. Примеры

сложных фрагментов:

О О Δ

О Z Z и т.д.

О, О, Δ

Пример 2. Имеем в качестве простого фрагмента отрезок прямой. Сложные фрагменты множества образуются из прочих фрагментов путем приписывания к ним справа, в строчку, на расстоянии 2 мм любого другого фрагмента нашего множества. Нетрудно выстроить фрагменты вводимого множества: I, II, III, IIII, ...

Пример 3. Пусть простыми фрагментами множества будут следующие заглавные буквы латинского алфавита: А, В, С, Д. Сложные фрагменты строятся по следующему правилу: если X , Y – фрагменты рассматриваемого множества, то таковыми являются только следующие:

$$(X \vee Y), (X \rightarrow Y), (X \wedge Y), \bar{X}, \bar{Y}$$

Пример 4. Пусть имеется язык, алфавит которого включает две буквы: а, в. Любой кортеж из букв а, в – слово. Никаких других слов нет. Получаемое указанным путем множество слов, таких как аав, авва, вавав и т.д., – естественно может быть достроено до логики в указанном выше смысле.

Обратим внимание: в приведенных множествах есть комбинационный процесс: сложные фрагменты упомянутых множеств – не что иное как комбинации простых или других сложных.

Из описаний приведенных примеров нетрудно также заключить, что для всех упомянутых множеств характерно правило построения одних фрагментов из других фрагментов. Например, правило построения в примере 1 таково: если X , Y –

принимаемые в множестве фрагменты, то принимаемыми будут фрагменты $\begin{matrix} X & X \\ Y & Y \end{matrix}$.

В примере 3 правилом построения служит следующее утверждение: буквы А, В, С, Д – непосредственно принимаемые фрагменты. Если X , Y – принимаемы, то принимаемыми на их основе оказываются $(X \vee Y)$, $(X \wedge Y)$, $(X \rightarrow Y)$, \bar{X} , \bar{Y} , где \wedge , \vee , \rightarrow , \neg – выбранные наугад фигуруки из отрезков линий на плоскости.

Указанных двух обстоятельств – наличия комбинаций и правила построения – достаточно для выводного, а при некоторых условиях и определительного процесса. В самом деле, ничто нам не запрещает следующим образом обобщить формальный вывод. Будем говорить, что фрагмент В в множестве примера 2 (в частности) выводим, если и только если можно построить последовательность $C_1, C_2, C_3, \dots, C_m$, такую, что:

1. C_m есть В.
2. Каждое C_j есть фрагмент множества примера 2, принимаемый непосредственно или на основе предшествующих C_{j-1}, C_{j-2} и т.д.

Те элементы C_1, C_2, \dots, C_m , которые непосредственно принимаемы, образуют базу вывода В. Сама последовательность $C_1, C_2, C_3, \dots, C_m$ есть вывод В из соответствующей базы.

Достройка множеств других примеров до примитивных логик осуществляется аналогичным образом при незначительных редакциях.

Пользуясь введенными определениями, построим выводы некоторых фрагментов в предложенных выше примерах.

Вывод III в множестве примера 2:

1. I – принимается непосредственно
2. II – принимается на основе 1.
3. III – принимается на основе 2.
4. IV – принимается на основе 3.
5. V – принимается на основе 4.

6. III – принимается на основе 5.

Вывод $A \rightarrow [B \vee (C \wedge \bar{D})]$:

1. A – непосредственно принимаемо.
2. B – непосредственно принимаемо.
3. C – непосредственно принимаемо.
4. D – непосредственно принимаемо.
5. \bar{D} – принимаемо на основе 4.
6. $C \wedge \bar{D}$ – принимаемо на основе 5, 3.
7. $B \vee (C \wedge \bar{D})$ – принимаемо на основе 6, 2.
8. $A \rightarrow [B \vee (C \wedge \bar{D})]$ – принимаемо на основе 7, 1.

Теперь нетрудно охарактеризовать примитивные логики. Это:

- множества фигур на плоскости, разделенных на простые и сложенные из простых, а также их последовательности, среди которых выделяются такие, которые образуют выводы в указанном выше смысле.

Дадим обобщенное определение примитивных логик.

Назовем графом след от любого предмета на поверхности листа бумаги, песка, стекла, доски, стены и т. п.

Совокупность графов на какой-либо поверхности, разделенная на простые и сложные из простых – система.

Среди систем выделим линейные, строчные, т.е. такие, все элементы которых размещены в строчках. Для удобства в дальнейшем будем иметь дело со строчными системами.

Набор простых фрагментов системы образует алфавит. В этом аспекте простые фрагменты системы – буквы. Любая конечная последовательность букв в строчку – слово. Каждое слово является комбинацией букв и может быть построено путем подстановок или приписок к любой букве или слову, слева или справа, в строчку, любой буквы или слова системы.

Добавим к множеству слов последовательности слов. Среди последовательностей слов отберем такие, которые связаны между собой следующим правилом: всякое последующее слово получено из предыдущих

- подстановкой

- - приписыванием справа или слева в строчку слов или букв к уже имеющимся в последовательности. Такие последовательности назовем выводами.

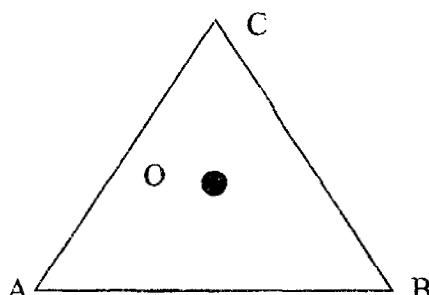
Системы графов с алфавитом, словарем, последовательностями слов и выводами являются примитивными, в нашем случае – линейными (строчными) логиками.

Нетрудно увидеть: большинство искусственных языков – примитивные логики. Естественные языки также являются примитивными логиками, обогащенными грамматиками-системами правил построение производных слов, предложений и т.д.

Среди примитивных логик наблюдаются пропозициональные логики.

ПРИМИТИВНЫЕ ЛОГИКИ С РАВЕНСТВАМИ

Если в какой-либо примитивной логике определено (действует) средство α (закон, субъект, сила и т.п.), которое переводит (превращает) всякий элемент, или всякую двойку (в общем случае всякую п-ку элементов) в отдельные элементы этой же логики, то будем говорить, что в логике действует операция α . Отношение между элементами, которые превращаются (переходят) благодаря α в другие элементы, будем записывать для одинарных операций как $\alpha(a) = b$, для бинарных – $\alpha(a, b) = c$ и т.д. Примитивные логики, в которых определена операция в указанном выше смысле, назовем примитивными логиками с равенствами. Так, рассмотрим всевозможные повороты правильного треугольника вокруг его центра O (рис. 1).



Выделим среди поворотов – повороты по часовой стрелке, повороты против часовой стрелки. Выделим среди всех возможных поворотов треугольника, которые переводят его в себя, а именно (рассматриваем случай поворотов по часовой стрелке): повороты на 120° , на 240° , на 360° , на 0° и все повороты, кратные указанным числам ($120, 240, 360$). Назовем положения, в которые переходит треугольник после указанных поворотов, нормальными состояниями треугольника $C_1, C_2, C_3, \dots, C_n, \dots$ Это множество M . Особенность M в том, что каждый из его элементов можно получать кратным числом, сдвигая на 120° по часовой или против часовой стрелки, из любого другого элемента. Резонно назвать поворот на 120° по часовой стрелке операцией α , а против часовой стрелки α^{-1} . Операции α^{-1} можно назвать отрицанием α . Тогда множество M с операцией α и отрицанием ее образует примитивную логику, выводным процессом в которой служит процесс поворотов. Особенностью нашего множества является и то, что в нем имеет место тождество. Например, C_3 означает состояние треугольника после поворота его из начального C_0 на 240° по часовой стрелке.

Перед нами простейшая примитивная логика с равенством, в которой имеют место на основе поворотов комбинационные, выводные и определятельные процессы.

Комбинационный процесс задается так:

1. Любое отдельное действие – комбинация.
2. Если x – комбинация, то $\alpha(x)$ и $\alpha^{-1}(x)$ – то же комбинация.
3. Никаких других комбинаций в M нет.

Выводной процесс зададим так: X выводимо из A , если в M можно построить последовательность состояний $C_1, C_2, C_3, \dots, C_m$, такую, что любая C_i есть: $\alpha^{i-1} A$.

либо непосредственно следует из C_{j-1} . При этом x непосредственно следует из y , если и только если $\alpha(y)=x$.

Теорема: любое состояние выводимо из любого другого. X определимо в M , если в M найдется комбинация элементов, тождественная X .

Теорема: любое состояние определимо через любые другие. Логика хороша тем, что в ней вводима бинарная операция со свойствами умножения. Пусть α_1 – поворот на 120° , α_2 – на 240° , α_3 – на 360° и т.д. Тогда ясно, что $\alpha_1 \cdot \alpha_2 = \alpha_3$.

После всего этого в M можно построить группу.

ПРИМИТИВНАЯ ЛОГИКА КЭРРОЛЛА

У Л. Кэрролла встречается задача, которая в настоящее время является популярной полудетской игрой. Суть задачи такова. Берется какое-либо слово русского, например, языка, как правило, – существительное - река, Ока, береза, муха и т.п. Разрешается делать подстановки вместо одной буквы данного слова или других слов, принимаемых в задаче, на любую другую букву русского алфавита. При этом, если в результате подстановки получается значимое слово русского языка, то это слово разрешается вписывать в реестр принимаемых слов. И так продолжается до тех пор, пока решающий не получит заранее заданное слово. Например, требуется превратить «Пену» в «Фому».

Пена Лана Рама

Лена Лама Рома

Луна Мама Тома

Лупа Кама Фома

Или: превратить указанным путем «Репу» в «Рыбу».

Репа Раба

Рапа Рыба

Задачи Кэрролла завлекательны. Для нас важно, что способ отбора слов есть не что иное как обычный выводной процесс, и всякий процесс решения задачи – построение вывода в некоторой логике, которую мы назовем именем Кэрролла. Выделим, в соответствии с существующими логическими строгостями, структуру логики Кэрролла.

Элементами множества, которые входят в логику, являются слова разговорного русского языка. Можно точнее: имеется множество слов русского языка, собранных в «Толковом словаре» В.Даля. Правило вывода звучит так: если слово X – принимаемо, то принимаемым является слово из словаря Даля, получаемое из X в результате замены одной буквы на другую букву русского алфавита.

Выводом слова X из слова Y будем называть последовательность слов C_1, C_2, \dots, C_m , в которой C_1 есть Y , C_m есть X , а каждое промежуточное слово – из словаря Даля и получено на предшествующем введенного выше правила.

Соответственно: X выводимо из Y , если можно построить вывод X из Y в указанных условиях (т.е. в словаре В. Даля).

Множество значимых слов русского языка, их последовательности, организованные в соответствии с указанным правилом вывода, будем называть логикой Кэрролла. Правило вывода назовем «правилом подстановки Кэрролла».

Задача. Вывести: «Толя» из «Река».

Ответ: Река > Рука > Руки > Рыки > Рыси > Рысь > Русь > Руль > Роль > Толь > Толя.

Среди логик Кэрролла имеются многочисленные синтаксические игры-задачи на построение последовательностей слов, связанных одинаковыми последней и начальной буквами, следующих одно за другим: Киев – Волгоград – Днепропетровск – Курск – и т.д.

* * * * *

Существует возможность сформулировать по отношению к примитивным логикам основные мегапроблемы: аксиоматизации, разрешимости, полноты, независимости, непротиворечивости. Продемонстрируем это на примере вышеведенной логики Кэрролла.

Введем дополнительные определения. Будем считать каждое слово самого полного словаря русского языка принятым. Будем считать логику Кэрролла, построенную в множестве слов русского языка, разрешимой, если существует единый способ определения для каждого кортежа букв русского алфавита, является ли он принятым или нет. Очевидно, что логика Кэрролла разрешима: единый метод разрешение существует. Это – работа с полным словарем. Достаточно заглянуть в него и убедиться, есть ли в нем определяемый кортеж или нет.

Словарь русского языка аксиоматизируем средствами примитивной логики Кэрролла, если и только если в словаре найдутся слова, из которых выводимы посредством подстановки Кэрролла прочие слова полного словаря русского языка. Относительно того, аксиоматизируется ли словарь русского языка средствами примитивной логики Кэрролла, однозначного ответа нет. Но возможны некоторые развязки. Например – массив слов русского языка из четырех слов со структурой с-г-с-г, где г – гласная, с – согласная буква, скорее всего аксиоматизируем. Во всяком случае можно высказать гипотезу: все слова русского языка со структурой с-г-с-г – выводимы из слова «река». В своей практике я исключений не встречал.

Проблема полноты примитивной логики Кэрролла может быть сформулирована так: являются ли выводимыми все принятые слова русского языка и наоборот – все выводимые – принимаемыми из некоторого набора слов? В общем случае ответ отрицательный. Но для некоторых комплексов слов возможно положительное решение проблемы полноты.

Логику Кэрролла в массиве русских слов можно считать противоречивой, если выводимо непринимаемое слово. Впрочем, формулировка противоречивости может быть иной. Очевидно, что аксиоматизации русского языка упомянутыми средствами логик Кэрролла непротиворечивы. Наконец, проблема независимости исходных слов, служащих началами аксиоматизированного словаря русского языка в логике Кэрролла, имеет смысл и может быть поставлена на повестку дня. Назовем число букв в слове его размером. Размер слова «кит» - 3. Размер слова «рука» - 4. Размер слова «песок» - 5 и т.д. По формулировке выводного процесса ясно, что посредством принятого в логике Кэрролла правила вывода размерность слов изменить нельзя. Это означает, что при аксиоматизации русского языка в логике Кэрролла слова одного размера выводимы только из слов этого же размера. Иными

словами, число аксиом-слов – не менее m , где m – размерность самого длинного слова русского языка.

Таким образом, несмотря на кажущуюся простоту, примитивные логики даже с минимальным числом операций демонстрируют многообразие логических свойств, отношений, характеристик, что ставит их в ряд логик, уже признанных мировым сообществом.

Список литературы

1. Кэрролл Л. История с узелками. – М.: Мир, 1973.
2. Кэрролл Л. Приключения Алисы в стране чудес. Алиса в зазеркалье. – М.: Пресса, 1992.
3. Николко В.Н. Проект депсихизации логики / Ученые записки ТНУ им. В. И. Вернадского. Том 15 (54). - №2. Философия. Социология. - Симферополь, 2002.

Поступило в редакцию 3.02.2004.

ТРАДИЦИЯ И МАРГИНАЛЬНОСТЬ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

На протяжении многих веков человеческая история воспринималась как арена и результат действия тех или иных выдающихся личностей - царей, фараонов, полководцев, политических стратегов и т.п. Что касается обычных людей, то их повседневная жизнь, их труд, заботы и проблемы понимались как некий безликий фон, оттеняющий подвиги и злодеяния главных действующих лиц театра всемирной истории, если и влияющий на ее ход, то лишь пассивно, опосредованно, лишь замедляя или ускоряя воплощение воли и замыслов великих стратегов, героев или злодеев. Два последних столетия внесли серьезные корректизы в наше понимание исторического процесса. Ряд философов, и прежде всего К. Маркс, предложили новое понимание роли народных масс в истории. Во-первых, народ является создателем материальных ценностей, во-вторых, именно политическая активность масс может играть решающую роль в узловые моменты социального развития, в-третьих, в конечном счете народ - главный создатель, носитель и потребитель национальных культурных ценностей.

В последней трети XIX века в философии истории было сделано еще одно важное открытие. Речь идет о теории локальных цивилизаций (или так называемых культурно-исторических типов) Н. Я. Данилевского. Спустя 50 лет сходная концепция была детально развита О. Шпенглером, затем подобный ход мысли мы встречаем в работах А. Дж. Тойнби, Ж. Пиренна, П. Сорокина и др. В своей книге "Россия и Европа" Данилевский последовательно выступает против однолинейной и европоцентристской по своей сути модели всемирной истории. Философ не приемлет ни гегелевский, ни марксистский, ни позитивистский варианты эволюционно-стадиальных схем общественного развития. Этим схемам он противопоставляет другой подход, согласно которому те или иные народы, формируя в своем историческом существовании определенный культурно-исторический тип, один за другим появляются на всемирной сцене, развивая в возможно высшей степени особенности своего духовного склада, затем, исчерпав свой культурный и духовный потенциал, уступают место новому культурно-историческому типу. Таким образом, история рассматривается как смена отдельных, замкнутых в себе цивилизаций, каждая из которых проходит стадии рождения, роста, расцвета и упадка.

Можно, конечно, соглашаться или не соглашаться с тем, что именно культура, а не воля отдельных великих личностей и даже не сами по себе экономические условия и материальные интересы раскручивают маховик истории. Но несомненно

одно: в XXI веке ни философи, ни социологу, ни историку уже невозможно игнорировать значение культуры в определении облика той или иной исторической эпохи. Философия культуры теснейшим образом переплетается с философией истории. Из этого следует: чтобы понять историю народа, надо знать истоки, корни и эволюцию его культуры.

Но сама культура как многомерный феномен может рассматриваться с разных точек зрения и исследоваться во многих перспективах видения. Существует культура тела и культура души, разума и чувств, языка и письменности и т.п. (вспомним, что уже Цицерон использовал термин *cultura animi*). Если взять мир культуры в его содержательном измерении, то он распадается на ряд областей и сфер: наука, образование, искусство, религия, правовая и политическая культура, мораль и др. Каждая из этих сфер активно исследуется различными науками и каждая, так или иначе, влияет на протекание социально-исторических процессов. Но можно ли выделить нечто исходное, фундаментальное, в известном смысле определяющее другие сферы? На наш взгляд, - это то, что обычно называют "духом народа", национальным самосознанием. Любой человек, если он не выпал в качестве маргинала из своего естественного социокультурного бытия, живет в горизонте традиции и вследствие этого приобретает свою этническую, культурную идентичность. Таким образом, такие понятия как "дух народа" или национальное самосознание неотделимы от феномена традиции в широком смысле этого слова.

Традиция выполняет в обществе две основные функции: во-первых, она выступает социальным механизмом трансляции и пространственно-временной передачи социальной памяти, во-вторых, она служит культурным пространством производства человеческого в отдельном индивиде для каждого нового поколения. В этом смысле традиция является системой констант, фундаментом и самой субстанцией культуры. Индивид становится представителем данного этноса благодаря его врастанию в культурную почву, в область национального самосознания, в духовную сферу конкретного народа, которую он преднаходит и которую может (более или менее полно) усвоить с помощью воспитания и образования. Это врастание есть его становление в качестве человека, при этом благополучие его существования во многом определяется актуальными связями с той духовной областью, которая его сформировала, определила его место и статус в системе мировоззренческих координат. Материализацией духовного своеобразия той или иной социальной группы, народности, нации являются нравы, обычаи, ритуалы, мировоззренческие установки, этнические стереотипы, без которых данное общество перестает существовать как некое духовное целое. Распад тех или иных общностей людей, утративших традиции, наблюдался во все времена истории, однако лишь в XX веке процесс маргинализации социума достиг угрожающих масштабов. В культурно-саморазорванном мире индивид оказывается выброшенным из традиционных хронотопов бытия, т.е. человеческих пространств своего функционирования. Он начинает существовать как бы "в промежутке", в горизонте культурной беспочвенности.

Следует отметить, что представители постмодернизма предложили свое толкование места маргинальности в общем пространстве культуры. Так, Р. Барт

видит в ней воплощение своеобразной традиции желания, противостоящей тирании дискурса власти культурных стереотипов. В постмодернистском дискурсе на первое место в понимании тела культуры выдвигается идея коллажа как комбинации, или конstellации несоизмеримых смыслов, разнородностей, имеющих, однако, принципиально разные аксиологические значения.

Инаковость, случайность, аномалия, отклонение от нормы - все это становится объектом пристального внимания и аксиологической переоценки у представителей постмодернизма. В этой связи В. П. Руднев отмечает: "Архаическое мышление ориентировано на норму и позитивность, аномальное и негативное не входит в коллективную память. В нарративном мышлении, напротив, имеет место направленность на аномалию, на эксцесс. То, что нормально и позитивно, и так все знают, поэтому об этом нечего и рассказывать" [1, с. 140]. Попытку культурной реабилитации образа человека как "машины желаний" мы встречаем в весьма модной ныне на Западе концепции "самореализации". Идеал самореализации становится все чаще неким культурным стереотипом. Он основывается на идее механизма заторможенности, подлежащего преодолению. У человека, погруженного в социум и культуру, существуют заблокированные силы ("истинные" желания, склонности, потребности и т.п.), которые необходимо во что бы то ни стало реализовать для достижения подлинного здоровья тела и души, счастливой и успешной жизни, что, в свою очередь, формирует особый образ себя, "этику долга по отношению к себе" (Д. Янкелович). Как справедливо замечает Д. К. Чулаков, популярность идеала самореализации выступает как одно из наиболее эксплицированных проявлений индивидуализации западных обществ [2, с. 163]. Индивидуализация, разворачивающаяся на фоне "дезинтеграции социокультурной гомогенности модерна и сопутствующей ей релятивизации ценностей, моральных устоев, образа жизни" (А. Гардинер), выражается в том, что социальные формы классического индустриального общества (классы, страты, нуклеарная семья) теряют свое влияние на индивида, и он отторгается от групповой субкультуры, группового сознания и даже от традиционных гендерных статусов, что, в конечном итоге, вынуждает его самостоятельно планировать биографию, принимать решения относительно образования, трудоустройства, семейной жизни, организовывать свои социальные отношения без опоры на групповой авторитет и традицию. В результате идеал самореализации становится квинтэссенцией новой "культуры себя" [2].

В последние десятилетия в современной западной цивилизации наряду с тенденцией к маргинализации явственно наметилась и другая, не менее характерная тенденция. Ее можно было бы определить как поворот к традиции, к позитивным началам общественной и индивидуальной жизни. Философским провозвестником этого умонастроения можно считать Р. Генона, который еще в первой половине XX века в своих трудах пытался привлечь внимание общественной мысли к фундаментальной значимости традиционного измерения человеческой истории [3]. Генон полагал, что изначальные основания человеческой культуры вытекают из совокупности таких жизненных ситуаций, смысл которых связан с деятельностью

людей по передаче некоторых "содержаний" от поколения к поколению. При этом то, что передается, имеет метафизический, сакральный характер [4, с. 60-62].

Интерес к позитивным основаниям в современном обществе продиктован драматическим опытом истории XX века - войнами и революциями, кризисами и катастрофами, глобальными проблемами и международным терроризмом. Социальная усталость и моральный надлом породили массовую потребность в социальной стабильности и защищенности, в таких традиционных ценностях, как здоровье, крепкая семья, супружеская верность, порядочность, искренность, преданность своему делу и т.п. Американский философ и религиозный мыслитель Рубел Шелли в своей работе "Несостоятельность нравственного релятивизма", говоря о резком падении нравственности в США за последние 50 лет, обращает внимание на необходимость глубоких изменений в моральном климате общества. "Когда же мы, наконец, поймем, - пишет он, - что личная ответственность, участливое отношение к нуждам других и проявление обычной порядочности должны стать неотъемлемой частью нашего поведения?.. Если раньше требования к нравственному поведению личности становились все более заниженными, то теперь о них едва ли можно говорить вообще" [5, с. 118]. Но зреет осознание необходимости перемен. "Беспокойство об уровне нравственности нашего общества выходит далеко за пределы религиозных кругов. В противовес шаблонным взглядам недавнего прошлого, сейчас в мире появляется все больше голосов в пользу идеи о возможности создания, преподавания и единомыслия по поводу кодекса чести для плюралистического общества" [5, с. 121].

Поворот к традиции вовсе не означает полный разрыв с реалиями господствующей культурной парадигмы, принятых в ней образом жизни и стилем поведения. Речь идет о механизме социокультурной адаптации индивида к существующим условиям социального бытия. Существуют два принципиально различных типа адаптации:

- приспособление, трансформация и ломка ценностного мира индивида в угоду существующему в социуме порядку вещей, в результате чего человек перестает быть исторически вменяемым, нравственно ответственным существом;
- адаптация через интеграцию личности, т.е. формирование ее целостного Я через духовную гармонию внутреннего мира положительными началами общественной жизни.

Очевидно, что адаптация второго типа предполагает слияние как ценностей традиции, так и позитивных результатов личностного роста человека.

Если в прошлые десятилетия традиции, обряды, обычаи интересовали прежде всего узких специалистов в области этнографии, этнопсychологии, истории искусства и т.п., то сегодня возникает потребность в глубоком философском осмысливании названных феноменов культуры. Очевидно, что их роль в исторических судьбах народов, их первостепенное значение в выживании, в поддержании гомеостазиса этнических целостностей, в сохранении идентичности все еще осмыслена явно недостаточно. Между тем можно утверждать, что актуальность этой проблемы в глобализирующемся мире резко возрастает хотя бы уже потому, что сегодня увеличивается число этносов и локальных культур,

вовлекаемых во всемирные коммуникативные процессы. Научимся ли мы действительно понимать друг друга через сотрудничество, через диалог культур, сохраняя свое своеобразие и уникальность других культур, или молох глобализации будет подобен пожару той "классической" колонизации, в которой в свое время безвозвратно погибли письменность, языки, памятники культуры и накопленная веками мудрость десятков этносов, - так стоит вопрос сегодня. Заметим, что если в прошлые эпохи завоеваний разрушалась преимущественно культура побежденных, то в наступающем процессе глобализации унификация, стандартизация и примитивизация культурной продукции коснется всех. Человечество благодаря экологическим идеям уже осознало, - правда, с немалым опозданием, - как велики потери, нанесенные многим видам живой природы ходом технократической цивилизации прошлого века. Не хотелось бы, чтобы через столетие так же сокрушились бы по поводу невосполнимого ущерба, который нанесен живому телу культуры веком нынешним.

Список литературы

1. Руднев В.Л Прочь от реальности: Исследования по философии текста – М.-СПб: Аграф, 2000.
2. Чулаков Д.К. К вопросу об интеллектуальных и социокультурных источках идеала самореализации В кн.: Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия, - Т.3. - Ростов-на-Дону, 2002.
3. Генон Р. Кризис современного мира. - М., 1991. - 158 с.
4. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – М.-СПб:2000. - С. 60-62.
5. Шелли Р. Несостоятельность нравственного релятивизма // Человек и христианское мировоззрение. Альманах, вып.4. - Симферополь, 1999.

Поступило в редакцию 12.02.04

«ШКОЛА МУДРОСТИ» И СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ.

В «Зеленой книге» Муаммара Каддафи [1] в разделе об образовании предстает весьма выразительная картина современной образовательной системы. Мы, люди западной технократической цивилизации, настолько смыклись с этой системой, что она воспринимается как нечто само собой разумеющееся - и если и нужно в ней что-то менять, то разве лишь отдельные стороны. Поэтому фундаментальная, если не сказать уничтожающая критика организации образования, звучащая в книге Каддафи, вначале ошеломляет, что обязательное регламентированное обучение по программам означает на деле принудительное насаждение невежества среди масс; что необходимо сокрушить принятые ныне в мире методы обучения и освободить человеческое сознание от тенденциозных идей и преднамеренной перестройки вкусов, понятий, умонастроений человека. Принуждение при выборе профессиональной ориентации представляет собой диктат, губительный для свободы, поскольку он лишает человека права, свободного выбора, творчества и проявления таланта.

Однако при зрелом размышлении убеждаешься в том, что деятельность современной как средней, так и высшей школы действительно связана с тотальной унификацией знаний, с непомерным выпячиванием лишь его отдельных областей в ущерб другим. При этом часто в образовательной системе происходит трансляция устаревших знаний в соответствии с теми или иными стереотипами обучения. «Опережающее образование» [2], призванное преодолеть указанный недостаток, для подавляющего большинства образовательных учреждений все еще остается неизвестной или непонятной методической новацией. Каддафи считает, что общество должно обеспечить доступ молодежи к любым, выработанным культурой типам знаний, обеспечить образование всех видов и дать своим гражданам возможность выбирать соответствующий их природе и наклонностям способ обучения.

Сегодня к этой критике можно добавить и много других моментов, например, уклон современного западного образования в узкий практицизм и излишняя специализация за счет сокращения фундаментальных дисциплин и гуманитарного блока знаний, усиливающаяся коммерциализация образовательных услуг, порождающая бездуховность, отчуждение учащегося от процесса получения знания, отрыв обучения от воспитания. (Следует заметить, что реформа образования в Европе, предполагаемая Болонским процессом, лишь частично и лишь в узком диапазоне решает указанные выше проблемы).

В контексте этих размышлений и возникает идея разработки *культурного проекта* принципиально иных форм обучения и воспитания, где образование строилось бы не на присорите западных или восточных ценностей, а на принципе

синтеза мировых культур, на стратегии *культурного диалога* между Западом и Востоком. Одной из таких форм получения образования могла бы стать предлагаемая данным проектом *школа мудрости*.

«ШКОЛА МУДРОСТИ» - ДИАЛОГ ВОСТОКА И ЗАПАДА

«Школа мудрости» как культурный феномен, как особая форма производства человеческого в человеке - не новость для восточного мира. В известном смысле многие монастыри, ашрамы и т.п. являются таковыми. Но они неизбежно ограничены господствующей системой отрывом от европейской науки и культуры. Между тем время настоятельно диктует создание таких школ мудрости, в которых ученик мог бы получать не только сумму отвлеченных знаний, но и учиться искусству жить, опираясь на весь интеллектуальный и духовный опыт человечества.

Могут ли понять друг друга современный профессор физики (или космологии, скажем, Хокинг), и йог из ашрама Бевикананды? Парадокс заключается в том, что людям, стоящим на вершинах западной и восточной культур, очевидно, будет легко общаться, ибо темы – вечность и мимолетность, порядок и хаос, гармония жизни и ее хрупкость – общие темы. А вот ученому среднего звена общаться с восточным мулрецом (если только этот последний не получил образование где-нибудь в Оксфорде или Сорбонне) – будет гораздо труднее; что касается обычного «человека с улицы», то если представители двух цивилизаций решат поговорить друг с другом на «вечные темы», то скорее всего разойдутся в разные стороны, убежденные в невежестве друг друга.

Существующие ныне в большинстве стран специальные учебные заведения готовят переводчиков с одного языка на другой. Такие специалисты, разумеется, нужны. Но сегодня человечеству предстоит грандиозный путь не только в понимании иного языка, но и в понимании *иной культуры*, иных систем ценностей и мировоззрений, великих традиций и жизненно важных правил. Где сейчас учат этому? Между тем, при интенсивном развитии современных кросскультурных связей между всеми странами и регионами мира, потребность в подобных школах становится массовой.

Homo sapiens в переводе с латинского означает «человек мудрый». Западная цивилизация, будучи рационалистичной и технократичной, в своем массовом сознании так далека от мудрости, что даже этот термин стала переводить как «человек разумный». Школа мудрости по своей направленности будет, таким образом, и возвратом к традициям европейской культуры, ибо разум, отгороженный от мудрости, знания, лишенные сердца и доброты, неизбежно приводят, как показала история XX века, к техногенным катастрофам, к нарастающему общему экологическому кризису, к культурной деградации человечества.

В последние годы интенсифицируются глубинные противоречия в отношениях между Востоком и Западом. Вновь и вновь вспыхивающие войны (Палестина, Афганистан, Ирак), возрастающая политическая конфронтация (Иран, Северная Корея, Ливан) говорят о том, что западные страны втягиваются в виток противостояния, последствия которого, в сущности, непредсказуемы. В свете этого возникает историческая необходимость в чрезвычайных интеллектуальных усилиях, призванных найти адекватные, поистине мудрые решения надвигающихся геополитических катастроф. Очевидно, что эти усилия должны предприниматься с обеих сторон, но

необходима некая исходная основа для взаимопонимания, некий мостик, который был бы связующим звеном в двустороннем процессе. А это значит, что нужны по-новому мыслящие люди, новые кадры в сфере политики, дипломатии, журналистики, способные вести эффективный диалог в усиливающемся «столкновении цивилизаций» (Э. Хантингтон). Л. Шапочкина высказывает интересную мысль, что Запад и Восток как бы представляют два мозговых полушария планеты – правое, несущее в себе образность мышления, левое – генератор абстрактных представлений. Человеческий мозг работает полноценно, если включены оба полушария, дополняющие друг друга. Духовно-культурное взаимодействие Востока и Запада основано на том же энергетическом принципе, взаимодействия между ними необходимы. Между тем большинству более близки слова Киплинга: «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им не сойтись». Между тем еще Н. Рерих подчеркивал дополнительность культур этих регионов (сравнивая их с духом и материей). Ему принадлежит прозорливая мысль, что Восток может быть близким другом, но также легко может стать врагом из-за непонимания. Это интеллект и сердце, синтез которых должен привести к тому, что сердце станет умным, а интеллект сердечным» [3, с.17]. В поиске новых форм диалога между Западом и Востоком и, соответственно, новых форм образования целесообразно участие различных международных организаций, движений и отдельных инициативных людей. Разве готовят, например, сегодня специально сотрудников для различных органов и организаций ООН, ЮНЕСКО и т.п.? Какая идеология и философия лежит в основе соответствующего образовательного процесса? Чаще всего, это стереотипная «западная идеология» с ее естественным европоцентризмом. Поэтому в перспективе нужны учебные заведения альтернативного типа, - альтернативного не только западному образованию, но и восточному, нужно новое качество, некий синтез, основанный на духовном взаимообогащении противостоящих цивилизаций. На первых порах речь может идти об учебно-просветительских структурах типа «летних школ», постоянно действующих научно-практических семинарах, широко использующих формы дистанционного образования, с приглашением крупнейших специалистов в области мировой культуры, мастеров духовных практик и др.

Однако все структуры подобного типа будут объединены одной философией образования, которую можно условно назвать «школой мудрости». Названная философия покоятся на трех ключевых идеях:

- взаимопонимание народов, государств и правительств через диалог культур;
- обращение к духовным богатствам мудрости как фундаментальной интеллектуальной традиции в человеческой истории;
- методы и технологии опережающего образования, обеспечивающего усвоение таких знаний, которые будут востребованы жизнью не только сегодня, но и в ближайшей перспективе в резко изменяющемся мире.

ПАРАДОКСЫ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: НОВЫЕ ГОРИЗОНТЫ ИСТОРИИ

Современный мир находится в состоянии кризиса, который, как стало ясно в XXI веке, не только не ослабевает, но продолжает усиливаться, приобретая *системный характер*. Это не только экологический и технократический и даже не только кризис, обусловленный прорывом науки в сферы, потенциально опасные как

для всего живого на Земле (генная инженерия), так и нормального развития человечества как рода (клонирование и т.п.). Но ко всему этому в последние десятилетия добавляется еще и резко усиливающаяся катастрофа духовного порядка: распад культуры (растлевающие душу (особенно молодых) порноиндустрия, калечащие психику фильмы ужасов, релятивизирующие моральные ценности шоу-концерты, шоу-конкурсы и прочие телепередачи, превращающие человека в марионетку-потребителя, в «машину желаний»). Благодаря колоссальным возможностям современного телевидения, радио и интернета в эту дьявольскую игру невольно втягиваются сотни миллионов и даже миллиарды людей. Надо отметить, что Восток, в особенности исламский мир, пытается сопротивляться этому процессу. И все же глобальная экспансия массовой культуры пробивает себе дорогу и там.

Следует с горечью признать, что хотя вышеизложенное относится ко всему человеческому сообществу, основной источник негативных процессов находится в западных странах. Термин «Запад» здесь, конечно, условен. В данном случае речь в первую очередь идет о так называемых развитых, цивилизованных, демократических странах с мощным научным потенциалом, передовой технологией, благополучной экономикой, высоким жизненным уровнем населения. Западу противостоит Восток (тоже достаточно условное и разноплановое понятие). Хотя часть восточных стран (таких, как Япония, Южная Корея, Сингапур) сегодня мало отличаются от Запада по своему образу жизни и используемым технологиям, но здесь это часто лишь внешнее сходство. Большая же часть находится в разительном контрасте по сравнению с Европой и Северной Америкой.

Мы видим, что взаимоотношение Востока и Запада все больше становится ключевой проблемой современного мирового развития. В связи с этим возникает потребность более внимательно осмыслить существующие ныне своеобразные парадоксы в самих основах западной цивилизации в ее отношении к восточной.

Парадокс I. Запад изо всех сил подталкивает Восток к «современному уровню цивилизации», что стало особенно заметно в условиях глобализации. А между тем сам Запад, прежде всего, залутался в неразрешимых противоречиях и проблемах этой самой цивилизации, поставив мир на грань глобальной катастрофы.

Парадокс II. Культуру принято считать «спасательным кругом цивилизации», но ныне она, становясь все больше так называемой «массовой», приобрела такой характер, что способна, - напротив – утопить любую цивилизацию в своих губительных для человека массовицких продуктах, к которым более всего подходит слово не «продукты культуры», а «отходы культуры».

Парадокс III. Как известно, на любую локальную культуру можно смотреть «изнутри» и «извне». Запад привык на все смотреть и оценивать только со своей колокольни. Другой перспективы видения жизни он не хочет признавать. Поэтому неудивительно, что средний западный обыватель находится во власти стереотипа, согласно которому Восток для него ассоциируется с бедностью, отсталостью и бескультурьем. Между тем, для восточного жителя западный человек, как правило, ныне уже не носитель высших знаний, как это было во времена миссионерства, а ассоциируется с большими деньгами, которые, по его пониманию, он часто тратит.

глупо и немотивированно, с незнанием элементарных вещей реальной жизни и норм традиции. Другими словами, западный человек для местных людей, с их восточной точки зрения, предстает как существо, в конечном счете, невежественное и бескультурное.

Парадокс IV. В силу расширения энергоемких производств и высокотехнологических форм жизнедеятельности Запад близок к исчерпанию своих энергетических и ископаемых ресурсов. В итоге, он все больше нуждается в подпитке с Востока. Между тем, сам Восток при необходимости может в принципе обойтись без западных технологий или взять эти последние у таких бурно развивающихся стран, как Китай, или по мере сил разрабатывать подобные технологии самому. (Для этого в восточных странах уже достаточно образованных кадров).

Парадокс V. В силу дефицита своих ресурсов Запад неизбежно тяготеет к тем или иным формам экспансиизма. Старые модели колониализма давно уже не оправдывают себя. Нужны новые идеинные, идеологические основания [4]. Но ныне, когда ислам набирает силу даже в западных странах, культурные и религиозные ценности Запада становятся все менее эффективными в geopolитической стратегии. Идеологическая составляющая этой стратегии оказывается весьма уязвимой.

Диалог между Западом и Востоком необходим, но если его удастся по-настоящему развернуть, то он будет протекать в совершенно конкретных исторических условиях. И именно отмеченные выше парадоксы будут во многом определять тот «аттрактор», то социокультурное пространство, тот психологический климат, в котором по необходимости будет проходить интеллектуальная встреча двух важнейших цивилизаций. Не видя эти парадоксы, не понимая их многомерный смысл - нельзя вести продуктивный диалог, нельзя находить развязки тугих узлов противоречий современного мира.

Современное человечество по сравнению с прошлыми эпохами вряд ли стало мудрее. И тот факт, что оно сегодня вынуждено искать дорогу к мудрости, объясняется просто тем, что возник глобальный кризис разума как формы европейской рациональности. Поэтому вступление на путь мудрости в новом столетии нашей планетарной цивилизации – это та перспектива, которая единственno может вывести нас из надвигающегося тупика, хотим мы того или нет. В свое время Н. Рерих заметил: европейская цивилизация нашла все, но человека потеряла, Перефразируя, можно сказать: современный мир нашел все, но мудрость потерял. И порой кажется, что он может ее найти в «школах мудрости».

Список литературы

1. Каддафи Муамар. Зеленая книга. – Киев, 2003.
2. М. Трифонова М. Контуры грядущей революции в образовании // Христианство, гуманизм, здоровье. – Симферополь, 1955
3. Щапошникова Л. П послание эволюции // Рерих Н. Шамбала. – М., 2000. – С. 5-25
4. Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. – М., 2000.

УДК 616.89 + 615.851 – 008.43

И.В. Ганзин

ИНТЕРВАЛЬНЫЙ (МНОГОМЕРНЫЙ) ПОДХОД КАК МЕТОДОЛОГИЯ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ В ПСИХИАТРИИ И ПСИХОТЕРАПИИ

Современная психотерапия и психология переживают системный методологический кризис [1], что связано с рядом обстоятельств. Во-первых, это обусловлено высоким уровнем интердисциплинарности психотерапии, являющейся точкой пересечения ряда областей научно-практических знаний: медицинских (психиатрия, неврология), психологических, социологических, антропологических и, соответственно, ареной столкновения различных методологических и философских концепций. Во-вторых, современная психотерапия объединяет большое количество методов с различной концептуальной и методологической базой, философскими обоснованиями и заимствованиями. В-третьих, указанные выше обстоятельства являются серьезным препятствием для построения концепции интердисциплинарности и выведения психотерапии в ранг самостоятельной клинической (а не гуманитарной) дисциплины. В-четвертых, в современной практике выражены интегративные и синтетические тенденции, сводящиеся зачастую к эклектике, поскольку отсутствует теоретическая база для объединения различных методов; широко используется неоправданное расширение понятия психотерапии и включение ряда маргинальных психотехник. В-пятых, отсутствуют единые программы подготовки специалистов, не сформирован рынок психотерапевтических услуг, недостаточное внимание уделено разработке требований к личности психотерапевта, стилистике его поведения и профессиональной подготовке [1, 2, 3, 4, 5, 6].

Повседневная клиническая практика психиатра также не лишена указанных методологических проблем и противоречий. Так, например, клинико-психопатологически и феноменологически верифицировав, в соответствии с исследовательскими и диагностическими критериями МКБ-10, диагноз «Паническое расстройство», мы разрабатываем для пациента индивидуальную комплексную терапевтически-реабилитационную программу. Последняя включает в себя:

- психофармакологические средства (естественнонаучная парадигма, медико-биологическая);
- суггестивные методики (гипноз, аутогренинг), рациональную психотерапию (естественнонаучная парадигма в психотерапии);
- методику специфической десенситизации, когнитивно-поведенческую терапию (бихевиоральная парадигма);

- клиент-центрированный подход – как базу для установления терапевтических отношений и ведущую коммуникативную стратегию (экзистенциальная парадигма);
- элементы аналитической психотерапии для решения отдельных личностных проблем и преодоления ведущего интрапсихического конфликта (аналитическая парадигма). При этом работа может вестись на платформе ортодоксального подхода, а отдельные аспекты интерпретироваться посредством других, например, сновидения и фантазии – с помощью юнгианского анализа, а коммуникативный дискурс – лакановского.

Что же мы имеем? С одной стороны, - эклектический коктейль из принципиально несовместимых ингредиентов, методологическую первверзию?! Но с другой стороны, результаты терапии (а практика, как известно, является лучшим критерием истины) красноречиво свидетельствуют о достоверно большей эффективности данной программы в сопоставлении с терапией сходных расстройств методологически корректными схемами. Об этом свидетельствуют и более раннее наступление ремиссий (правда, при значительно больших, в силу объемности терапевтической программы, усилиях), и более глубокие терапевтические изменения, затрагивающие все сферы экзистенцирования субъекта (а не только устранение синдромов-«мишеней»), и данные катамнеза. Указанные противоречия между существующей методологией и практикой успешно, на наш взгляд, разрешаются благодаря интервальной теории, методологии многомерного исследования реальности.

ПРИНЦИП МНОГОМЕРНОСТИ МЫШЛЕНИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИНТЕРВАЛЬНОГО МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Анализируя эпистемологические проблемы традиционных (философия Канта, Гегеля, Маркса) и новых (постмодернизм) подходов, основатель интервальной методологии Ф. В. Лазарев [7, 8] отмечает, что попытки этих методологий отображать многомерную реальность (ярким примером которой является человек с его когнитивными и поведенческими характеристиками) вели к ряду коллизий, создающих логические и понятийные трудности, препятствующие дальнейшему развитию. Среди них следует отметить следующие:

- возникновение внутри теории неразрешимых логических противоречий или парадоксов;
- отсутствие точных по смыслу понятий, изобретение способов движения мысли, противоречащих законам логики;
- глубинная непрозрачность и принципиально непреодолимая двусмысленность в ключевых понятиях и принципах теории;
- эклектическое объединение разных понятийных срезов объекта в одном теоретическом образе, появление в одном тексте семантически несопоставимых понятий.

С точки зрения автора, единственным способом преодоления указанных противоречий является переход к новому образу рациональности – многомерному разуму, основной познавательной позицией которого является «смыслообразующий интервал».

Интервальная методология, опираясь на крупнейшие достижения современного естествознания, вскрывает предпосылки, коренящиеся в эклектической структуре физической реальности, которые необходимым образом входят в результат познания; обнаруживает общность природы познавательных предпосылок во всех сферах познания; позволяет выявить механизм состыковки субъективных и объективных условий мыслимости объекта познания. Принцип интервальности (многомерности мышления) по своему эпистемологическому содержанию предполагает принятие следующих допущений:

- любое рациональное описание реальности должно удовлетворять требованию легитимного обоснования;
- описание исследуемой системы предполагает учет объективных условий и познавательных предпосылок, с которыми связан субъект и которые предопределяют его познавательную позицию;
- каждый язык описания способен отобразить лишь какой-то один интервал, одно измерение реальности;
- неустранимая множественность точек зрения на одну и ту же реальность означает невозможность существования абсолютной точки зрения;
- в практике познания возможно существование системы различных рационально увязанных между собой интервалов описания, при этом каждый из них имеет свой набор концептов и свою собственную семантику;
- описание в рамках любого интервала подчиняется закону непротиворечивости, однако описания в разных интервалах могут противоречить друг другу [7].

Таким образом, интервальная методология признает невозможность единой картины реальности в силу ее гетерогенности, многослойной структуры и многомерности. Интервальность предполагает переход от одноплоскостного мышления к многомерному, установление понятийных конфигураций, соответствующих реальной иерархии сторон и конструктов целого, дифференцирующий взгляд на предмет. Предполагаемый интервальной методологией многомерный анализ, на наш взгляд, наиболее перспективен для решения антропоцентрированных проблем в медицине, психиатрии и психотерапии. Данный подход создает методологическое пространство для непротиворечивого, параллельного использования различных подходов к изучению психики человека, его поведения, как в норме, так и при патологии, с объединением в единую картину разнородных данных, всесторонне (а, следовательно, наиболее полно) описывающих многомерность исследуемых феноменов (эволюционно-биологический, медицинский, социальный, психологический, культурологический, семиотический аспекты). С нашей точки зрения, интервальный подход наиболее перспективен для разрешения методологических проблем современной психиатрии и психотерапии, способен оформиться в новую научную парадигму, так как концентрирует в себе высокую креативность и динамизм во взглядах на сущность мультидисциплинарных и сложных феноменов. Научная парадигма должна удовлетворять следующим критериям:

- содержать «символические обобщения» - формализуемые компоненты теории, функционирующие как «законы природы» и определения соответствующих символов;
- описывать картину мира (или отдельные ее аспекты) в образе моделей, на основании обобщенных данных исходных объектов науки;
- содержать общепринятую в данном сообществе ученых методологию, теоретические концепции;
- содержать общепринятые методы описания и решения конкретных научных проблем, а также базисные примеры таких решений [8].

Рассмотрим с позиций интервального подхода разработанный нами новый диагностический метод – комплексную диагностику речевого поведения при психических расстройствах [9].

КОМПЛЕКСНАЯ ДИАГНОСТИКА РЕЧЕВОГО ПОВЕДЕНИЯ – МОДЕЛЬ МНОГОМЕРНОГО ИЗУЧЕНИЯ КОММУНИКАТИВНЫХ ПРОБЛЕМ В НОРМЕ И ПРИ ПСИХИЧЕСКОЙ ПАТОЛОГИИ

Коммуникативное поведение представляет собой многоаспектное явление, в котором отражаются биологические, психологические, социальные характеристики субъекта, специфически видоизменяющиеся при конкретной психической патологии. Возможны различные подходы для описания и исследования коммуникативных характеристик: клинический, нейропсихологический, нейрофизиологический, лингвистический, этологический, психологический, социально-психологический, кибернетический. Все они отражают какую-либо сторону коммуникации, имеют заданную прагматику и отличимые друг от друга методологические предпосылки. Интегрировать все получаемые данные в их динамике представляется затруднительным, поскольку отсутствует соответствующая эпистемологическая база. Для разрешения данной проблемы нами [10] предложена концепция речевого поведения. Согласно ей разномодальные семантики отдельных компонентов речевого поведения (вербальная – собственно речь исследуемого, просодическая – невербальные характеристики речи, кинетическая – сопровождающее высказывание, невербальное поведение (мимика, жесты, позы, простые и сложные поведенческие комплексы) объединяются, в силу единства церебральной их детерминации, в единую систему. Эта система изучается как совокупная полисемантическая структура; особенности взаимодействий отдельных компонентов определяются сущностью биологического экзистенцирования – наличием определенного вида психического расстройства, характером и уровнем органического поражения центральной нервной системы. Таким образом, интервальное рассмотрение многомерной проблемы (коммуникативного поведения) позволило создать модель, в которой возможно параллельное, взаимодополняющее выполнение многомерного анализа: клинического, этологического, просодического, психолингвистического, семантико-синтаксического, семантико-прагматического и психосемантического. На основании концепции речевого поведения разработана методология комплексной диагностики речевого поведения при психических расстройствах, объединяющая методики отдельных интервалов в органичную непротиворечивую

систему, предназначенную для решения теоретических и практических проблем клинической медицины. Новая методология использована для изучения коммуникативного поведения как в норме (здоровые испытуемые, с дифференциацией по возрасту), так и при основных психических расстройствах (органические, эндогенные психотические, аффективные и невротические). Результатом исследования явилось наиболее полное описание сложного феномена речевого поведения как многомерной проблемы, что позволило выделить дополнительные исследовательские диагностические и дифференциально-диагностические критерии указанных психических расстройств.

ВЫВОД

Методология интервального (многомерного) подхода представляет интерес для современной клинической психиатрии и психотерапии, так как позволяет преодолевать современный методологический кризис и в перспективе создает предпосылки для творческого развития на стыке научных дисциплин.

Список литературы

1. Решетников М.М. Организационно-методические вопросы реформ в российской психотерапии // Предисловие издателя к Базисному руководству по психотерапии /А. Хайгл-Эверс и др. – СПб.: ВЕИП, Изд-во Речь, 2002. – С.15-26.
2. Михайлов Б.В. и соавт. Психотерапия. – Харьков: Оно, 2002. – 767 с.
3. Марченко В.А., Петленко В.П., Сержантов В.Ф. Методологические основы клинической медицины. – К.: Здоровье, 1990. – 183 с.
4. Хайгл-Эверс А., Хайгл Ф. и соавт. Базисное руководство по психотерапии. – СПб: ВЕИП, Изд-во Речь, 2002. – 784 с.
5. Психотерапевтическая энциклопедия / Под ред. Б.Д. Карвасарского– СПб.: Питер, 2002. – 1019 с.
6. Клиническая психология / Под ред. Пере П., Бауманан. – М.-СПб.: Питер, 2003. – 1312 с.
7. Лазарев Ф.В., Литл Б.А. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь: Сонат, 2001. – 264 с.
8. Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Философия. – Симферополь: Сонат, 1999. – 352 с.
9. Самохвалов В.П., Ганзин И.В. Комплексная диагностика речевого поведения при психических расстройствах: Метод. рекомендации. – К., 2003. – 31 с.
10. Ганзин И.В. Комплексная диагностика речевого поведения при психических расстройствах: Дис... д-ра мед. наук: 14.01.16. – Симферополь, 2002. -- 420 с.

Поступило в редакцию 21.02.04

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ДИСЦИПЛИНА ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Актуальность обращения к проблематике истории философии обусловлена важностью и значительностью историко-философских исследований в современной философии. Целью данной статьи является определение места истории философии в системе философского образования и в философии в целом. Задача, поставленная в статье, связана с первой в Украине попыткой нахождения интеллектуальной топики истории философии в дискурсе практической философии.

Деструкция единой идеологии единого советского мира придала истории философии особый статус. После исчезновения привычных мировоззренческих идеологических ориентиров, в момент получения всем философским сообществом долгожданной дискурсивной свободы для многих от здания прежней философии остался только фундамент. Так история философии в некоторых учебниках и учебных курсах расширилась до размеров всего курса или заняла в нём почти всё место. Нынешнее обилие литературы по истории философии имеет несколько объяснений. Во-первых, это объяснение «от издателя»: книги, проходящие по «ведомству» истории философии популярны и интересны, быстрее покупаются и легче читаются изучающими. В этой связи следует особо отметить беспрецедентное явление наших дней – серию «интеллектуальных комиксов», посвященных наиболее ярким фигурам в истории философии (Декарт, Кант, Ницше, Сартр, Будда и др.). Они изданы английским издательством Icon Books и переведены на русский «Академическим проектом» (Санкт-Петербург). В книгах такого рода, как объясняется читателю, «серьёзное и доступное изложение сопровождается забавными рисунками» (см., например, [2]).

Во-вторых, мненис о том, что всю философию можно свести к её истории – не только дань деполитизированной конъюнктуре, но и серьёзная точка зрения авторитетных специалистов. Т.И. Ойзерман, например, автор известной книги «Философия как история философии» [3] исходит из того, что «...историко-философская наука исследует прошлое, которое не остаётся лишь прошлым, переходит в каждую последующую эпоху... философия выступает как единство всего многообразия философских систем, т.е. как история философии» [3, с. 6]. Действительно, если возможен такой учебный курс философии, в котором будут реконструированы все философские учения прошлого и настоящего, то философия (в качестве читаемого курса) как история философии возможна, при этом не требуется большого напряжения, чтобы увидеть в этом ещё и смысл. Заметим в этой связи, что и печальная история философского образования в царской России

показывает, как в годы цензурной борьбы государства с автономией университетов и чтением академических курсов философии разрешалось и рекомендовалось изучать историю философии [10, с. 46]. Эта же «ниша» образовалась и в годы серьёзного ослабления государственного надзора за «содержанием» философского образования. Другими словами, педагогический вклад истории философии в систему высшего философского образования следует оценить высоко.

Наконец, в-третьих, у сегодняшнего повышения внимания к истории философии есть объяснение «от кризиса»: рассуждения о кризисе в сегодняшней философской мысли стали общим местом и истоки этого кризиса принято искать в её истории. Начиная с Ф. Ницше историко-философский «процесс» выглядит, скорее, как обвинительный по отношению к философам, которые, в конечном счёте, «не сумели» обеспечить прочность культуры. Критически-деструктивное отношение к истории философской мысли в 20 веке не есть лишь дань моде, установленной интеллектуальными эстетами. Исторический критицизм в философии можно назвать своеобразной негативной реакцией на усиливающуюся автономизацию философской деятельности. История, имеющая у философии, насчитывающая множество веков, эпох, школ и имен, даже при несомненности их «плурализма», то есть многообразия и бессистемности – такая история становится «фактом», с которым нельзя не считаться. Может ли, однако, этот «факт» стать аргументом, может ли философия получить импульс от своей истории, можно ли научиться философии у других философов? Другими словами, если пропедевтически-педагогическая роль истории философии достаточно важна, то какое место она занимает в самостоятельной философской деятельности, в философском творчестве? Думается, что в философии XX века можно найти ответы на эти вопросы.

Следует признать, что особое внимание к предпосылкам, ревизия прошлого, рефлексия историчности и связи философии и культуры стали неотъемлемыми чертами интеллектуальной деятельности философов 20 века. Исследователи отмечают беспрецедентное даже для 20 века обстоятельство – появление в 80-х годах устойчивого интереса и даже, по выражению исследователей, «очевидного поворота» к историко-философским исследованиям в рамках аналитической философии [4, с. 38]. Но если положительно-критическое отношение к традициям для позитивистски ориентированной аналитической философии внове, то гуманитарно ориентированной философии оно известно давно. Новый, постгегельянский импульс в развитии интереса к историко-философским исследованиям задан еще В. Дильтеем, для которого историчность как специфическая черта философской мысли свидетельствует против требований её систематичности, строгости и научности. Более того, именно история, по его мнению, является источником, «энергией» самой философской мысли. Однако, поистине полную реабилитацию и ренессанс «мышление в истории» получило благодаря работам К. Ясперса. Его экзистенциальная и антигегельянская философия исторична по сути, ибо философия для него есть событие философии – «бренное явление чего-то вечного» [5, с. 68], тогда как на познание самой по себе *philosophia perennis* не может претендовать никто. История философии в таком случае, по

Ясперсу, представляет собой от самих её истоков до наших дней повторяющиеся попытки осуществления философии как трансцендирования, выхода за собственные пределы, прорыва к объемлющему. Трансцендирующий, то есть философ, есть тот, кто как бы «включает» некий «орган», некую способность, – экзистенцию – которая есть у всех, но которую мало кто реализует. Наилучшему пути её реализации может научить философа тот, кто «экзистенциальный путь» уже прошёл, то есть другие философы – общение экзистенций по поводу трансцендирования и есть коммуникация или вечный процесс коммуникации философов.

Очевидно, что благодаря Ясперсу и философия как история философии, и сама фигура историка философии в 20 веке получили особый статус – такая философия стала универсальной, единой, общечеловеческой, а историк философии получил к ней привилегированный доступ. При этом Ясперс подчёркивал, что быть историком философии нельзя, не будучи философом, другими словами, историк философии в этом смысле всегда несколько «больше», чем «просто» философ, занимающийся осмыслением мира и системотворчеством.

Казалось бы, кому как не Ясперсу должна быть благодарна современная история философии за особую оценку? Однако, во многом именно благодаря его трудам в 20 веке появилась опасность, мы бы сказали, размывания её границ вместе с усилением неопределенности и её статуса, и её роли, а вместе с тем, неопределенности роли и статуса самой философии. Появилась реальная перспектива (и для профессионала весьма заманчивая!) сведения всей философии к её истории, превращения её в бесконечные рассуждения о «великих философах». Несмотря на то, что философская деятельность К.Ясперса, можно сказать, является образцовой и даже подвижнической, даже очевидно попадающей в установленный им разряд деятельности «великого философа» - несмотря на эти важные обстоятельства, пафос его философского творчества может показаться его главной компонентой. При этом всё оно в целом представляется пронизанным эстетизмом, который сказывается и в утверждении о существенном сходстве процесса философского трансцендирования с творческим порывом художника; и во введении непременного экзистенциалистского атрибута в виде дихотомии подлинного и неподлинного, распознавание которой есть непостижимость как удел экзистенции; да и в самой градации мыслителей по «уроню», «рангу» - кто-то великий, кто-то не очень, кто-то совсем «невеликий» (почти даосская иерархия бессмертных!). Однако, сквозь пафос и эстетизм, сквозь опасность размывания границ философской рефлексии, минуя обилие метафор, непрозрачность и неаналитичность текстов самого Ясперса, его мощная интенция донесла до нас, как представляется, три существенные идеи–задачи. Во-первых, это идея-проект универсальной, *всемирной истории философии*, объединяющей всё человечество – цели такого объединения очевидно благородны и гуманны. Во-вторых, это указание на «чудо», «тайну» понимания, которое теряет черты чудесного и таинственного в процессе философствования, ведь прочитать и понять замысел Платона есть чудо, на которое способны многие. И, в-третьих, К. Ясперс дал импульс *сравнительно-историческим исследованиям* в философии: сравнение как нахождение вечного в бренном,

единого во многом может быть реальным путём осуществления всемирной истории философии, в созворении «чуда понимания».

Этотизм, продемонстрированный в виде тесной связи философии и искусства, мы находим и в методической, программной реабилитации истории для философии, осуществлённой Х.-Г. Гадамером, чья герменевтика дала новый импульс историко-философской рефлексии. Однако, гадамеровская герменевтика как топос схождения истории и философии имеет более определенные характеристики, проясняемые посредством ряда идей. Во-первых, это идея *традиции* как коммуникации, осуществляющейся в языке, традиции, которая не складывается сама собой, естественно, а требует рефлексивного акта: «сохранение старого является свободной установкой не в меньшей мере, чем поворот и обновление» [6, с. 334-335]. Во-вторых, это хайдеггеранская идея «герменевтического круга» и признание принципиальной предпосылочности всякого понимания, реабилитация предрассудков и пред-мнений. В-третьих, это идея «авторитета» и «классического», выделяющая привилегированный по принципу очевидности источник передачи традиции, особого рода адресат обращения того, кто хочет научиться понимать. Классическое есть образцовое именно потому, что наряду с временным отстоянием и способностью «устоять перед исторической критикой» [6, с. 341] в силу своего превосходства, оно никогда не утрачивало, как выражается Гадамер, «нормативный элемент». Этот элемент, мы бы сказали, есть то, благодаря чему у классиков можно учиться, не опасаясь, что время может разрушить результаты учёбы и позволить подвергнуть их уничтожающему осмеянию (добавим, что, скорее всего, философская классика будет способна пережить и комиксы!).

Другими словами, философская герменевтика Х.-Г. Гадамера увидела в процессе понимания текста Другого не столько искусство, требующее, конечно же, гения и одаренности, сколько «умение», в широком смысле *technē*, мастерство ориентирования в языке, нахождение общего языка и общего в языке. Это нахождение, по Гадамеру, имеет диалогическую топику и вопросно-ответную форму, что вплотную подвело его к «практическому» в философии. Оно ясно просматривается благодаря частым обращениям Гадамера к «существу дела», к сути вопроса, к тому, что действительно объединяет в коммуникацию, вовлекает в игру, от чего зависит то, «в какой мере мы сами поставлены на карту» [7, с. 13]. Это «существо дела» мы бы назвали *смыслом*, а существо в деле – делом *осмыслиения*, тогда герменевтика становится опытом самопонимания – это такое «действенно-историческое сознание, которое есть скорее бытие, чем сознание» [7, с. 13].

Таким образом, гадамеровская герменевтика предлагает философский проект «заинтересованного понимания», в котором историк философии видится профессиональным «понимальщиком», сформировавшим своё умение на классических образцах, то есть получившим образование. Целью философского образования в этом проекте становится формирование, по выражению Гадамера, «герменевтически воспитанного сознания» как сознания действующего, практического, открытого Другому с намерением понять. Такое сознание на практике можно назвать по-кантовски моральным, ибо и цель и мотив его деятельности (понимание) совпадают. Так философская герменевтика в 20 веке дала

истории философии реальную возможность найти свою интеллектуальную топику в рамках практической философии.

Наверное, несколько огрубив, можно сказать, что одним из практических результатов реализации проекта философской герменевтики стало то, что принято называть постмодернизмом. «Герменевтическая свобода» сказалась в руках у радикально настроенных мыслителей, увидевших в союзе герменевтики с психоанализом путь к искомой философской свободе. Однако, приняв эстетизм классической, гадамеровской герменевтики, они, как представляется, потеряли «герменевтическую автономию» (понимание как и цель, и действие), обеспечивавшую необходимую моральную компоненту в философском творчестве. В новом контексте историко-философское обращение к традиции – уже не самоцель, а текст Другого – средство самовыражения. Если К. Ясперс подчеркивал, что «мы должны быть скромными, если мы занимаемся историей философии» [5, с. 142], а «работа историка состоит в том, чтобы отказаться от себя самого, словно бы превратиться в другого и говорить из него, не добавляя ничего от себя» [5, с. 250], то в историко-философских текстах Ж. Делёза [8], как нам представляется, напротив, именно Другой словно бы превращается в автора и теряет дар речи. Впрочем, изначально деструктивный постмодернистский «запал» отнимал смысл у дисциплинарной отделенности рубрики «история философии», превращая весь дискурс в интерпретативный и не видя в этом превращении никаких границ. Так герменевтика текста, с одной стороны, следуя перспективе проекта Гадамера, а с другой стороны, в противоречие с его основами, дополнялась герменевтикой мира, природы, культуры, человека, наконец, автора. И если, например, элементы герменевтики природного мира в текстах очевидно гуманитарного происхождения, судя по отзывам специалистов [9], были весьма сомнительного качества, то постмодернистские герменевтические процедуры в отношении автора философского текста вообще и определенного автора, в частности, весьма эффектны.

Впрочем, постмодернистский «скандал», судя по всему, уже закончился и философия на русском и украинском языках по вполне понятным историко-идеологическим причинам несколько запаздывает с его критикой и оценками. Последнее десятилетие 20 века и первые годы 21-го отмечены активными дискуссиями среди историков философии, – на конференциях и в печати – так или иначе имеющими отношение к цели, задачам, предмету и, в широком смысле, методологическим аспектам историко-философских исследований. Совокупность обсуждаемых здесь вопросов можно поделить на три группы: 1) вопросы, связанные с проблемой соотношения «мировой» философии и национальных философских традиций; 2) вопросы, связанные с проблемой диалога вообще и диалога культур, в частности; 3) вопросы современной философской компаративистики, имеющей претеизию на серьёзное положение в историко-философских исследованиях.

Можно сказать, что *первая* группа вопросов инициировалась процессом осмыслиения отношений между западной вообще и европейской, в частности, философской культурой и осознающими свою идентичность российским и украинским философским «мирами». Решения этой проблемы, как обычно, здесь

предлагаются либо (условно) славянофильские, либо (условно) западнические. Если первые говорят о самобытности, уникальности, оригинальности и исключительности русской философии, то вторые видят в историко-философском процессе диалектику всеобщего и единичного, вносят методологическую определенность в процесс изучения истории философии и настаивают на единстве философии как «постижения всеобщего» [11]. Историко-философская работа в Украине находится в процессе осознания своей самостоятельности, выделенности из некогда единой (или считавшейся единой) философской культуры России и СССР [12] и этот процесс требует довольно серьёзных рефлексивных усилий в преодолении естественных опасностей разного рода перекосов, пошлости и односторонности. Отрадно отметить, что их удается избежать[13]. В этом отношении, как представляется, особый интерес историков философии в Украине вызывает философская мысль в конце 19 – начале 20 в.в. и её роль в формировании «академических», профессиональных философских традиций [10].

Вторая, «диалогическая» группа вопросов вызвала особый интерес и особую издательскую активность по отношению к работам М.М.Бахтина и М.К. Мамардашвили, их авторы стали знаковыми фигурами в диалогической историко-философской культуре не только России, но и Украины, а в Украине у них есть и почитатели, и продолжатели [14], [15]. Эта установка философского диалогизма оказалась благодатной почвой для рецепции европейской и формирования основ отечественной *практической коммуникативной философии*. Надо сказать, что в этом отношении украинская философская мысль опережает российскую (отметим, что в российской «Новой философской энциклопедии» 2000г. отсутствуют статьи «коммуникативная философия» и «практическая философия»). В этой связи следует упомянуть начавшуюся в Украине в 90-е г.г. весьма корректную реконструкцию основ коммуникативной философии через тралицию Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля и В. Хёсле [16], [17], появление квалифицированных переводов [18]и организацию «Центра практической философии» со своим альманахом и активной издательской деятельностью.

Суть и смысл компаративистики как феномена философской культуры легче понять, если учесть, что диалогизм и герменевтика направлены прежде всего на преодоление временного отстояния, исторической дистанции, поэтому их компаративная компонента, можно сказать, реализуется преимущественно в диахроническом смысловом разрезе, а синхрония связана преимущественно с межличностным отстоянием. Современный вариант философской компаративистики возник по большей части как ответ на бурное развитие в 20 веке вообще (веке теснейшего диалога Востока и Запада), в СССР и на постсоветском пространстве, в частности, разных направлений востоковедения. Поэтому её интенции основаны дилеммой Восток – Запад, а главные положения часто формулируются специалистами в области так называемой «восточной философии» (термин, уже не корректный для специалистов всех видов, хорошо различающих разные философские школы и направления).

Среди несистематических попыток компаративистских исследований недавнего советского прошлого упомянем здесь две, отличавшиеся, на наш взгляд, большой

философской, рефлексивной нагруженностью: работы А.М. Пятигорского и Д.Б. Зильбермана. Историку философии очевидно, что они не вписываются в тесные рамки теоретических исследований, более того, ныне сложно определить «предмет» историко-философского «исследования». Компаративистский подход, активно применяемый в истории философии, позволяет по-новому увидеть и смысл, и роль, и интеллектуальную топику работы историка философии в целом философского дискурса.

1. Очевидно, что философы, не видящие теоретической значимости «историко-философского материала», а напротив, полагающие, что с его помощью нельзя отыскать никаких закономерностей историко-философского «процесса», могут топологически определить историю философии по «ведомству» практической философии. В этом контексте, будучи лишена всех неотъемлемых атрибутов теории (объект, предмет, метод,стина и др.), она становится *герменевтикой философских текстов*. Эта герменевтика есть реализуемое практически умение читать текст Другого (автора, времени, традиции, культуры), а формирование этого умения придаёт практически-философскому дискурсу коммуникативный характер.

2. Роль такой герменевтики – пропедевтическая, роль введения в практический философский дискурс. Подобная история философии может стать *дисциплиной практической философии* (дисциплиной в кантовском смысле), призванной осуществить, в том числе, и необходимое предохранение от релятивистских возможностей герменевтики. Роль дисциплины здесь будет симметрична той роли, которую И.Кант отводил критике в области спекулятивного разума [19]. Призыв И.Канта: «выдумывайте сами возражения, которые не пришли в голову ни одному противнику» в сфере герменевтической дисциплины практического разума может звучать так: «Другой в философском тексте всегда Свой». Это означает, что точка зрения другого философа (как философа, а не как естественного индивида) могла бы быть и твоей;

3. Очевидно, что условием следования такой дисциплине является способность осуществлять целый ряд различий: различие философии и культуры, различие философа и не-философа, различие философского текста и не-философского, различие теоретической философии и практической. Это различие можно назвать *анализом* в исконном значении термина. Таким образом, в истории философии как практической герменевтической дисциплине чтения философского текста должны соединиться собственно герменевтика как искусство интерпретации и анализ как механизм различий и получения знаний. Подобная дисциплина может быть названа аналитической герменевтикой.

4. И. Кант видел в критической дисциплине чистого разума, прежде всего, принуждение, благодаря которому можно искоренить ту или иную склонность, и прекрасно осознавал, что сё требования могут не вызывать вовсе никакой симпатии: «...нужна чуть ли не апология, чтобы вызвать к ним хотя бы терпимость, а тем более благосклонность и уважение» [19, с. 597]. Апологией истории философии как дисциплины (учебной и герменевтической) и как самостоятельного рода философской деятельности можно считать и вышеупомянутые размышления. Принуждение здесь очевидно можно понять как самонпринуждение,

засвидетельствованное в том акте, что философ дал себе труд понять другого философа, что текст Другого для него (по крайней мере, на время чтения) стал не средством, а целью. Если учесть, что «читать» и «писать» есть два главных философских «занятия», то и история философии как дисциплина способствует выработке «герменевтически воспитанного сознания» (Гадамер), воспитанность которого проявляется в наличии этического аспекта деятельности под названием «читать». Поэтому совершенно прав А.С. Колесников, когда утверждает, что философская компаративистика способствует выработке «новой этики познания» на основе философии ненасилия и толерантности [20, 22].

Нельзя сказать, что компаративные исследования гарантируют следованию описанной нами дисциплине, однако, отрицать тот факт, что их массив способствует саморефлексии и осознанию коммуникативного аспекта любой философской ситуации (в данном случае, ситуации встречи философа с текстом Другого), довольно трудно. К сожалению, в украинской философской культуре заметен дефицит таких исследований, по крайней мере, в области именно философского востоковедения. Значит ли это, что пора подумать о развитии отечественного востоковедения не только на материале Ближнего, но и более далёкого Востока?

Краткий экскурс в историю отечественной истории философии позволяет сделать следующие выводы: 1) в современных историко-философских исследованиях очевиден поворот к герменевтике; 2) в этих условиях история философии способна утратить свой теоретический статус и перейти в область практической философии; 3) в этой области она способна сыграть роль дисциплины (и учебной, и рефлексивной), учитывающей коммуникативный аспект текстовой деятельности философа; 4) компаративистские исследования, связанные с философским востоковедением, способствуют формированию такой дисциплины, и, следовательно, герменевтической открытости философа.

Список литературы

1. Философия: Учебник. 2-е изд., перераб. и доп. Отв. редакторы: В.Д.Губин. Т.Ю.Сидорина, В.П.Филатов. – М.: ТОН – Остожье, 2000.
2. Гейн Л., Чен К. Знакомьтесь: Ницше / Перевод с английского Г.Ноткина. - СПб.: Академический проект, 2004.
3. Ойзерман Т.И. Философия как история философии. – Спб.: Алетейя, 1999.
4. Боброва Л.А. Аналитическая философия XX в.: Итоги и перспективы. (Обзор). // Философия в XX веке: В 2 ч.: Сб. обзоров и рефератов / РАН ИНИОН. – М.: ИНИОН РАН, 2001. – Ч.1.
5. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. – СПб : Наука, 2000.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988.
7. Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика. // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. - с. 9-16
8. Делез Ж. Критическая философия Канта : учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза - М.: ПЕР СЭ, 2000.
9. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002.
10. Ткачук М.Л. Київська академічна філософія XIX – початку ХХ ст.: методологічні проблеми дослідження. – К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000.

11. Каменский З.А. Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса. – Вопросы философии, 1995, №12. - с.61-67.
12. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в.- Киев: Наукова думка, 1988.
13. Огородник І. В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. – К.: Вища школа: Т-во Знання, КОО, 1999.
14. Шевченко А. К. Культура. История. Личность: введение в философию поступка. -- К.: Наукова думка, 1991.
15. Савельева М.Ю. Введение в метатеорию сознания. – К.: Видавець ПАРАІАИ, 2002.
16. Ситниченко І. А Першоджерела комунікативної філософії. - К.: Либідь, 1996.
17. Срмоленко А.М. Коммунікативна практична філософія. Підручник. - К.: Лібра, 1999.
18. Гьюсле В. Практична філософія в сучасному світі. Пер. с нім . примітки та післямова Анатолія Ермоленка -- Київ: Лібра, 2003.
19. Кант И. Критика чистого разума. Ч.2, гл.1. Дисциплина чистого разума. // Кант И. Сочинения в 6-ти т., т.3. -- М., Мысль, 1964 - с.593-646.
20. Рабочие тетради по компаративистике. Вып 1.: Сравнительные исследования в соц. и гум. науках: методология и история. / Под ред. Л.А Вербицкой, В.В.Козловского, Н.Г.Скворцова. - СНб . Социологическое общество им. М.М.Козловского, 2001.

Поступило в редакцию 4.03.04

O.B. Зарапин

ПРАКТИЧЕСКИЙ СТАТУС COGITO

Актуальность темы определяется тенденциями развития современной феноменологии, выдвигающей в качестве основного вопроса о «жизненном мире».

Цель работы состоит в демонстрации принципов картезианского истолкования жизненно-практических форм выражения трансцендентальной субъективности.

Предметом исследования выступает cogito как способ приведения сознания к феноменологически очевидному бытию вещей.

Известно, что в своем понимании принципов и задач феноменологической философии Э. Гуссерль исходит из презумпции неестественности трансцендентально мотивированного сознания. В качестве прямого выражения данной презумпции можно рассматривать учение о качественном отличии феноменологической установки сознания от естественной установки. Обретающее, таким образом, концептуальное содержание, понятие установки Гуссерль разъясняет на примерах ситуаций, в которых действия субъекта обнаруживают «особую хабитуальную направленность интереса» [3, с. 185]. Определяемая с точки зрения хабитуальной направленности интереса установка относится к тому, что представляет собой некую устойчивую форму поведения, априори определяющую совокупный смысл человеческой деятельности и, как следствие, каждого действия в отдельности. Хабитуальность подчеркивает способность субъекта видоизменять общий характер своей деятельности, сохраняя при этом возможность возвращения первоначальной установки. Заключенная в возможности установка не исчезает, она только временно приостанавливается в своем функционировании, т.е. существует, сохраняет значимость, но только не в качестве действующей.

Такова вкратце основная идея, которую мы встречаем в феноменологии, и в связи с которой возникает один вопрос. Если верно, что условием обретения феноменологического взгляда на вещи выступает приостановка естественно мотивированного жизненного интереса, который продолжает существовать, но при этом не оказывает никакого определяющего влияния на характер деятельности, то в какой мере верно то, что возвращение к естественно мотивированному жизненному интересу возникает в аналогичной ситуации, которая отличается только тем, что приостановке подвергается теперь уже трансцендентально мотивированный интерес? Судя по всему, в данном пункте сам Гуссерль склонен был подчеркивать скорее различие, чем аналогию. Иначе говоря, возвращение к естественной установке сознания делает ее другой, можно сказать, непохожей на прежнюю. Несмотря на то, что выяснение этого вопроса не входило в круг

первоочередных задач гуссерлевской феноменологии (главным образом сосредоточенной на процессе перехода от естественной установки к феноменологической), можно видеть, что проблема «возвращения» является тем не менее центральной, в которой обнаруживается смысл редукции как жизненной, осуществляемой всем человечеством и каждым человеком в отдельности экзистенциальной задачи. Гуссерль пишет: «Быть может, выяснится даже, что тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей эпохе прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому» [3, с. 187].

Следует подчеркнуть, что подразумеваемая Гуссерлем экзистенциальная перемена личности, мыслимая также в отношении человечества в целом, не может ограничиваться опытом, осуществляющимся в сфере чистой трансцендентальной субъективности. Речь идет о преобразовании естественно мотивированной жизни человеческого сознания; преобразовании, которое мыслится как результат перенесения, а вернее сказать, выполнения трансцендентальных усомотрений в условиях естественно-интендирующей жизни. Понятие «выполненной редукции» следует брать в значении такого трансцендентального опыта, выполнение и завершение которого не имеет ничего общего с выключением и приостановкой. Более того, между ними следует констатировать существенное различие. Приостановить – значит лишить нечто его функциональности, не дать возможность развиваться и осуществляться далее. Выполнение означает нечто иное. Здесь мы сталкиваемся с идеей такой функциональности, которая позволяет мыслить осуществление в качестве уже достигнутого состояния осуществленности. Следовательно, выполнение – это не приостановка функционирования, а достижение осуществляемого в функционировании состояния.

В этом смысле трансцендентальное постижение сущности не перечеркивается возвращением в режим естественной установки. Трансцендентальное проникает в естественную установку и видоизменяет ее тем, что сущность находит себе экзистенциальное выражение – тот носитель, посредством которого сущностное и трансцендентально относящееся к сознанию становится частью естественного и относящегося к предметному миру. Б. Вальденфельс отмечает, что в лодобном направлении истолкования «от сущности – к факту», где эйдтика служит не конечной целью опыта, а необходимым практическим средством на пути к его достижению, феноменология способна обрести предполагающуюся картезианством ясность своего предназначения в качестве подлинно автономной формы претворения мышления в конкретику человеческого существования. Вальденфельс пишет: «Под вопросом здесь оказывается центр тяжести феноменологии, указание ее цели, возможное развитие. Является ли эйдтика конечной целью или только этапом, который всякий раз приводит назад в открытый опыт и жизненную практику? Здесь Гуссерль с возраставшей решительностью принимал вторую точку зрения, что мы можем утверждать независимо от ответа на вопрос, смог бы он последовательно ее обосновать» [1, с. 197].

Таким образом, мы приходим к следующему вопросу: если завершение редукции не означает прекращения трансцендентального опыта, но понимается как достижение или исполнение осуществляющего в трансцендентальном опыте состояния, тогда в чем заключается соответствующая данному состоянию установка? Если в области естественной установки жизнь сознания преимущественно сосредоточена на предметностях окружающего мира, а в области трансцендентального опыта она обращается к пониманию, в отличие от предметно-вещественного, бытия самого сознания как переживания, то в состоянии возвращения из трансцендентально опыта к естественному сознание принимает качественно новую жизненную форму. Оно не утрачивает трансцендентальной направленности на переживание, но вместе с тем эта направленность получает конкретно-жизненное экзистенциальное истолкование. Гуссерль подчеркивает: «... философ, осуществляющий эпохе, тоже должен «естественно проживать» естественную жизнь, и все же эпохе вносит сюда существенное отличие: оно изменяет всю модальность тематики. А в дальнейшем преобразует познавательную цель во всем ее бытийном смысле» [3, с. 237]. Иначе говоря, трансцендентально усмотренное переживание становится всеобщей структурой жизненного поведения личности в ситуации, когда поступки и решения находят свое основание не во внешнем, предметном мире, а в трансцендентальном самосознании *cogito*. Подобным образом рассматриваемое трансцендентальное усмотрение заключает в себе возможность эмпирического, апостериорного истолкования картезианского принципа «*cogito, sum*», согласно которому обретенное в самосознании аподиктическое бытие *cogito* может иметь эмпирическое выражение и принимать форму осуществляемых человеком в мире естественной установки поступков и решений.

Характеризуемое в качестве трансцендентально направленного изменение системы человеческого поведения делает жизнь индивидуума близкой к этической в том смысле, что относительно собственных действий, переживаний, верований и убеждений у личности возникает особая способность к их аргументации. Т.е. способность понимать и аргументировать свои поступки на основании сознания, а не на основании предметного содержания мира. Это изменение в аргументации означает изменение самого способа жизни, определяющей себя из трансцендентальной мотивации *cogito*.

Обоснованная опытом личностного самосознания поведенческая установка не приемлет и опровергает идею «предданности» как принцип организации своего жизненного мира. В качестве структуры дофеноменологической жизни предданность выражает аффективную модальность бытия сознания. Иначе говоря, подчеркивает способность сознания поступать и основывать свою деятельность, не спрашивая при этом о подлинных источниках этой деятельности. Жизненный мир дофеноменологического сознания аффективно очевиден в том смысле, что он не только не нуждается, но даже и не предполагает опыта относительно источников содержащихся в нем очевидностей. В отношении подобной естественно-жизненной уверенности феноменология может быть охарактеризована как опыт борьбы за прояснение очевидного. Гуссерль пишет: «Феноменолог с самого начала живет в

парадоксальных обстоятельствах, на само собой разумеющееся ему приходится смотреть как на спорное, как на загадочное ...» [3, с. 242].

Решая задачу прояснения очевидного в области естественно-жизненных мотиваций, феноменология, таким образом, может пониматься в качестве особого типа *трансцендентально-практической рефлексии*, обеспечивающей подход к знанию как основанию конкретных человеческих поступков. Речь идет о практически ориентированном знании, задача которого для феноменолога ограничивается трансцендентальным прояснением оснований собственной деятельности, связанным с постановкой вопроса о том, в какой мере осуществляемое действие согласуется с опытом самосознания и предполагается ли такой опыт вообще. Подобное прояснение руководствуется стремлением понимать действие исходя непосредственно из деятельного сознания, отчитывающегося в способах и источниках тех очевидностей, которые мотивирует данное действие в качестве необходимого, или наилучшего, или попросту предпочтаемого из числа возможных.

КАРТЕЗИАНСКАЯ УСТАНОВКА: МЫСЛЬ КАК ИНСТРУМЕНТ ВОЛИ

Важно подчеркнуть, что заключенный в *cogito* опыт соотнесенности сознания с самим собой демонстрирует принципиальную открытость миру сущего. Именно в такой открытости *cogito* обнаруживает собственную целесообразность как опыт осмыслиения сущего, где достигаемая в картезианском сомнении дереализация мира вещей есть определенный способ реализации мышления о вещах и сущем в целом. Причем для самого Декарта такое мышление о вещах необходимо воплощено в конкретные акты человеческого поведения и равнозначно *правильно применяемой воле*. Согласно основной мысли Декарта, если и есть нечто, что обуславливает *cogito* и способно выступать изначальной точкой отсчета для рефлексирующего ума, это воля как неотъемлемый элемент человеческого восприятия. Именно воля требует радикальной рефлексии над сознанием, где самосознание – это лишь средство, применяемое с целью прояснения воли.

Подобный путь истолкования *cogito* в качестве *инструмента* приведения воли к очевидности оказывается уместным и необходимым в ситуации, когда ставится вопрос о том, насколько достаточной является альтернатива «естественное – трансцендентальное» и не предполагается ли самой идеей трансцендентальности нечто третье, однозначно не подразделяемое подобным образом. Речь идет об установке, возникающей в результате видоизменения естественного, жизненного интереса под воздействием трансцендентального самосознания. Сам Гуссерль неоднократно возвращается к данной проблеме, ограничиваясь, однако, лишь общими замечаниями, из которых тем не менее видно, что такая постановка вопроса была близка его собственному пониманию и представлялась значительной для истолкования идеи и конечных целей феноменологии. Так, в «Кризисе» мы читаем: «... возможна еще третья форма (наряду с фундированной естественно-мифической установкой, с одной стороны, и теоретической установкой – с другой), а именно: осуществляющийся на переходе от теоретической к практической установке синтез обоих интересов – такой синтез, где сформировавшаяся ... *theoria* (универсальная наука) призывается (и в теоретическом смысле сама определяет свое призвание) к...

новой практике – универсальной критике всей жизни и всех жизненных целей, всех порожденных жизнью человечества культурных образований и систем культуры ... эта практика должна силой универсального научного разума привести человечество к нормам истины: во всех ее формах ...» [2, с. 113-114]. Едва ли этот фрагмент нуждается в каком-либо комментарии, его основная суть понятна и без того, а именно: феноменологическое мышление отнюдь не сводится к абстрактным упражнениям солипситского ума, в конечном итоге оно призвано к осуществлению очевидности в актах конкретной практической жизни, где проявляет себя как требование предельно возможной ясности относительно исходных мотиваций человеческих действий независимо от тех толкований, которыелагаются культурой и историей.

Идея Гуссерля об универсальном познании здесь получает несколько иное звучание. Речь идет уже не столько о наукоучении, обеспечивающем аксиоматический базис теоретического знания, сколько о разуме, стремящемся к такой системе жизненного мира и такому способу действия, где основную роль играет вопрос о достоверности опыта, его соотнесенности со смыслом самих вещей. В отношении подобного понимания целей и задач разума учение Декарта о *cogito* как корреляте воли обнаруживает принципиальное значение, раскрытие которого демонстрирует соответствующую сущности феноменологии практическую установку. Обращение к воле подчеркивает, что *cogito* – это не отвлеченный, спекулятивный опыт мысли, а вполне конкретное, требующее своего эмпирического осуществления действие. Следует подчеркнуть – действие, происходящее в эмпирически действительном мире и имеющее собственное культурно-историческое пространство и время.

Надо сказать, что в современной философии, так или иначе касающейся феноменологической проблематики, идея культурно-исторической определенности *cogito* зачастую принимается как не подлежащий сомнению факт, исходя из которого представление о чистом *cogito* выглядит избыточной теоретической конструкцией философов трансценденталистов. Хотя подобная критика на первый взгляд кажется весьма убедительной и находит множество подтверждений в свою пользу, не будем забывать, что исходной мотивацией феноменолога является стремление к прояснению того, что составляет основания для признания какого-либо положения в качестве само собой разумеющегося и очевидного. Отсюда становится понятным, что трансцендентальное *cogito*, о чем сам Гуссерль не уставал повторять, является целиком искусственным, неестественным актом, который в буквальном смысле конструируется феноменологом, но конструируется с целью прояснения того, каков характер и что выступает источником очевидности того факта, что сознание существует и каким-то образом присутствует в реальном мире. Данный факт неслучайно оказывается в центре внимания феноменологии, поскольку связанная с ним очевидность образует смысл всей системы человеческой деятельности. Любое действие априори предполагает уверенность в бытийной достоверности осуществляющего его субъекта. Феноменология только спрашивает об основаниях этой всеобщей уверенности, подчиняясь императиву прояснения

исходных мотиваций и предпосылок какими бы безусловными и универсальными они ни казались.

Как известно, собственно декартовская трактовка *cogito* значительно отличается от истолкования, данного Гуссерлем, и сегодня чаще всего воспринимается в связи с тем или иным комплексом проблем гуссерлевской феноменологии. Вместе с тем в рамках самой феноменологии существует трудность, заставляющая вновь обратиться к Декарту и непосредственно картезианскому истолкованию трансцендентальной субъективности. Трудность, о которой идет речь, можно представить следующим образом: Гуссерль, продемонстрировав источник и аподиктический характер бытийной достоверности сознания, вместе с тем не указал те конкретные эмпирические формы жизни сознания, в которых выполняется данная очевидность, как если бы сущностное являлось конечной целью и достигнутое в эйдетическом усмотрении не соответствовало никакой фактичности. Для Декарта именно формы фактического выражения трансцендентальной субъективности представляют первоочередной интерес. В качестве наиболее значительной из них, связанной непосредственно с сущностью *cogito*, Декарт указывает волю. Рассмотрим этот момент несколько подробнее.

Декарт определяет волю как такое действие ума, которое необходимым образом отличается от восприятия. Под восприятием понимается интеллектуальная интуиция, обеспечивающая данность предмета сознанию. В естественной жизни акт восприятия и акт воли образуют единый феномен суждения. Декарт пишет: «... для суждения требуется как разум (ибо мы ни в коей мере не можем судить о вещи, кою мы никак не восприняли), так и воля, которая должна выразить одобрение тому, что мы каким-то образом восприняли» [4, с. 327]. Если восприятие выражает сугубо интеллектуальную, понятийную данность предмета, то воля – это способ отношения сознания к этой данности, осуществляющегося в формах одобрения, отвращения, утверждения, отрицания, сомнения и т.д. Как видно, картезиансское толкование суждения в качестве основополагающей формы человеческого опыта весьма близко идеи феноменологической интенциональности. Перефразируя известное определенное Ф. Брентано, можно было бы сказать на языке Декарта: всякий раз там, где проявляет себя воля, предполагается предмет, выступающий содержанием волевого акта.

Вместе с тем основная идея Декарта состоит не в констатации интенциональной природы суждений, а в подчеркивании принципиального несоответствия, наблюдаемого между волей и восприятием как компонентами опыта. Это несоответствие касается границ действия, которые у воли значительно шире сравнительно восприятия. Декарт поясняет: «И поскольку восприятие разума распространяется лишь на то немногое, что ему предлагается, оно весьма ограничено. Воля же в каком-то смысле может быть названа беспредельной, ибо нам никогда не доводилось замечать возможность существования объекта какой-либо иной воли или даже необъятной воли самого Бога, на который не могла бы простираться также и наша воля. Таким образом, мы легко простираем нашу волю за пределы ясно воспринимаемых нами вещей ...» [4, с. 328]. Беспредельность истолковывается Декартом как возможность иметь дело с объектом иной воли, что

означает способность воли применять себя к тому, что непосредственно не расположено к этому и не обнаруживает себя для этого. В отношении данной способности воля характеризуется в качестве свободной и составляет высшее совершенство человека, при котором истина или заблуждение человеческого ума не могут быть вызваны ни природой самих вещей, ни желанием другого существа, даже такого всемогущего как Бог.

Источник истины и заблуждения заключен в воле. Только воля, выказывая чему-либо свое одобрение или отвращение, бывает истиной или заблуждающейся. Восприятие лишь фиксирует некоторое положение вещей, оно не утверждает и не опровергает, а только свидетельствует о данном ему. Из характера различия между волей и восприятием Декарт делает вывод: заблуждение — это результат злоупотребления беспредельностью воли. Заблуждение неизбежно там, где в своем отношении к вещам воля превосходит непосредственно воспринимаемое и судит о том, что вообще говоря не входит в предмет восприятия. Декарт подчеркивает, что для самого опыта «вовсе не требуется совершенное и всестороннее восприятие вещи: ведь мы можем выразить одобрение многим вещам, познанным нами лишь очень неясно и смутно» [4, с. 327]. Эта необязательность становится причиной естественности такого новедения, когда воля утверждает о вещи больше, чем это вытекает из непосредственного восприятия самой вещи. Там, где ни бог и ни природа, а сама структура опыта является источником заблуждения, путь к знанию открыт только через переустройство опыта, что означает необходимость трансцендентального поворота к вопросу о том, каким образом человек вообще обладает способностью суждения. Так, беспредельность воли оказывается исходным мотивом трансцендентального прояснения оснований и возможности человеческого опыта. В биографическом плане жизни самого Декарта этот мотив связан с неприятием релятивизма во всех его проявлениях, что обуславливает потребность в особом, известном в качестве феноменологического, способе аргументации из самих вещей.

В отличие от естественно функционирующего, трансцендентальный опыт не осуществляет акт воли, он не выносит суждений, ничего не утверждает и не отрицает. В условиях трансцендентальности действие воли приостановлено, а сама она обращена в *безразличие*, с которым восприятие отдается созерцанию вещей. Обращенная в безразличие, воля изменяет функциональность опыта, вместо суждения опыт осуществляет *cogito*. Смыслом *cogito* оказывается приведение воли к очевидности воспринимаемого для нее предмета. В отношении задачи переустройства опыта данному смыслу отвечает готовность воли ограничивать себя в суждении о вещах и соотноситься с тем, каким образом данная вещь засвидетельствована в ее непосредственном восприятии. Руководствуясь идеей такого самоограничения воли в виду восприятия, опыт привносит в естественную функциональность суждения также трансцендентальное усмотрение, в результате чего *cogito* оказывается включенным в естественно-практическую установку сознания. Возможность трансцендентальной функции естественно осуществляемого опыта Декарт не просто предполагает, а подчеркивает как стоящую перед *cogito* задачу: «... когда мы что-либо воспринимаем, но совершенно ничего относительно

этой вещи не утверждаем и не отрицаем, ясно, что в таком случае мы не можем заблуждаться; точно так же обстоит дело, когда мы утверждаем или отрицаем то, относительно чего ясно и отчетливо восприняли необходимость такого, а не иного утверждения или отрицания ...» [4, с. 327].

Воля должна стать безразличной, чтобы потом обрести действительную почву в реальности самих вещей. В этом состоит картезианский принцип, исходя из которого феноменолог сооружает свой жизненный мир как сферу практической деятельности, где система человеческого поведения стремится к действиям, подчиненным императиву достоверности. Обнаруживая собственную бытийную несомненность, картезианская мысль тем самым не отказывается, да и не может отказаться от жизни, она принимает существование, но уже как трансцендентально связанное и проясненное в своей очевидности. Вопрос, который ставит перед собой данная жизнь и посредством которого трансцендентально руководится сознанием, не является теоретическим, он целиком практический. Его формулировка гласит: в какой мере испытываемые человеком состояния воли (утверждение и отрицание, любовь и ненависть, возможность согласиться или не согласиться) укоренены в собственном смысле вещей и, таким образом, обеспечивают достоверность окружающего человека жизненного мира? Требование поступать согласно очевидности самих вещей выражает, таким образом, стремление к экзистенции, которое прямо предполагается в традиции картезианства и может рассматриваться в качестве альтернативы иррационалистическому истолкованию феноменологических идей, данному в традициях экзистенциализма.

Список литературы

1. Вальденфельс Б. Завершенность познания сущности и открытый опыт // Метафизические исследования. Выпуск 6. Сознание. – СПб.: «Алетейя», 1998.
2. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. - Новочеркасск: «Сагуна», 1994.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004.
4. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989.

Поступило в редакцию 12.03.04

УДК 17+752

A.M. Тимохин

ДОЛЖЕНСТВОВАНИЕ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ НОРМ

Последние десятилетия в философии были отмечены серьезными дискуссиями, инициированными попытками философов уяснить то, что происходит в современной ситуации с ними самими и их делом. Для представителей коммуникативной философии (Ю. Хабермас, К.-О. Апель, В. Хесле и т.д.) в решении данного вопроса принципиальным оказалось осмысление различия между теоретической и практической философией.

При этом *проблема обоснования норм* многими выделяется среди прочих как та, с помощью которой происходит ревизия содержания и архитектоники современной практической философии, а также осуществляется ее противопоставление философии теоретической. Повод (особенно к последнему) дает *аналогия* между обоснованием норм и методологическими процедурами, выполняющими тоже функцию в отношении теоретических суждений. Основное преимущество подобной аналогии состоит в том, что обоснование норм может быть признано удовлетворительным, если с его помощью достижима *аподиктичность, очевидность* и, главное, *объективность* практического знания. Однако, обещающая столь многое, эта аналогия имеет ряд ограничений, продиктованных расхождением теоретического и практического разума и затрагивающих, в первую очередь, различие между выраженным в норме требованием и необходимостью, представленной законом природы. Вполне традиционное для европейской философии противопоставление *должного* и *сущего*, в случае перевода его на язык рефлексии оснований познания, принимает именно указанную здесь форму, в которой сталкивается норма и закон природы, свобода и причинность, долг и склонность. Особенностям той стороны, которую в этом конфликте занимает дискурс практической философии и посвящена данная статья, в которой решается задача прояснения онтологического содержания норм.

Невозможно представить, чтобы обсуждение хотя бы одного из вопросов, касающихся практической философии, проходило без обращения к трансцендентальной философии, а, точнее, философии И. Канта. Прояснение онтологического содержания норм также должно осуществляться, исходя из актуализации кантовского наследия, и возникшей на его почве традиции.

Согласно кантовскому определению, «всякая формула, выражающая необходимость действия, называется законом», но при этом значимым является различие, согласно которому «все законы суть физические или практические» [1, с. 61]. Общим для этих законов является то, что в них находит свое выражение объективное содержания теоретического и практического знания соответственно.

Основное же расхождение касается не столько объектов, подпадающих под действие физических законов и норм, сколько того, как понимается объективность в теоретической и практической перспективе.

С точки зрения любой теории, а теории познания в особенности, объект есть то, что противостоит субъекту в его познавательной деятельности, «то, на что направлена активность... субъекта» [2, с. 157], то, к чему относится истина, то, что составляет область референции выражающих ее суждений. При этом подчеркивается, что «объект не тождествен обективной реальности» [2, с. 157], более того, в контексте разных версиях субъективного идеализма он рассматривается как результат деятельности субъекта. Отсюда и совсем не реалистическое и даже по-юморовски скептическое отношение к законам и необходимым связям, открываемым в теоретическом познании.

Для практического закона или нормы такого понимания объективности явно недостаточно, поскольку в них речь идет о необходимости, которая не познается, а устанавливается, т.е. выступает не как познанная, а как бытийная реальность. Поскольку норма является законом для того, чего нет и что только должно быть, то ее объективность предполагает онтологическое содержание. По словам Ж. Маритена, «в своем онтологическом аспекте естественный закон есть идеальный порядок по отношению к человеческим действиям, водораздел между подобающим и неподобающим, должно и недолжно» [3, с. 85]. И этот идеальный порядок оказывается объективным лишь тогда, когда его следствием служит необходимость как мышления, так и бытия. Преимущественно в этом смысле объективность понимается здесь, в отличие о теории познания, как наличие у норм онтологического содержания, т.е. бытия, к которому они имеют отношение.

В той мере, в которой наша интерпретация охватывает аналогию нормы и закона, в практической философии сохраняется возможность рассматривать условия объективности норм в терминах онтологического содержания закона, т.е. наличия специфического вида причинности совершаемых человеком действий. Но, вместе с этим, практическая философия перенимает и весь комплекс проблем, связанных с понятием причинности, а также присущих теоретической философии способов их разрешения. Причем ограниченность последних - ими исключается метафизика - ставит вопрос о границах аналогии норм и законов в практической философии.

В фундаментально различном понимании закона метафизикой и теоретической философией (метафизика подчиняет причинность воле, а теоретическая философия волю причинности) интерес практической философии, очевидно, на стороне метафизики. Трансцендентальный анализ понятия «необходимой связи» в «Критике чистого разума» наглядно демонстрирует союз, заключаемый практической философией с метафизикой против теоретического мышления.

Обстоятельством, склоняющим разум к метафизике, служат антиномии чистого разума, которые, по словам Канта, «вводят его в искушение или предаться безнадежному скептицизму, или усвоить догматическое упрямство» [4, с. 390]. Корень антиномий трансцендентальная философия усматривает в ограниченности компетенции теоретического разума сферой явлений, тогда как его притязания направлены на сверхчувственное. Одна из идей, возникающих при попытке

мыслить сверхчувственное - это космологическая идея «абсолютной полноты возникновения явлений вообще». Выводы, к которым разум приходит на основе идеи «абсолютной полноты возникновения явлений вообще», представляют собой третью антиномию. «Тезис. Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность. Антитезис. Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы» [4, с. 418-419]. В связи с различием тезиса и антитезиса как этой, так и трех других антиномий, говорится, что и практический, и спекулятивный интерес чистого разума сосредоточен на стороне тезиса, что делает разум догматическим. На стороне же антитезиса стоит чистый эмпиризм, который «отнимает всякую силу и влияние у морали и религии» [4, с. 435-436], но без которого невозможно представить себе научное познание, поскольку, благодаря ему, «законы этого опыта он (рассудок - А.Т.) в состоянии отыскать и посредством них без конца расширять свои ясные и прочные знания» [4, с. 436].

Критическое разрешение этой антиномии предполагает разграничение теоретического и практического применения чистого разума с тем, чтобы оградить рассудочное познание от притязаний метафизики, оставив ей область моральной проблематики. Если следовать «Критике чистого разума», то отличие между теоретическим и практическим разумом определяется границей между естественной причинностью и свободной причинностью. Особенность последней заключается в том, что она «не подчинена по закону природы (курсив мой - А.Т.) другой причине, которая бы определяла ее во времени» [4, с. 478]. Другими словами, свободная причинность или «трансцендентальная идея свободы» предполагает вид необходимой связи, которая имеет место в явлениях, но сама к ним при этом не относится, и потому постигается не чувствами, а умом. Кант особо подчеркивает, что свобода и естественная необходимость не противоречат друг другу и «в одном и том же действии... имелись бы в одно и тоже время без всякого противоречия свобода и природа, каждая в своем полном значении» [4, с. 484].

В связи с понятием причинности Кантом вводится еще один дополнительный термин «характер», которым обозначается «закон каузальности» [4, с. 482], а также различаются умопостигаемый и чувственный характер, характер вещи в себе и явления. В отношении человека Кант не сомневается в том, что тот обладает наряду с эмпирическим еще и умопостигаемым характером, о котором известно каждому, поскольку он «познает себя также посредством одной только апперцепции, и притом в действиях и внутренних определениях, которые он вовсе не может причислить к впечатлениям чувств» [4, с. 487]. Пример таких действий, в которых человек проявляет свой умопостигаемый характер, может быть дан исключительно разумом, потому что только о нем мы узнаем не из явления. Поэтому разум имеет причинность, для обозначения которой вводится термин *долженствование*, который «служит выражением особого рода необходимости и связи с основанием, нигде больше во всей природе не встречающейся... этим долженствованием обозначается возможный поступок, мотивом для которого служит лишь понятие» [4, с. 487-488]. Разум как порождающая причина поступков и есть *практический разум*, который, в отличие от

теоретического, служит для того, чтобы эти причины объяснять. Отношение разума к произведенным им поступкам, оставаясь отношением объективно необходимой связи в форме причинности, дает «совершенно иное правило и иной порядок, чем естественный...». Итак, практический разум для Канта это, прежде всего, умопостигаемая чистым разумом причина, а характер практического разума или его закон каузальности определяется посредством тождествования, связующего необусловленные чувственными созерцаниями понятия и поступки как причину и следствие. При этом практический разум тождественен чистому разуму, понимаемому как способность мыслить предмет представления, т.е. *практический разум одновременно и мыслит предмет представления, и производит его, как причина производит свое следствие*.

Умопостигаемому характеру практического разума в природе человека соответствует способность желания, которая характеризует его как живое существо. Способность желания, согласно с кантовским определением, есть ничто иное как «способность через свои представления быть причиной предметов этих представлений» [5, с. 231]. Исследование всего того, что влияет на способность желания и составляет содержание знаний о человеке, теоретических, если причины, воздействующие на способность желания, даны в чувственных созерцаниях, и практических, если они умопостигаемы.

В известном смысле, понятие способности желания соответствует тому понятию о воле, которое встречается уже у Юма, но в самой трансцендентальной философии понятие воли меняет свой смысл: оно уже не тождественно способности желания. Волей Кант называет только такую способность желания, «внутреннее определяющее основание которой и, следовательно, само усмотрение находятся в разуме субъекта» [5, с. 233]. Другими словами, если способность желания (произволение) рассматривается в качестве основания или причины действия, то воля есть основание, определяющее их связь, т.е. необходимость перехода от желания действовать к самому действию. Поскольку воля как основание связи желания и действия необходима, она носит характер априорного синтеза, а «поскольку она (воля - А.Т.) способна определять произволение, она сама есть практический разум» [5, с. 234].

Проведенное трансцендентальной философией различие воли и способности желания радикальным образом меняет картину оснований познания, имеющего своим предметом человеческие действия. С одной стороны, желание выступает явлением для внутреннего чувства в той же мере, в какой явлением служит продиктованное ими действие. И человек в полной мере определяется в понятии о связи этих явлений как «разумное природное существо (*homo phænomenon*)» [5, с. 354]. Независимо от того, чем продиктованы его желания или мотивы в качестве причины совершаемых им действий, они сами по себе не могут считаться безусловно необходимыми и потому называются склонностями, не имеющими ничего общего ни с обязанностью, ни с принуждением. Речь может только идти только о постоянстве и последовательности в отношении между склонностью и действием, свидетельствующим о наличии не воли, а эмпирического характера,

понятие которого служит источником всех знаний, позволяющих объяснить и даже предвидеть действия *homo phaenomenon*.

Следует отметить, что претендующие на статус законов суждения о необходимой связи между желаниями и исполняющими их действиями следует отнести к числу законов природы, так как они не являются нормами и не содержат ни долженствования, ни обязательства. Так, например, ни труд, ни безделье не могут служить примерами обязанностей, даже если существует устойчивая связь между ними и какими-нибудь склонностями. Более того, обладание характером, делающим человека склонным к труду, избавляет от необходимости принуждать его носителя к труду с помощью соответствующих норм. С помощью норм обязанности могут быть указаны только там, где наличие желаний не достаточно для достижения целей и не все, что совершается человеком, предопределено его характером.

Т.о., трансцендентальный анализ специфики оснований познания причин совершаемых человеком действий не только не устраивает, но и существенно расширяет возможности его эпистемологического оправдания. Согласно «Критике» «человек есть одно из явлений чувственно воспринимаемого мира и постольку также одна из естественных причин, каузальность которой необходимо подчинена эмпирическим законам» [4, с. 486]. Эмпирико-теоретическая установка принимается здесь с учетом указанных ограничений: предметом для познания служит *homo phaenomenon* или естественный человек.

Впрочем, эмпирико-теоретическая установка не исчерпывает собой всех возможностей познания причин совершаемых людьми действий. В свете указанного в трансцендентальной философии особого значения понятия «воля», уместно говорить о том, что именно в отношении причин поступков может быть осуществлено расширение познания за пределы эмпирического и теоретического способов исследования. То, что объяснение феномена воли не находит своего места среди форм теоретического объяснения, подчеркивает А. Шопенгауэр: «мотивы всегда определяют только то, что я хочу в это время, на этом месте при этих обстоятельствах, но не то, что я вообще хочу... Поэтому мое воление не может быть объяснено во всей своей сущности из мотивов...» [6, с. 234].

На место познания последовательности желаний и действий приходит априорное познание воли. Человека, наделенного волей, или, что одно и то же, практическим разумом, Кант называет «*homo poiteinon*», подчеркивая, что «это существо не досягаемо для чувств, и оно познается только в морально практических отношениях» [5, с. 354]. В отличие от теоретического познания, имеющего дело с *homo phaenomenon*, познание *homo poiteinon* никак не связано с опытом и не зависит от явлений, оно основано только на априорных принципах и потому может быть названо метафизическим. Эта идея о метафизическом статусе воли нашла свое развитие в философии Шопенгауэра. Он даже называет человека *animal metaphysicus* за присущее ему понимание отличие воли от представления [7, с. 236].

В постижении этого метафизического субъекта становится возможным не мыслить его согласно только тем законам, посредством которых он мыслился в явлении. А поскольку воля дана непосредственно, или, по крайней мере, так, что не отличается от своего явления, то ни одно из суждений, формулирующих

необходимое требование связи явлений в представлении, не может быть истинным там, где оно обращено на познание воли. Отсюда и возникает обязательность признания воли в качестве свободной, потому что речь не идет о том, действуют на волю мотивы или нет, а говорится только о том, что познающий разум не может судить о причинной обусловленности воли с достаточным на то основанием, т.е. аподиктически. Исключением служит ситуация, когда сам разум дает такое основание, причем, не только для суждения, но и для воли, т.е. делает себя законодателем способности желания и причиной совершаемых поступков.

Продиктованный волей особый тип «спонтанной причинности» или «причинности через свободу» обуславливает онтологическое содержание практического разума. «Практический разум имеет дело не с предметами с целью их познания, - уточняет Кант - а со своей собственной способностью осуществлять эти предметы (сообразно с их познанием), т.е. с волей, которая есть причинность, поскольку разум содержит в себе определяющее основание ее, следовательно, он должен узнавать не объект созерцания, а... как практический разум только закон его» [8, с. 417]. Термин «закон» в отношении воли и характерного для нее типа причинности принимает значение, отличное от того, который вкладывается в него теоретическим мышлением. Закон воли, или закон свободы или законодательство разума содержит в себе требование и обязательство быть поступку таким и не иначе. Законодательство разума не имеет ничего общего с привычкой, вероятностью или постоянством природы, в значительно большей степени его характеризует термин «императив» или «норма».

По словам В. Виндельбанда, «законы» разума, действующие в нашей логической, этической и эстетической совести, совершенно не связаны с теоретическим объяснением тех фактов, к которым они относятся. Они говорят лишь, какими должны быть эти факты... Следовательно, они не законы, по которым события должны объективно происходить или субъективно быть поняты, а идеальные нормы» [9, с. 189]. Норма или закон практического разума как бы обнаруживает себя там, где предусмотрена ситуация выбора и заблуждения, неконтролируемая или некорректируемая естественным порядком вещей ситуации, способом безусловного (необходимого) разрешения которой выступает «совесть», понятая здесь как трансцендентальная метафора сознания: можно ошибаться, но нельзя об этом не знать. Вариантом такой метафизической причины или необходимости сознания (совести), открываемой в рефлексии поступков как специфически человеческих действий, Кант собственно и считает волю, познание априорных оснований которой раскрывает основания существования и познания морального порядка вещей в мире. Но в качестве норм законы воли не утрачивают ни рациональности, ни общезначимости, ни необходимости. «Нормы суть те формы осуществления законов природы, которые должны быть одобряемы всяkim, кто стремится к общезначимости» [9, с. 207]. Нормы могут иметь силу законов «лишь в том случае, если они могут быть основаны a priori и осознаны как необходимые» [5, с. 122].

Различие между законом природы и законом свободы, между теоретическим и практическим разумом влечет за собой необходимость проведения различия между нормой и законом, затрагивающего специфику их онтологического содержания и

условий объективности. В связи с феноменом воли трансцендентальной философией выделяется особый тип основания и коррелятивный ему тип причинности, относящийся не к фактам, т.е. сущему, а кциальному: тип причинности, рациональным выражением которого служат не законы естественных наук, а нормы; наконец, тип причинности, отличный от всего того, что можно назвать естественной или природной необходимостью.

Дальнейшее рассмотрение различия между теоретическим и практическим разумом может быть расширено путем сравнения законов антропологических и психологических наук, изучающих феномен воли с теоретической точки зрения, и морально-правовых норм, выражавших позицию практического разума. Очевидно, что они не просто не совпадают, но и имеют разное обоснование. Теоретические законы удостоверяют свою истинность посредством *метода*, который, какими бы достоинствами не обладал, никогда не позволит сформулировать ни одной моральной или правовой нормы. Это гарантируется и «принципом Юма», гласящим о невыводимости должного из сущего.

Попытка обосновать право и мораль посредством знания человеческой природы если и добивается своей цели, то полученные с помощью научного метода результаты скорее служат образцами *ненормального имморализма* и беззакония. В пользу этого говорят Т. Адорно и М. Хоркхаймер в развиваемой ими критике научного просвещения практического разума. Своего апогея «онаучивание» морали достигает в известном своем имморализмом творчество де Сада и Ницше, которое всего лишь «представляет собой не признающую компромиссов критику практического разума», причем «ею принцип научности доводится до степени уничтожающего (мораль - А.Т.)» [10, с. 119].

В конфликте с практическим разумом находится сама суть научного метода, признающего факты единственным источником объективности познания. Среди фактов практический разум не может найти ничего безусловного, что послужило бы ему основой для постулирования норм. Поэтому возможности научного метода как средства, используемого практическим разумом для собственных целей, существенно ограничены, а приносимая польза сугубо негативна. Так, если задаться вопросом о том, какие причины побуждают человека быть честным, то научный метод конечно же не оставит этот вопрос без ответа. Но любые обнаруженные им причины будут в конфликте с понятием о честности, ибо «говорить нечестно», как следует из объяснений тех, кто был уличен во лжи, как раз и означает «говорить так, потому что на это есть свои причины». Другими словами, научный метод может обнаружить отсутствие честности, потому что честность предполагает немотивируемость, т.е. необусловленность суждений.

Обстоятельство, которое побуждает практический разум к конфликту с научным методом, состоит в том, что в своих законах он пытается мыслить нечто безусловное, тогда как метод требует рассматривать всякое явление как обусловленное. Неслучайно в практической философии считается, что законы практического разума могут быть выражены только в категорических, а не гипотетических утверждениях, т.к. последние подходят не для моральных, а для теоретических сентенций. Специфику практического разума, вынужденного

начинать с безусловного, удачно выразил Поппер в своих рассуждениях об асимметрии норм и фактов: «решив принять некоторое нормативное предложение..., мы создаем соответствующую норму..., тогда как, решив принять некоторое предложение, мы не создаем соответствующего факта» [11, с. 399].

Сколь бы обоснованными ни были положения теории, если их рассматривать в качестве оснований для определения воли, но в них не содержится ничего, «кроме предположения, что нечто можно сделать» [8, с. 347], как, например, геометрическое правило, что можно достроить угол треугольника, зная два других угла. Причем, возможность действия, выводимого из теоретического знания, зависит от наличия обстоятельств, рассматриваемых в качестве причин достижения цели совершающего действия. Отсутствие необходимых и достаточных условий для достижения цели не может быть компенсировано никакими усилиями. Предписания же практического разума говорят не о возможном при каких-то благоприятных обстоятельствах поведении, а о должном поступке, не оговаривая условий его совершения. Требование практического разума «необусловленно, стало быть, представлено a priori как категорическое практическое положение, которым воля безоговорочно и непосредственно... определяется объективно» [8, с. 347]. Априорный и безусловный характер требования практического разума говорит о том, что оно не следует ни из чего, а просто дано разуму как закон. «Но для того чтобы рассматривать этот закон без ложных толкований как данный, надо отметить, что он не эмпирический закон, а единственный факт чистого разума, который провозглашается т.о. как первоначально законодательствующий разум» [8, с. 348]. Это единственный случай, когда что-то дано разуму, а не чувствам, случай, обуславливающий метафизический характер практического разума.

В создании нормы проявляется свойство практического разума быть основанием не только знания о своем предмете, но и причиной его существования. Это свойство обусловлено тем, что в отношении предмета практического разума - воли - различие между знанием и существованием не может быть проведено, т.к. не существует потребности в дополнительном, например, даваемом чувствами, указании на существование предмета. Благодаря этому свойству практический разум не может не быть объективным, следовательно, все постулируемые им принципы заключают в себе объективное долженствование, т.е. *необъективных норм не существует*. Поэтому за признанием объективной значимости всякого содержания практического разума скрывается сложная проблема, касающаяся в первую очередь определения этого содержания, а не условий его объективности. Сходная проблема в отношении теоретического разума решается посредством метода, с помощью которого устанавливается, что и как может стать содержанием теоретического знания. Но умопостигаемый (метафизический) характер причин, усматриваемых практическим разумом, задает фундаментальное отличие нормы от закона природы и, тем самым лишает норму той объективности, которую законам сообщает опыт. Поэтому, если нормы обладают онтологическим содержанием, то оно не может быть эксплицировано методологическими процедурами. Однако, при этом речь идет не о конфликте теоретического и практического разума, а о

разграничении областей их компетенции, поэтому методологические вопросы в известной степени позволяют очертить круг практических объективных предметов.

Очевидно, что область объективной необходимости, постулируемая практическим разумом, начинается там, где заканчивается возможность объяснения, исходящего из фактов, и оказывается востребованным нормативное объяснение. Эта область может быть выявлена, в том числе, и методологическим исследованием, разграничающим основание в форме «потому, что у этого есть причина» и основание в форме «потому, что так должно быть». Речь, следовательно, идет о том, чтобы выявить ту методологическую грань, после которой объяснение поступков не может быть теоретическим, и потому от науки переходит к морали и праву. По сути дела эта грань проводится требованием, содержащимся в тезисе третьей антиномии: «для объяснения явлений необходимо допустить свободную причинность» [4, с. 418]. Тем самым устанавливается, что к содержанию практического разума относится все то, что необходимо постулировать для объяснения явлений в тех случаях, когда полнота объяснения не достигается ссылкой на одну только естественную необходимость.

Если что-то сходное с методом теоретического познания существует и в отношении норм, то, очевидно, что этот *«метод практического разума должен быть другим»*. Поэтому дальнейшее рассмотрение аналогии нормы и закона природы, имеющее своей целью выявление условий объективности норм, принимает форму рассуждения о тех средствах, которыми практический разум использует для достижений своих целей. Общий же вывод, к которому подводит рассуждение можно выразить в следующем положении: *«бытие норм заключено в феномене долженствования, т.е. в обусловленности поступка априорными суждениями разума»*.

Список литературы

1. Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике: Пер. с нем. - М.: Республика, 2000. - С. 38-222.
2. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. - М.: Эдиториал УРСС, 2001. - 256 с.
3. Маритен Ж. Человек и государство: Пер. с англ. - М.: Идея-Пресс, 2000. - 196 с.
4. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. Т. 3: Пер. с нем. - М.: Мысль, 1964. - 799 с.
5. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 2: Пер. с нем. - М.: Мысль, 1965. - С. 107-438.
6. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. // Шопенгауэр А. О четвероюком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии: Пер. с нем. - М.: Наука, 1993. - С. 125-608.
7. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. // Шопенгауэр А. О воле в природе. Мир как воля и представление. Т. 2: Пер. с нем. - М.: Наука, 1993. - С. 110-626.
8. Кант И. Критика практического разума // Сочинения в шести томах. Т. 4 (1): Пер. с нем. - М.: Мысль, 1966. - С. 311-504.
9. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история: Пер. с нем. - М.: Юрист, 1995. - С. 20-292.
10. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения: философские фрагменты: Пер. с нем. - М.-СПб: Медиум, Ювента, 1997. - 312 с.
11. Поппер К. Логика и рост научного знания: Пер. с англ. - М.: Прогресс, 1983. - 608 с.

КУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА ПРОИЗВОДСТВА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В ЧЕЛОВЕКЕ

На протяжении всего 20 века наблюдался живой интерес к понятию культуры среди философов самых различных направлений и школ. С приходом нового столетия интерес к этой теме отнюдь не уменьшился, а может быть, в чем-то и возрос. Это можно объяснить прежде всего двумя обстоятельствами: во-первых, нарастающим духовным кризисом в самих основаниях постмодернистского культурного сознания, во-вторых, процессами глобализации, которые все более чувствительно сказываются на судьбе так называемых локальных, региональных культур. Возникает потребность вновь и вновь – в историческом контексте сегодняшнего дня – посредством философской рефлексии обращаться к анализу как самой сущности культуры, так и к вопросам ее динамики [1].

Два широко известных в 20 в. подхода к пониманию культуры – адаптационный и идеационный – в контексте реалий сегодняшнего дня нуждаются в серьезном переосмыслинии. С точки зрения первого подхода (А. Гелен), культура – это прежде всего совокупность целей, средств, посредников и результатов *деятельности людей*, направленной на целесообразное преобразование окружающих природных и социальных условий. Производство культуры, таким образом, отождествляется здесь со *спецификой* человеческой деятельности и к ней относится все, что от нее производно. Человек – по своей природе «недостаточное» существо, он не имеет своей экологической ниши и изначально находится в дисгармонии с окружающим миром. Человек несет на себе груз ответственности за собственное выживание и самоопределение. Мировоззренческие ориентиры А. Гелен рассматривает с точки зрения адаптационно-утилитарных мотивов материального обеспечения жизни. Действие – это планирующее изменение действительности. Как полагает А. Гелен, совокупность измененных или вновь созданных фактов вместе с необходимыми для этого средствами – как «средствами представления», так и «вещественными средствами», – можно назвать *культурой*.

«Не состоявшись» для естественно-биологического образа жизни, человек вынужден создавать вокруг себя искусственную среду обитания, особое пространство своего жизненного мира – антропосферу. Культура как преобразованная человеком среда обусловлена универсальной функцией его продуктивной адаптации к природе как аутентичного способа позиционирования своего бытия в мире. Результатом продуктивного отношения человека к природе являются феномены культуры, или артефакты, т.е. процессы и образования креативного происхождения, которые представляют собой опредмеченные

результаты человеческой деятельности. Мир артефактов - защитно-адаптационный слой культуры.

Идеационный подход (П. Сорокин) рассматривает культуру как ментальную сферу неотъемлемых от экзистенциальных потребностей человека смысложизненных значений. Смыловые значения конституируются в сознании человека, когда он в соответствии со своими экзистенциальными потребностями осмысливает реальность бытия, при этом непосредственно с ним взаимодействуя. Любой вид человеческой деятельности связан со смыслом и представляет собой практический способ его опредмечивания. Создание новых актуальных смыслов выступает перманентной целью человеческой жизнедеятельности. Все сферы жизни человека проникнуты смыслом, образующим культурную составляющую его бытия. Объекты опыта начинают быть феноменологическим выражением человеческих качеств, становясь тем самым значимыми объектами и вписываются в контекст продуцируемого сознанием человека ценностно-смыслового дискурса. Ценности предстают как ментальные репрезентации реальности. Таким образом, идеационная концепция акцентирует внутренние побудительные мотивы культуротворческой деятельности человека, сводя их к феноменологии ценностно-мировоззренческих диспозиций его мышления.

Культура - аксиологическая сфера человеческого бытия. Действие человека всегда имеет свой ценностный смысл, заключающийся в его ориентации на соответствующую «идеальную модель». Э. Агацци различает целенаправленное и ценностно-ориентированное поведение. Поведение животного также можно назвать целенаправленным, но только человеческий разум обладает креативной способностью пользоваться идеальными объектами именно таким образом, что они могут стать для него целями жизнедеятельности. Как мировоззренческий ориентир человеческой деятельности в ее стремлении к совершенству, идеал, который как высшая смысложизненная ценность в полной мере недостижим, выступает перманентным побудительным атTRACTором перехода этой деятельности на более высокие уровни креативности. Духовность предстает как перспективная (сверхутилитарная) сфера высших смысложизненных ценностей или идеалов, выражая перманентное стремление человека к совершенствованию всей тотальности своей жизнедеятельности в мире, неотъемлемой от целостности человеческой природы [2].

Ф. Энгельс один из первых поставил вопрос о пространствах производства человеческого в человеке, он сказал: труд создал человека, труд - это та специфически человеческая сфера его бытия, которая способна конституировать все основные родовые свойства человека. Но, сказав это, марксизм тут же пришел в противоречие с самим собой: ибо в мире товаро-денежных отношений труд на самом деле «отчужден», т.е. ведет, скорее, к деградации человека, чем к полноценному существованию, нельзя же, в самом деле, сказать, что чем больше раб на галерах работает, тем больше он становится человеком (это была бы очень удобная философия для эксплуататоров). Марксисты стали в связи с этим говорить о «свободном труде». На самом деле вопрос этот следует рассматривать в другой плоскости. Во-первых, труд никогда не был и не является самой главной сферой

становления человека, во-вторых, труд действительно заключает в своей природе универсальное начало (ведь он предполагает принцип объективности, добросовестность, увлеченность и т.п.) и в этом смысле вполне может при определенных условиях быть одной из сфер производства человеческого, но это особый разговор.

Здесь возникает более важная и общая проблема: каковы действительно основные пространства производства человеческого? И тут одной из первых мы обнаруживаем сферу игры. Ребенок играет (даже если ему это запрещают). Кажется, что он занимается абсолютно бесполезным делом (как говорится, чем бы дитя не тешилось, лишь бы не плакало). На самом деле он занимается самым главным делом на Земле: он производит в себе человека. По сравнению с этой работой все остальные занятия взрослых (коммерция, бизнес, государственная служба, презентации, войны) кажутся не столь уж важными, а иногда даже отвратительными. Ребенок играет? Посторонитесь все остальные. Это процесс священнодействия: в нем зарождается таинственный процесс приобщения к чуду быть человеком. Но играют и взрослые. Хейзинга говорит, что суть культуры – в ее игровом начале. «Человек играющий». Рассмотрим этот тезис. Игра – самое бесполезное занятие человека (хотя люди умудрились и на игре делать бизнес). Игра по определению не предполагает какой-то конкретный прикладной результат, она вне столкновения материальных интересов. Но именно поэтому она становится универсальной самоцелью, она имеет свои объективные структуры и смыслы (например, игра в шахматы). Другой формой производства человеческого является школа. Здесь ребенок тоже «играет», ибо это занятие не приносит родителям никакой пользы (но требует от них больших материальных затрат). Но это тоже великий процесс очеловечивания человека. Зачем ребенку нужна теорема Пифагора или «образ Печорина»? для его будущей жизни? Чтобы адаптироваться в мире социума, ему это абсолютно не нужно. Все это преподается детям скорее по привычке и по традиции, чем по здравым соображениям. Но этот извечный консерватизм средней школы на самом деле большое везение для культуры и человека. Ведь в принципе школу можно легко трансформировать, сделать ее более практически направленной, приземленной, деловой (Америка во многом идет по этому пути развития школьного образования). Но и сейчас мы встречаем факты отчуждения в сфере обучения, в этом же случае это станет фатальным. Школа как пространство производства человеческого погибнет безвозвратно.

В связи со сказанным следует подчеркнуть, что концепция культуры как универсального начала [3] позволяет дать ясный ответ на вопрос: почему фундаментальная наука есть часть культуры? Потому что она занимается чем-то принципиально «избыточным», постигая тайны мироздания. Становится понятным также факт, который все принимали интуитивно, но не могли объяснить: почему безграмотная старая крестьянка может быть культурной, а эрудит с университетским образованием лишь «образованец»? А дело все в том, эта крестьянка освоила культурные начала – мораль, милосердие, доброту, уважение к знанию, к религиозным ценностям и т.п. и живет в соответствии с этими культурными началами, а «образованец» усвоил лишь сумму знаний в отрыве от

своего личностного стержня. Здесь же мы находим объяснение и другому более важному феномену: почем архаичные культуры могут быть, во-первых, названы именно культурами, а во-вторых, почему они самоценны до сих пор? Да потому, что они соответствуют основному критерию культуры: они устремлены в небо, в Космос, в бесконечность. Да, у них своя ценностная парадигма, свое исторически преходящее толкование универсального, но это уже совсем другая проблема. Важно, что они есть деятельность по освоению универсального.

То, что совершенно не интересует большинство людей, т.е. экономического одномерного человека – культура и ее ценности, оказывается тем единственным, что по настоящему интересно потомкам. Разве нам интересно сегодня, как плутовали торговцы в Древнем Египте, как убивали друг друга за кусок хлеба в Древнем Риме, как объедались и утопали в неге и безделье богатые в Древней Греции? Нет. А вот как они строили храмы, чтобы поклоняться своим богам, как их волновало звездное небо, что они думали о вечности и бессмертии, как они переживали красоту природы – вот это все продолжает будоражить наше воображение до сих пор. Конечно, в истории нас интересует не только культура, но и экономика, и военные сражения, и политические отношения. Все это нас интересует уже хотя бы потому, что культурное сознание в силу своей изначальной универсальности интересуется не только культурой, а всем, что есть, но все же культура здесь стоит на первом месте.

Людей высокой культуры на Земле – и в прошлом, и в настоящем – не так уж много. Кроме того, любой индивид как многомерное существо часто не может быть механически отнесен к той или иной категории, здесь есть тысячи переходных звеньев. «Идеальные типы» людей той или иной категории встречаются редко. И все же мы должны решительно сказать, что, по крайней мере, сегодня культура не в моде. И не случайно мы видим критику культуры в постмодернизме, критику самой идеи человека как просветительского проекта. «Человек умер». Суть-то в том, что человек в качестве существа, «соответствующего своему понятию», никогда и не рождался как массовидный феномен. Хотя в традиционных культурах, человек, по-видимому, больше соответствовал своему тогдашнему идеалу. Сегодня мы живем в облаке мифа о человеке как о культурном существе. Здесь все путает употребление слова «человек». Мы говорим: человек универсален. Однако в такой манере говорить есть двусмысленность. Верно сказать: человек в принципе по своим родовым качествам может стать универсальным, имея в виду отдельную личность. Но не каждый способен состояться как человек. Но пуганица слов создавала видимость в рамках просветительской идеологии, что все люди универсальны так или иначе. Создавалась видимость отсутствия проблемы, между тем, «человек умер». Вот с этим-то мифом мы и должны покончить сегодня. Эмпирически данный индивид вовсе не универсальный, не бесконечный, ибо живет миром конечных целей и интересов. И вовсе не помышляет стать человеком. При этом не следует путать культурные категории и социальные, но аналогичные. С социальной точки зрения каждый эмпирический индивид должен рассматриваться как человек, у него должна быть свобода, права человека, он должен иметь право на искусство, образование, культуру и т.п. Но все эти категории в данном контексте имеют чисто

социальный смысл. Разумеется, они могут быть проанализированы и с культурологической точки зрения, и тогда окажется, что здесь свобода, образование, культура, религия, истина, творчество имеют совершенно иной смысл. Поэтому разговоры об «экономическом человеке», о бездуховности массового сознания не должны никак затрагивать социальное бытие индивида. Единственное, что должно обеспечить «демократическое общество» - это права гражданина на приобщение к подлинной культуре, право на создание гражданских пространств производства человеческого в человеке.

Сегодня мы наблюдаем процесс выпадения из культуры целых сфер и пластов человеческого бытия, например, сфера сексуальных отношений, любовь все больше и больше становится эмансипированной от культуры и с ошеломляющей быстротой становится индустрией секса. Между тем, например, древнеиндийская культура любви (кама-сутра) пытаясь всю сферу этих отношений погрузить в культурный покров высоких космических смыслов (тантрическая любовь). То же, хотя и в другом контексте, делала русская классическая литература.

Культура - это точка пересечения человека и мира, точка их тождества, в которой «человек в мире», а «мир в человеке». Культура - особый способ освоения мира человеком, со своим методами деятельности, нормами и идеалами. Существуют два основных способа отношении к миру и освоения мира: 1) предметно-практический, 2) объектно-теоретический. Первый предполагает, что индивид в своей деятельности преследует свои субъективные цели. Здесь цель - удовлетворить свои жизненные потребности - в пище, жилище, одежде, продолжении рода, удовлетворить свои желания в сфере материальных и чувственных интересов. В этой сфере все, к чему прикасается человек, становится либо предметом потребления, либо орудием для производства предметов потребления. В этой сфере человек принципиально не отличается от животного, которое также озабочено поисками пищи, жилища, отдыха, продолжения потомства. Человек здесь отличается только тем, что он применяет *орудия труда*, но также, как и животное, он относится к миру абстрактно - как к набору «полезных» или «бесполезных» вещей, «полезных» и «вредных» растений. Здесь бесконечные в себе объекты природы выступают лишь как «частичные», абстрактные предметы, в узких границах своей полезности для человека. В этом мир есть и своя истина. Это то, что полезно, что работает на практике, что оправдывается с точки зрения предметно-практической деятельности. В этой сфере есть категории:

- польза как цель: производство полезных вещей,
- применение (и создание) орудий и средств деятельности,
- разработка, изобретение технологий деятельности, секретов мастерства (уже в простейших трудовых операциях мы должны пользоваться навыками и алгоритмами деятельности, т.е. технологиями)

В исторически развитой форме эту сферу можно назвать *техносферой*. Современная технократическая цивилизация создала гигантскую и все расширяющуюся техносферу человечества. Очевидно, что производство должно давать не только полезные вещи, но и быть достаточно эффективным, чтобы траты на производство не превышали траты на воспроизводство жизненных сил

работника. Хитрость здесь состоит в том, чтобы использовать не только энергию работника, но и дополнительные, дешевые источники энергии в природе - огонь, ветер, вода, пар, электричество, уголь, нефть. Второе - использовать не деградированное бесформенное вещество в качестве сырья для продуктов потребления, а готовые, высококачественные блоки бытия - зерно, овощи, фрукты, мясо. Человек не производит их с нуля, с химического уровня, а лишь слегка обрабатывает их для употребления. Техносфера неизбежно дополняется миром экономики. Это - отношения между людьми по поводу полезных вещей (производство, обмен, потребление и т.п.). Экономика дополняется системой власти, обеспечивающей устойчивый порядок родовой и экономической жизни людей. Легитимация власти порождает право, государство, социум.

Объектно-теоретический способ освоения действительности представляет собой качественно иную сферу человеческой деятельности, здесь человек относится к вещи как к *объекту*. Это отношение может быть по форме созерцанием (созерцательная наука), когда субъект не воздействует на объект, это может быть активным экспериментированием с реальностью, но при этом сохраняются интересующие нас параметры. Но первое, что делает эта форма освоения, так это решительный выход за пределы мира «вещей для нас», того мира, который задан субъективностью индивида, его отношением к миру как к «пользе». Преодоление субъективного ведет человеческую мысль на просторы объективного, на постижение многомерности мира и объекта. А как же быть с практикой как критерием истины и целью познания? Дело в том, что этот тезис был выдвинут в середине 19 в., т.е. в специфическую историческую эпоху, когда в стиле мышления господствовала идея активизма и преобразования мира. Это - во-первых, а, во-вторых, в этот момент «теория» действительно часто отрывалась от жизнедеятельности людей, ударялась в схоластику, необходимо было спрямить эти две линии развития - теорию и практику, в-третьих, поскольку мир един, то практика и в самом деле может быть одним из критериев истины. Кстати, не следует экспериментальную деятельность ученого называть практикой в указанном смысле слова, ибо практика есть только там, где речь идет о человеческих интересах и проблемах, где нельзя абстрагироваться от человеческого фактора. Не всякое взаимодействие с реальностью есть практика, а только *предметное*, где мерой оказывается материальный аспект бытия человека, разумеется, практика содержит в себе объективную составляющую, предметность. Поэтому она, во-первых, может быть критерием истины, (хотя и относительным), а во-вторых, может выводить человека к объективности, универсальности, которая заложена уже в самом орудии труда, в самом труде.

Объектно-теоретическое и объектно-духовное освоение мира - это и есть культуросфера. Здесь свои смыслы, ценности и методологические регулятивы. Именно в этой области формируются пространства производства человеческого в человеке – семья, школа, университет, храм, музей, театр, библиотека, научная лаборатория и т.п. Здесь - культ «мирового разума» и «абсолютного духа» (Гегель), культ образования, добра, истины и красоты. Дело вовсе не в идеях и концепциях об абсолютной истине, универсальном и автономном разуме (Декарт) и т.п. Это - не

главное, суть в методологической установке и в поисках соответствующих познавательных средств, которые обеспечивали бы достижение универсальных целей. Культура поэтому - это не поток идей, мифологем, фантазий, это особый тип деятельности по производству человеческого в человеке. Это взаимодействие со всеми типами реальности и типами объектов, включая природные, материальные объекты, можно сказать поэтому, что это антиутилитарная, антипрактицистская практика. И лишь осознав в полной мере, что культура есть все же «практика», мы можем сделать следующий шаг и рассмотреть соответствующие формы рефлексии над культурой - философские теории, модели, картины мира, мифы. Результаты такой рефлексии, в свою очередь, также, как правило, выступают как *продукты культуры* и также могут осмысливаться в метатеоретическом плане.

Список литературы

1. Каган М.С. Философия культуры. – СПб., 1996.
2. Орtega-и-Гассет Х. Философия. Эстетика. Культура. – М., 1993.
3. Лазарев Ф.В. Славянское древо: книга судеб. – Симферополь, 2003, с. 204 – 212.

Поступило в редакцию 7.03.04

УДК 166.111

A.A. Костюк-Федорук

МИРОВОЗЗРЕНИЕ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Наступившее столетие, похоже, не обещает быть безмятежным и безпроблемным. Региональные, этнические и цивилизационные конфликты, терроризм, экономическая и информационная глобализация. Локальные войны – все это уже реальность наших дней. Возникает естественный вопрос: какое место во всем этом занимает мировоззрение людей, групп, этносов? Оказывает ли оно какое-либо заметное влияние на происходящие в мире процессы?

Сегодня весь мир пришел в движение; обнаружилась неведомая ранее многообразная взаимосвязь и взаимозависимость всего и всех-людей и социальных движений, наций и государств, общества и природы, технического прогресса и культурных ценностей. Старые духовные ценности и жизненные ориентации людей ныне либо не соответствуют новым реальностям, либо не во всех случаях способны выполнять роль регуляторов отношений между людьми, нациями, государствами, мировыми системами. Нужны новые ценности, новое понимание ценности человека, истории, культуры, наконец, самой жизни. Становится все более очевидным, насколько важен сегодня приоритет общечеловеческих ценностей, ибо качественно возросли масштабы систем, нуждающихся в управлении, равно как и существенно изменились условия, в которых мы все живем на планете. Ставка на силу перестает быть эффективным регулятором, ибо накопление силы у каждой противоборствующей стороны ведет к опасности взаимного уничтожения.

Глобальное измерение проблемы духовной культуры вообще и мировоззрения людей, в особенности, связано с объективными тенденциями и историческими реальностями современного мира: появлением всепланетарных проблем, таких как гонка вооружений и экологический кризис, обострением продовольственной проблемы, ростом потребительского сознания, диктатом массовой культуры, всеобщей релятивизацией нравственных начал жизни. Все это порождает процесс обездуховливания культуры, отчуждения личности, сопровождаемое ростом преступности, терроризма, наркомании и наркобизнеса.

Что касается индивидуального измерения проблемы мировоззрения, то здесь в первую очередь следует отметить возрастающую потребность у массового человека в духовном самоопределении, в собственной смысложизненной ориентации. Особенно остро и наглядно это проявляется в молодежной среде. Но даже и для тех, кого, казалось бы, морально-философские категории мало волнуют, проблема эта каким-то окольным путем вдруг встает во весь рост – как ощущение безысходности, духовной нищеты. Фактом остается то, что бездуховность так называемого

массового сознания рано или поздно мстит за себя – идет ли речь о распаде семьи, о массовой трагедии одиночества, о росте жестокости среди подростков.

Мировоззрение, таким образом, оказывается, с одной стороны, проблемой глобальной, связанной с выбором стратегем жизнедеятельности целых народов, с другой стороны – сугубо личной, ибо речь идет о моральном выборе отдельной личности, о побуждениях ее совести, о свободном самоосуществлении человеческого «я».

МИРОВОЗЗРЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

С той поры, как появился на Земле человек, стало развиваться и его сознание. Очевидно, что родовое сознание отражало неразвитость практики древних людей, зачаточный характер форм предметного освоения мира. Тем не менее, в родовом коллективе рано просыпается потребность в мировоззренческой ориентации, в выработке исходных координат своего бытия в окружающем мире. Поместив между собой и природой материальный *посредник* – орудие труда – человеческий род положил начало формированию новой исторической реальности – «мира посредников» и вступил в новое, практическое отношение к действительности. Сущность этого отношения состоит в том, что оно носит материально-опосредованный и идеально-целеполагающий характер, предполагающий осмысление иерархии целей и средств, желательного и необходимого, возможного и должного. Это новое звено, которое человек «встраивает» в структуру мироздания, будучи осознанным людьми, порождает устойчивые формы миропонимания. «Так зарождается мировоззренческая потребность, а с ней и первобытное мировоззрение, заполняющее образованную «брешь» между субъектом и объектом» [1].

Первичный, наиболее устойчивый слой мировоззрения основывается на «данностях» культуры и всеобщих «очевидностях» здравого смысла соответствующей эпохи. В любой исторический период в обществе функционирует некая система устойчивых представлений о мире и человеке, которая образует ядро мировоззренческих структур – сцепленных в одно целое верований, категорий и установок. Структуры эти являются результатом многовекового стихийного опыта поколений. Как правило, они носят бессознательный, неявный характер, например, убежденность здравого смысла в том, что окружающие нас вещи существуют вне человеческого сознания. Было бы неверно видеть в подобного рода убеждениях и установках всего лишь мысленные образования в головах людей. Весь образ жизни, все поведение людей, их реальные действия – все так или иначе подчиняется и происходит в соответствии с этими убеждениями и установками. Они выступают как некая социокультурная реальность истории, которую нельзя изменить по желанию отдельных личностей и целых социальных групп. Трудно поколебать убежденность человека в том, что вещи существуют вне его сознания и что он видит вещи именно такими, каковы они есть на самом деле. Каждый человек – и в прошлом и в наше время – в повседневной жизни ведет себя в соответствии с подобными неявными установками, даже если он в теории иррационалист или субъективный идеалист.

Исходные мировоззренческие категории являются простейшими абстракциями некоторых реальных, так или иначе втянутых в сферу практики вещей, явлений и

универсалий. Таких как «человек», «род», «вещь», «окружающий мир», «огонь», «огонь», «вода», «небо», «время» и т.д. Уже в первобытную эпоху мир человека раскололся на «своих» (род, племя) и «чужих» (враги, нелюди), на мир «по эту сторону бытия» и мир «по другую сторону бытия» (что отражало феномен жизни и смерти), на мир «смертных» и мир «богов», на телесный мир и мир «души и духов» (в этом отразился не только факт смертности человека, но и явление сновидений). Во все времена для общественного человека большую роль играл образ «врага». Тесно переплетавшийся с проблемой добра и зла. «Наши» - носители Добра, «Враги» - это олицетворение зла. Демаркационная линия проводилась в самых различных направлениях: «люди» (представители своего рода и племени) и «нелюди» (представители других племен), эллины и варвары, свободные и рабы, праведники и грешники, богатые и бедные, духовные и бездуховные, элита и масса. Поляризации такого рода никогда не были чем-то надуманным, они отражали практику и духовную ситуацию той или иной эпохи, служили исходной точкой для мировоззренческой ориентации в социальной борьбе, в национальных распрях и религиозных войнах.

Вторая глубинная поляризация массового сознания, касающаяся природы человека, это раздел мира на «земной» и «загробный». Он отражает фундаментальный факт бытия человека - факт смертности индивида. Борьба человека за бессмертие и за сохранение памяти рода извечна и неизменна. Ритуал погребения и культ предков – важнейший элемент культуры на протяжении всей истории человечества. Таинственность и ужас смерти потрясал первобытных людей в такой же мере, в какой он потрясаёт современного человека. Потребность в бессмертии – одна из глубинных черт человеческой личности. В истории культуры мы встречаем различные варианты и способы обессмертить себя в бессмертии рода, дела, культурного творчества, надгробного памятника или, например, в «бессмертии души». С идеей бессмертия тесно связана сама суть культуротворческого пафоса. Жак Деррида в своей работе «Вокруг вавилонских башен» замечает: «Жизнь имеется в тот момент, когда «пережиток» (дух, история, произведения) превышает биологическую жизнь и смерть» [2].

Земля и Небо – еще одна проекция мировоззренческих координат человека. «Земной мир» - это повседневный, событийный, эмпирический пласт людского существования. Это – мир труда и пота, забот и тревог, маленьких радостей и разочарований. Небо – олицетворение грозных стихийных сил природы в их таинственной внезапности и непредсказуемости. Карающая сила, слепая и беспощадная в своем гневе... Идея сверхъестественного отражает *неуправляемость в практике людей* стихийных сил природы. Эти силы казались столь же коварными и злыми, как и враги, не жалевшие в своем неистовстве ни женщин, ни стариков, ни детей, ни урожая, ни крова. Но в отличие от земных врагов, небесные силы были непобедимы. Человек – их вечный пленник, только жертвоприношением и заклинанием человек может умилостивить гнев богов.

«Душа» и «тело» - еще одно осевое сечение, раскрывающее понимание человеческой натуры в массовом сознании. Ф.Энгельс писал: «Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего

тела и не умев объяснить сновидений, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, – уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру» [3]. Следует отметить, что противоположность материального и идеального, мышления и бытия, сознания и предметного мира, раскрывшееся древнему человеку в его простейших проявлениях, со временем отнюдь не исчезло из жизни людей, а напротив. Приобретало все более сложные и разнообразные формы, ибо это есть такое фундаментальное по своей природе отношение, которое ежедневно и ежечасно воспроизводится в обыденной человеческой практике, в повседневном опыте каждого индивида, начиная с того чуть ли не младенческого возраста, когда малыш начинает отличать себя от других людей и вещей, противопоставляя свое «я» всему остальному миру.

Таким образом, в самой жизни на протяжении практически всей истории имеется набор реалий (человек, племя, враг, сновидение и т.п.) и набор ситуаций (борьба с врагами, смерть близких, стихийные бедствия, эксплуатация человеком человека и др.), которые практически постоянно воспроизводились в человеческом бытии и которые получали различные интерпретации от эпохи к эпохе в обыденном сознании. В контексте культуры этот набор реалий и ситуаций вместе с их интерпретациями образуют устойчивое целое, выполняющее роль мировоззренческих ориентационных структур.

КАРТИНА МИРА КАК ЭЛЕМЕНТ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

В структуре мировоззренческого сознания и мировоззрения как культурной реальности «картина мира» выполняет системообразующую функцию. Человеческая жизнь отличается от жизни любого другого существа тем, что она есть осознаваемая жизнь. Биологическое существование человека, лишенного сознания, равноценно человеческой смерти. Мы имеем поэтому полное право сказать, что сознание неотделимо от самого факта бытия человека, что оно есть тождественная с бытием определенность социокультурного континуума жизни. С одной стороны, сознание «вбирает» в себя реальные события истории и индивидуальной жизни личности, как бы переводит их в идеальный план, с другой стороны, сознание является всегда «онтологически нагруженным», интенциональным, ориентированным на объект, взаимодействующим с ним и через это взаимодействие себя реализующим.

Сознание и человеческая жизнь – безусловно разные смысловые категории. Отождествление сознания с жизнью правомерно лишь в одном из отношений, а именно в том, в котором в фокусе внимания оказывается так называемая жесткая структура сознания – жизненное сознание. Помимо этого можно говорить о мягкой структуре – о сфере субъективного как такового (мыслях, переживаниях, грезах, сновидениях и т.п.). Мировоззрение связано со сферой жизненного мира и с функционированием жизненного сознания. Оно формируется поэтому через постоянную онтологизацию своих структур, через наполнение своих категорий и схем онтическим содержанием и – в конечном счете – через отождествление их с объективными структурами, через опредмечивание.

Пример тому – исходные представления людей о душе. Тысячелетиями душа рассматривалась как некая самостоятельная сущность, способная покидать тело, возвращаться в свою «телесную темницу», наконец, отлетать в «мир иной». Мир, в котором обитают души умерших, по древним понятиям, не мысленный, а вполне реальный мир. Механизм онтологизации действует и в том, что касается картины мира. Собственно говоря, с построения картины мира как объективно существующей структуры начинается любое мировоззрение. Первый акт существования жизненного сознания в культуре – это построение картины мира, онтологической системы координат. Это есть ничто иное как способ вписать человеческий род в структуру мироздания. Человек не может осмысленно существовать, не встав где-то «на якорь», не зафиксировав свои координаты в мире. Но для этого он должен сотворить «модель мира», в которой центром, точкой отсчета был бы сам человек. Как строится такая модель?

За основу принимается та схема мироздания, контуры которой открываются человеку при его обычном восприятии панорамы местности, в которой четко разделяются Земля с ее горами, водными гладями и лесами, и небо с его небесными светилами и звездами, а также линия горизонта, отделяющая одно от другого. Все остальное – дело воображения и интерпретации. Геоцентрическая картина мира возникает не на пустом месте и не является исключительно плодом позднейших размышлений ученых. Ее принципиальная схема есть продукт неосознаваемого творчества здорового смысла.

При всей простоте и наивности первичной картины мира, она отражала вполне реальную жизнь людей, их повседневную практику. На заре цивилизации, а во многом еще и во времена Средневековья, повседневная жизнь человека была прочно вписана в *естественные ритмы природы*, в ее зримые земные и космические координаты. Подобно тому как современный человек каждый день, если не каждый час, практическим образом «вписывает» себя в те или иные «графики времени», в те или иные маршруты городского транспорта, делает себя благодаря прессе, радио и телевидению свидетелем общепланетарных событий, так же и наш предок ежедневно и ежечасно соизмерял свои действия, свой распорядок дня с восходом и заходом солнца, с появлением ночного светила, ориентировался в море по движению звезд, всматривался в приметы сезонных изменений. Космический ход событий был как бы включен в орбиту повседневных забот и дел простого человека. При этом все эти звезды и кометы, нарождения и убыль Луны, рассветы и закаты воспринимались не как чисто «технические ориентиры», а как знакомые и живые участники событий, вызывая то радость, то страх, то удивление, а порой и желание умилостивить могучие силы жертвоприношением.

Можно сказать, что формированная среди людей картина мира как социокультурная реальность вовсе не была результатом некоего тотального заблуждения, а являла собой, собственно говоря, определенное отражение некоего реального, объективно заданного в практике людей интервала, неразложимой целостности опыта и объективных структур природы. Эта целостность столь естественна, что мы и сегодня в определенном смысле живем в соответствии с геоцентрической схемой (и выражение «солнце взошло», «солнце село» отнюдь не

являются для нас только красивыми метафорами. А выражают неизменную очевидность нашей земной практики внутренних наблюдателей из той «системы отсчета», которую мы называем Землей). Сколько бы ни прошло лет, как бы далеко ни продвинулись физические теории, наблюдатель с нашей маленькой голубой планеты будет прав, говоря «Солнце взошло!». Абсолютная истина древнего человека не отменяется абсолютной истиной Эйнштейна. Все дело в диалектике их соотнесения.

В картину мира входит несколько основных элементов: 1) структура мироздания, 2) способ включенности в мироздание человека (например, человек – центр мира), 3) пространство и время, 4) модель возникновения мира и др. Категория пространства тесно связана с первыми двумя элементами, категория времени связана с четвертым элементом. Время древнего человека – это по преимуществу время рода. Сюда входит момент реального или чаще всего мифологического возникновения рода, фиксация во времени важнейших событий родовой жизни (войны, смена ареала обитания и др.). Общественно санкционированный способ «вписанности» человека в модель универсума (скажем, ответ на вопрос, находится ли человек в центре мира или на его периферии) определялся направленностью ценностных, нравственно-практических ориентиров освоения и переживания мира в жизни рода, племени или народности.

Ценности, выработанные в недрах культуры того или иного этноса, непосредственно отражались и в том, как воспринималось и переживалось «историческое время» с точки зрения его основных модусов – прошедшего, настоящего и будущего. Древние люди вряд ли имели отрефлектированное восприятие настоящего и будущего. Главной ценностью поэтому выступало прошлое, «заповедное время», закрепленное в мифе, в легенде. Но это значит, что отдельный представитель этноса не имел своего индивидуального времени. Последнее было общим, общественным. Культ предков, почитание отца и матери, преклонение перед старцем как носителем мудрости, повинование старшему – все это формировало «социальную память» как нравственную предпосылку устойчивости рода. Абсолютная ценность Прошлого основывается на том, что в онтологию времени вписываются нравственные категории – основатель рода, Учитель, отец, мать, мудрец и т.п.

Все типы картин мира существуют в культуре не изолированно друг от друга, а в постоянном взаимодействии. Обыденная картина мира, будучи исторически и логически первичной, задающей сами исходные мировоззренческие смыслы, испытывает непрерывное воздействие вышележащих мировоззренческих образований – религии. Философии, искусства, науки, морали в виде религиозных, философских и научных картин мира. Кроме того, сами эти вышележащие картины мира находятся между собой тог в состоянии конфронтации (наука и религия), то взаимообогащения (наука и материалистическая философия), то компромисса (идеализм и религия). Особое давление испытывает на себе обыденная картина мира со стороны господствующей в ту или иную эпоху идеологической картины мира. Например, трудно анализировать обыденное мировоззрение средневекового человека, абстрагируясь от религиозно-теологических построений, впитываемых

человеком с улицы почти с младенческих лет. То же самое можно сказать о естественно-научной картине мира XIX и первой половины XX века.

МИРОПОНИМАНИЕ

Понимание мира как целостности и места человека в нем – не есть нечто статическое, однажды данное, – напротив, это длительный исторический *процесс*. Результат этого процесса – возникновение той или иной формы *мировоззрения* как некоторой относительно устойчивой системы взглядов и способов переживания мира. Миропонимание как особая познавательная деятельность направлено на выработку мировоззренческого знания. Последнее включает в себя совокупность регулятивов, которые помогают человеку ориентироваться в жизни, в выборе жизненного пути, в формировании ценностных ориентаций, системы нравственных законов. В этой сфере мы встречаемся суждения типа: «человек человеку - волк» или «все люди - братья» и вытекающие из этих исходных постулатов императивы («не убий», «не укради» и т.п.). Нравственный закон (например, запрет) имеет смысл только тогда, когда он мыслится и выполняется абсолютно. Поэтому закон должен быть встроен в общую схему мироздания, должен получить онтологический смысл, должен быть как-то объективирован. Например, можно объявили, что закон дан свыше божеством, отсюда следует, что закон является не результатом конвенции между людьми (пусть даже разумной и полезной), а есть некая объективная данность. Нарушение закона карается людьми и самим богом.

Очевидно, что бог сам должен быть встроен в структуру универсума, найти в нем определенное место. Так возникает необходимость создавать специальную картину мира, в которой бы неким наглядным образом могло бы быть вписано бытие бога. Здесь отступает здравый смысл и начинает действовать идеолог. На этом пути возникает мифологическая, философская или религиозная картина мира.

Таким образом, даже такое мировоззренческое знание, как суждение «все люди - братья». Которое само по себе и не касается мира в целом, в реальном своем функционировании должно быть связано со всей системой представлений и утверждений о мире в целом. Очевидно, что не любое содержание морального сознания имеет мировоззренческую нагруженность, речь идет лишь об основных законах. От картины мира не требуется, чтобы она была доказана. Но для нее существенно, чтобы она была «показана», т.е. наглядно представлена и была бы логически непротиворечивой. Абсолютность жизненных императивов влечет за собой признание абсолютного характера соответствующей онтологии. Проблема однако заключается в том, что в мире говорит не только мировоззренческое знание, но и специально-научное знание (физика, химия, космология, биология, география и др.). На том или ином этапе своего развития науки самой логикой движения мысли подходят к таким утверждениям, которые вступают в противоречие с онтологическими конструкциями мифа, религии или философии. Так, в свое время церковь выступала не только против гелиоцентрической картины мира, но и против атомистического учения.

Мыслительная база обыденно-практического мировоззрения – это деятельность рассудка. В сфере рассудочной деятельности не возникает противоречий, ибо эта сфера в основном конечного и наличного бытия. Кант показал, что при переходе на

категориальный уровень мировоззренческого мышления разум неизбежно сталкивается с антиномичностью движения мысли, когда объектом ее становятся вопросы о мире в целом, вообще категориальный уровень анализа. Мир конечен или бесконечен? Существует ли свобода воли или наше поведение детерминировано? Гегель показал, что именно с категориального уровня начинается подлинно диалектическое мышление. Мы видим таким образом, что философия есть не просто рефлексия над обыденным мировоззрением. А существенно иной категориальный уровень мышления, с присущей этому уровню диалектикой.

Миропонимание проходит разные стадии своего развития, при этом меняются и способы мыслительной деятельности. Исторически миропонимание определяется уровнем и богатством человеческой практики. Миропонимание обыденного сознания отражает как раньше, так и в наше время обыденную практику индивида и отдельных социальных групп.

Принято считать, что наука сама по себе не занимается мировоззренческими вопросами, ее предмет исследования всегда точно определен и является лишь частью, фрагментом реальности. Конечно, сегодня стало ясно, что ученый в своей познавательной деятельности непременно руководствуется (явно, а иногда неявно) соответствующими мировоззренческими и методологическими установками, но сам он мировоззренческие знания не вырабатывает и цели себе такой не ставит. Правда, научные знания могут быть исходным материалом для философских, в том числе мировоззренческих обобщений. История науки свидетельствует однако о том, что ситуация на самом деле была более сложной. Так, классическая механика и ньютонианская программа изучения природы прямо была связана с мировоззренческими целями и с построением классической картин мира. Это же можно сказать и о программе Дарвина.

Список литературы

1. Чанышев А.Н. Начало философии. – М., 1982. - С. 44.
2. Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен. – СПб., 2002. - С. 32.
3. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – М., 1982. - С. 16.

Поступило в редакцию 19.03.04

А.В. Гадеев

ЛИКВИДАЦИЯ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ И УНИЧТОЖЕНИЕ ИХ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ – ГЛАВНАЯ ЦЕЛЬ ФАШИСТСКОГО НАШЕСТВИЯ В 1941 ГОДУ

Сейчас в отдельных публикациях и на конференциях, посвященных Великой Отечественной войне 1941-1945 гг., встречаются рассуждения, что тогда можно было бы избежать этой ужасной войны с фашистской Германией, если бы советское руководство и, прежде всего, И.В. Сталин проводили более гибкую политику компромиссов и уступок. Нередко главную цель фашистского нашествия сводят только к уничтожению социалистических преобразований в СССР, установлению «нового порядка» на завоеванных территориях - только при помощи более жестких форм насилия, чем в других покоренных странах Европы.

За последние пять лет появилось новое истолкование целей той войны. Утверждается, что как советские народы и прежде всего русский народ, так и немецкий народ не имели своих собственных ясных целей в той войне. Они одинаково поддерживали тоталитарные режимы в своих странах. Цели их действий навязывались жестокими вождями, присвоившими себе право распоряжаться судьбами миллионов людей, не отвечая ни за какие последствия своих действий и приписывая себе все победы. Получается, что оба народа в равной степени виновны в развязывании той страшней трагедии. Встречаются и другие удивительные, можно сказать, «стратегические открытия». Например, утверждается, что в ходе наступления Красной Армии надо, было бы остановиться на старых границах СССР — и тогда нашу страну в мире не посмел бы обвинять в агрессивных целях.

Документально обоснованное понимание целей противоборствующих сторон в той войне между СССР и фашистской Германией приобретает сейчас исключительное значение. В сущности, это главный вопрос, позволяющий объективно оценивать поведение огромных масс людей, политических руководителей и вооруженных сил СССР и фашистской Германии в той почти четырехлетней битве.

Несомненно, ликвидация всех социалистических преобразований в СССР и установление «нового порядка» на захваченных территориях были важными целями фашистского нашествия. Это подтверждается поведением фашистских властей и опытом советских людей в условиях оккупации. Однако, если остановиться только на этих целях фашистского вторжения, то картина будет не только односторонней, но и во многом искаженной. Анализ многочисленных важных документов руководства фашистской Германии показывает, что главной или стратегической

целью ее нашествия в 1941 г. была ликвидация русского народа и уничтожение его государственности. Эта цель была существенной частью национально-государственной политики гитлеровского руководства. Антирусская, а в более широком смысле антиславянская направленность пронизывает всю эту колонизаторскую доктрину.

Гитлеровское руководство подвергло критике ранее распространенные среди немецких политиков представления о целях неизбежной войны с Россией. Образование на все будущие времена континентального блока между индустриальной Германией и аграрной Россией отвергалось как противоречащее главным целям фашистской доктрины [1, с. 53].

Цели фашистского нашествия на СССР формулируются в документе, который получил кодовое название «Барбаросса». Более подробно они рассматриваются при обсуждении так называемого плана «Ост» и в многочисленных директивах командующих немецкими войсками на Восточном фронте.

Э. Ветцель, начальник отдела колонизации 1-го главного политического управления министерства по делам оккупированных восточных областей, в своих замечаниях и предложениях по плану «Ост» писал: «Речь идет не только о размере государства с центром в Москве. Достижение этой исторической цели никогда не означало бы полного решения проблемы. Дело заключается скорей всего в том, чтобы разгромить русских как народ, разобщить их». И далее: «Прежде всего, надо предусмотреть разделение территории, населяемой русскими на различные политические районы с собственными органами управления, чтобы обеспечить в каждом из них обособленное национальное развитие» [2, с. 72-78]. Нет сомнения в том, что административное дробление русской территории и планомерное обособление отдельных областей является одним из средств борьбы с усилением русского народа». «Важно, чтобы на русской территории население в своем большинстве состояло из людей примитивного полуевропейского типа. Оно не доставит много забот для германского руководства. Это масса расово неполнценных тупых людей нуждается, как свидетельствует вековая история этих областей, в руководстве». «Целью немецкой политики по отношению к населению на русской территории будет являться доведение рождаемости русских до более низкого уровня, чем у немцев. То же самое относится, между прочим, к чрезвычайно плодовитым народам Кавказа, а в будущем частично и к Украине». Эта политика планомерно проводилась в ходе войны. Как свидетельствовал на Нюрнбергском процессе генерал полиции Е. Бах-Зелевский, предполагалось истребить 30 млн. славян. [3, с. 270].

«Для нас, немцев, - утверждал Ветцель, - важно ослабить русский народ в такой степени, чтобы он не был в состоянии помешать нам установить немецкое господство в Европе». Гитлеровские руководители твердили, что на сильную Россию опирались антигерманские настроения и действия многих европейских народов в течение трех последних столетий.

Фашистская Германия намеревалась «органически выкроить из огромной территории Советского Союза государственные образования и восстановить их против Москвы, освободив тем самым Германскую империю на будущие века от

восточной угрозы». «Война с целью образования неделимой России поэтому исключена». Германия не признает такой цели, кто бы ни был национальным вождем русских. «Замена Сталина новым царем или выдвижение на этой территории какого-либо другого национального вождя – все это еще более мобилизовало все силы против нас» [4, с. 131].

Ликвидация и ослабление русского народа проводилась не только путем физического истребления под разными предлогами (как борьбы против партизан, против саботажа и т.д.), но и при помощи планомерных депортаций. Предполагалось переселить миллионы русских людей в Сибирь. «Несомненно, – говорил Розенберг, – что необходимо будет провести очень большую эвакуацию и для русских предстоит очень тяжелые годы» [5, с.].

Гитлеровские политики считали, что чем больше будет хаос в России, тем легче будут управление и эксплуатация оккупированных территорий. Для этого нужно было изгнать максимальное количество населения советских русских городов во внутренние районы России. Такие непрерывные депортации должны были привести к дезорганизации всей общественной жизни миллионов русских людей, подорвать их исторические корни, экономические связи и нравственные традиции, вызвать хаос, взаимное озлобление, разобщенность, отчуждение, а в конце концов и физическое вырождение народа.

Этим целям служили все формы жестокого организованного насилия над русскими народом. Немцы убеждали, что в этой войне, ведущейся за право на существование Германии, они не заинтересованы в сохранении хотя бы части населения и что человеческая жизнь на оккупированных территориях не имеет никакой цены [6, с. 34-38]. Их призывали бояться не сопротивления русских – а собственного безволия и чувства гуманизма. Г. Геринг в одной из директив писал: «Совершенно неуместна точка зрения, будто оккупированные области должны быть возможно скорее приведены в порядок, а экономика их восстановлена» [7, с. 45]. Инструкции оккупационным властям требовали, чтобы тенденции повышения жизненного уровня в России заранее пресекались самыми жестокими средствами.

Существенной частью разрушения государственности русского народа были ликвидация системы высшего образования и запрещение на ведение научно-исследовательской деятельности. Русским было предоставлено право на начальное образование, да и то только потому, что без него было затруднено управление на оккупированных территориях.

Таким образом, навсегда предполагалось закончить государственно-политическую, экономическую и духовную историю русского народа. Он превращался только в рабочую силу, исполняющую тяжелый физический труд.

Могли русский народ, а вместе с ним и другие народы СССР пойти на компромисс со страной, которая руководствовалась такой доктриной? Конечно, нет. Это было бы безрассудством и самоуничтожением, отречением от собственной истории и предательством по отношению к будущим поколениям.

Русский народ, согласно планам национал-социалистского руководства, подлежит развенчанию, ослаблению и международной изоляции еще и потому что он стал главной опорой распространения «войинственной большевистско-еврейской

доктрины социализма» в Европе и во всем мире. Пожалуй, не было бы ни одного выступления Гитлера и его соратников, в которых бы они ни заклинали о большевистской угрозе из России, об опасности уничтожения немецкой национальной интеллигенции, если в Германию придет с Востока социалистическая революция. Бесконечно цитировались труды и речи В.И. Ленина, Л.Д. Троцкого и других руководителей большевистской партии, в которых они призывали к мировой революции. Гитлер и его соратники утверждали, что большевистский колосс оказался неспособным к своему собственному националистско-государственному мышлению и намеревался жить на развалинах Европы. Октябрьская революция рассматривалась только как разрушительное событие, уничтожившее Россию, ее национальную интеллигенцию и, политическую элиту, ее вековые устои и государственность.

Русский народ, по утверждению национал-социалистских руководителей, оказался не способным вовремя разглядеть и остановить эту большевистскую угрозу для России. И чтобы обезопасить Германию и Европу от подобных ошибок и попустительств в будущем, эту опору большевизма необходимо деморализовать, ослабить и ликвидировать.

Гитлер и его соратники в разоблачении большевистской концепции социализма руководствовались простой установкой: ни, по каким проблемам не ввязываться в дискуссии по существу; достаточно заклеймить ее нештампованными броскими фразами и создать впечатление окончательной дискредитации политики и идеологии противника. Они не хотели и боялись обсуждения основной проблемы: почему значительная часть русского народа поддержала главные лозунги революции: «Фабрики – рабочим», «Землю – крестьянам», «Власть – Советам», «уничтожить эксплуатацию человека человеком» и неравноправие в международных отношениях.

Гитлеровская доктрина национально-государственного паразитизма находилась в непримиримом противоречии с этими главными лозунгами революции. На ее основе невозможно было их опровергнуть или дискредитировать. Это было столкновение двух противоположных социально-политических доктрин, двух национально-исторических идеалов общественной жизни. И по этой причине не могло быть примирения между СССР и гитлеровской Германией в той войне.

Несомненно, русский народ поддерживал в годы Великой Отечественной войны политическое руководство своей страны. Более того, это был, по-видимому, единственный период в нашей послереволюционной истории, когда между всеми слоями народа и высшим политическим руководством страны было действительное, а не лозунгово-пропагандистское единство. Тогда позиция руководства страны была в высшей степени патриотической. Оно организовало в трудных условиях отпор нашествию, которое грозило русскому народу и другим народам СССР историческим небытием. Оно нашло в себе силы исправлять многие серьезные идеологические ошибки, допущенные в 20-е и 30-е годы.

Значительная часть немецкого народа поддерживала политику фюрера, исходя из совершенно других оснований. Она слепо поверила, что завоевание новых «жизненных пространств» и установление «нового порядка» в покоренных странах

является не только главным, но в сущности, и единственным выходом для Германии после поражения в I мировой войне. Гитлеровская доктрина национально-государственных интересов Германии была принята миллионами немцев как стратегия действий на многие десятилетия в будущем. Каждый рядовой немец втягивался в реализацию этой доктрины, его повседневное поведение привязывалось к ней и оценивалось, исходя из участия в ее утверждении. Каждого немца делали в той или иной степени соучастником организованного насилиственного грабежа и унижения народов, потерпевших поражение на поле боя. Такая доктрина делала саму государственную власть преступной корпоративной организацией, в которой руководители и исполнители были повязаны круговой порукой и безответственностью.

Поражение гитлеровской Германии и победа СССР в той войне не были случайными. Несомненно, национал-социалистскому руководству удалось превратить Германию в мощную агрессивную силу. Но гитлеровская доктрина национально-государственных интересов обладала существенным недостатком: в ней глобальные завоевательные планы мало согласовывались с возможностями расширения и поисками новых союзников вне самой Германии. Добровольно ни один народ не мог и не хотел принять и поддерживать такую доктрину. Она неизбежно вела немецкий народ к международной изоляции и к истощению собственных внутренних сил Германии. Это был глубокий просчет гитлеровского руководства. Перед Германией ставились цели, несоизмеримые с ее собственными возможностями. На совещании с руководителями фашистского рейха о целях войны против СССР 16 июля 1941 г. Гитлер говорил: «Создание военной державы западнее Урала никогда не должно стать на повестку дня, хотя бы для этого нам пришлось воевать сто лет. Все последователи фюрера должны знать: империя лишь тогда будет в безопасности, если западнее Урала не будет существовать чуждого войска» [6, с. 34-38]. Это заявление никак не согласовывалось с внутренними возможностями Германии вести такую длительную современную войну.

Был и другой просчет. Посягательство на историческую судьбу и саму жизнь больших народов, имеющих многовековой национально-государственный, военный, экономический, социальный и духовный опыт, крайне редко заканчивается полной победой завоевателя. Когда такой народ ставят перед выбором: «быть или не быть», пытаются лишить его исторических перспектив и достойной роли среди других народов, то он неизбежно мобилизует все свои силы для организованного сопротивления. На физическое уничтожение таких народов или насилиственные их депортации требуются многие годы. За это время оставшиеся части народа начинают новые круги сопротивления. Неудачи сплачивают различные его слои, помогают найти новые формы противодействия врагу. Именно поэтому расчеты завоевателей в таких войнах часто обрачиваются большими просчетами.

Не оправдался расчет гитлеровского руководства и на то? что русский народ, расселившийся на больших территориях, не сможет за короткий срок собрать свои национально-государственные силы для своевременного отпора мощному вторжению. Исторически сформировавшиеся духовно-нравственные, хозяйствственно-организационные и военные традиции помогли за короткий срок мобилизоваться

миллионам людей на Отечественную войну. Плановое ведение экономики и опора на эти традиции позволили советской власти за короткие сроки создать мощный военно-экономический потенциал страны и добиться победы над хорошо организованной завоевательной силой.

Список литературы

1. Из протокольной записи совещания Гитлера с руководителями фашистского рейха о целях войны против Советского Союза; 16 июля 1941 г. // «ПИ — ПС». - С. 53.
2. Из замечаний и предложений Э. Ветцеля по генеральному плану «Ост» // «ПЦ — ПС» - С. 72-78.
3. Нюрнбергский процесс. Т. 5. – М., 1976. - С. 270.
4. Из секретного меморандума А. Гитлера от 26 августа 1936 г. о «четырехлетнем плане» // «А.В.». - С. 131.
5. Пруссаков В. Оккультный мессия и его рейх. – М., 1992.
6. Инструкция уполномоченного по продовольствию и сельскому хозяйству статс-секретаря Бакке о поведении должностных лиц на территории СССР, намеченной к оккупации // «ПЦ - ПС». - С. 34-38.
7. Из речи райхслайтера Розенберга о политических целях Германии в предстоящей войне против Советского Союза и планах его расчленения. 20 июня 1941 г. // «ПЦ - ПС». - с. 45.

Поступило в редакцию 12.04.04

УДК 13

Т.В. Кононенко

К ВОПРОСУ О НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕЕ: РОССИЕЦЕНТРИЗМ КАК ОСНОВНАЯ ЧЕРТА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В условиях становления и дальнейшего развития современной украинской государственности, украинского гражданского общества большое значение приобретает проблема национальной идеи. Очевидно, что эта проблема является дискуссионной. Несмотря на многочисленные публикации, остается открытым ряд центральных вопросов. В чем состоит украинская национальная идея? Имеет ли она самобытный характер? Правомерна ли в целом постановка вопроса о национальной идее?

Комплекс данных проблем, как известно, широко представлен в русской философии XIX – XX веков. Исходя из этого, будет целесообразным представить здесь анализ русской национальной идеи, акцентировать ее как сильные, так и слабые места. Думается, что степень разработанности этого вопроса в русской философии делает его ориентиром и для современных украинских философов.

Русская общественная мысль XIX – XX веков, в частности, русская религиозная философия, порождает особую форму «центризма». Теоцентризм, антропоцентризм, эгоцентризм, бывшие в разное время основой западноевропейской ментальности, для русских мыслителей (философов, писателей, публицистов, историков...) особого значения никогда не имели. Русская мысль – Россиецентрична, националистична по своей сути. Каждая проблема, изучаемая русскими мыслителями, «привязывается» к проблеме России. Русские религиозные философы постоянно ведут речь о загадке России, о ее божественном и мировом предназначении, о самобытном характере русской культуры. В предисловии к «Смыслу истории» Н.А. Бердяев, один из представителей русской религиозной философии, отмечает: «Русская мысль в течение XIX века была более всего занята проблемами философии истории. На построениях философии истории формировалось наше национальное сознание. Не случайно в центре наших духовных интересов стояли споры славянофилов и западников о России и Европе, о Востоке и Западе. Еще Чаадаевым и славянофилами была задана русской мысли тема по философии истории, ибо загадка России и ее исторической судьбы была загадкой философии истории. Построение религиозной философии истории есть, по-видимому, призвание русской философской мысли. Самобытная русская мысль обращена к эсхатологической проблеме конца, она окрашена апокалиптически. В этом – отличие ее от мысли Запада» [1, с. 3].

Еще одной характерной чертой русской философии является ее обращенность к будущему. Можно сказать, что она также футуристична по своей сути. В первую очередь это положение относится к философии истории. Очевидно, что настоящее, с которым столкнулись русские философы, имело весьма печальный вид. Вторая

половина XIX – начало XX века не подтверждали мессианство России, скорее, наоборот, опровергали его. В условиях современной им России русским философам оставалось лишь верить в великое будущее своей родины. Так, в 1910 году русский мыслитель С. Н. Булгаков в своей статье «Размышления о национальности» пишет: «Национальная вера находится в трагическом конфликте с печальной действительностью; она колеблется, порою как будто гаснет, потом опять возрождается под волнами разных впечатлений. Такому огненному испытанию подвергается теперь и наша национальная вера в «святую Русь», в тот «святой остаток», ради которого – в высшем смысле – только и существует «Россия» [2, с. 182].

Один из ведущих современных культурологов России Г.Д. Гачев утверждает: «Каждая национальная целостность есть Космо – Психо – Логос, то есть: тип местной природы, национальный характер народа и склад мышления находятся во взаимном соответствии и дополнительности друг к другу» [3, с. 141]. «Природа страны, – согласно Г. Д. Гачеву, – понимается как Природа Народу, который ей и Сын, и Супруг. Культура, что возникает в ходе их сожительства за историю, есть чадородие их семейной жизни. Природа есть текст, скрижаль завета, что Народ должен прочитать, понять и реализовать в ходе Труда, в творчестве культуры на сей земле. Причем Труд и культура восполняют то, чего не дано стране от природы» [3, с. 141].

Г.Д. Гачев вводит в свою культурологическую концепцию понятие трех Софий: Теософии, Космософии и Историософии. Теософия трактуется российским культурологом как идеальный план Бога, идеальное представление и идеальное состояние того, что должно произойти с данным народом на данной территории. Космософия – это перводанное Богом начало. Иными словами, в соответствии со своим идеальным планом Бог заселяет определенную территорию определенным народом. Историософия, по мнению Г. Д. Гачева, включает в себя реализацию идеального на данном. Это то, как идеальный план Бога претворяется в жизнь данным народом на данной территории. В историософии главной выступает проблема соответствия реального идеальному. Эта проблема в первую очередь актуальна для историософии России. С одной стороны, все русские мыслители XIX – XX веков предрекают именно России великое будущее, определяя исключительно русскую культуру как всечеловеческую, пророческую и мессианскую. С другой стороны, закономерен вопрос: соответствует ли это положение реальности?

Претензия на эксклюзивно-messианский характер России, образа жизни, культуры в целом формируется в русской идеологии в XVI веке. Монах Псковского Елеазарова монастыря Филофей в письмах Великому Князю Московскому Василию III выводит основные постулаты политической теории, получившей название «Москва – третий Рим». Данная теория фиксирует два основных принципа. Во-первых, ее авторы и сторонники высказывают идею цикличности развития человеческого общества, идею сменяемости и преемственности цивилизаций, государств. Интересный момент: именно это положение выступает основой ряда культурологических концепций XX века. Думается, можно уверенно утверждать, что циклична не только история человеческого общества в целом, но и история

идей, периодически господствующих в данном обществе, точнее, имеет место их повторяемость, вариативность. Во-вторых, открыто озвучивается претензия Москвы на статус ведущей мировой державы и, что крайне важно, на статус имперской державы.

В XVII веке эта теория выходит из активного политического обихода. Ее возрождение приходится на вторую половину XIX века. Поводом становится работа одного из основателей русской религиозной философии В. С. Соловьева «Три силы». Русский философ пишет: «Оставляя в стороне древние времена и ограничиваясь современным человечеством, мы видим совместное существование трех исторических миров, трех культур, резко между собой различающихся, — я разумею мусульманский Восток, Западную цивилизацию и мир Славянский: все, что находится вне их, не имеет общего мирового значения, не оказывает прямого влияния на историю человечества» [4, с. 29]. Эти три культуры, согласно В. С. Соловьеву, соответствуют «трем коренным силам исторического развития»: Восток — «силе исключительного единства», Запад — «силе исключительной множественности», Славянский мир — третьей силе, которая «дает положительное содержание двум первым, освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов, созидаает таким образом целостность общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь» [4, с. 29].

В. С. Соловьев подчеркивает, что Славянство и народ русский выступают «единственным носителем» третьей «всеселой» силы. Россия территориально, ментально не принадлежит ни к Востоку, ни к Западу, не имеет традиций ни того, ни другого. Начиная с В. С. Соловьева, представители русской религиозной философии утверждают, что сущность России определяется ее особым положением. Россия рассматривается как особый культурно-исторический тип, носитель идей Христоликисти и Мессианства.

Остановимся более детально на характеристике России, русского народа, представленной в «Трех силах». В. С. Соловьев пишет: «Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвленному человечеству через соединение его с вечным божественным началом. Такой народ не нуждается ни в каких особых преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа — носителя третьей божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение» [4, с. 38-39]. Создается впечатление, что речь идет об исключительно пассивном, паразитирующем народе, который живет лишь ожиданием, верой в свое лучшее будущее, свое великое предназначение. Вопрос соответствия желаемого реальному

положению дел остается открытым. На наш взгляд, Россия – страна всего лишь потенциальных возможностей, однако с мощными амбициозными установками. Думается, это понимал и сам В. С. Соловьев, зафиксировав в итоге «Трех сил» следующее положение: «Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что час этот близок, даже несмотря на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей высшей задачи» [4, с. 40].

Работа «Три силы», как известно, возродила спор западников и славянофилов, имевший место в 30–40 годы XIX века. Как указывает Г. Д. Гачев, обнаруживается «закономерность: русский мыслитель в начале пути «западник», а в конце – «славянофил». Молодой человек, кто «и жить торопится и чувствовать спешит», только выскочил на общественно-культурную поверхность Земли – и тут озирается: страны заморские влекут и прочие дива мысли и искусства. Но со временем мужает, тяжелеет, полюбляет место свое, и дом, и семью, и «щей горшок да сам большой» – и наливается жизнью-дыханием почвы и обнаруживает красоту и мудрость Бытия прямо в быте, вблизи; а дух уже не по горизонтали устремляется шастать историческо-европейской, а по вертикали углубляется и вниз (в «преданья старины глубокой»), и вверх – в небо и дух, Ноосферой дышать, и сам туда воссылает свои думы – и так питается и питает субстанцию России. Таковы и Пушкин, и Чаадаев даже, и Гоголь, и Тютчев, и Киреевский, и Григорьев, и Достоевский и т.д. Вначале любят-облизываются на чужое, потом – любят и добывают свое: обнаруживают тут бесконечное сокровище и родник жизни – и духа, в том числе» [3, с. 30]. Можно сказать, что западников в первую очередь интересует проблема процветания государства, славянофилов – нравственная проблематика.

Первым западником в русской истории традиционно называют Петра I. Идеология же западничества пришла в Россию лишь столетие спустя с движением декабристов. Однако и здесь имеет место дуалистичность. На наш взгляд, декабристы были западниками лишь в определенной мере, с теоретической точки зрения. На практике это были не революционеры, а сторонники эволюционного подхода, которые исходили из типично славянофильских принципов, сформулированных позже Президентом Петербургской Академии наук, министром народного просвещения эпохи Николая I С.С. Уваровым. Наиболее ярко это проявляется при решении центрального для XIX века вопроса о власти. С одной стороны, декабристы известны как сторонники ограничения самодержавия. Более того, уже члены первой декабристской организации, Союза Спасения, начинают разрабатывать идею цареубийства. Спустя несколько лет лидеры Южного общества обсуждают идею уничтожения всей царской семьи. С другой стороны, многие декабристы в качестве идеального практического решения проблемы власти рассматривали пример мирных южноевропейских революций. Кроме того, многие считали, что в России должна быть республика президентская, что ассоциировалось с конституционной монархией. На наш взгляд, Россия всегда была прозападнической страной лишь в той мере, в какой ей это было выгодно. Ее нельзя определить как собственно европейскую страну.

Можно сказать, что XIX век в истории России – это век реформ и реформаторов. Однако имеют место две закономерности данного процесса, которые в конечном итоге его и обесценивают. Во-первых, все реформы проводились «сверху», проблема решалась административным методом. Во-вторых, ни одна из запланированных реформ не была доведена до конца, ни одна в реальности не соответствовала первоначальному плану. Россия нуждалась в комплексном подходе к процессу реформирования. Особенности политического развития страны не позволяли его осуществить. В первую очередь должна была произойти смена общественно-политического строя и следующая за ней социально-экономическая реформа.

Здесь будет интересным заметить, что программы российских реформаторов включают в себя два уровня рассмотрения проблемы: теоретический и практический. С одной стороны, разрабатывается идеальный умозрительный вариант, с другой – решается, что и каким образом из этого можно реально осуществить в России.

Проблема государства является одной из центральных для русских философов. Создается впечатление, что каждый представитель русской философии считает своим долгом затронуть данную проблему. Одной из значимых в этом плане работ является «Россия и Европа» Н. Я. Данилевского.

Российский мыслитель ставит перед собой и своими читателями вопрос: Европа ли Россия? Или Россия, находясь во главе славянских государств, представляет особый культурно-исторический тип? Согласно академику К. Н. Бестужеву-Рюмину, в Австрии Н. Я. Данилевского называли «апостолом славянства» [5, с. 533]. Думается, этот факт является символичным. Отрицая имперские амбиции России, Н. Я. Данилевский отмечает: «Конечно, Россия не мала, но большую часть ее пространства занял русский народ путем свободного расселения, а не государственного завоевания» [5, с. 24]. Более того, автор «России и Европы» пишет: «...наши многочисленные финские, татарские, самоедские, остяцкие и другие племена, – предназначены к тому, чтобы сливаться постепенно и нечувствительно с той исторической народностью, среди которой они рассеяны, ассимилироваться ею и служить к увеличению разнообразия ее исторических проявлений. Эти племена имеют, без сомнения, право на ту же степень личной, гражданской и общественной свободы, как господствующая историческая народность, но не на политическую самостоятельность, ибо, не имея ее в сознании, они и потребности в ней не чувствуют, и даже чувствовать не могут. Нельзя прекратить жизни того, что не жило; нельзя изувечить тела, не имеющего индивидуального объединения. Тут нет, следовательно, ни национального убийства, ни национального увечья, а потому нет и завоевания» [5, с. 27]. С точки зрения Данилевского, народность имеет право на самостоятельное существование «в той именно мере, в какой сама его сознает и имеет на него притязание» [5, с. 25]. Исходя из приведенной выше цитаты, эту меру определяют ведущие государства по принципу «более сильного». Данилевский пишет: «Око за око, зуб за зуб, строгое право, бентамовский принцип утилитарности, то есть здраво понятой пользы, — вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет

места закону любви и самопожертвования» [5, с. 34]. По этому принципу и присоединение к России малочисленных народов и народностей, и завоевание более слабых государств, и покорение Кавказа и Сибири, и территориальный раздел Польши объявляются «делом совершенно законным и справедливым».

Взяв за основу традиционное деление мира на Запад и Восток, Европу и Азию, Данилевский вводит понятие культурно-исторического типа или самобытной цивилизации. Согласно русскому исследователю, в истории человечества таковых типов было десять: египетский; китайский; ассирийско-авилоно-финический, халдейский, или древнесемитический; индийский; иранский; еврейский; греческий; римский; новосемитический, или аравийский и германо-романский, или европейский. Констатировав этот факт, Данилевский ведет речь об оформлении нового культурно-исторического типа – Славянской цивилизации или Всеславянского союза.

Автор «России и Европы» пишет: «Итак, для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словаика, болгара (желал бы прибавить и поляка), – после Бога и Его святой Церкви, – идея славянства должна быть вышею идею, вышею науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него недостижимо без ее осуществления – без духовно, народно и политически самобытного, независимого славянства; а, напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями этой независимости и самобытности» [5, с. 127]. Анализируя историю, сущность ведущих европейских государств, Н. Я. Данилевский констатирует их враждебный, завоевательный характер. Именно в противовес Европе русский исследователь и предлагает сформировать Всеславянский союз. Естественно, что руководящая роль здесь отводится России. Обладая, как отмечает Н. Я. Данилевский, «прирожденной гуманностью» и нравственными качествами «благости, справедливости и чистоты», именно Россия должна стать ядром новой цивилизации. «Удел России – удел счастливый: для увеличения своего могущества ей приходится не покорять, не угнетать, как всем представителям силы, жившим доселе на нашей земле: Македонии, Риму, арабам, монголам, государствам германо-романского мира, – а освобождать и восстанавливать; и в этом дивном, едва ли не единственном совпадении нравственных побуждений и обязанностей с политическою выгодою и необходимостью нельзя не видеть залога исполнения ее великих судеб, если только мир наш не жалкое скопление случайностей, а отражение высшего разума, правды и благости» [5, с. 401].

Очевидно, что «Россия и Европа» Н.Я. Данилевского, концепция, изложенная в данной работе, – это пример утопии. Здесь представлено желаемое, но далеко не реальное положение дел. В очередной раз русский мыслитель, основываясь исключительно на эмоциональном факторе, не приводя существенных аргументов, выводит не столько прославянскую, сколько пророссийскую концепцию. Данилевский предлагает объединить под патронатом России как славянские народы, так и некоторые неславянские, однако и территориально, и духовно близкие России. Приведем еще одну цитату из «России и Европы», тем более, что в ней речь идет о землях и статусе Малороссии. Данилевский пишет: «В примере

Малороссии, долго разъединенной с остальной Россией и добровольно соединившейся с нею после отвоевания своей независимости, видим мы доказательство, что не одно великорусское племя, как думают некоторые, одарено глубоким политическим тактом; и поэтому можем надеяться, что при случае такой же смысл и такт выкажут и другие славяне, добровольно признав после отвоевания своей независимости гегемонию России в союзе; что, в сущности, обстоятельства, в которых находилась Малороссия во времена Хмельницкого и западные славяне теперь, – весьма сходны. Народный энтузиазм, благоприятное стечениe обстоятельств, гений предводителя, выдвинутого вперед народным движением, может быть, и могут доставить им независимость, как при Хмельницком, но сохранение ее, а главное, сохранение общего славянского характера жизни и культуры невозможно без тесного взаимного соединения с Россией» [5, с. 484–485]. На наш взгляд, позицию Данилевского следует определить как Россиецентризм. Однако заметим, что любые амбиции, в первую очередь, амбиции определенного народа, государства, необходимо подтверждать практикой.

Развивая концепцию культурно-исторических типов, Данилевский отмечает, что каждый тип проявляется себя в четырех сферах: религии, культуре, политике и социально-экономической сфере. Автор «России и Европы» полагает, что лишь России во главе славянских народов дано равномерно на высоком уровне представить все четыре сферы и стать «первым полным четырехосновным культурно-историческим типом». Вопрос о сроках реализации данного плана до сих пор остается открытым.

Интересный момент: В. С. Соловьев, демонстрируя в своей работе «Три силы» типично славянофильский подход, выступает с критикой «узкого и неразумного» патриотизма Н. Я. Данилевского. В другой работе, в «Национальном вопросе в России» В. С. Соловьев исходит из идеи «органического универсализма». Эту точку зрения разделяет и Н. А. Бердяев. В «Самопознании» Бердяев пишет: «Национальность подменила Бога. У меня есть настоящее отвращение к национализму, который не только аморален, но всегда глуп и смешон, так же как и индивидуальный эгоцентризм. Моя настроенность походила на настроенность Вл. Соловьева, когда он писал «Национальный вопрос в России», и в этой настроенности я расходился с преобладающим в эмиграции общественным мнением, да и с преобладающим мнением всего мира. Мне свойствен органический универсализм, и он связан с моим персонализмом. Этот универсализм вполне соединим с патриотизмом и народностью... Я принадлежу к сравнительно редким людям, для которых всякий иностранец такой же человек, как и мой соотечественник, все люди равны, и в своем отношении к ним я не делаю никакого различия по национальностям. Я могу иметь свои симпатии и несимпатии к национальным типам, но это не определяет моего отношения к отдельным людям. Отталкивает меня лишь национальное самомнение и национальная исключительность и более всего отталкивает в русских... Русский национализм был для меня максимально неприемлем. Но сам я горячо люблю Россию, хотя и странно любовью, и верю в великую, универсалистическую миссию русского народа. Я не националист, но русский патриот» [6, с. 518–519]. Заметим, однако,

что и Соловьев, и Бердяев лишь констатируют идею универсализма. В отличие от Данилевского, Соловьев и Бердяев не противопоставляют Россию и Европу, не говорят о предстоящей борьбе между ними, но именно с Россией и исключительно с Россией три российских мыслителя связывают будущее человеческого рода. Пытаясь отстраниться от русского национализма, русские философы тем не менее утверждают националистическую позицию, превращают русскую философию по сути в русскую идеологию.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.
2. Христианский социализм (С. Н. Булгаков): Споры о судьбах России. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 350 с.
3. Гачев Г.Д. Русская Дума. Портреты русских мыслителей. – М.: Новости, 1991. – 272 с., с ил.
4. Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. – М.: Современник, 1991. – 525 с., порт.
5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
6. Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. – 624 с.

Поступило в редакцию 09.02.04

УДК 13

Кубухова Н.В.

ТАНАТОС КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ЦЕННОСТНЫЙ ВЫБОР

Процесс становления личности, как известно, включает в себя формирование личностной системы принципов, ценностей, идеалов, которую она реализует в процессе своей жизнедеятельности. На наш взгляд, наличие устойчивой системы ценностей служит решающим фактором для определения статуса личности. Систему ценностей личности составляет ее собственное отношение к таким категориям, как Свобода и Любовь, Добро и Зло, Жизнь и Смерть, Красота, Истина, Долг. Каждый имеет право на выбор своего стиля жизни, собственной системы ценностей, которая составляет его аксиологическое «Я». Осуществляя свой экзистенциальный выбор, человек реализует цели, задачи, смысл жизни в целом. Именно поэтому данный выбор является сознательным, целенаправленным, свободным и ценностным. Личность формирует себя и свой жизненный мир по определенному вектору, Эросу или Танатосу. Содержание данного вектора определяет смысл жизни личности, который предстает как доминирующая мотивация всей ее сознательной деятельности.

Проблема смысла жизни становится актуальной для каждого человека в тот или иной период его жизни. С нашей точки зрения, в первую очередь каждый человек должен поверить, что его жизнь содержит определенный смысл как некую изначальную данность. Как отмечает в своей работе «Человек в поисках смысла» В. Франкл, основатель логотерапии и экзистенциального анализа, человеку от рождения присуще задаваться вопросом о смысле своего существования. Согласно мнению австрийского психолога, проблема смысла жизни разрешается через осознание человеком своих возможностей, постановку реально достижимых целей. На наш взгляд, существенная роль в становлении личности и определении смысла жизни принадлежит мировоззрению, которое становится основой жизненной позиции.

Одним из аспектов вопроса о смысле жизни является постановка и решение проблемы Жизни и Смерти. Как в объективной реальности, так и в аксиологической структуре личности Жизнь и Смерть предстают как полярно противоположные и даже взаимоисключающие явления. Будучи равноценными друг другу, они обеспечивают баланс всего сущего. Исследуя Жизнь и Смерть как условия экзистенциального выбора, один из современных философов-антропологов Т. В. Кононенко констатирует: «На наш взгляд, смерть не является антиценностью или не-ценностью, ибо существует как ценность жизни, так и ценность смерти» [1, с. 24]. Личность самостоятельно определяет соотношение Жизни и Смерти в своей жизнедеятельности, поскольку любая ценностная система иерархична по своей структуре и ориентирована на служение Эросу или Танатосу.

Дихотомия экзистенциального выбора соответствует дуалистической сущности человека, заключающего в себе две фундаментальные тенденции, созидательную и

разрушительную, инстинкт жизни и инстинкт смерти, биофилию и некрофилию. В зависимости от преобладания одной из них жизнедеятельность личности приобретает четкую ценностно-смысловую направленность. Таким образом, как Жизнь, так и Смерть, являющиеся компонентами аксиологического «Я», способны наполнить жизнедеятельность личности смыслом.

Австрийский философ и психиатр З. Фрейд, основатель психоанализа, в своей работе «По ту сторону принципа удовольствия» представляет инстинкт жизни и инстинкт смерти в качестве ключевых понятий психоанализа. Согласно учению австрийского психолога, Эрос и Танатос олицетворяют собой два космических импульса, присущих всему живому. Американский философ, психолог Э. Фромм в своей работе «Душа человека» рассматривает противостояние Эроса и Танатоса как основополагающее экзистенциальное противоречие в человеке. Фройдовским понятиям инстинкта жизни и инстинкта смерти у него соответствует биофильное и некрофильное ориентирование личности. Под ориентированием подразумевается общая направленность всех внутренних сил, действующих в человеке в виде инстинктов, потребностей, ценностных установок, что в конечном итоге обуславливает образ его жизни. Согласно определению самого философа, биофилия есть любовь к жизни и ко всему живому, а некрофилия – любовь к смерти и к мертвому. Целью данной статьи является исследование Танатоса в качестве экзистенциально-ценостного выбора личности. На наш взгляд, именно этот выбор становится наиболее распространенным в современном обществе. Следует заметить, что в переломные эпохи развития общества, в том числе и на рубеже веков, происходит активизация деструктивных тенденций в поведении отдельных людей, а также различных социальных групп.

По мнению З. Фрейда, инстинкты смерти, называемые Танатосом, лежат в основе всех проявлений жестокости, агрессии, самоубийств и убийств. Будучи биологически обусловленными, они играют такую же роль в регуляции человеческого поведения, как и инстинкты жизни. З. Фрейд утверждает, что целью жизни является смерть. Исходя из того, что некогда из неживой материи возникла жизнь, австрийский психоаналитик в своей работе «По ту сторону принципа удовольствия» говорит о «неизбежности возобновления» всякого органического процесса и делает предположение о существовании инстинкта, направленного на возвращение жизни в ее неорганическое состояние. Таким образом он приходит к выводу об обязательном присутствии в каждом жизненном процессе инстинкта смерти, а также констатирует факт его закономерного преобладания в людях над инстинктом жизни. Основанием для данного утверждения является убежденность З. Фрейда в том, что инстинкты смерти подчиняются принципу энтропии, согласно которому любая энергетическая система стремится к сохранению динамического равновесия.

Однако, по нашему мнению, нельзя объяснить доминирование того или иного инстинкта, Эроса или Танатоса, исключительно биологическими причинами. Так, в случае биологически обусловленного приоритета инстинкта смерти вполне закономерными стали бы массовые самоубийства людей, которые якобы следовали к своей жизненной цели. К тому же стремление к разрушению в разных людях отличается по своей силе и интенсивности. Деструктивные силы, направленные на

других людей и окружающий мир, не всегда соответствуют силе саморазрушения отдельной личности. Именно поэтому следует учитывать социально обусловленные факторы в преобладании созидающей или разрушительной мотивации личности.

Среди факторов, оказывающих влияние на формирование того или иного типа ориентирования, Э. Фромм отмечает социальные условия, в которых происходит становление личностного начала, самоосознание личности, ее способность самостоятельно определять приоритеты своего развития и следовать им в процессе своей жизнедеятельности. Большинство людей в реальной жизни сочетают в себе биофильные и некрофильные тенденции. С течением времени одна из них становится доминирующей, подавляя при этом противоположную, менее интенсивную тенденцию. Так, по мнению Э. Фромма, инстинкт смерти, или любовь к мертвому, становится доминирующей в том случае, если не развивается Эрос, или биофилия.

Некрофильное ориентирование основано на влечении к смерти, и поэтому оно характеризуется склонностью к разрушению, регрессу, ассимиляции всего живого, желанием превратить органическое в неорганическое, стремлением посредством контроля и разделения жизни достичь механического упорядоченного функционирования всех ее проявлений. Американский философ описывает «синдром распада», приводящий к разрушению личностного начала и в конечном итоге к деградации человека. Его составляющими являются: нарциссизм, инцептуально-симбиотическая зависимость и некрофилия.

Нарциссизм, или эгоцентризм, развивается у людей, которые стремятся разрешить проблему своего существования, утверждая исключительно собственное «Я». Эгоцентрист не способен поставить себя на место другого человека, он настолько занят своей персоной, что его интерес к остальным людям, к миру в целом существенно ограничен. Как следствие этой самоизоляции возникает чувство одиночества и отчужденности. Испытывая страх перед жизнью, эгоцентрист соглашается на «замещение» всего внешнего мира собственной персоной. Он стремится сформировать образ всемогущего «Я», как правило, путем его идеализации и впоследствии заботится о том, чтобы данный образ воспринимался окружающими людьми как его истинное «Я». Важная особенность заключается в том, что эгоцентрист не является цельной личностью. Он идентифицирует себя лишь с отдельным аспектом самого себя, той или иной чертой характера, которую считает достойной поклонения.

Эгоцентрическая личность постоянно стремится к власти и насилию, так как считает, что созданному ею образу угрожает опасность со стороны других людей, особенно тех, кто критикует данный образ. Если такой личности не удается защитить свое «Я», то она скорее совершил самоубийство, чем откажется от него. Другой способ сохранить и утвердить свое «Я» для эгоцентрической личности состоит в изменении окружающего мира с целью его соответствия данному образу. В истории человечества много подобных примеров. Тиранам и диктаторам разных эпох удавалось убеждать людей в совершенстве своих идей, в собственной исключительности. Эгоцентризм опасен не только для окружающих, но и для самой личности. В первую очередь, вследствие нарушения оценочной способности эгоцентрист всегда склонен переоценивать себя и свои возможности, а также недооценивать все, что находится вне его самого и ему не принадлежит. Он не

способен любить ни других, ни даже самого себя, поскольку сознательно отказывает себе в одной из базовых потребностей, потребности любить и быть любимым. Таким образом, эгоцентрист ограничивает развитие собственной личности, поскольку он не способен воспринимать другого человека в качестве равнозначного партнера, что является условием эффективного взаимодействия. Он остается одиноким и отчужденным от мира, в то время как каждому человеку для ощущения полноты жизни необходимо реализовать свою потребность в самосовершенствовании и единении со всем сущим.

Существенным препятствием для самореализации личности являются инцестуальные желания, которые Э. Фромм представляет в виде фундаментальной тенденции в человеке, проявляющейся как «желание быть привязанным к тому, из чего человек вышел, страх быть свободным и страх быть уничтоженным этой фигурой, которой человек беспомощно предоставил себя, отказавшись от всякой независимости» [2, с. 77]. Инцестуально-симбиотическая связь характеризуется психологической зависимостью человека от объектов, олицетворяющих власть и покровительство. В основе всех этих объектов (семья, нация, раса...) лежит образ матери, выступающей гарантом защиты, безопасности, заботы и любви. При симбиозе человек становится неотъемлемой частью более сильной личности или группы людей, с которой он сливаются без обретения целостности собственного «Я». Такой человек не обладает свободой быть самим собой, иметь личные убеждения и соблюдать собственные обязательства. Отсутствие ответственности, неадекватная самооценка, страх перед жизнью как следствия инцестуальной зависимости приводят к тому, что разрушается сама способность любить. Человек уже не может открыть себя миру, принять другого человека, так как все внешнее представляет для него угрозу. Вместо познания окружающего мира такой человек предпочитает бегство от него. Данная зависимость порождает стремление вернуться в материнское лено, слиться с природой, потеряв свою индивидуальность. В своей крайней форме это стремление выражает отказ от жизни, желание умереть.

Человек с некрофильным типом ориентирования чувствует влечение ко всему механическому, не способному к росту и развитию, мертвому. Для него характерно воспоминание вместо живого переживания, скорее стремление к обладанию другим человеком, нежели признание его равнозначности. В основе взаимоотношений некрофила с миром лежит страх перед жизнью, поскольку она неподвластна какому бы то ни было контролю с его стороны. Именно по этой причине для некрофильной личности характерна установка на силу. Как отмечает Э. Фромм, сила представляет собой «способность превратить человека в труп... В конечном счете каждая сила поконится на власти убивать» [2, с. 31-32]. Исходя из этого, можно проанализировать причины жажды власти у некрофила. Он испытывает гипертрофированное стремление к власти, поскольку власть олицетворяет позицию силы и контроля, способность и готовность убивать. Таких людей возбуждает сам процесс разрушения как самих себя, так и всего того, что их окружает. Характеризуя личности некрофильного типа, Э. Фромм замечает, что их ценности являются «противоположными тем, которые мы связываем с нормальной жизнью: не живое, а

мертвое возбуждает и удовлетворяет их», поэтому только «когда они могут служить смерти, они как раз вырастают до уровня жизни и развиваются всю свою энергию. Война и атмосфера насилия, несомненно, являются теми ситуациями, в которых человек с «синдромом распада» становится самим собой» [2, с. 31, 80].

Подводя итог, следует выделить основные характеристики личности, избравшей служение Танатосу, а значит, и тотальное разрушение в качестве смысла своей жизни: эгцентризм, стремление к власти и насилию, неадекватная оценка происходящего, инцестуальная зависимость от группы или отдельной личности, некрофилия. Однако, на наш взгляд, не стоит забывать и об индивидуальном колорите противоборствующих импульсов, мотивов поведения, обуславливающих многогранность каждой отдельной личности. Исходя из этого, не существует абсолютных некрофилов, напрочь лишенных биофильных интенций. Мы настаиваем на данном тезисе, так как «чистые типы», то есть личности, следующие до конца логике своего выбора, встречаются чрезвычайно редко. Учитывая многообразие различных форм и степеней разрушения, необходимо вести речь о существовании как «конструктивного», так и «деструктивного» типа личности, избравшей Танатос в качестве жизненного стиля.

Экзистенциальный выбор в пользу Танатоса наиболее ярко демонстрируют типажи, представленные западноевропейскими экзистенциальными мыслителями Д. де Садом, С. Кьеркегором, Х. Хессе, А. Камю. Исследуя данную проблематику, Т. В. Кононенко вводит определение «экзистенциального героя» и осуществляет систематизацию его основных разновидностей. Высшей ценностью человеческой жизни экзистенциализм провозглашает свободу, которая выступает главным образом как свобода выбора. Иными словами, личность обладает свободой выбора в отношении собственного «Я», при создании своей системы ценностей. Необходимо также учитывать, что обратной стороной свободы выбора выступает осознание ответственности за каждую свою мысль и действие. Один из представителей экзистенциализма, французский философ Ж.-П. Сартр в своей статье «Экзистенциализм – это гуманизм» утверждает, что экзистенциализм «отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование» [3, с. 323]. В этом состоит позитивная сторона экзистенциализма. Личность обладает полной свободой в создании своего внутреннего мира. С этой точки зрения, человек есть «только проект», который существует «настолько, насколько он себя осуществляет» [3, с. 333]. Несомненно то, что провозглашение человека свободным и ответственным – это одна из сильных сторон экзистенциальной философии. Данная ситуация предоставляет «экзистенциальному герою» реальные возможности для самопознания и испытания собственных сил. Осознание конечности бытия позволяет личности переосмыслить свой жизненный опыт, критично подойти к собственному «Я», образу жизни. Данная характеристика, на наш взгляд, соответствует героям «конструктивного» типа, к которому относится Гарри Галлер («Степной волк» Х. Хессе). Для него характерна установка на эгоизм, переоценка своих взаимоотношений с обществом, со всем миром в целом. «Конструктивный» эгоизм состоит в том, что человек осознает собственные потребности, желания, цели и сохраняет их приоритет в

процессе своей жизнедеятельности. При достижении поставленной цели он стремится преодолеть все препятствия на своем пути, ведя борьбу с обстоятельствами, с собственной судьбой. Эгоизм необходим человеку для сохранения своей жизни и адекватной самореализации. В отличие от него, эгоцентризм, наоборот, может затруднить общение с другими людьми, процесс самореализации, в целом и в конечном итоге привести к смерти.

Героев «конструктивного» типа объединяет неприятие существующего порядка вещей и стремление к обретению свободы ради совершенствования себя самого и всего окружающего мира в целом. Можно сказать, что это бунт одиночки во имя сохранения человечности в мире жестокости и несправедливости, восстание против морали общества, утратившего общечеловеческие ценности, подавляющего отдельную личность, которая отказывается служить средством для общественных целей.

Для личности «деструктивного» типа ведущими оказываются иные мотивы. Поскольку экзистенциальный выбор в пользу Танатоса, идеи Разрушения, свидетельствует также о стремлении личности реализовать свои деструктивные тенденции, то в качестве смысла жизни такой личности выступает тотальное разрушение как себя, так и других людей. Свобода здесь равнозначна своеволию и произволу. Данный жизненный стиль можно назвать «философией вседозволенности». Избравшие его делают свой выбор в пользу эгоцентризма, противопоставляя себя миру природы, обществу, Богу. На наш взгляд, примерами героев «деструктивного» типа являются «садический герой», «эстетик» С. Кьеркегора, «абсурдный герой» А. Камю.

Констатировав бессмысленность человеческого бытия и отказавшись от традиционной системы ценностей, «экзистенциальный герой» «деструктивного» типа сам хочет занять место Бога и создавать мир по своему усмотрению. Смыслоутрата и Богоутрата выступают как факторы морального самооправдания, освобождающие его от долга и всяческих обязательств. В этих обстоятельствах личность «деструктивного» типа может реализовывать свою жажду власти, стремление к наслаждению, поскольку перед ней стоит цель – самоисчерпание и разрушение мира и других людей. Следует отметить, что ощущение силы «деструктивной» личности весьма иллюзорно, так как в большинстве случаев за маской сильной личности скрывается никем не признанное замкнутое в кругу внутренних конфликтов «Я» слабого человека, стремящееся любой ценой поддерживать этот самообман. На наш взгляд, подавление своих истинных потребностей, отказ от развития своего «Я» даже во имя созданного образа не является доказательством силы личности, а скорее, наоборот, свидетельствует о внутренней слабости и в конечном итоге приводит к регрессу.

Переход от «конструктивного» стиля жизни к «деструктивному» может осуществляться в пределах одной личности. Яркий пример представляет «бунтующий человек» А. Камю, который, начиная свой бунт во имя свободы, забывает о его благородных истоках и соглашается на убийство другого человека, а затем и вовсе прибегает к диктатуре и массовым убийствам. Новая система ценностей, утверждаемая таким способом, неизбежно вызывает новый бунт. На наш взгляд, здесь имеет место парадоксальная ситуация: чем больше человек стремится

освободить себя от каких-либо зависимостей, тем сильнее он оказывается связанным в своих действиях и тем чаще ему приходится прибегать к насилию и тирании для достижения своих целей.

Таким образом, ценностная ориентация на служение Танатосу свидетельствует об активном разрушительном начале личности. Однако следует учитывать, что существуют два типа личности, избравшей данный путь, «конструктивный» и «деструктивный». Для личности «конструктивного» типа в качестве высшей ценности своей жизни выступает Свобода, главным образом свобода выбора в отношении своей ценостной системы, стиля жизни, образа собственного «Я». Данная свобода не тождественна вседозволенности и предполагает обязательную ответственность за все свои действия. Другой тип личности, «деструктивный», ориентирован исключительно на обретение абсолютной свободы, или своеволия. Его характерными особенностями являются эгоцентризм, всеоглощающее стремление к власти, использование насильственных методов для достижения своих целей. Если подобные разрушительные тенденции не уравновешиваются эротическими, творческими тенденциями, то естественным для личности становится стремление к тотальному разрушению себя самой, всего окружающего мира в целом. Таким образом, «конструктивная» личность избирает Свободу в качестве своей высшей ценности, а «деструктивная» – Своеволие и Произвол.

Вся философия атеистического экзистенциализма представляет собой комплекс неразрешимых экзистенциальных проблем и не предлагает ни одного выхода из сложившейся ситуации. Отказываясь от надежды, веры в позитивные изменения, «экзистенциальный герой» сознательно ограничивает свои возможности, замыкая себя в кругу конфликтов, и становится заложником своего эгоцентризма и одиночества. На наш взгляд, стремление к абсолютной свободе, своеволию не решает экзистенциальных проблем личности, а напротив, разрушает ее. Таким образом, служение Танатосу может лишить человека его истинно человеческого «Я», возможности саморазвития. С нашей точки зрения, каждая личность имеет право выступать в роли творца своей судьбы, борясь за собственное счастье, достигать поставленных целей в жизни. Для этого необходимо осознать свои истинные потребности и желания, поверить в себя и свои лучшие качества и затем следовать избранному жизненному стилю. Экзистенциальный выбор в пользу Эроса соответствует созидальному, творческому началу личности, сознательно избирающей путь Любви. Данный выбор является наиболее адекватным личности, поскольку он предполагает ориентацию на личностный рост, позволяет ей сохранить целостность, свободу и человечность, способность любить и реализовать свой творческий потенциал. По нашему мнению, только развивая в себе готовность к диалогу и способность любить, личность может обрести гармонию как внутри себя, так и во взаимоотношениях с другими людьми.

Список литературы

1. Кононенко Т.В. Экзистенциальный выбор и любовь как аксиологические функции личности: Дис... канд. филос. наук: 09.00.04. – Донецк. 2000. – 164 с.
2. Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
3. Сумерки богов: Перевод. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.

Поступило в редакцию 09.02.04

К ПРОБЛЕМЕ СМЫСЛОВОЙ ДОМИНАНТЫ НАУКИ В КУЛЬТУРЕ

В настоящее время философами и методологами науки предпринимаются попытки выстроить концептуальную модель преодоления глубокого кризиса в методологической, мировоззренческой, аксиологической, этической сферах не только науки, но и культуры в целом.

Одной из проблем современного мира стало то, что развитие цивилизации, во многом обусловленное развитием науки, порождает несоответствие между открываемыми ею возможностями и способностью человека справляться с ними. Обострилось противоречие между высокой практической эффективностью и высоким риском использования новых научных достижений. Использование науки как средства достижения некоторых общественно значимых целей (экономического благоустройства, военной безопасности, создания новых средств коммуникации) будет и далее находиться в противоречии с достижением других столь же значимых целей (экологической безопасности, суверенности личности), что в пределе может привести к экологической катастрофе и полному нивелированию личности.

Наблюдается явный кризис как смысловой доминанты науки в культуре, так и ее методологии, воспринимаемый как кризис доверия к научному разуму, научной рациональности вообще. В ситуации кризиса поиск путей выхода из него всегда включает в себя возвращение к истокам этого кризиса. Современная наука является не только продуктом этой цивилизации, но и ее источником и движущей силой. Поэтому вопрос о судьбе науки и о судьбе цивилизации — это во многом один и тот же вопрос. Эта проблема поднималась в работах К. Поппера, С. Тулмина, И. Лакатоса и особенно П. Фейерабенда.

В отечественной методологии науки можно выделить обозначившиеся в последнее время направления поисков выхода из мировоззренческого и методологического кризиса:

- поиск нового типа рациональности (В. Степин, В. Разумов, П. Гайденко, М. Розов);
- поиск новых методов, основных принципов фундаментальных базовых теорий (А. Липкин, А. Печенкин, С. Курдюмов);
- попытки универсализации языка науки (В. Разумов, Е. Мамчур, В. Буданов);
- идеи гуманизма (Е. Черткова, Р. Аронов).

Однако такая постановка вопроса лишь в какой-то степени инициирует движение, но не решает проблемы, поскольку каждое из этих направлений существенно само по себе, но отражает только ее частный аспект. Если же решать проблему в целом, то за основу, по-видимому, необходимо взять «краеугольный

камень» – ценности (а следовательно – цели, смыслы, истины), лежащие в основании картины мира, а также изначальные, базовые мировоззренческие посылки, исходя из которых строится все дальнейшее рассуждение. В этой связи становится очевидно, что способами только научной рациональности эта проблема не разрешима, поскольку находится за пределами ее компетенции.

Проблему ценности науки предлагается рассматривать в контексте осмыслиения кризиса современного сознания, существенным моментом которого является переоценка ценности и роли науки в современном мире, отказ от научоцентризма как мировоззренческого фундамента техногенной цивилизации и поиск новых ориентиров и оснований для формирования мировоззрения XXI века.

Представляется актуальным поиск тех мировоззренческих и аксиологических оснований, которые дали бы возможность эволюционировать культуре, цивилизации, человеку, а также попытка определения целесообразного места науки среди других феноменов культуры. Назрела необходимость новой парадигмы изучения науки как социокультурного феномена, т.к. уже существующие возникли задолго до современного кризиса науки и на сегодняшний день представляются недостаточно конструктивными. Вопрос о статусе науки – это вопрос о духовных, ценностных основаниях культуры, поскольку именно научная картина мира сегодня определяет культурологическую ситуацию, и ее диктат, вольный или невольный, присутствует в мировоззрении эпохи.

Одной из проблем, на наш взгляд, стало то, что функциональный диапазон науки был явно преувеличен, в частности - за счет придания ей мировоззренческой функции и претензий на полную, непротиворечивую, истинную картину мира, хотя сами методологи науки считают, что нет более абстрактного понятия, чем «научная картина мира», поскольку она, во-первых, не полна, отдельные ее фрагменты трудно связать воедино (только на основании какой-либо фундаментальной базовой теории – электромагнитной, квантовой, синергетической и т.д.), во-вторых, тезис «мир познаем, но не познан» оказался верным - мы постоянно оперируем относительной истиной, которая чаще отрицается дальнейшим развитием науки, чем дополняется, поскольку в эпоху НТР кумулятивизм в науке становится скорее частным случаем, чем правилом [1, с. 232].

Как в гуманитарной, так и в естественной науке накоплено огромное количество фактов, которые добросовестно изучены, собраны и систематизированы. Но при таком обилии фактов поражает концептуальная беспомощность в их интерпретации, в попытке связать их в единое целое, отсутствие некоего «мировоззренческого раствора», способного соединить отдельные материалы в единое здание научной картины мира. С другой стороны, картина мира, скорее всего, создается не от частного к общему, не от факта к концепции, а от концепции (или метатеории) – к пониманию и интерпретации факта, о чем, в частности, говорил Т. Кун в своей работе «Структура научных революций», – не появление «аномальных» фактов разрушает существующую парадигму и приводит к научной революции, а появление новой теории (метатеории, концепции) [2].

Проблема очень неоднозначна. Накоплением новых фактов (понятие, которое часто путают с понятием “истина”) она не решается. Тем не менее, в культуре продолжает доминировать вера в непогрешимость и полноту научного знания, во всемогущество науки и самодостаточность научного мировоззрения, «научной картины мира» (с трудом составленной из разрозненных сведений, собранных из различных областей знания). Однако уже в работах К. Поппера, С. Тулмина, И. Лакатоса, П. Фейерабенда приводится множество философских, методологических, логических и социологических аргументов, направленных на опровержение сциентистского утопизма. Они показали, что вопреки устоявшемуся в общественном сознании мнению, наука не имеет оснований претендовать на особый, исключительно высокий статус абсолютного знания и на наиболее полное воплощение идеала рациональности по сравнению с иными формами знания [3].

Важно отметить также включенность понимания науки и особого статуса научной рациональности в современной культуре в свойственный гуманизму контекст понимания человека как творца и преобразователя мира. Только в этом контексте было возможно обожествление науки как обожествление силы человеческого разума, что заставило П. Фейерабенда потребовать «отделения государства от науки — этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института» [4, с. 450].

Интересным моментом кажется неожиданное расширение функционального диапазона естествознания. Естественная наука описательна, функциональна, практически применима для целей и задач материальной жизни человека. Однако именно открытия в области естествознания стали “идеологической основой” мировоззренческой доминанты науки в культуре, основанием для претензии на научную картину мира, обладающей практически единственным правом на истину. Что касается гуманитарных наук, то они также описательны и также регулируют имманентные проблемы человеческого существования. И только искусство, религия и философия пытаются иметь дело с человеческой душой, отвечать на “вечные” вопросы и творить новую реальность человеческого духа.

Однако критика претензий науки на мировоззренческую функцию, научную картину мира, самодостаточность, истинность не предполагают умаления функций науки и ее роли в современном мире. Очевидно, что антиинтеллектуализм и иррационализм, полезные своей критикой сциентизма и техницизма, не могут выдвинуть реальной позитивной программы сохранения и дальнейшего развития цивилизации. Но и постмодернизм способен лишь к высвечиванию и усилению царящего духовного хаоса. То, что можно предложить для выхода из кризиса — это прояснения связи определенных практических принципов с определенным мировоззрением.

Одной из серьезных культурологических проблем представляется отчуждение науки от мира человеческих ценностей. Наука как бы повторяет тот путь отчуждения от человека, который проходит искусство, а вместе с ним и политика — все они, возникнув из определенных человеческих потребностей, ради решения связанных с ними проблем, постепенно как бы “забывают” свои истоки и свое назначение и начинают развиваться по своим собственным законам. Одним из

признаков разрыва между наукой и миром человеческих ценностей, на наш взгляд, является то, что самые сенсационные научные открытия перестали решающим образом влиять на изменение господствующего мировоззрения, нравственно-смысловых доминант, целей и ценностей как человека, так и культуры. Видимо, для восполнения структурного единства науки потребуется обоснование взаимодействия между ее эмпирической и логической составляющими, с одной стороны, и ее ценностными предпосылками и идеалами — с другой. Естественным следствием из этого становится своеобразный синтез эпистемологии и культурологии.

Современные критики науки нередко пытаются вывести порожденные техногенной цивилизацией характеристики науки из самой ее сущности. Однако это неверно. Не сама по себе идея господства и могущества человеческого разума над внешними условиями бытия ведет к современному кризису, а лишь ее неадекватное гуманистическим идеалам истолкование и применение.

С развитием науки, появлением новых научных методов, развитием научной картины мира меняется мировоззрение целых народов. Именно с этим связана десакрализация знаний человека о мире. Меняются ценности, этика, цели. Производными этого процесса стали новые явления в искусстве, литературе, общественных отношениях. Человечество как бы вошло в период абсолютной свободы разума, плоды которой оно пожинает. Мы не можем не согласиться со словами М. Хайдеггера, что “действительность, внутри которой движется и пытается оставаться сегодняшний человек, все более определяется тем, что называют западноевропейской наукой” [5, с. 239]. Поэтому и разочарование в культуре более всего осознается как разочарование в науке, и не только в ее способности или неспособности решать определенные стоящие перед человеком задачи, но и в науке как особом способе отношения человека к миру, т.е. к научной рациональности.

Когда мы говорим о кризисе науки и научной рациональности, то подразумеваем под этим в основном три момента:

Во-первых, ограничение возможностей и сферы применимости научной рациональности эмпирической реальностью, в которой она ищет прямого или косвенного подтверждения. Попытки научной рациональности выйти за пределы эмпирических подтверждений и логических конструктов без нарушения «правил игры» тщетны. Это не было бы проблемой, если бы наука оставалась в рамках собственной функциональности и не претендовала на большее, однако этого не происходит.

Во-вторых, кризис смысловой доминанты науки в культуре. Стало ясно, с одной стороны, что с некоторыми «достижениями» науки связаны проблемы, с последствиями которых человечество не справляется (проблемы генной инженерии, возможности оружия массового поражения, последствия НТР в виде глобальных проблем человечества, в том числе – экологического и духовного кризиса). Решить их с помощью только науки на сегодняшний день почти невозможно. С другой стороны, попытка «научного мировоззрения» ограничить человека, существо, трансцендентное по своей природе, только имманентным бытием, объявить все, что

находится за пределами эмпирии, несуществующим, лишить человеческую жизнь (и жизнь культуры) всякого сакрального смысла, судя по всему, терпит крах на наших глазах.

В-третьих, существуют естественные языковые, семантические, семиотические ограничения развитию как науки, так и научной рациональности, порождающие попытки универсализации языка науки, преодоления смыслового барьера, когда одни и те же термины имеют разное содержание в зависимости от области знания или теории, в которой они применяются. Обозначается естественный предел развитию универсальной науки, развитию отдельных ее областей в гармонии с другими областями, а следовательно – конструированию единой «научной картины мира». В науке словно строится новая Вавилонская башня, и методологи науки это четко осознают. Возникает новая опасность – уже не только «две культуры» (естественную и гуманитарную) разделяет пропасть, катострофических последствий чего так опасался Ч. Сноу [6], но и внутри одной области науки начинается подобное разделение.

Однако заметим, что если язык науки обслуживает только свою предметную область – этого достаточно для ее функционирования, но недостаточно для создания общей картины мира и для желаемого ускорения темпов развития науки. Проблемы с универсализацией языка науки ставят естественный предел еще более стремительному росту научного знания, поскольку в значительной степени затрудняют синтез научного знания и междисциплинарные исследования.

Вышеизложенные обстоятельства вызвали к жизни поиск способов универсализации языка науки. Однако это оказалось почти неразрешимой задачей. Но даже если бы это удалось, проблема преодоления кризиса в науке не была бы решена по двум причинам. Во-первых, функциональный диапазон науки не расширился бы до аксиологического, мировоззренческого, смыслополагающего, не вывел бы мировоззрение, цели и смыслы за границы имманентного бытия, в то время как любой наблюдаемый закон имманентен, а его причина трансцендентна. То же касается и человека, которому во всех вышеозначенных аспектах необходимы трансцендентные причины, цели, смыслы, поскольку он существует мыслящее, духовное и конечное, а не сугубо рациональное и функциональное, духовные и интеллектуальные запросы которого можно удовлетворить только тем, что связано с имманентным бытием и вписывается в рамки логики и эмпирии. Во-вторых, это не дало бы оснований для создания единой, истиной, окончательной, «научной» картины мира, потому что для решения подобной задачи необходимо не только (и не столько) языковое (семантическое) единство, сколько семиотическое и концептуальное, а этого наука предложить не может, поскольку это находится за пределами ее компетенции, в области мировоззрения, на которое, как показывает современное состояние науки, влияют не столько факты, сколько смыслы, цели и ценности, представленные в культуре.

В этой связи хотелось бы коснуться современного состояния науки, религии и ценностей в культуре. В конце XX века представители разных областей знания большее внимание уделяют такому феномену культуры, как постмодернизм. Большинство исследователей постмодернизма склоняются к тому, что он возникает

сначала в русле художественной культуры (литературы, архитектуры), однако очень скоро распространяется и на другие сферы: философию, политику, религию, науку. К хрестоматийным постмодернистским текстам можно отнести работу американского литературоведа Лесли Фидлера “Пересекайте рвы, засыпайте границы” (1969), в которой автор ставит проблему снятия границ между элитарной и массовой культурами, между реальным и ирреальным [7]. Тема науки и религии в эпоху постмодерна заботит, в частности, немецкого профессора социальной философии Гюнтера Рормозера, который, отмечая начавшийся процесс секуляризации и капитуляции теологии в ситуации модерна, сожалеет о том, что “христианство после крушения этой веры не стремится бросить все обновляющие силы на заполнение возникшего вакуума” [8, с. 85]. Это было бы, полагает он, не только желательно, но и просто разумно.

Постмодернизм пытается по-новому осмыслить реальность, излечить мышление от тотальности, включить в рефлексию опыт эстетический, моральный, политический, религиозный, научный, эзотерический, пограничных ситуаций, повседневности. Поэтому сторонники этой позиции полагают, что наиболее адекватное постижение действительности доступно не естественным и точным наукам или традиционной философии, а интуитивному “поэтическому мышлению”, решающую роль в обосновании которого отводят раннему М. Хайдеггеру, в работе которого «Бытие и время» (1927) еще заметно значительное влияние философии жизни Дильтея, феноменологии Гусерля, а также мотивы диалектической теологии. Это представляется неизбежной попыткой культуры выйти из жестких ограничений, которые налагаются каноны научной рациональности, эмпирических методов исследования и жесткого материализма.

Однако У. Эко отмечает, что наступает момент, когда модернизму дальше идти некуда, поскольку он “разрушает образ, отменяет образ, доходит до абстракции, до чистого холста, до дырки в холсте”. Это отвержение модернизма предлагается разрешить особым образом: “постмодернизм — это ответ модернизму: раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте, его нужно переосмыслить: иронично, без наивности” [9]. Однако очевидно, что ироничный пересмотр прошлого, в котором не последнюю роль сыграло научное мировоззрение прошлого, которому принадлежат религия, духовные и культурные традиции, невозможен. Эта попытка представляется весьма высокомерной позицией современного человека по отношению к своим предшественникам. Ирония уничтожает сакральность, это очевидно. Уничтожает ее и “научная картина мира”. Но без сакральных смыслов, как показывает история, не существует не только религии, но и культуры. В этой связи возникает вопрос о соотношении в культуре науки и религии — антагонистичны ли они по своей природе или это мнимый антагонизм?

Каждая из функций религии (как и культуры) представлена в определенной форме, средствами той или иной области культуры. Наука — единственная область культуры, которая не пользуется ссылками на Бога, не представляет практически ни один из аспектов религии в силу своих целей и функций, а также принятого в ней рационального способа доказательства, методологии, основанной на синтезе логики

и эмпирии. Это создает впечатление, что наука отрицает религию и представляет собой ее оппозицию, а научная картина мира является альтернативой религиозной. Однако при более пристальном рассмотрении выясняется, что это невозможно ни мировоззренчески, ни методологически, потому что функция науки – изучение имманентной действительности, ее наиболее эффективное использование, преобразование и прогнозирование. Ее метод – теория (логика), базирующаяся на эмпирии. Эмпирия и логика сами по себе не имеют методологической возможности отрицания Бога как трансцендентной причины имманентного бытия.

Картина мира, метод, цель, смысл, ценности науки, возникающих научных теорий и методов находятся в тесной взаимосвязи, взаимообусловленности. Каковы культурологические перспективы использования той или иной картины мира, теории или метода исследования? Необходимость в такой постановке вопроса возникает прежде всего потому, что теорий, аргументов, фактов, методов, типов рациональности в науке много, и интеллектуальный выбор наиболее перспективного из них, в связи с необходимостью нового понимания места науки в культуре XXI в., сильно затруднен. Необходимым представляется анализ того, к чему привело культуру базирование на тех или иных посылках, истинах, типах рациональности, целях, задачах. Почему они вообще были поставлены?

Функции науки – объяснение, предсказание и использование законов природы. Отдельных законов, на уровне средств наблюдения и теории, соответствующих данному хронотопу культуры. Поэтому объяснение меняется с появлением новых фактов, не укладывающихся в существующую парадигму, а также с появлением новой концепции, новой теории. Что же касается метатеории, которая была бы универсальна, могла быть применима к различным областям науки, а следовательно – стать мировоззренческой базой для создания научной картины мира, то она вряд ли может быть создана средствами науки. Это область идеологии, мировоззрения, ценностей и смыслов.

Наука не может дать целостного описания мира, и не сделала этого по сей день, а потому нет на сегодня более неясного и расплывчатого понятия, чем «научная картина мира». Базируясь на эмпирии (прямо или косвенно) и логике, наука пока продвинуться не смогла дальше фрагментарного описания отдельных областей и феноменов.

Приписывание науке «мировоззренческой функции», неудавшаяся попытка создания целостной научной картины мира, десакрализация существования как человека, так и культуры, ограничение бытия человека и культуры только имманентным, рациональным, эмпирией и логикой, последствия техногенного развития и беспомощность науки в их преодолении, нравственный и духовный кризис в культуре, относительность «истин» науки, отсутствие смысловой однозначности в понимании теорий и фактов заставляют как культурологов, так и методологов науки говорить о том, что апофеоз смысловой доминанты науки в культуре уходит в прошлое и насущной проблемой становится определение реального функционального диапазона и места науки среди других явлений культуры, прежде всего таких, как философия, религия, искусство.

Список литературы

1. Никифоров А.Л. Философия науки: История и методология. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 276 с.
2. Кун Т. Структура научных революций. – М.: Наука, 1977. – 356 с.
3. Никифоров А.Л. От формальной логики к истории науки. - М.: Наука, 1983; Касавин И.Т. Теория познания в плenу анархии. - М.: Наука , 1987 . – 325 с.
4. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. - М.: Наука, 1986. - 565 с.
5. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Прогресс, 1993 . – 335 с.
6. Сноу Ч. Две культуры. – М.: Наука, 1973. – 365с.
7. Фидлер Л. Пересекайте рвы, засыпайте границы // Современная западная культурология: самоубийство дискурса. – М.: Прогресс, 1993.
8. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху “постмодерна” глазами христианского публициста // Вопросы философии. – 1991. - №5.

Поступило в редакцию 12.05.04

ЭКОЛОГИЯ И НООСФЕРА ВЕРНАДСКОГО: СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ

Когда мы говорим о социальной деятельности человека в экологической среде, то последняя определяется в соответствии с традицией, характерной для современной отечественной и зарубежной социальной философии. Суть этой традиции сводится к тому, что экология обозначается как окружающая среда, а не среда обитания; как часть освоенной природы, а не вся природа. [См.: 1-5]

При этом термин «экология» (как синоним ойкумены¹) означает не всю природу, а только ту ее часть, где *о-существляется* социальная деятельность. (В этом смысле термин «экология» соответствует тому значению, которое закладывал в него Э. Геккель, а именно: среда обитания, – определенная, а не вся природа, – живых организмов). Потому формирование современной парадигмы исследования процесса взаимодействия общества и природы должно происходить не просто с учетом экологических категорий, но, более того – сквозь призму экологической деятельности – деятельности человека в окружающей экологической среде. При этом, экологию необходимо представлять в более широком толковании и не сводить ее только к естественным процессам природной среды. Недостаточно определять экологию лишь как биоприродную среду (жестко придерживаясь биологической концепции Геккеля), т. е. среду обитания биологических организмов. В этом случае фактор человеческой деятельности отодвигается на второй план, а то и вовсе регулируется. Целесообразно говорить об экологии как окружающей человека среде, в рамках которой находится среда обитания живых организмов или биоэкология.

В английском терминологическом обороте это хорошо прослеживается на примере терминов: *Environment* – окружение, окружающая обстановка, среда; и *Habitat* – среда обитания. Таким образом, использование терминов «экология», «экологическая среда» и «экологическая деятельность» осуществляется в соответствии с этимологией английского слова «environment».

Вследствие этого *целью* исследования проблемы становится вскрытие принципиальных сторон понятия «экология» и соотнесение его с понятием «ноосфера».

В качестве исследовательских *задач* мы в состоянии рассматривать определения понятий, сопряженных с понятием «экология», таких как экологическая деятельность и деятельность в экологической среде, а также выражение специфических признаков понятия ноосферы, фиксирующих отличие

¹ Ойкумена – осваиваемая и создаваемая человеком среда обитания, как часть внешней природы.

понятия экологии.

В определении понятия экологической деятельности необходимо исходить, прежде всего, из того, что экологическая среда фактически является пространством жизни человека. Поэтому любая практическая форма деятельности человека будет иметь объектом воздействия экологическую среду. В этом случае мы должны особо оговориться, что здесь речь идет, прежде всего, о практическо-преобразовательной деятельности человека, но не о социальной деятельности вообще. Как совершенно справедливо отмечает А.Д. Урсул «деятельность есть специфически социальный, человеческий тип отношения к действительности, а экологическая деятельность как ее составная часть выражает аспект отношения общества лишь к природе, т. е. уточняет определенную часть общего содержания социальной деятельности (включающей в себя как субъект-объектные, так и субъект-субъектные отношения и связи)»[5, С. 127].

Жизненное пространство испытывает на себе действие не одного только человека, но и множества других живых организмов. Однако эти организмы, скорее сами являются частью жизненного пространства, если понимать под ним естественное соединение и сочетание живой и неживой природы.

Автономность представителей живой природы, в том числе высших животных организмов, по сравнению с человеком ничтожна мала. К тому же степень автономности практически всех живых существ в процессе их филогенеза остается неизменной. Человек же отличается от остального животного мира тем, что его автономность возрастает прямо пропорционально социально-историческому развитию. Поэтому живые организмы выступают как составная часть и элементы используемых человеком природных (естественных) процессов.

В период новой истории происходит коренное изменение функциональной заданности человека в мире природы. Степень автономности человека достигает такого уровня, что он не просто активно воздействует на экологическую среду, а преобразует и формирует ее. А это уже не деятельность в экологической среде, а собственно экологическая деятельность. Исходя из этого, можно сделать вывод, что собственно экологическая деятельность становится характерной для человека в эпоху формирования, становления и развития индустриального общества. Тем более, сейчас, когда закладывается фундамент «электронно-технотронной» цивилизации. То, что мы называем индустриальным или технотронным обществом, является результатом реализации созидающей функции человека, когда он начинает творить процессы экологической (внешней природной) среды.

Существенное преобразование внешней природной среды происходит в результате создания новых промышленных технологий, становящихся частью экологической среды. Это коренным образом отличается от опосредованного предметно-практической деятельностью воздействия на природу, характерного для предшествующего социально-исторического развития. Основываясь на таком определении, можно говорить о формировании в последние двести лет экологической деятельности как непосредственно преобразующей процессы окружающей природной среды. Отсюда возникает необходимость выработки основополагающих принципов экологической деятельности в современную эпоху.

А.Д. Урсул, определяя содержание экологической деятельности, предлагает включить в него «все взаимодействия субъекта этой деятельности с ее объектом, т. е. экосредой (которые будем называть экологическими взаимодействиями), приводящие к определенным экологическим последствиям, результатам (позитивным или негативным)» [5, С. 127]. Отмечая значимость данного определения, сделанного более десяти лет тому назад, необходимо обратить особое внимание на различия приспособительно-организационной по отношению к природной системе деятельности и преобразующе-созидающего воздействия человека на экологическую среду. В последнем случае мы имеем дело не только с деятельностью в экологической среде, но и с комплексом мер, направленных на создание природных процессов, которые становятся частью экологической среды. Причем, в этом случае, экологическая деятельность предполагает не только приспособление природы к потребностям человека, но и приспособление создаваемых человеком искусственных природных процессов к естественным природным условиям.

Говоря об отличии экологической деятельности от деятельности в экологической среде, мы исходим из того, что не всегда деятельность в той или иной общественной сфере в обязательном порядке приобретает ее атрибутивные черты. Лучше представить этот феномен позволит сравнение экологической деятельности с одной из (многих) форм социальной деятельности – политической деятельностью. Участие в выборах, голосование за того или иного кандидата не является собственно политической деятельностью, хотя и осуществляется в политической сфере. Тем более не может быть отнесено к политической деятельности участие широких народных масс во встрече с политическим деятелем (подданных с государем в древности и в эпоху средневековья или трудящихся с вождем в тоталитарном государстве). Здесь лишь участие в политическом процессе, деятельность в политической сфере.

Экологическая деятельность, как и любая другая форма человеческой деятельности, детерминирована необходимым качеством сознания, позволяющим человеку обрести свойства субъекта деятельности. Субъект, который не просто изменяет или даже преобразует, а создает экологическую среду. Именно поэтому мы относим формирование экологической деятельности к эпохе промышленной революции. В этот период человек приступает к непосредственному формированию среды обитания, создавая *искусственные* (в виде промышленного производства) природные процессы. И это качественно отличается от деятельности в экологической среде. Тогда человек в определенной степени являлся и объектом воздействия экологической среды. Он был вынужден в силу этого корректировать свою деятельность в соответствии с условиями среды существования.

Подтверждение этим выводам мы находим в работе М. Хайдеггера «Лекции и сочинения». Он пишет: «На Рейне поставлена гидроэлектростанция. Она ставит реку на производство водяного напора, заставляющего врацаться турбины, чье вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток, для передачи которого установлены энергостанции с их энергосетью. В контексте этих взаимосвязанных последствий поставки электрической энергии рейнский поток

тоже выглядит чем-то пред-ставлением как раз для этого. Гидроэлектростанция не пристроена к реке, как старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Наоборот, река встроена в электростанцию. Рейн есть то, чем является он теперь в качестве реки, а именно поставщиком гидравлического напора благодаря существованию электростанции» [Цит. по: 6, С. 48].

Таким образом, М. Хайдеггер показывает одну из наиболее значимых сторон взаимодействия человека и природы в современную эпоху. Образ, созданный им позволяет нам увидеть различие между экологической деятельностью и деятельностью в экологической среде. Когда человек строит гидроэлектростанцию, «пристраивая к ней реку» – это экологическая деятельность. Тут налицо создание совершенно новых условий окружающей среды. Можно сказать, что идет процесс создания самой окружающей (экологической) среды. И это уже не простое воздействие на среду, влекущее только побочные изменения. А вот мост «пристроенный к реке» есть не более чем деятельность человека в экологической среде. Деятельность, достаточно далекая от того, чтобы устраивать новые процессы в окружающей природе.

Также аллегория М. Хайдеггера обозначает условия экологической деятельности. Они связаны с новым способом взаимодействия человека и природы. А, следовательно, и с новым способом производства материальных благ, необходимых для физического существования человека. Теперь человек не только включается, использует и организует природные процессы, что характерно для земледелия и скотоводства. Он создает (или созидает) процессы, становящиеся частью окружающей природной среды.

Отмечаемое отличие экологической деятельности от деятельности в экологической среде вовсе не означает, что между ними не существует какой-либо исторической связи и каких-либо общих признаков. Фиксируя специфику экологической деятельности мы также обозначаем характерные признаки общества, которое стало складываться с эпохи т. н. «промышленной революции». Основным общим признаком, в то же время, для экологической деятельности и деятельности в экологической среде является хотя бы то, что и та и другая есть формы человеческой деятельности. Потому они активно действуют на природное пространство, пусть и с различной степенью интенсивности.

Именно «отторжение» человека от животной среды в процессе эволюционного развития обусловило его потребность во взаимодействии с природой. Уже на ранней стадии исторического развития гоминид древнейший человек должен был включаться в природные процессы, чтобы использовать их продукты для удовлетворения своих потребностей. Сам феномен «включения» присущ, из всего живого, только человеку. Животному нет необходимости «включаться», т. к. оно уже «включено» и является составной частью природных процессов. Например, К. Маркс писал: «Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания» [7, С.87]. Включение человека в природные процессы несет, конечно же, определенную степень воздействия на

окружающую природную среду. Вначале незначительную, но потом, в результате исторической эволюции, постоянно увеличивающуюся. Таким образом, в историческом прошлом человека просматриваются признаки, которые сейчас характеризуют экологическую деятельность. Это в той же мере верно, как то, что признаки научной деятельности существовали задолго до оформления науки в самостоятельную область знаний.

Следовательно, экологическая деятельность непосредственно направлена на создание жизненно необходимых процессов окружающей (экологической) среды, что приводит к ее существенному преобразованию. Создаются условия, позволяющие функционировать социоприродной системе.

Вместе с тем необходимо отметить, что экологическая деятельность не является самодовлеющим фактором существования человека. Она не обладает такими четко выраженным параметрами как, например, научная деятельность. Экологическая деятельность сама является одним из отличительных признаков созидательной и преобразовательной материальной деятельности людей в современных условиях. В этом смысле экологическая деятельность в некоторой степени производная от современной информационно обеспеченной практическо-преобразовательной деятельности. Такое уточнение позволяет отметить некоторые примечательные особенности. Во-первых, мы видим экологическую деятельность как один из основных элементов глобального процесса взаимодействия общества и природы. Этим, безусловно, отмечается ее значение для современного общества. Во-вторых, обосновывается необходимость нового мышления, как для экологической деятельности, так и для созидательной материальной деятельности в целом. Основанием для этого служат связующие признаки экологической и материальной деятельности, а также произошедшие в них качественные изменения.

Определенным образом экологическая деятельность является выражением социальной свободы личности. В то же время способы такого выражения должны иметь свои ограничения. Это связано с тем, что при наличии современных технологических признаков экологическая деятельность может привести к пагубным последствиям. Например, в случае непродуманного вмешательства в естественные природные процессы («поворот рек» или тотальная мелиорация). Все это необходимо учитывать при выработке принципов современной экологической деятельности человека. Эти принципы призваны стать своеобразным ограничителем, пределом волонтерского вмешательства в природную среду.

О том, что такие принципы не просто нужны, но и жизненно необходимы, говорят последствия экологической деятельности человека, создающие глобальную экологическую проблему. К ней можно отнести и опасность радиоактивного заражения – вследствие ли термоядерной войны или катастрофы на одной из АЭС. Принципы, в их оформленном варианте, невозможно выработать представителям одной области знания, тем более одному человеку. Они должны быть итогом совместной работы философов и ученых-специалистов. Причем философам, призванным создавать методологическую базу исследований и деятельности, в этой работе принадлежит решающая роль. В связи с этим можно сослаться на опыт решения экологической проблемы в Западной Германии в 50-х – 60-х годах XX

столетия. Здесь конкретные действия по решению региональной (в рамках одного государства) экологической проблемы основывались на разработках крупнейших немецких философов, в т. ч. уже упомянутого нами М. Хайдеггера.

На основании сделанных заключений, мы в состоянии утверждать, что экологическая среда формируется в результате деятельности человека в Природном пространстве. Причем, если на ранних стадиях социальной истории человек опосредованно воздействует на экологическую среду, преобразуя ее параметры, то с эпохи созидающего способа взаимодействия с природой, знамением которого является промышленная революция, происходит уже формирование экологической среды вследствие созидательной социальной деятельности.

Чем дальше продвигался человек по пути социальной эволюции, чем более технологически автономным он становился в своей деятельности, тем больше возникало биогенных проблем в его отношениях с природной средой. Вследствие этого обнаруживается своеобразный социальный парадокс. – С одной стороны, эти проблемы вызываются все возрастающей степенью «социализации» природы, расширением ойкумены до пределов космического пространства, как отмечал В.И. Вернадский. С другой стороны, их решение только и становится возможным благодаря интеллектуализации общества, – процесса, лежащего в основе и обеспечивающего развитие социальности, в т. ч. в технологической и экономической сферах.

Социальное творчество и созидательные функции человека в экологической среде в современную эпоху воплощаются в том, что он моделирует и создает природные процессы, выступающие в качестве второй соционлагенной природы [См.: 8]. Теперь его активность выходит за рамки организационных функций, хотя и предполагает таковые, но не замыкается на них, как в сельскохозяйственном обществе. Из этого следует, что социальная деятельность человека, продуцируемая качественным развитием его сознания, становится фактором планетарного развития, способом формирования нового мироздания. А значит, необходимо должна меняться мировоззренческая концепция самого человека.

Прежде всего, человеку следует переосмыслить свое место и роль в мире, руководствуясь планетарными параметрами. Ошибочно думать, что процесс такого переосмыслиния и выработки новых мировоззренческих принципов мог бы совершиться сугубо волевыми методами. Эти изменения, являющиеся по своей сути коренными, сопряжены с формированием нового психогенетического типа человека (о котором, в частности, писал В.И. Вернадский), способного ощущать мир как планетарную целостность и действовать в соответствии с этим. Да и по времени они, то есть изменения, скорее измеряются историческими масштабами, нежели рамками индивидуального человеческого существования. Ведь утверждение нового мировоззрения и формирование социально-психогенетических устоев человека сельскохозяйственной цивилизации заняло промежуток времени от 6 до 8 тысяч лет.

В таком случае понятие экологии (экологической среды) выражает существование той части внешней, по отношению к человеку, природы, которая освоена, преобразована или, в некоторых параметрах, создана в процессе

человеческой деятельности. Что касается понятия «ноосфера», введенного в науку П. Тейяр де Шарденом и Э. Ле-Ру и развитого В.И. Вернадским, то оно обозначает, как известно, природную сферу, охваченную разумной человеческой деятельностью, результатом которой является созидание новых условий человеческого бытия. Поэтому понятие «экология», по масштабу своего применения, в т. ч. в историческом плане, является более широким чем «ноосфера». Из этого следует, что ноосферу, возможно, рассматривать в качестве высшей стадии развития экологии или ойкумены. Ноосфера является той частью экологической и естественно природной среды, которая создана в результате рациональной деятельности человека, а не просто опосредованно социальной деятельностью преобразована.

Список литературы

1. Олейников Ю.В. В.И. Вернадский и глобальные проблемы современности // Философские науки. – 1988. – № 3. – С. 68-76.
2. Олейников Ю.В., Оносов А.А. Ноосферный проект социоприродной эволюции. – М.: ИФРАН, 1999. – 160 с.
3. Салтовський О.І. Основи соціальної екології: Курс лекцій. – К.: МАУП, 1997. – 178 с.
4. Урсул А.Д. На пути к информационно-экологическому обществу // Философские науки. – 1991. – № 5. – С. 3-16.
5. Урсул А.Д. Перспективы экоразвития. – М.: Наука, 1990. – 270 с.
6. Подорога В.А. «Фундаментальная антропология» М. Хайдеггера // Буржуазная философская антропология XX века. М.: Наука, 1986. – С. 34-49.
7. Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч., Т. 26, Ч. 1. – 486 с.
8. Олейников Ю.В. Диалектика научно-технического и социального прогресса // Новое мышление и практика обновляющегося социализма. – М.: ИФАН СССР, 1990. – С. 137- 153.

УДК 13

З.К. Басюл

АНАЛИЗ ДИСКУРСА: ОПЫТ РЕФЛЕКСИИ

Попытка осмыслить и определить значение дискурса является ничем иным, как исследованием определенного типа, а именно - исследованием смысла. Все то, что для сознания является всеобщим, есть смысл. Смысл есть «феноменальность феноменов»[1, с. 126]. Реализовать это положение в данном контексте – задача сложная, но осуществимая. Первоначально необходимо проанализировать понятие «дискурс» (представить полное его развертывание в теоретическом статусе), а затем попытаться увидеть его в практическом отображении представителей постмодернизма.

Изначально взятые мной два определения дискурса в какой-то мере должны повлиять на осмысление понятия «дискурс» и привести к некоторому частичному пониманию. Первое определение зачерпнуто из толкового русско-английского словаря «Психофизиология человека» под редакцией Е. В. Трифонова:

Дискурс (discourse), лат. – речь, разговор, беседа, 14 век. Связанный текст в совокупности с экстралингвистическими факторами: pragmatischen, социальными, психическими и др. Текст, взятый в событийном аспекте. Речь, рассматриваемая как целенаправленное социальное действие, как компонент познавательных процессов и взаимодействия людей. Речь, «погруженная в жизнь».

Под текстом понимают преимущественно абстрактную, формальную конструкцию, под дискурсом – различные виды ее актуализации, рассматриваемые с точки зрения процессов мышления и в связи с экстралингвистическими факторами. Термин «дискурс» не применяется к текстам, связи которых с актуальной жизнью не восстанавливаются непосредственно (например, древние тексты).

Разницу между текстом и дискурсом обозначает Т. А. ван Дейк: «Дискурс – актуально произнесенный текст, а «текст» – это абстрактная грамматическая структура произнесенного (речь / язык / parole, компетентность / произносимость). Дискурс – это понятие, касающееся речи, актуального речевого действия, тогда как «текст» – это понятие, касающееся системы языка или формальных лингвистических знаний, лингвистической компетентности»[2, с. 129].

Дискурс включает невербальные средства сопровождения речи (мимику, жесты). В соответствии с целью и структурой дискурса невербальные средства выполняют следующие функции:

- (а) ритмическую («автодирижирование»),
- (б) референтную, связывающую слова с предметной областью приложения языка (указательные жесты),
- (в) семантическую (мимику и жесты, сопутствующие некоторым значениям),

(г) эмоционально-оценочную, функцию воздействия на собеседника (жесты побуждения и убеждения).

Определение дискурса во втором словаре (философском) придают этому понятию многоликовое определение. В процессе осмысливания возникает лишь одна характерная черта дискурса: дискурс – вербален.

Дискурс (*discourses, discere*), лат., – блуждать. Начиная с перевода термина «дискурс», во всем последующем изложении заключается освещение тех или иных типов дискурсивных явлений (практик). По своей сути они обозначены в ряде подходов:

- 1) социологическом: анализ бытового диалога,
- 2) формальном: теория репрезентации дискурса,
- 3) вычислительном: обработка естественного языка,
- 4) когнитивном: бытийном, более глубокого понимания,
- 5) экспериментальном психолингвистическом,
- 6) типологическом.

Анализируя природу возникновения дискурса, посредством этих подходов и явлений дискурсивности можно однозначно указать на расплывчатость понятия «дискурс», так же как понятия языка, общества, идеологии. Известно, что зачастую наиболее расплывчатые и с трудом поддающиеся определению понятия становятся наиболее популярными. «Дискурс» – одно из них.

Поиск бытийного дискурса, т.е. субъект-субъектных, субъект-объектных отношений в социокультурном понимании может быть обозначен в следующем изложении.

Во-первых, дискурс в широком смысле есть коммуникативное событие, происходящее между говорящим, слушающим (наблюдателем и др.) в процессе коммуникативного действия в определенном временном, пространственном и прочем контексте. Это коммуникативное действие может быть речевым, письменным, иметь вербальные и невербальные составляющие. Типичные примеры – обычный разговор с другом, диалог между врачом и пациентом, чтение газеты (социологический подход: анализ бытового разговора).

Во-вторых, дискурс в узком смысле может являться текстом или разговором. Как правило, выделяют только вербальную составляющую коммуникативного действия и говорят о ней далее как о «тексте» или «разговоре». В этом смысле термин «дискурс» обозначает завершенный или продолжающийся «продукт» коммуникативного действия, его письменный или речевой результат, который интерпретируется реципиентами. То есть дискурс в самом общем понимании – это письменный или речевой вербальный продукт коммуникативного действия.

В-третьих, и широкое и узкое понимание дискурса включает в себя то, что употребление понятия дискурс всегда касается каких-то объектов в конкретной обстановке и в конкретном контексте: «этот дискурс», «его дискурс», «эти дискурсы». Вполне уместно любое другое возникновение дискурсов, к примеру, игровые дискурсы социальности (формальный: теория репрезентации дискурса).

В-четвертых, дискурс как тип разговора. Понятие дискурс употребляется и в этом смысле, и может касаться не конкретных коммуникативных действий, но типов верbalной продукции.

В-пятых, дискурс может выступать в качестве жанра. Он используется для обозначения, например: «политический дискурс», «новостной дискурс», «кружковой дискурс» (вычислительный: обработка естественного языка).

В-шестых, дискурс в качестве социальной формации. Наиболее абстрактный смысл понятия дискурс – когда оно относится к специальному историческому периоду, социальной общности или к целой культуре. Например, «коммунистический дискурс», «буржуазный дискурс», «организационный дискурс». В этих же случаях – по аналогии с социологическими понятиями «социальная формация» или «социальный порядок» - говорят «дискурсивная формация» или «дискурсивный порядок».

Представляется целесообразной попытка при рассмотрении и усвоении ряда этих дискурсивных явлений хотя бы частичного их предметного отождествления с особыми представлениями ряда философских концепций.

Но прежде чем приступить к распределению тех или иных концепций по ряду их признаков к тому или иному виду дискурса, хотелось бы уделить некоторое внимание к предполагаемым видам дискурса, рассмотренным Г. Б. Гутнером. В основе его рассуждений лежит новое определение дискурса, включающее в себя иное значение – терминологических конструкций. Так, например, всякое историческое исследование подразумевает введение некоторой системы категорий, адекватных для представления описываемых фактов. История Рима оперирует категориями «республика», «принципат», «империя» и т.д. История средних веков использует иной набор терминов: «феод», «лен», «вассал», «сензор». История философии оперирует собственными понятиями: «истоки», «первоначала», «форма», «структура», «концепция» и т.д. Всякий устанавливаемый факт должен быть представлен в терминах, и вводятся они заимствованным способом либо введенным самим исследователем. Далее предполагается, что существуют отношения, отношения между терминами, где и раскрывается их полнота. Эта полнота в результате и составляет дискурс или так называемую терминологическую концепцию.

Отсюда напрашивается вывод о том, что существует два типа дискурса: теоретический и философский. Особенностью теоретического дискурса является претензия на то, что он представляет описание некоторой реальности. Взаимоотношения с реальностью во многом определяются спецификой конкретной науки, но всякий раз они сводятся к трансформации дискурса, которая требует изменения или дополнения системы терминов, установления иных отношений между ними, отказа от лишних терминов и отношений. Так или иначе, теоретический дискурс обнаруживает тенденцию к росту и трансформации, причем нужно признать, что дискурс, как правило, не пересматривается полностью, но обогащается новыми терминами и отношениями. Но помимо «столкновений с реальностью» теоретический дискурс сталкивается с другим дискурсом, и это столкновение может пройти бесследно. Так, научный дискурс зависит от

культурных либо метафизических предпосылок, исторический или социологический – от идеологических. Всякий ученый имеет те или иные методологические предпочтения. Так или иначе, всякий теоретический дискурс подразумевает ряд предпосылок, которые не проговариваются в самом дискурсе. Основа этих предпосылок выливается в иной дискурс, который разворачивается, например, в сфере методологии, культурологии и т.д. С чем бы ни сталкивался этот дискурс – с другим дискурсом или реальностью, – всякое столкновение приводит к расширению этого дискурса, к дополнению в него элементов другого. Расширение сферы какого-либо знания, т.е. познание реальности, состоит в конструировании «реальных фактов», которые должны быть встроены в уже наличный дискурс в качестве его конструктивных частей. Построение какого-либо дискурса есть создание общей конструкции, включающей в себя исходные предпосылки определенной науки, благодаря чему разворачиваемые этими науками дискурсивные конструкции включаются в определенный дискурс (эпистемологический дискурс – естественные науки). Но неверно утверждать, что весь корпус знаний включен в этот дискурс. Он включен в той мере, в какой понят теоретиком. Теоретик же в области знаний вводит в свое построение то, что считает «существенным», то есть нечто, с его точки зрения, целесообразное, для чего есть место в производимом дискурсе. Дискурс может быть только один. Все другое подвергается процедуре понимания и встраивается в тот дискурс, который разворачивается сейчас. Так ведет себя любой теоретический дискурс («предпосыложный»).

Можно поставить вопрос о «беспредпосыложном» дискурсе. Такой дискурс, также будучи некоторой терминологической конструкцией, должен предъявить такие отношения своих терминов, которые могли быть предпосылками всякого возможного дискурса. Именно этот дискурс и называется философским.

Его термины, называемые философскими категориями, носят характер всеобщности, поскольку с их помощью можно говорить о любом дискурсе. Философ стремится подвергнуть процедуре понимания любой дискурс, могущий попасть в его поле зрения. Любой дискурс может быть философским. Философ должен строить свою конструкцию так, чтобы никакой, пусть даже неизвестный ему, дискурс не мог выпасть из его построения. Философский дискурс эгоцентричен, он заранее претендует на абсолютность. Для этого необходимо помыслить о последнем пределе или о точке порождения единого дискурса (мыслящая субстанция Декарта, чистое сознание Гуссерля, а priori Канта, абсолютный дух у Гегеля, «Я» Фихте).

В суть этого изложения закрадывается опасность неверных трактовок тех или иных дискурсивных практик. Но различие одного дискурса от другого достаточно весомо. В силу некоторых желаний создать свою, заведомо приемлемую дискурсивную конструкцию, теоретику необходима такого рода теоретическая слаженность для его создаваемой концепции, так как зачастую происходит ошибочное воспроизведение теоретического дискурса как философского. Вопросы относительно соотносимости философского и теоретического дискурсов приводят к

заключению: теоретический дискурс всегда есть часть философского, есть суть философского дискурса.

Исследование дискурсивных комбинаций модернистского и постмодернистского направлений, на мой взгляд, выявляет эту затрудненность – определение теоретического дискурса как философского, но это не принципиальное видение, так как, если исходить из наличия терминологических конструкций, то все они являются философскими дискурсами.

Необходимо уделить особое внимание постмодернизму и заглянуть внутрь его культурного слоя, где, как известно, и разворачивается полноценное представление о дискурсе в целом.

Постмодернизм не представлен в собственной философской глубине, его мир – это мир «поверхностей», игра частностями. Он не доверяет миру в тех красках, в которых он представлен традиционно, его волнует сама реальность без ее иллюзорности. Постмодерн разочарован миром, собственное разочарование он пытается прикрыть игрой (дискурсивной игрой).

Постмодернистская игра идет в тени, а точнее – в полумраке подземелий культуры. Доказательством этого служат характерные для постмодернистов понятия, складывающие дискурсивный анализ мира знаков. Для иллюстрации показательным является понятие «ризома» (Ж. Делез, Ф. Гваттари) – образ корневой системы растения – образ сугубо подземный. Хотя речь шла о «поверхностях», смысл глубины остался. Умберто Эко хотел сказать о смехе и запертой на ключ, молчащей культуре и взял для образности «лабиринт» [3, с. 322] – образ тоже подземный. Примеры можно умножать.

Именно в «лабиринте» или в «ризоме» заключен мир постмодернистов, то символическое пространство, где он может проявлять себя в полной мере. В этом смысле постмодернизм соприкасается с миром барокко, отличаясь от него тем, что если в барокко игра была еще чем-то значимым, то здесь и само отношение к игре стало игровым.

Представители постмодерна реализовали замысел собственных игр. Игр – играющего ума. Каждый «игрок» движется самостоятельно и играет согласно правилам, значимым только для него (порядок дискурса). В данном случае целью дискурса являются разногласия, а не консенсус.

Порядок дискурсивных явлений обусловлен в понимании с появлением постмодернистского направления, если исходить из тех сведений, которые можно почерпнуть из общеизвестных источников. Но бытийное его существование (практическое), исходя из работ М. Фуко, имеет достаточно ранние признаки существования в среде социально-культурного развития человека (античный период времени).

Дискурс, по словам Фуко, принадлежал к доминантным и привилегированным феноменам культурного пространства, дискурс «вершил правосудие и присуждал каждому его долю». В силу его возникновения и развития устанавливается «порядок дискурса» [4, с. 16] (Фуко) с характерными признаками изменения и дополнения. Например, применительно к традиционной культуре одной из сфер жесткой регуляции дискурса выступала так называемая сфера нарратии – предпринятый языковой акт, т.е. верbalное изложение. Важным его признаком

являлась самодостаточность и самоценность. По сути, это процесс повествования, разворачиваемый «ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, т.е., в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой»[5, с. 98] (Р. Барт). В этом особенно заметно углубление в возможности дискурсивных явлений.

Трансформирование дискурса в практике подтверждалось усилиями новых языковых (речевых) изложений. Обусловлены они были порядком построения в практическом освоении дискурсивных сред, т.е. возможностью иметь отправную точку и цель в абсолютном ее понимании. К примеру, по Фуко, «идти от дискурса» (наличного) к «его проявлению» - к условиям его возможности. И возникающие впоследствии терминологические условия: «события», «серии», «регулярность», «условия возможности» [6, с. 89] - явно выраженные дискурсивные качества. Даются основания для существования того или иного дискурса, выделяются границы «повествования», но даже ограничивая рамки существования в культурной среде, дискурс бесконечен по всем своим признакам. Он всегда есть акт «увиденного, узнанного» и как следствие «проговариваемого». К примеру, роль игры в разрезе социокультурных трактовок: игра как нечто возникшее раньше культуры. Границы «повествования» бесконечны, начиная с игр животных и заканчивая играми человека (Й. Хейзинга «*Homo Iudens*»).

Хейзинга стремится проследить роль игры во всех сферах человеческой жизни – в поэзии, науке, праве, философии, войне и мире, в быту – и во всей истории. Он не ставит перед собой цель проанализировать сам культурный материал, не подтверждает, а лишь иллюстрирует свою мысль. Поэтому в «Человеке играющем» нет ничего, кроме провозглашения игры как универсалии культуры с тем, чтобы показать, как на современном этапе развития культуры, эта универсальность подвергается трансформации и тем подтвердить тезис о кризисе культуры.

«Игра» - первичная жизненная категория, она не связана ни с какой степенью культуры, ни с какой формой миросозерцания. «Каждое мыслящее существо может представить игру, даже если в языке нет такого понятия; можно отрицать все абстракции: право, красоту, бога. Все серьезное можно отрицать, но не игру»[7, с. 13]. Подобный тезис трудно проверить, да и представляет он собой, пожалуй, риторический пассаж. Хейзинге важнее доказать значимость игровой ментальности, чем представить строгие доказательства.

Попытка определить игру очень трудна, но можно выявить ее основные признаки. Эти признаки, по Хейзинге, могут четко характеризовать понятие постмодернистского дискурса и его порядок, при этом не искажая игру как дискурсивное явление. Анализ игры посредством дискурса является задачей для современного понимания и представления об игре в контексте культуры.

Итак, основные признаки игры, по Хейзинге, следующие.

1. Добровольность. Игра – не задача, не долг, не закон. По приказу играть нельзя. Игра есть свобода.

2. Неординарность. Игра – перерыв в повседневности с ее утилитаризмом, с ее монотонностью, с ее жестокой детерминацией образа жизни.

3. Игра – «инобытие». Подчиняясь лишь правилам игры, человек свободен от всяческих сословных, меркантильных и прочих условностей. Игра снимает то жесткое напряжение, в котором пребывает человек в своей реальной жизни, и заменяет его добровольной и радостной мобилизацией духовных и физических сил.

4. Ограничность. Игра конечна во времени и пространстве. «Зона игры» – арена, сцена, карточный стол – выделены и защищены. Время четко ограничено. Все это относится к игре воображения и интеллекта, хотя и с поправкой на духовность ее бытия.

5. Фиксированность системой правил, которые абсолютны и несомненны. Она создает в «зоне игры» [7, с. 25] свой порядок. Благодаря правилам игра возобновляется вновь и вновь.

6. Эстетичность. Стремление к совершенству. «Игра создает гармонию» [8, с. 80]. Она имеет тенденцию становиться прекрасной. Хотя в игре существует элемент неопределенности, противоречия в игре стремятся к разрешению.

7. Способность к вовлечению. В игре нет частичной выгоды. Она интенсивно вовлекает всего человека, активизирует его способности.

8. Сплачивающая и группобразующая способность игры.

Но на этом не заканчиваются характеристики игры. Ее возможности саморепрезентации оказываются безграничными, она осуществима во всех культурных, социальных, индивидуалистских схемах социума, ее безграничность подчеркивается и в сознании человека как феномене человеческого. Способность легитимации игры в человеческом сознании – это безусловность, которая формируется благодаря особому видению постмодернистов, в частности, Ж. Делеза. Здесь начинается теория игры и игр. Попытка поделить игры на игры с участниками, от ловкости которых зависит выигрыш, и на игры, в которых случай определяет исход (природа правил равная) становится основанием для определения человеческой игры. Бытие человека становится «игрой в кости» [6, с. 78], где случай вершил исход человеческой жизни. В этом суть «идеальной игры» [6, с. 70]. Но при этом «идеальная игра» не может быть сыграна ни человеком, ни Богом, она является реальностью только самой человеческой мысли. Она бессознательное самой чистой мысли. Она не дает ничего, кроме побед для тех, кто знает, как играть, т. е. как утверждать и разветвлять случай, а не разделять последний ради того, чтобы властвовать над ним, чтобы рисковать, чтобы выигрывать. Но необходимо вновь вернуться к особенностям дискурса, дискурсивности для более обширного представления их явлений в конкретных примерах.

Структуристские и постструктурные видения дискурсивности бытия подчеркивают новые стороны практической обусловленности дискурса. Здесь дискурс выступает как рефлексивная речевая коммуникация, предполагающая самоценную процессуальность проговаривания всех значимых для участников коммуникации аспектов. Мир становится «текстуализированным», опирается на концепцию языка как единства означающего и означаемого. Центром внимания постструктураллистов становится «изнанка» структуры (внеструктурные параметры). «Вне текста» нет ничего, реальность – это есть языковая реальность. Объективный мир всегда структурирован при помощи тех или иных языковых средств. Согласно постструктурализму, не может существовать чистого языка-объекта, который был бы способен функционировать как абсолютно прозрачное средство означивания предзаданной ему действительности.

Человек, в любом отношении с внешним, является носителем дискурса, который погружен в дискурсивную среду, которая и есть тот единственный мир, дарящий ему. То есть, если человек погружен в процесс «окультуривания» посредством столкновения с социумом, а в основе культуры лежит игра, то она является той дискурсивной средой, в которой существует человек в процессе своей социализации, той, которую он проговаривает. Как субъект-субъектные, так и субъект-объектные отношения растворяются в игре дискурсивных кодов («порядок дискурса» [4, с. 25] Фуко), от возможностей дискурса к его сути.

Дискурс - насилие, которое мы совершаем над вещами, презентируя в себя специфику характерного для той или иной социокультурной среды типа рациональности, в силу этого дискурс охарактеризован как «некая практика», которую мы навязываем внешней по отношению к дискурсу предметности. Под практикой может подразумеваться некий опыт взаимодействия человека со структурой дискурсивных сред. К примеру, дискурс власти, в котором человек всегда находится в различном восприятии. Либо он во власти дискурса, либо в дискурсе власти. Суть метафоры не меняется, это всегда есть « власть, даже если она гнездится в сфере безвластия» [5, с. 112] (Р. Барт).

Опыт предполагает увеличение возможностей дискурса. Его наличие в социальной среде определяет более конкретное наличие в психологических образах «Я», для психологических концепций индивидуальной личности и человеческого субъекта; в социологических противопоставлениях индивида и общества; в политических принципах идеологических структур; в конкретных примерах социализации как в теории ролей индивидуумов. Другими словами, речь идет о возможных качествах дискурса, обусловленного либо не обусловленного действительностью, но существующего в сознании человека как возможность существующего. Необходимость и потребность, возникшая в сознании человека, понять особенности человеческого возникновения, развития, поведения, природы человеческих суждений, его многоликисти и многогранности – все это лежит в основе дискурса как такового. Но не суть принятие дискурса как очередного «фарса» в философии, а возможность нахождения ответов на возникшие за многие тысячелетия вопросы, есть суть рассуждений.

Список литературы

1. Гуменюк Т.К. Жак Деррида и постмодернистское мышление. - К.: Норалпринт, 1999.
2. Ван Дейк Т.А. К определению дискурса./ Пер. с англ. А. Дерябина – М., 1999.
3. Эко У. Имя розы. М.: Кн.палата, 1989.
4. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуман. наук/ Пер. с фр., вступ. статья Н. С. Автономовой. – М.: 1966.
5. Барт Р. Мифологии./ Пер. с фр., вступ. статья и коммент. С. Н. Зенкина. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 1996.
6. 6Делез Ж. Логика смысла: Пер.с фр. – Фуко М. Teatrum philosophicum: Пер.с фр. – М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998.
7. Хейзинга Й. Homo Iudens. Человек играющий / Пер. с нидерл. В.В. Ошица. – М.: Изд-во ЭКСМО – Пресс, 2001.
8. Гессе Г. Паломничество в страну Востока. Игра в бисер. Рассказы. – М.: 1984.

Поступило в редакцию 15.02.04

УДК 13

B.M. Андреев

УНИВЕРСАЛЬНЫЙ МЕТОД ПОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

Актуальность и одновременно проблематичность поиска универсального метода познания человека и общества очевидны. Современная философия считает, что «поиск универсального метода, приложимого к любым ипостасям действительности, не увенчался успехом [1, с. 628], а «построение теоретической модели, адекватной реальным историческим процессам», философии видится не только «сложным», но «зачастую и невозможным делом» [2, с. 294]. Кроме того, в решении традиционной проблемы человека «философская ситуация характеризуется своеобразным кризисом». Этот кризис обусловлен, с одной стороны, «признанием невозможности создания целостной модели человека, способной синтезировать основные философские и научные достижения», а с другой стороны, появлением в философии постмодерна идеи «смерти субъекта», растворения человека в витальных, технических, семантических и других процессах [3, с. 1173-1174].

Вместе с тем сегодня уже можно говорить о наметившихся в теории познания позитивных сдвигах, связанных с попытками создания нового методологического подхода к познанию реальности, который находит своё воплощение в диалектическом методе «необходимых противоречий» [см. 4-6]. Возможно, что именно метод «необходимых противоречий» обладает качественной достаточностью своей системы категорий, способной обеспечить полноту охвата познанием любой совокупности отношений в системе связей «человек-общество-природа» и достоверность получаемых знаний. Целью настоящего исследования является выявление универсальных гносеологических возможностей метода «необходимых противоречий» посредством решения двух взаимосвязанных задач: 1) определения качественной достаточности системы категорий метода в познании реальности; 2) определения значения сущности человека в познании общества и перспективы его исторического развития.

Система категорий метода «необходимых противоречий» представлена следующими структурами: 1) субстанционные свойства реальности; 2) системный подход; 3) принципы и законы диалектики; диалектическая логика; 4) принцип необходимости противоречий; 5) закономерности организации (свойства) абстрактного человека. Метод опирается на философские традиции системного подхода, диалектики, диалектической логики, основные принципы теории познания [7, с. 202] и многочисленные научные данные из различных сфер знаний.

Мысль древнегреческого философа Аристотеля, полагавшего, что «познание движения необходимо влечёт за собой познание природы» [8, с. 289], получила

свою материализацию в виде обнаруженного неразрешимого парадокса движения, на основании которого можно сделать вывод о трёхмерной качественной определённости времени. Детальный анализ процесса движения (изменения состояния объекта) показывает, что в каждой точке временного пространства любой объект реальности существует в своей трёхмерной качественной определённости: как начало прошлого, начало будущего и настоящее. В каждой последующей смежной точке временного пространства объект, изменяясь, скачкообразно переходит в свою противоположность. Из парадокса движения, трехмерности временного пространства вытекает ряд следствий, на основании которых сформулированы субстанционные понятия, выражающие собой общие свойства реальности, её сущность. Приведём определения некоторых из субстанционных понятий.

Реальность есть единство бесконечного множества взаимодействующих противоположностей, обуславливающих последовательность возникающих в пространстве и времени противоречий, разрешение которых проявляется себя в виде непрерывно изменяющихся форм движения и организации материи.

Реальность обладает следующими свойствами: 1) реальность может существовать не иначе, как изменяющееся в пространстве и времени настоящее; 2) изменения объективной реальности осуществляются в трёхмерном временном пространстве: как начало прошлого, начало будущего и настоящее; 3) настоящее есть интегральное прошлое; 4) настоящее непознаваемо (поскольку начало будущего, начало прошлого и настоящее не располагают интервалом времени для осуществления познания), познать можно только прошлое, будущее может быть мысленно лишь как предполагаемое вероятное событие; 5) самоорганизация настоящего проявляется в обновлении системы связей и направленности развития в будущее, самоутверждение настоящего проявляется в разрушительных процессах развития системы связей; 6) парадокс движения (реальности) есть диалектическое противоречие (будущее - тезис, прошлое - антитезис, настоящее - синтез), познание которого может осуществляться достоверно и полно только с использованием категориального аппарата диалектической логики; 7) настоящее есть результат разрешения противоречий между началом прошлого и началом будущего (прошлым и будущим); 8) противоречивость настоящего как свойство, присущее всем объектам и явлениям (элементам) реальности, разрешается посредством скачков, выявляющих механизм осуществления движения; 9) сущность движения (развития) находит свое выражение в скачкообразном процессе количественно-качественных изменений, характер проявления которых определяется формой организации субъекта движения (развития); 10) трёхмерные пространство и время образуют единство противоположностей: пространство проявляет себя как статическая определённость реальности, а время, отвергающее статику, выражает собой динамическую определённость реальности; статико-динамическая определённость (свойство) реальности суть противоречие, разрешаемое через скачкообразность движения, носителем которого является материя; 11) материя, как понятие философии, обозначающее объективность реальности, в диалектическом логическом пространстве обеспечивает возможность взаимосвязи чувственного

(материального) и абстрактного (идеального), что способствует преодолению феномена парадоксальности мышления и формированию в сознании адекватного (правильного, истинного) отражения объективной картины мира; 12) поскольку материя, как и энергия, не возникает и не исчезает, а только видоизменяется, то все изменения реальности, вызываемые действием законов природы (законов взаимодействия противоположностей), в своей основе материальны. Вышеизложенные субстанционные понятия образуют эпистемологическую основу, без которой невозможны как познание смысла понятий, составляющих категориальный аппарат метода «необходимых противоречий», так и теоретическое освоение системно организованного Универсума.

Скачок, выражающий собой сущность движения, есть акт любых количественно-качественных изменений объектов реальности и взаимного проникновения противоположностей (взаимодействия противоположностей), есть единственно возможный в природе способ реализации процесса движения и единственно возможная в природе форма разрешения противоречий, непрерывно, последовательно, спонтанно и случайно возникающих в общей системе связей и являющихся имманентным источником развития этой системы. Из определения видно, что скачок как понятие в системе категорий метода «необходимых противоречий» имеет субстанционное значение, без которого невозможно достоверное и полноценное познание сущности процессов движения, развития объектов макро- и микромира неживой и живой природы, включая человека и общество.

Бесконечное множество видов движения и взаимосвязей через противоположности обусловливают бесконечное разнообразие видов скачков. Классификация скачков в настоящее время может быть представлена двумя ключевыми понятиями – «эволюция» и «революция». Под эволюцией понимается скачкообразный процесс постепенных количественно-качественных изменений объектов системы связей «человек-общество-Природа» в течение длительного исторического периода их существования. Революцией обозначается прерыв постепенности (по Гегелю) развития объектов реальности, когда процесс развития переходит на свой качественно новый уровень. Эволюция и революция могут иметь различные по протяжённости периоды развития иходить друг в друга как противоположности. Например, эволюция живых систем на земле происходит в течение около четырёх млрд. лет. Млекопитающие появились около 300 млн. лет назад [9, с. 72]. Самый древний предок человека - рамапитек - жил примерно 14 млн. лет назад, древние орудия труда и остатки жилищ имеют возраст 1,75-2,5 млн. лет. Появление синантрона относят к периоду 400 тыс. лет назад, а неандерталец (ранняя форма *Homo sapiens*) появился от 30 до 40 тыс. лет назад [2, с. 47]. Таким образом, период эволюционно-революционного перехода от предчеловека и стада к человеку и родоплеменному обществу составил несколько сотен тысяч иди даже несколько миллионов лет. Эта же мысль находит своё выражение в следующем высказывании: «С определённой мерой достоверности можно сделать вывод о том, что антропогенез (становление человека) и социогенез (становление общества)

были звеньями одной цепи, временной интервал развития которой составил несколько миллионов лет» [10, с. 362].

В марксистской традиции философского мышления термин «противоположность» понимается как «категория, выражающая одну из ступеней развития противоречия» [11, с. 300]. В системе категорий метода «необходимых противоречий» понятие «противоположность» образуется от слова «противоположный», употребляемое в значении «иной», «другой». Смысл понятия «противоположность» формулируется следующим выражением: «Все, что не это, суть иное, другое, противоположное этому». Так как «это» случается в природе однажды (неповторимо), то объективная реальность как совокупность бесконечного множества элементов (противоположностей) во всех своих проявлениях не может содержать в себе тождественных элементов, существующих всегда в пространстве, времени, движении, непрерывном изменении. Однако свойство неповторимости, присущее всем элементам реальности, в то же время является общим свойством для тех же элементов реальности. Следовательно, каждый элемент реальности по отношению к себе и другим элементам одновременно является как нетождественным, так и тождественным элементом. Единство тождественности и нетождественности элементов реальности подтверждает наличие факта противоречивости (парадоксальности) объективной реальности.

Системный подход является важнейшим принципом построения категориальной основы метода «необходимых противоречий». Принцип системности самоорганизации материального Мира, применяемый в методе, согласуется с теорией систем, зародившейся в 20-х годах XX века в биологии (Х. Берталанфи) и через несколько десятилетий нащедшей применение и развитие в общественных науках (точнее - в «теории социального действия» Т. Парсонса [12, с. 92], в теории систем политологии Д. Истона [12, с. 94]), а также с системным подходом в экологии [9, с. 12]. Свойства реальности, принцип всеобщей взаимной связи диалектики и понятие «противоположность» дают возможность сформулировать ключевое понятие «система». Система как категория философии есть совокупность двух и более взаимодействующих противоположностей. Такое определение понятия «система» полностью охватывает собой любые совокупности противоположностей, через которые может быть представлена система связей «человек-общество-природа».

Принципы и основные законы диалектики [2, с. 267], традиционно считающиеся универсальными, в системе знаний метода «необходимых противоречий» получают свою новую интерпретацию. Закон диалектики «перехода количественных изменений в качественные» [2, с. 267] признан некорректным, так как в природе не существует количества без качества, а качества без количества. Любые изменения объектов реальности могут быть только количественно-качественными изменениями. Отрыв количества от качества в теоретических исследованиях неизбежно ведёт к заблуждениям и ошибкам. Неточен и традиционный закон «единства и борьбы противоположностей»: в живых системах существует не только борьба, но и взаимодействие противоположностей. Ограничен закон «отрицания отрицания», так как в нем не находит своего

отражения свойство «самоорганизации» реальности. В нетрадиционной, новой интерпретации принципы и основные законы диалектики имеют следующий вид:

1. Принципы диалектики:

- 1) принцип всеобщей взаимной связи через противоположности;
- 2) принцип развития через противоречия,

2. Основные законы диалектики:

- 1) закон скачкообразности количественно-качественных изменений;
- 2) закон единства, взаимодействия и борьбы противоположностей (закон взаимного проникновения противоположностей);
- 3) закон самоорганизации и самоотвержения (закон отрицания отрицания).

Метод «необходимых противоречий» есть диалектическая система знаний, поскольку её формирование могло состояться только с применением законов диалектики и логики диалектического мышления. Поэтому без диалектики и диалектической логики построение универсальной научно-философской системы знаний невозможно.

Диалектика как метод, включающий универсальные законы развития, обладает возможностью выявления источника, механизма и направленности развития [10, с. 183]. Но ввиду качественной недостаточности системы категорий диалектического метода невозможно установить характер развития, связанного с формой организации объектов реальности. Этот недостаток традиционной диалектики в методе «необходимых противоречий» устраняется путём введения в систему знаний принципа необходимых противоречий и определения закономерностей организации (свойств) абстрактного человека.

Появление принципа необходимых противоречий было вызвано потребностью в классификации противоречий, через которые осуществляется реализация взаимодействия противоположностей в системе связей «человек-общество-природа». Живые организмы (в том числе и человек) представляют собой живые системы, поддерживающие устойчивость своего развития и достаточность своей жизнеспособности посредством разрешения необходимых противоречий. Необходимые противоречия - противоречия неантагонистические. Все же другие противоречия, которые вызывают болезненность развития и ведут к недостаточной жизнеспособности живой системы, считаются острыми противоречиями, сверхпротиворечиями или антагонизмами. В этом и состоит принцип необходимых противоречий, который позволяет отличить необходимую, неантагонистическую форму организации живой системы от сверхпротиворечивой, антагонистической формы её организации. Например, существующие между живыми организмами пищевые отношения «хищник-жертва» и «паразит-хозяин» (в терминологии экологии) [9, с. 46] есть системы антагонистических связей (противоречий), сверхпротиворечий, острых противоречий. Таким образом, принцип необходимых противоречий, выявляющий устойчивую причинно-следственную связь между необходимой формой организации живой системы и неантагонистической качественной определённостью развития этой системы, даёт возможность сформулировать четвёртый основной закон диалектики: «Закон зависимости качественной определённости развития от формы организации субъекта развития».

Человек является биосоциальным существом. Живая модель, предназначенная для изучения закономерностей организации человека как биосоциальной системы, обозначена термином «абстрактный человек». Абстрактный человек представляет собой биосоциальную систему «человек», обладающую общими свойствами каждого индивида общества, сущностью которой является «совокупность всех общественных отношений» (по К. Марксу). Устойчивые причинно-следственные связи, обеспечивающие устойчивость развития и достаточную жизнеспособность человеческого организма, обозначены термином «закономерности организации (свойства) абстрактного человека».

Закономерности организации (свойства) абстрактного человека находят своё выражение в следующих понятиях: 1) необходимая форма функциональной связи: периферия (тело) - центр (головной мозг) - периферия (тело), где «периферия-центр» - канал прямой связи, «центр-периферия» - канал обратной связи; 2) коммуникативность и аккумулятивность; 3) самоорганизация и самоотвержение; 4) автономность и адаптивность; 5) периферийный и центральный контроль; 6) однородность и неразрывность периферии и центра; 7) структурная достаточность и структурно-функциональное (межструктурное) соответствие; 8) многоуровневость и многоэлементность организации; 9) защитные свойства; 10) невозможность существования без жизненно необходимых потребностей и способности их удовлетворения; 11) реактивность и творческая жизнедеятельная активность, направленная на удовлетворение индивидуально-общественных потребностей; 12) невозможность самоорганизации и самовыражения (самореализации) вне социальной и природной среды; 13) неповторимость развития на всех уровнях самоорганизации (или неповторимость индивида); 14) стадии развития, устойчивость (динамическая уравновешенность) развития, жизнеспособность, период существования; 15) осуществление жизнедеятельности на основе первой и второй сигнальных систем; 16) исторически необходимая направленность биосоциального воспроизведения и развития.

Отмеченные выше закономерности организации (свойства) абстрактного человека не исчерпывают всего многообразия свойств человека, но они являются основными: изъятие хотя бы одного из них неизбежно влечёт за собой разрушение в целом системно организованного человеческого организма. Закономерности организации человека не зависят от формы организации сознания того или иного индивида, его профессии, менталитета, этнической принадлежности, мировоззрения, политических убеждений и т.д. Эти закономерности не подвластны историческим количественно-качественным изменениям общества: человечество, развиваясь, переходит из одной общественно-экономической формации в другую, изменяется вместе с обществом и сам человек, но закономерности его организации, свойства человека остаются прежними, то есть неизменными. Следовательно, закономерности организации абстрактного человека есть не что иное, как сущность человека. Отсюда следует вывод: в теории познания найден метод, который даёт точное научно-философское выражение сущности человека через закономерности его самоорганизации.

Закономерности организации абстрактного человека и другие категории метода «необходимых противоречий» позволяют дать следующее определение понятия «общество». Общество есть совокупность множества индивидов, объединенных необходимостью совместного существования с целью удовлетворения своих жизненных потребностей посредством труда и самореализации в биосоциальной среде. В этом определении просматривается сущность общества, поскольку в нём находят своё отражение такие устойчивые причинно-следственные связи, которые присущи любой форме самоорганизации общества, общественно-экономической формации.

Анализ человека и общества, выполненный на теоретической основе системы знаний метода «необходимых противоречий», показал следующее: 1) единственным необходимым и достаточным признаком, выделяющим человеческий организм из мира иных живых организмов - носителей функций высшей нервной деятельности, является разум, представляющий собой высшую форму интеллектуальной самоорганизации центральной нервной системы (головного мозга) и обеспечивающий человеку возможность посредством мышления и второй сигнальной системы осуществлять в биосоциальной среде целенаправленную деятельность; 2) возникновение разума, речи, труда, человека и общества могло быть только одновременным актом и результатом постепенных количественно-качественных изменений (эволюции) предчеловека, стада и природной среды в течение нескольких сотен тысяч или даже нескольких миллионов лет; 3) закономерности организации (свойства) абстрактного человека образуют совокупность взаимосвязанных понятий, раскрывающих содержание необходимой (периферийной) формы организации социальной системы, свободной от социальных антагонизмов; 4) современное общество в сфере рыночных экономических отношений представляет собой диалектическое единство двух форм предпринимательства - частного и коллективного, которым соответствует парламентская (демократическая) форма управления и функции власти общества; развитие рыночных отношений сопровождается постепенной заменой формы частного предпринимательства формой коллективного предпринимательства; с построением рационального бесклассового общества (предположительно в XXII веке) рыночная форма экономических отношений преобразуется в форму простого обмена продуктами потребления между свободными и равноправными производителями, демократическая форма управления перейдёт в форму общественного самоуправления, то есть функция власти в обществе вместе с её политическими институтами постепенно отомрёт; 5) единственно возможным способом освобождения современного общества от различных кризисных явлений, нарастающей угрозы глобальной гуманитарной катастрофы и разрастающихся социальных антагонизмов является повсеместное укрепление и развитие формы коллективного предпринимательства: все иные пути исторического движения общества к своей рациональной самоорганизации отвергались законами природы в прошлом, отвергаются в настоящем и неизбежно будут отвергнуты в ближайшем будущем.

Настоящее исследование даёт основание сделать следующее заключение. Метод «необходимых противоречий» обладает качественной достаточностью своей понятийно-категориальной системы, позволяющей выявлять источник, механизм, направленность, качественную определенность и форму организации субъекта развития. Такие гносеологические возможности в теоретическом освоении Универсума могут принадлежать только универсальному научно-философскому методу познания.

Список литературы

1. Грицианов А.А., Абушенко В.Л. Метод. / Новейший философский словарь. - 2-е изд. - Минск: Интерпресссервис, 2001. - 1280 с.
2. Философия. / Под ред. Лавриненко В.Н. - 2-е изд. - М., 2001. - 516 с.
3. Хомич Е.В. Человек. /Новейший философский словарь. - 2-е изд. - Минск: Интерпресссервис, 2001. - 1280 с.
4. Андреев В.М. Общественные отношения прошлого, настоящего и ближайшего будущего. // Культура народов Причерноморья. - №21. - 2001. - С. 190-192.
5. Андреев В.М. «Необходимые противоречия» как диалектический метод познания социальных систем. // Учёные записки ТНУ. - Т.15(54). - №2, 2002. - С. 172-179.
6. Андреев В.М. Философия и решение экологической проблемы. // Культура народов Причерноморья. - №39, 2003. - С. 142-147.
7. Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Философия. - Симферополь: Сонат, 1999. - 352 с.
8. Можейко М.А. Движение /Новейший философский словарь. - 2-е изд. - Минск: Интерпресссервис, 2001. - 1280 с.
9. Валова В.Д. (Копылова). Основы экологии. - 3-е изд. - М., 2001. - 220 с.
10. Кальной И.И. Философия. - Симферополь: Бизнес-Информ, 2002. - 448 с.
11. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова - 4-е изд. - М.: Политиздат, 1981. - 445 с.
12. Мухаев Р.Т. Политология. - М.: Приор, 2000. - 400 с.

Поступило в редакцию 17.04.04

МУДРОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Мудрость, мудрец, мудрый совет, решение... мудрость веков. От этих слов веет чем-то глубинным и, в тоже время, таким знакомым. В чём заключается их спокойная сила? Что такое мудрость? Где найти, как познать её? Попытка найти ответ в энциклопедиях вызовет недоумение: там такой статьи нет! Хотя понятие «ум» раскрыто достаточно полно. В толковых словарях «мудрость» и его производные рассматриваются, но как слова, в филологическом контексте. Во многих случаях указывается – уст. (устарелое). В философских словарях ни понятие «мудрость», ни «мудрец», ни их производные не рассматриваются. Только в «Философском словаре», изданном в 1986 г. в Киеве под редакцией Шинкарука В.И., удалось обнаружить статью посвящённую мудрости [1, с. 403]. Её написал ведущий сотрудник Института Философии АН УССР, профессор Крымский С.Б. И только через 8 лет в «Краткой философской энциклопедии» даётся ещё одно определение мудрости (по Н. Гартман. Этика, 1935) [2, с. 279]. С 2001 г. статьи о мудрости регулярно появляются в философских словарях и энциклопедиях. Однако сами определения понятия «мудрость» на удивление различны. Складывается впечатление, что каждый раз скорее делается очередная попытка определить это понятие, чем изложить его общепринятую трактовку.

Обратимся за разъяснением загадки к самой философии, название которой расшифровывается как «любовь к мудрости». В ней понятие «мудрость» должно по праву занимать центральное место. Увы, здесь мы сталкиваемся просто с невероятным явлением. В философии это понятие практически не используется. Уточню, каждый из философов в своих трудах неоднократно употребляет слово «мудрость», но именно как слово и в том значении, которое сам решит ему придать в своём тексте. Единой трактовки «мудрости» как понятия в философии просто не существует. Попытки различных философов определить это понятие настолько отличаются друг от друга, что служат лучшим подтверждением существования проблемы. Более того, эти определения даются не в контексте непосредственного рассмотрения вопроса мудрости, а как вспомогательные, уточняющие определения или ремарки, возникающие по ходу рассмотрения иных проблем. Наиболее обстоятельно этот феномен раскрыл Столович Л.Н. в статье «Мудрость и знание» [3]. Другие авторы также рассматривают «мудрость», но как составную часть термина «философия», не делая её отдельным предметом изучения [4 - 5].

Данное обстоятельство впервые было отмечено профессором Ф.В. Лазаревым, который одним из первых среди современных исследователей обратился к анализу проблемы мудрости в качестве центральной философской категории.

Итак, оказывается, задавая вопрос о том, что же такое «мудрость», мы затрагиваем по-настоящему интересную тему. Вдумчивого и внимательного исследователя она порадует значительными открытиями и удивит неожиданными парадоксами. Похоже, пришло время обратиться к самой сути философии. Сегодня у философов для этого достаточно сил и оснований. Начнём с самого начала.

Откуда нам известно слово «мудрость»? Известна, такого далёкого, что сейчас уже и не ведомо. Обратимся к филологии. «Мудр/-ость/-ый»: по-русски «мудрость», по-украински «мудрість», по-болгарски «мъдър», по-сербо-хорватски «мудар», по-словенски «модер», по-чешски «moudrý», по-словацки «mudrý», по-польски «madry». Мы видим, что слова всех славянских языков имеют одну основу – старославянское слово «мудрь». Пойдём глубже «мудр/-ость/-ый»: по-литовски «mandrus», по-латышски «muodrs», по-готски «mundon», по-др-исландски «munda», по-албански «mund», по-гречески «μανθάνω», по-авестийски «mazdra», по-др-индийски «medha» [6, с. 670]. Мы снова обнаруживаем единый корень «mud/-г» санскритского слова «mudryate» [7, с. 199], принесённого в Индию ариями во II тысячелетии до н.э. Сам же санскрит возник значительно раньше. Мы видим, что слово «мудрость» пришло к нам из глубины истории и арийский корень «mudr» является основой слова «мудрость» (и аналогичных ему по смыслу) множества более поздних языков.

Именно многотысячелетней историей употребления слова «мудрость» объясняется его единое смысловое наполнение у разных народов, подсознательно прочитываемое нами, с одной стороны, и полное отсутствие (забвение) рациональной интерпретации его значения, с другой. Здесь мы сталкиваемся с проявлением некой глубинной традиции. Более глубинной, чем наша рациональность и возможно само мышление. Человеческое мышление.

Речь идёт о множестве свидетельств того, что понятие «мудрость» принадлежит более древнему периоду, чем история человечества – временам существования на Земле высокоразвитого государства загадочных гиперборейцев и ещё более древних Атлантов. Об этих временах, народах и расах упоминают все основные мифологические и религиозные системы (в частности Библия, Кн. Бытия 6:2-4 [8]), многие авторитетные авторы. В «Тимее» Платона Солон («мудрейший из семи Мудрецов») пересказывает слова жреца: «На этом-то острове, именовавшемся Атлантидой, возник великий и достойный удивления союз царей... Но позднее, когда пришёл срок для невиданных землетрясений и наводнений, за одни ужасные сутки... Атлантида исчезла, погрузившись в пучину» [9, с. 466]. По свидетельству Ямвлиха, Пифагор принимал у себя широко известного в те времена посланника Гипербореи Абарида и сам называл себя Аполлоном Гиперборейским [10, с. 96].

Эти народы создали универсальные системы знаний, которые передали представителям раннего человечества в той форме, в которой могли быть ими восприняты. В форме сокровенных посвящений. Этим знаниям обучались специально отбираемые юноши и девушки в закрытых учебных заведениях (в них же, позднее, получали образование и первые философы). Впоследствии они становились «посвящёнными» – ведическими волхвами, египетскими жрецами, халдейскими и финикийскими магами и др. Их миссией было на законных

основаниях хранить и передавать людям данную свыше «мудрость богов». Что они и делали в метафорической форме мифа, наиболее соответствующей возможностям восприятия обычных людей. На протяжении тысяч лет функционировала эта система, породив «теократическую» модель организации древних государств. На протяжении тысяч лет основой мировоззрения людей являлась мифология, формируя их сознание и мировосприятие.

Любопытно, что в Древней Греции понимание сути мифа было принципиально отличным от современного. ««Митос» – греческое слово, от которого произошло современное слово «миф», изначально несло в себе значение чего-то определённого и окончательного, неоспоримого и общепринятого. «Логос» же являлся общеупотребительным греческим словом, обозначающим «слово», и представлял нечто доступное обсуждению и дискуссиям» [11, с. 301]. Значительно позднее, в высказываниях христианских теологов о языческих мифах, слову «миф» было придано отрицательное значение – «неграмотная выдумка, фантазия, заблуждение...».

Со временем глубинные знания были утеряны, сущностное содержание мифа забыто, а сама мифология и проповедовавшее её жречество превратились в закостеневшую систему. Наступило время перейти от традиционной, но уже не соответствующей уровню развития человеческого сознания, формы мировосприятия к новой, независимой и рациональной – «от мифа к логосу».

Эту задачу выполнила философия. Избрав основным инструментом «ум» и методом «рассуждение», она подвергла рациональному осмысливанию мифологию и само человеческое мышление, восприятие мира. Призвала перейти от веры, образа, чувствования к разуму, понятию, логике. Приступила к созданию систем, объясняющих мир и миропонимание на новых основаниях.

Философы основали первые светские учебные заведения, написали первые учебники и множество выдающихся работ, стояли у истоков многих наук. Успехам философии способствовало и её название, традиционно переводимое с греческого как «любовь к мудрости». Слово «мудрость», традиционно вызывавшее у людей глубокое уважение, гордо реяло на флаге философии и подкрепляло её право взять на себя выполнение мировоззренческих функций. С позиций разума постичь и раскрыть людям «наиболее общие законы...» и научить... «как жить». Казалось, торжество мысли близко.

Результаты оказались намного прозаичней ожиданий. Ни мир, ни природа человека так и не были поняты, наиболее общие законы так и не были сформулированы, разумное мировоззрение так и не возникло. Мудрость не только не нашла своего места в философии, но и была выведена за её пределы. Сегодня многие специалисты говорят даже о конце самой философии.

В чём же причина такого итога? Ответ – в отчуждении мудрости.

Вначале, на уровне слова и смысла. Вместо древнего слова «мудрость» с корнем *«μηδίν»*, а точнее его греческого производного *«μανθάνω»* (мангано, т.е. учусь, замечаю, понимаю) было использовано иное слово с иным смыслом – «софия». Заглянув в древнегреческо-русский словарь мы увидим, что «*σοφία*» означает: 1) мастерство, искусство, искусство убеждать; 2) сметливость,

изворотливость, ловкость, пускать в ход хитрость; 3) разумность, рассудительность, житейская мудрость, практический ум; 4) учёность, просвещённость, знание; 5) наука, наука о первоначалах, т.е. философия; 6) (высшая) мудрость, философское знание, т.е. философия [12, с. 1490].

Как видим, значение «(высшая) мудрость» занимает последнее, шестое место. Более того, сам характер его пояснения (т.е. философия) указывает на его искусственный и явно поздний характер, уже после того, как оно стало частью общеупотребимого слова философия. Изначально «софия» и была софией – мастерством, искусством убеждать, сметливостью, изворотливостью, ловкостью, умением пускать в ход хитрость. Что ясно видно из следующей статьи, которая рассматривает её как глагол. И однозначно раскрывается в статье «софіса» (софизма) -- хитрая уловка, ложное умозаключение, софизм.

Не лучшим выбором оказалось использование и слова «фило» – любовь. Любить что-то и знать, иметь что-то – совершенно разные вещи. Это как «любить армию» и «служить в армии» – две совершенно разные реалии. Философия выбрала реалию «любить мудрость», а не «знать мудрость». Тем более, что на поверху «софия» оказалась софизмом, а не мудростью. Именно поэтому «софия» и не прижилась в качестве «мудрости» и трансформировалась в христианское теологическое понятие «божественная премудрость».

Были и другие варианты названий: Афина, Минерва, Алетейа (раскрытие, исследование, обнаружение, откровение), Филодокса (любовь к мнениям).

Затем, произошло отчуждение на уровне метода. Обозначу лаконично:
ум, разум, интеллект используются как основной инструмент познания
создаётся разумный метод (рассудочное мышление и умозрительная доказательность)

создаётся механизм философских (умозрительных) доказательств
интеллектуальное начинает преобладать над чувственным
уму, мысли, мыслительному процессу придаётся статус «абсолюта»
отсутствует понимание феномена «ума, мысли» при их «канонизации»
возникает новая мифология – разума и рациональности
ум, обретя свободу, начинает всё подвергать осмыслению, сомнению, критике и пересмотру

знания заменяются суждениями, умозрительными построениями
системные знания заменяются личными рассуждениями
философия становится авторской областью знания
со временем превращается в историю различных мнений различных авторов и мнений других авторов по поводу мнений первых
искания, мнения, авторские размышления и теории – это не знания
знание начинает трактоваться как благо, добродетель, моральность
всё (особенно мнения друг друга) предаётся критике, ниспровержению
возникает оспаривание, спор, хула
как защитная позиция возникает скептицизм (очень рано и устойчиво)
возникает софистика (искусство ложных умозаключений)
отсутствует способ сравнения мыслей с реальностью

происходит отказ от «истины» как критерия и как цели
вопрос о практическом подтверждении и применении теорий снимается
философия отказывается быть наукой
возникает раскол между реальным миром и нашим представлением о нём
многомерность сводится к дуальности (противостоящим парам)
материальное противопоставляется идеальному
«основной вопрос» сводится к первичности
возникает агностицизм, нигилизм ... идея о «конце философии»

сведя всё к рассудку и логике, философия теряет сакральность
отринув разумом «божественное», отрицается и «трансцендентное»
трансцендентное, а с ним и всё высшее, выносится за границы философии
теряется мудрость, знание того, что это такое и путей её обретения
место мудреца, обладающего высшими знаниями и ведущего соответствующий
им образ жизни, занимает философ («любитель мнений»)
мудрости начинают давать произвольные противоречивые определения
постулируется недоступность мудрости человеку в принципе
«мудрость» как понятие вообще изымается из философии
мудрость приписывается исключительно Богу
«софия» становится термином христианской теологии.

Проделывая такой путь, философия опускает саму себя и, обнаруживая свою
невостребованность реальным обществом, идёт на службу государству, взяв на себя
функцию формирования светской идеологии или теологии господствующей
религии. Возникает догматизм. Упоминание о мудрости в официальном контексте
становится неуместным и вызывает агрессию.

Однако в обществе и самой жизни людей мудрости не становится меньше. Она
трансформируется из явной, представляющей посвящёнными служителями
соответствующих институтов (волхвами, жрецами и др.) в неявную. Как форма
системных глубинных знаний, она обретает тайные (эзотерические) лики. Как
форма квинтэссенции колективного опыта – лики бессознательного. В обществе,
наряду с системами философского, религиозного и научного знания, начинают
функционировать иные системы.

В конце 80-х гг. в Институте Философии АН СССР была создана
исследовательская группа «Анализ вненаучного знания». Её целью было «отстоять
мысль о равнозначности науки и вненаучного знания в контексте теоретико-
познавательного анализа». В 1992 г. «Центр по изучению немецкой философии и
социологии» в рамках русско-немецкого проекта «Анализ научных и вненаучных
форм мышления» продолжил работу по проведению обстоятельного анализа
существующего в обществе многообразия типов знания [13, с. 3]. С тех пор в
философию прочно вошёл термин «вненаучное знание». Он стал использоваться для
обозначения знаний, получаемых вне науки и не соответствующих требованиям
научной рациональности.

Таких знаний множество. Их издавнарабатывают, хранят и передают
специализированные системы: ведические волховские и египетские жреческие

институты, древнегреческие элевсинские, орфические и пр. мистерии, мистические учения Средних веков (астрология, алхимия, магия, каббала), Нового времени (магнетизм, месмеризм, спиритизм), Новейшего времени (теософия Е. Блаватской, «Живая этика» Е. Рерих, учение о ноосфере В. Вернадского) и др.

Особое место в так называемой «Традиции» занимают десятки тайных обществ, существующие на протяжении всей истории человечества (и в наши дни): масоны, тамплиеры, розенкрейцеры и др. Именно их знания закладывались в архитектуру соборов, влияли на ход истории целых государств и сегодня правят миром. Не случайно все до одного президента США являлись масонами высших степеней посвящения. На обороте одного доллара США изображены не научные формулы, а эзотерические символы. Малоизвестно, что и в СССР существовали тайные общества, членами которых были государственные деятели самого высокого уровня [14]. Знания, передаваемые в форме посвящений в эзотерических обществах, однозначно рассматриваются их членами как мудрость, которую следует оберегать от непосвящённых.

Существуют и более распространённые формы вненаучного знания: быденно-практическое (бытовое, повседневное), нравственное (моральное, этическое), эстетическое, социальное, предпосыльочное знание. Все эти виды знаний являются неявными. Вербально выразить их, как правило, трудно. В большинстве случаев это внесознательное, чувственное знание, когда объект осваивается чувствами или иными свойствами человека, не имеющими рациональной интерпретации в терминах науки. Совокупность такого рода вненаучных знаний часто называют житейской, народной мудростью.

Более того, вненаучное знание, по сути, не является «знанием» в строгом смысле этого слова. Это может быть традиция, система общепринятых действий, совокупность образов, подсознательные установки, личный опыт.

Традиционное скептическое отношение официальной науки к вненаучным знаниям не является корректным. В большинстве случаев оно основывается на непонимании вненаучных знаний из-за их явного несоответствия классическим критериям научности. Однако мы знаем, что и сама наука не выдерживает строгой проверки на научность (основания механики, физики...). Особенно в своих пограничных областях, на границе известного и неизвестного. Более того, практически ни одно серьёзное открытие не делается по «строго научным технологиям», а всегда говорят о некоем прозрении, чудесном озарении. Неотъемлемой составляющей исследовательского процесса является загадочное вдохновение, неподдающееся научному объяснению.

Здесь мы подошли к главному. Вненаучные знания, мистический опыт озарений, чувственные реалии и не собираются соответствовать научным критериям. Они являются производным работы таких свойств человека и мира, которые, на сегодня, вообще не поддаются научной фиксации и осмыслению. Понимаем ли мы механизм работы интуиций? Нет. А механизм мгновенной эстетической оценки чего-либо как «прекрасное»? Тоже нет. И таких примеров сотни. Наука смогла познать многое о материальной стороне мира. Но, оказывается, мир устроен намного более сложно – многомерно. Для постижения его иных «мер»

потребуются иные инструменты, методы и формы фиксации, иные созерцательные позиции, формы миропонимания, иное мировоззрение и иные парадигмы как науки, так и самой философии.

Мудрость нельзя постигать ни научными, ни философскими методами. Она находится за пределами не только человеческого понимания, но и самого человека. В этом её главный секрет. Мудрость находится за пределами антропологической границы человека. Мудрым может быть целое учение и одно единственное слово, если оно раскрывает нам «высший смысл». Является что-то мудрым или нет, мы постигаем интуитивно, внезапно. Мы безошибочно узнаём «мудрость» каждый раз, когда встречаемся с ней. Такие встречи редки, но мы помним их всю жизнь, они могут даже её изменить.

В форме мудрости с нами говорит наше надсознательное, наша высшая природа, трансцендентное этого мира. Рациональное понимание трансцендентного нам недоступно по определению, именно потому, что оно лежит за антропологическими пределами человека. Древние учения всегда говорили, что следует искать не саму мудрость, а дорогу к ней. В этом состоял смысл многолетнего обучения в специальных школах – в личностной трансформации человека. В изменении его антропологических характеристик. Школы отличались одна от другой характером используемых для трансформации методик, т.е. путей. Именно тогда, когда человек в итоге выходил за пределы антропологических границ, он достигал надсознательное, высшую природу человека, трансцендентное. Такие выходы называются «озарением», «сатори», «самадхи» и пр. Человека, способного их совершать по своему усмотрению и сохранять осознанность в этих состояниях, все культуры мира называют одинаково – «просветлённым». Момент просветления кардинально изменяет человека. Теперь он будет мыслить, говорить и действовать по-другому. Изменится сам образ его жизни. С этого момента всё, что скажет такой человек, будет нами восприниматься как мудрость. Мы интуитивно будем ощущать, что его слова отражают знание «высшего».

«Мудрость» – классическое интервальное понятие, как и «прекрасное». Ни одно, ни другое не имеет ясной содержательной трактовки, не существует самостоятельно. Они оба носят не сущностный, а оценочный характер. Оба представляют собой высшее значение диапазона (интервала) некоего критерия. Если мы что-то решим оценить с эстетических позиций по критерию «красота», наша возможная оценка будет располагаться в диапазоне от «безобразного» до «прекрасного». Соответственно, если мы что-то решим оценить с теоретических позиций по критерию «ум», наша возможная оценка будет располагаться в диапазоне от «безумного» до «мудрого». Мудрость, как и прекрасное, появляется за традиционно возможными пределами человеческих способностей. Именно в этом и состоит их уникальность. Именно поэтому мы так редко с ними встречаемся. Мы ходим разными путями.

Мы рассмотрели в этой статье разные пути мудрости в европейской культуре: достижения в специальных институтах, сохранения в различных формах внеученного знания, отчуждения в философии и обретения в выходе за пределы антропологических границ человека. Процессы постижения, сохранения и

отчуждения мудрости европейская культура уже освоила. Пришло время обретения мудрости. Удивительное время – удивительная задача. Не к её ли решению готовилась философия всё это время?

Список литературы

1. Мудрість: Філософський словник / За ред. В. І. Шинкарука. – К.: Гол. ред. УРЕ, 1986.
2. Мудрость: Краткая философская энциклопедия. – М.: Прогресс, 1994.
3. Столович Л. Н. Мудрость и знаніс // Вопросы философии. – 2003. – № 11. – С. 151 - 159.
4. Мудрагей Н. С. Трудный путь философии // Вопросы философии. – 2001. – № 10. – С. 140 - 151.
5. Ішевченко В. Філософія – це «дружба з мудрістю» // Філософська думка. – 2003. – № 4. – С. 15 - 20.
6. Мудрый: Этимологический словарь русского языка: Пер. с нем. / Под ред. М. Фасмера. – М.: Прогресс, 1986.
7. Кедруб Дж. Основы буддийских Тантр: Пер. с англ. – М.: Шечен, 2000. – 240 с.
8. Библия. – М.: Бибlio - Русикум, 1997.
9. Платон: В 3 т.: Пер. с древнегреч. / АН СССР. Ин-т философии. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3 Ч. 1: Тимей. – 687 с.
10. Ямвлих. Жизнь Пифагора. – М.: Аллегейа, Новый Акрополь, 1998. – 248 с.
11. Бирлайн Дж. Ф. Параллельная мифология: Пер. с англ. – М.: Крон-Пресс, 1997. – 336 с.
12. София: Древнегреческо-русский словарь / Под ред. С. И. Соболевского. – М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1958.
13. Знание за пределами науки / Под ред. И. Т. Касавина. – М.: Республика, 1996. – 445 с.
14. Никитин Л. Н. Мистики, розенкрайцеры и тамплиеры в советской России. – М.: Интерграф Сервис, 1998. – 344 с.

Поступило в редакцию 23.3.04

УДК 13

С.Б. Крымский, Т.Д. Суходуб

МНОГОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК – НОВЫЕ ПОДХОДЫ АНАЛИЗА¹
рецензия на книгу Лазарев Ф.В., Брюса А.Л. «Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию»

В начале XXI столетия с особой остротой пришло понимание того, что человечество пережило зловещую и трагически неповторимую по своим неимоверным жертвам эпоху мировых войн, формационных катализмов, технобесия и пандемии зла. И если сама возможность некоего послесловия в оценке эсхатологии XX века свидетельствует о каком-то ещё неведомом законе спасения человечества, то его осознание раскрывает радикальные сдвиги в мировоззренческой рефлексии социокультурных результатов минувшего столетия.

Эти сдвиги кумулируются вокруг антропологического поворота в философии, интегрировавшего (в качестве своих аспектов) онтологические и лингвистические интенции новейшей философской проблематики. Ведь уже в первой половине XX века Н.Гартман провозглашает: “онтология — это антропология”, а М.Хайдеггер объявляет язык “домом бытия” человека. Широкую панораму предметных и методологических ракурсов новой антропологической проблематики раскрывает монография Ф.В. Лазарева и А.Л. Брюса “Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию”. Симферополь: СОННАТ, 2001. - 264 с.

Авторы рецензируемой работы взяли на себя нелёгкий труд проанализировать “ситуацию человека” в контексте современной культурной “восприимчивости” как к “модернистским”, так и к “постмодернистским” ценностям, что по сути демонстрирует исследовательски смелую попытку посмотреть в глаза безумно большой “глобальными проблемами” цивилизации, потерявшей культивируемое ещё с античных времён чувство м е р ы.

В основе этого “постмодернистского” мирочувствования — идея о т р и ц а н и я, завершения т р а д и ц и о н н о г о, “конца” искусства, философии, истории, “классической” парадигмы истолкования, в конечном счете - идея “смерти человека”. Неслучайно отсюда понятия “дисгармония”, “одиночество”, “отчуждение”, “атомарность”, “конец”, “выживание человечества”, “проблемы глобального порядка” становятся символами ушедшего века, родившего “эсхатические” мстивы в культурном самосознании человечества, связанные прежде всего с шоковыми футурологическими прогнозами “конца света” вследствие просчитанной и социологически, и политически, и экономически общепланетарной социо-экологической катастрофы. Авторы монографии считают,

¹ Впервые опубликовано в журнале „Філософська думка”. – 2001. - №6. - С. 148-153.

что современная “драматургия” присутствия человека в мире особо омрачается внесением в традиционную тему осмыслиения основ человеческой судьбы, связанную со взаимоотношением жизни и смерти, аспекта “мужества быть” (П.Тиллих) в ситуации всё более нарастающего отчаяния. Экзистенциальный смысл этой “пограничной ситуации” связан в новых условиях рубежа ХХ-ХХI вв. с принципиально “новым” ощущением - “страхом за человечество в целом” [курсив наш].

Ощущение “кризиса эпохи” в монографии связывается прежде всего с духовным неблагополучием, отсутствием “механизма” перевода ценностей в плоскость общественно-практического бытия. Выгоды, интересы, клановые “приистрастия”, затмевающие “зловещесть” глобальных проблем, добавляют пессимизма в индивидуальное мироощущение. Этим вопросам посвящен в рецензируемой монографии специальный раздел, выполненный А.Л.Брюсом. Но и во всей книге отстаивается общая для её авторов мысль, что человек нуждается не только в осознании масштабов антропологической трагедии, но и в некоей “психотерапии”, заключающейся в своеобразном восхождении от “тоски по подлинности” своего бытия к усвоению и жизни по принципам “этики ответственности”.

Здесь, однако, нельзя обойтись одними нравственными максимами. Необходим новый подход, новая методология. И таким новым поворотом аналитического видения в антропологии является, как убедительно показано в монографии, методология интервального подхода к многомерной природе человека и его деятельности. Эта методология уже несколько десятков лет разрабатывается Ф.В.Лазаревым в формате “интервальной эпистемологии” и теперь оформляется в виде креативных установок современной антропологии.

Методологическая культура, основанная на принципах “интервальной эпистемологии” Ф.В.Лазарева, имеет своей задачей вскрыть те условия познания, которые входят в его результат, показать общность природы познавательных предпосылок в разных дисциплинах (как естественнонаучного, так и гуманитарного направления) и на этой основе доказать универсальность понятий “познавательная позиция”, позволяющей выявить стыковку субъективных и объективных условий мыслимости объекта познания, и “интервал абстракции”.

Понятие “интервальности” позволяет, по мысли Лазарева, отойти от “классического” познавательного принципа, связанного со стремлением к утверждению абсолютной точки зрения, поглощающей все другие варианты “видения” реальности. Первое приближение к пониманию этой концепции позволяет нам в определенном смысле отождествить концептуально значимое в этом подходе понятие интервальности с принципом многомерности мышления как попыткой всестороннего учета объективных условий и познавательных предпосылок исследования. Это релятивизация любых тезауризирующих дискурсов в познании не исключает, однако, общие инварианты в различных ракурсах видения мира, но провозглашает границы осмысленности подобных ракурсов. В антропологии такие ракурсы и задаются интервалами человеческого бытия:

вигательным, социальным,, культурным, экзистенциальным и другими, что позволяет утверждать своего рода “культурные” и “социальные априори”.

Тем самым интервал выступает как “клеточка” многомерности человека, а интервальный подход — как отображение многоракурсности самого объекта, различия и единства его ракурсов. Причем эти ракурсы обнаруживаются не произвольно, а относительно различных систем референции в научном познании. Это позволяет говорить о совпадении в антропологическом или социокультурном контексте принципа интервальности с принципом многомерности и “контекстуальности”.

Ведь когда Ф.В.Лазарев развивал в 70-х гг. интервальный подход в логическом плане понятие “интервал” покрывало предмет исследования (даже при всех его пространственных ассоциациях). Но в более широком, социокультурном аспекте, который раскрывает Ф.В.Лазарев в современных условиях, можно, как нам кажется, говорить о концепции многомерности, основанной на принципе интервальности. Но здесь речь идет о терминологических уточнениях, а не о сути дела. Таким образом можно констатировать плодотворность интервального подхода.

“Метод интервализации” истин Ф.В. Лазарева в существенном смысле противоположен характерному для постмодернизма принципу деконструкции. Если целеустановка деконструктивного анализа - децентрализация категорий культуры, то интервальность предполагает “предельную гносеологическую фокусировку смыслов” [с.24]. Хотя в этих двух подходах имеется и нечто такое, что роднит деконструктивизм и интервальность.

Если говорить языком самих авторов, то эта “общность” связана прежде всего с желанием научить человека искусству “заглядывать за покровы вещей, за наличные маски культуры, за нарративные мифологемы, пробиваясь к обнаженной подлинности жизни, к её первозданному хаосу и скрытой гармонии” [с.24]. Иначе говоря, интервальный тип философствования соединяет в себе идею относительности, столь характерную для методологических течений XX века, с идеей “абсолютного” и тем самым стремится преодолеть односторонность релятивистских и плюралистических концепций. Новизна “интервального” методологического подхода прежде всего, пожалуй, и заключается в этой новой интерпретации соотношения абсолютного и относительного в онтологическом и эпистемологическом измерении.

Описанный таким образом “интервальный подход”, как можно сделать вывод, замысливался Лазаревым как альтернативная постмодернизму стратегия, но вместе с тем (что неоднократно подчеркивает и сам автор) “интервальность” выступает и элементом культуры “постмодерна” как специфического состояния современной цивилизации. Философ принимает “постмодернистские принципы” релятивизма, плюрализма, ризомности (не отказываясь при этом от установок объективности, рациональности, познаваемости в исследовании).

Вместе с тем Ф.В.Лазарев отбрасывает постмодернистские крайности борьбы против иерархичности человеческого присутствия в бытии и человеческих ценностей среди других модусов бытия. “Нам казалось, — пишет он, — что мы расквитались, когда стали отказываться от вечных ценностей, от Истины и

Абсолюта... Но коварство истории в том, что любой отказ от наличного смыслового горизонта неминуемо ведёт к сокращению ресурсов субъективной полноты жизни, к обессмысливанию человеческой активности в потоке исторического времени” [с.100].

Ф.В.Лазарев видит своей задачей создание концептуальной системы, которая позволяла бы раскрыть смыслы такого фундаментального свойства человека как “способность присутствовать в различных жизненных контекстах” [с.6]. Возможность такой методологии определяется прежде всего тем, что, как показывает автор, “познающий субъект принципиально и т е р ь а л ь н, он всегда задан контекстуально, в том или ином локальном хронотопе” [выделено нами. - с.30]. Интервальная методология отвечает, таким образом, многомерности проявления человека.

На наш взгляд, приход “интервальной эпистемологии” вполне закономерен, ибо наступило осознание невозможности создания единой картины реальности, на что ориентирована была “классическая” парадигма познания. Гетерогенность, многомерность реальности, с одной стороны, а с другой, - пребывание “наблюдателя” в принципиально несопоставимых между собой возможных мирах заставляет познающего (и в этом трудно не согласиться с авторами книги) “учиться искусству инакомыслия - искусству мыслить иное” [с.31]. Именно отсюда вытекает значимая для интервальной методологии установка на многомерное мышление, которое есть “не генерализация, не обобщение, а метод ограничения, поиск различий, инаковостей” [там же].

Здесь особенно отчетливо проступает новаторская суть интервального подхода, его несводимость к традиционным методологическим процедурам. Так, интервальный анализ отличается от привычной установки конкретности истины, ибо результат этого анализа входит в итоговую картину познавательного процесса, а не остается методологической предпосылкой. Не редуцируется он и к методу синтеза, ибо предполагает установление конфигурации понятий, соответствующих “ипостасям целого”. Не исчерпывается интервальный подход и позициями плюрализма, ибо отвечает многомерности самого объекта. Применительно к проблемам антропологии это происходит в результате погруженности индивида в различные интервалы бытия личности.

Многоаспектность человеческого бытия объясняется тем фактом, что “люди выстраивают своё бытие не в одномерном, а в многовариантном и вероятностно реализуемом мире” [с.37], причем существенно значимой чертой бытия человека является его незакреплённость ни за одним из конкретных интервалов, контекстов. Отсюда и рождается “человеческая ситуация” бытия - всегда имеется выбор, определяющий индивидуально-личностные приоритеты.

Эта “незакрепленность” человека в мире характеризует не только его современное положение, но и детерминирует исходный тезис “интервальной антропологии”, с точки зрения которой каждая из классических антропологических концепций имеет право на истину в строго определенном интервале абстракции [См.: с.40].

На основании анализа “человекомерных” идей, явленных в антропологических дискурсах М.Бахтина, Н.Бердяева, Э.Гуссерля, А.Камю, Г.Марселя, Э.Мунье,

Э.Фромма, М.Шелера, К.Ясперса и др. выдающихся мыслителей XX ст., автор пытается доказать, что каждый из затронутых существующими концепциями срезов бытия человека лишь дополняет друг друга, образуя “голографическую модель человеческой сущности” и демонстрируя по сути ситуацию существования “в философии стольких антропологий, сколько существовало самих систем миропонимания” [с.10].

Подмеченная в книге парадоксальность философских открытий Шелера и Плеснера заключается в том, что разрабатываемый ими проект интегральной науки о человеке, выявил себя утопией, хотя и весьма привлекательной, а вот не инициированный сознательно этими мыслителями “антропологический поворот” в философии ХХ в. состоялся. И это дает возможность, по мысли авторов, на новом этапе продолжить инициацию “запрограммированного” в 20-30-е гг. “антропологического подхода” к решению основных проблем философии. Но связывающим звеном здесь может выступать продуктивный диалог философии и науки, связанный с рождением “проблемных полей исследования” человека.

В основе “интервального подхода” в целом, на наш взгляд, лежит желание авторов сохранить в современной культуре “метатеоретический уровень” понимания действительности, с одной стороны, а, с другой, - ценностный пласт общественного сознания. “Интервальный” взгляд помогает осознать внутренне-противоречивую природу человека, показать “связь между внутриинтервальными свойствами человека и его инвариантными характеристиками” [с.51]. Этот подход подчеркивает характерную для человеческого бытия возможность “обратной детерминации”, когда “не контекст определяет сознание, а сознание определяет конструируемое бытие” [с.51].

Части работы, написанные Ф.В.Лазаревым и Брюсом А.Литтлом, позволяют констатировать совпадение в оценках постмодернистской ситуации как “нового состояния” мира, которое мало смыкается с гуманистическими принципами, как отечественного, так и американского ученого.

Как замечает Брюс А.Литтл, “постмодернистский взгляд - это взгляд, ориентированный на фрагментацию. Он не предлагает никакого объединяющего принципа” [с.195]. Этим и объясняется отсутствие собственно постмодернистского мировоззрения. Американский философ связывает “постмодернистскую парадигму” с отказом “от любой философской попытки найти любое реальное решение, потому что подразумевается, что решений не существует. Философия в расчет не принимается, объективные религиозные убеждения не учитываются” [там же].

“Новый проект” “упорядочивания общества” в XXI ст. Брюс А.Литтл связывает с “принципами нравственного абсолюта”, исходящего из религиозного мировоззрения.

Таким образом, как показывает реализуемый в этой книге “украинско-американский” “антропологический проект”, сосуществование пластов “транскультурных” смыслов с ситуационно определяемыми - не только принцип объяснения человека в ситуации современной цивилизации, но и важнейший методологический подход, значимый для гуманитарных дисциплин в целом.

Поступило в редакцию 5.01.2004

АННОТАЦИИ

Лазарев Ф.В. Выживание и мудрость в контексте философии истории // Ученые записки ТНУ.
Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 3-15.

В статье рассматривается понятие «выживание» как фундаментальная категория философии истории. Показывается, что выживание имеет интервальную природу, в частности, в определенных интервалах оно может принимать форму прогресса или устойчивого развития. Автор анализирует стратегию выживания локальных, в том числе славянской, культур в эпоху глобализации, показывая, что решающую роль при этом играет обращение к мудрости как к одной из духовных традиций.

Ключевые слова: выживание, мудрость, глобализация, прогресс, устойчивое развитие, философия истории.

Николенко В.Н. Примитивные логики // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 16-22.

В статье рассматривается расширение символической логики, осуществляющееся на основе проекта депсихизации логики. Результатом такого расширения является класс примитивных логик, т.е. множества графических объектов, получаемых друг из друга посредством правил построения сложных объектов из простых.

Ключевые слова: логика, депсихизация, примитивные логики.

Шевелева И.П. Традиция и маргинальность в глобализирующемся мире // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 23-27.

В статье анализируется модель поминания истории, рассматривающая в качестве активного субъекта локальные культуры, а не отдельные личности. Подчеркивается, что для понимания локальных культур необходимо рассматривать взаимодействие традиции и маргинального как факторов определяющих смысл культуры.

Ключевые слова: культура, традиция, маргинальность, глобализация.

Трифонова М.К. «Школа мудрости» и современное образование // Ученые записки ТНУ.
Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 28-32.

В статье предпринимается разработка культурного проекта принципиально иной, по отношению к действующей, формы обучения и воспитания, где образование строилось бы не на приоритете западных или восточных ценностей, а на принципе синтеза мировых культур, на стратегии культурного диалога между Западом и Востоком. Одной из таких форм получения образования могла бы стать предлагаемая данным проектом школа мудрости.

Ключевые слова: опережающее обучение, школа мудрости, образование, диалог культур.

Ганзин И.В. Интервальный (многомерный) подход как методология новой парадигмы в психиатрии и психотерапии // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 33-37.

В статье анализируются системный кризис в психиатрии, вызванный наличием ряда противоречий. С точки зрения автора, единственным способом преодоления указанных противоречий является переход к новому образу рациональности – многомерному разуму, основной познавательной позицией которого является «смыслообразующий интервал». Методология интервального подхода представляет интерес для современной клинической психиатрии, так как в перспективе создает предпосылки для творческого развития на стыке научных дисциплин.

Ключевые слова: интервальный подход, психиатрия, психотерапия, коммуникативное поведение.

Рыскельдцева Л.Т. История философии как дисциплина практической философии // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 38-46.

В статье анализируется проблематика истории философии, что обусловлено важностью и значительностью историко-философских исследований в современной философии. В статье дается

определение места истории философии в системе философского образования и в философии в целом. Впервые предпринимается попытка нахождения интеллектуальной топики истории философии в дискурсе практической философии.

Ключевые слова: история философии, практическая философия, компаративистика, герменевтика, дисциплина.

Заранин О.В. Практический статус *cogito* // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). – №1. – С. 47-54.

Статья посвящена рассмотрению вопроса из области феноменологической философии о возможности применения трансцендентальных усмотрений в сфере естественной установки сознания. В качестве основного выдвигается тезис о том, что осуществляемое в *cogito* стремление к очевидности является не только теоретическим, но также способно принимать форму практической деятельности.

Ключевые слова: *cogito*, трансцендентальная установка, естественная установка.

Тимохин А.М. Долженствование как онтологическое содержание норм // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 55-63.

В статье анализируется онтологический аспект центрального понятия практической философии: понятия «норма». Наличие у нормы онтологического содержания рассматривается как критерий объективности норм. При этом утверждается, что бытие норм заключено в феномене долженствования, т.е. в обусловленности поступка априорными суждениями разума.

Ключевые слова: норма, практическая философия, долженствование

Балабанова Г.П. Культурные пространства производства человеческого в человеке // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 64-70.

В статье рассматривается вопрос о пространствах производства человеческого в человеке, понимаемых как специфически человеческих сферах его бытия, которые способны конституировать все основные родовые свойства человека. По мнению автора, совокупность этих пространств представлена феноменом культуры, понятой как сфера практической деятельности человека.

Ключевые слова: культура, технесфера, культуросфера.

Костюк-Федорук А.А. Мировоззрение как социокультурный феномен // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 71-78.

В статье анализируется феномен мировоззрения в контексте социокультурной реальности, вычленяются основные смысловые координаты мировоззрения, образующие базовый уровень конституирования картины мира как элемента мировоззрения. Утверждается, что через миропонимание мировоззрение проникает во все сферы деятельности, в том числе, и в науку.

Ключевые слова: мировоззрение, картина мира, миропонимание.

Гайдеев А.В. Ликвидация славянских народов и уничтожение их государственности – главная цель фашистского нашествия в 1941 году // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 79-84

В статье анализируется проблема идеологической оценки характера Великой Отечественной войны. Утверждается, что, основная цель нападения фашистской Германии состояла в достижении культурной дезорганизации и последующей ликвидации славянского этноса.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, русский народ.

Клоненко Т.В. К вопросу о национальной идее. Россисентризм как основная черта русской философии // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 85-92

В данной статье речь идет об особенностях русской философии XIX – XX веков. Автор акцентирует Россисентричность, националистичность русской философии. Основное внимание уделяется проблеме соотношения теоретических положений русских философов практическому аспекту.

Ключевые слова: русская философия, русская идеология, Россисентризм.

Кубухова Н.В. Танатос как экзистенциально-ценностный выбор // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 93-99.

Данная статья посвящена проблеме ценностного самоопределения личности. Автор рассматривает жизнедеятельность личности, избравшей в качестве жизненного стиля служение Танатосу, идею Разрушения, в противоположность Эросу, идею Созидания.

Ключевые слова: личность, смысл жизни, Эрос, Танатос.

Савостьянова М.В. К проблеме смысловой доминанты науки в культуре // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 100-107.

В статье рассматриваются мировоззренческие, методологические, аксиологические причины кризиса смысловой доминанты науки в культуре. Предлагается уточнение функционального диапазона науки и ее места среди других феноменов культуры.

Ключевые слова: наука, культура, методология.

Филатов А.С. Экология и ноосфера Вернадского: соотношение понятий // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 108-114.

В статье исследуется характер взаимоотношения человека и мира в качестве проблемы, требующей пересмотра традиционного понятия экологии. Возможность подобного пересмотра связывается с учением В.И. Вернадского о ноосфере.

Ключевые слова: экология, ноосфера, человек, природа.

Басюл З.К. Анализ дискурса: опыт рефлексии // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 115-122.

В статье анализируется понятие дискурса в качестве одного из ключевых концептов современной философской мысли. Подчеркивается проблема полиморфности как в отношении попыток теоретического осмыслиения дискурсивности, так и в отношении процессов функционирования дискурса в культуре.

Ключевые слова: дискурс, текст, язык.

Андреев В.М. Универсальный метод познания человека и общества // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 123-130.

Статья посвящена идеи универсальной методологии социального познания. В качестве базового рассматривается принцип «необходимости противоречий», на основании которого исследуется возможность постижения сущности человека как исторического и одновременно социального

Ключевые слова:

Донцов Я.И. Мудрость в контексте европейской культуры // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2004. – Т. 17 (56). - №1. – С. 131-138.

Статья посвящена культурно-историческому анализу понятия мудрости в качестве одной из доминант европейской культуры. Основной акцент делается на попытке интерпретации мудрости как трансценденции, в форме которой человек приобщается к высшему, интуитивно постигаемому смыслу бытия.

Ключевые слова: мудрость, человек, интуиция.

АНОТАЦІЙ

Лазарев Ф.В. Виживання та мудрість у контексті філософії історії // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С. 3-15.

У статті розглядається поняття "виживання" як фундаментальна категорія філософії історії. Стверджується, що виживання має інтервальну природу, зокрема, у визначених інтервалах воно може приймати форму чи прогресу, чи сталого розвитку. Автор аналізує стратегію виживання локальних, у тому числі слов'янської, культур в епоху глобалізації, доводичи, що вирішальну роль при цьому грає звертання до мудрості як до однієї з духовних традицій.

Ключові слова: виживання, мудрість, глобалізація, прогрес, стадий розвиток, філософія історії.

Ніколко В.Н. Примітивні логіки // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С. 16-22.

У статті розглядається розширення символічної логіки, що здійснюється на основі проекту депсихизації логіки. Результатом такого розширення є клас примітивних логік, тобто множини графічних об'єктів, що одержуються один з одного за допомогою правил побудови складних об'єктів із простих.

Ключові слова: логіка, депсихизація, примітивні логіки.

Шевелева І.П. Традиція та маргінальність у глобальному світі // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С. 23-27.

У статті аналізується модель історії, що розглядає як активного суб'єкта локальні культури, а не окремі особистості. Підкреслюється, що для розуміння локальних культур необхідно розглядати взаємодію традиції і маргінального як факторів, що визначають зміст культури.

Ключові слова: культура, традиція, маргінальність, глобалізація.

Трифонова М.К. "Школа мудрості" та сучасна освіта // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С. 28-32.

У статті запропоновано культурний проект принципово іншої, стосовно лінією, форми навчання і виховання, де освіта будувалась би не на пріоритеті західних чи східних цінностей, а на принципі синтезу світових культур, на стратегії культурного діалогу між Заходом і Сходом. Однієї з таких форм отримання освіти могла б стати пропонована даним проектом школа мудрості.

Ключові слова: випереджальне навчання, школа мудрості, освіта, діалог культур.

Ганзін І.В. Інтервальний (багатомірний) підхід як методологія нової парадигми в психіатрії та психотерапії // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С. 33-37.

У статті аналізується системна криза в психіатрії, яку було спричинено наявністю низки протиріч. З погляду автора, єдиним засобом подолання зазначеных протиріч є перехід до нового образа раціональності - багатомірному розуму, основою пізнавальною позицією якого є "смислоутворюючий інтервал". Методологія інтервального підходу становить інтерес для сучасної клінічної психіатрії, тому що в перспективі створює передумови для творчого розвитку на стику наукових дисциплін.

Ключові слова: інтервальний підхід, психіатрія, психотерапія, комунікативна поведінка.

Рискельдиева Л.Т. Історія філософії як дисципліна практичної філософії // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.38-46.

У статті аналізується проблематика історії філософії, що обумовлено важливістю і значущістю історико-філософських досліджень у сучасній філософії. У статті дається визначення місця історії філософії в системі філософської освіти й у філософії в цілому. Уперше робиться спроба визначення інтелектуальної топіки історії філософії в дискурсі практичної філософії.

Ключові слова: історія філософії, практична філософія, коміаративістика, герменевтика, дисципліна.

Загорян О.В. Практичний статус *cogito* // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.47-54.

Стаття присвячена розгляду питання з області феноменологічної філософії про можливість застосування трансцендентальних споглядань у сфері природної настанови свідомості. У якості основної висувається теза про те, що здійснюване в *cogito* прагнення до очевидності є не тільки теоретичним, але також здатно приймати форму практичної діяльності.

Ключові слова: *cogito*, трансцендентальна установка, природна установка.

Тимохін О.М. Належні як онтологічний зміст норм // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.55-63.

У статті аналізується онтологічний аспект центрального поняття практичної філософії: поняття "норма". Наявність у нормах онтологічного змісту розглядається як критерій об'єктивності норм. При цьому стверджується, що буття норм полягає в феномені належності, тобто в обумовленості вчинку апріорними судженнями розуму.

Ключові слова: норма, практична філософія, повинність

Багабанова Г.П. Культурні простори виробництва людського в людині // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.64-70.

У статті розглядається питання про простори виробництва людського в людині, що розуміються як специфічно людські сфери його буття, що здатні конституювати всі основні родові властивості людини. На думку автора, сукупність цих просторів представлена феноменом культури як сфери практичної діяльності людини.

Ключові слова: культура, техносфера, культуросфера.

Костюк-Федорук А.А. Світогляд як соціокультурний феномен // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.71-78.

У статті аналізується феномен світогляду в контексті соціокультурної реальності, вивчленяються основні координати світогляду, що утворюють базовий рівень конституовання картини світу як елемента світогляду. Стверджується, що через світорозуміння світогляд проникає в усі сфери діяльності, у тому числі, в науку.

Ключові слова: світогляд, картина світу, світорозуміння.

Гадеев А.В. Ліквідація слов'янських народів та знищення їхньої державності - головна мета фашистського нападу в 1941 році // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.79-84.

У статті аналізується проблема ідеологічної оцінки характеру Великої Вітчизняної війни. Затверджується, що, основна мета нападу фашистської Німеччини полягала в досягненні культурної дезорганізації та наступної ліквідації слов'янського етносу.

Ключові слова: Велика Вітчизняна війна, слов'янський народ.

Кононенко Т.В. До питання про національну ідею. Росієцентризм як основна риса російської філософії // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.85-92.

У цій статті мова йде про особливості російської філософії XIX - XX століття. Автор акцентує Росієцентричність, націоналістичність російської філософії. Головна увага приділяється проблемі співвідношення теоретичних положень російських філософів практичному аспекту.

Ключові слова: російська філософія, російська ідеологія, Росієцентризм.

Кубухова Н.В. Танатос як екзистенціально-ціннісний вибір // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.93-99.

Ця стаття присвячена проблемі ціннісного самовизначення особистості. Автор розглядає життєдіяльність особистості, яка обрала в якості життєвого стилю служіння Танатосу, ідеї Руйнування, що протистоїть Еросу, ідеї Творчості.

Ключові слова: особистість, сенс життя, Ерос, Танатос.

Савост'янова М.Б. До проблеми змістової домінанти науки в культурі // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.100-107.

У статті розглядаються світоглядні, методологічні, аксиологічні причини кризи змістової домінанти науки в культурі. Пропонується уточнення функціонального діапазону науки і її місця серед інших феноменів культури.

Ключові слова: наука, культура, методологія.

Філатов А.С. Екологія та ноосфера Вернадського: співвідношення понять // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. -- С.108-114.

У статті досліджується характер взаємини людини і світу як проблема, що вимагає перегляду традиційного поняття екології. Можливість подібного перегляду пов'язується з вченням В.І. Вернадського про ноосферу.

Ключові слова: екологія, ноосфера, людина, природа.

Басюк З.К. Аналіз дискурса: досвід рефлексії // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.115-122.

У статті аналізується поняття дискурса в якості одного з ключових концептів сучасної філософської думки. Підкреслюється проблема поліморфності як у відношенні спроб теоретичного осмислення дискурсивності, так і у відношенні процесів функціонування дискурса в культурі.

Ключові слова: дискурс, текст, мова.

Андреєв В.М. Універсальний метод пізнання людини та суспільства // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.123-130.

Стаття присвячена ідеї універсальної методології соціального пізнання. У якості базового розглядається принцип "необхідності протиріч", на підставі якого досліджується можливість зображення сутності людини як історичної одночасно соціальної істоти.

Ключові слова: універсальний метод пізнання, людина, суспільство.

Донцов Я.І. Мудрість у контексті європейської культури // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2004.Т. 17 (56). - №1. – С.131-138.

Стаття присвячена культурно-історичному аналізу поняття мудрості в якості однієї з домінант європейської культури. Основний акцент робиться на спробі інтерпретації мудрості як трансценденції, у формі якої людина прилучається до вищого змісту буття, що осягається інтуїтивно.

Ключові слова: мудрість, людина, інтуїція.

SUMMARIES

Lazarev F. V. Survival and wisdom in a context of philosophy of the history // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 3-15.

In article the concept "survival" as a fundamental category of philosophy of a history is considered. It is shown, that the survival has the nature of interval, in particular, in the certain intervals it can take the form of progress or steady development. The author analyzes strategy of a survival local, including Slavonic, cultures during an epoch of globalization, showing, that a main role that plays the reference to wisdom as to one of spiritual traditions.

Key words: a survival, wisdom, globalization, progress, steady development, philosophy a history.

Nikolko V.N. Primitive logic's // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 16-22.

In article the expansion of symbolical logic which is carried out on the basis of the project depsychezation of logic is considered . Result of such expansion is the class of primitive logics, i.e. multitudes of the graphic objects, received the friend from the friend by means of rules of construction of complex objects from simple.

Key words: logic, depsychezation, primitive logics.

Sheveleva I.P. Tradition and marginality in the globalizing world // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 23-27.

In article the model of intelligence of history, considering local cultures as the active subject instead of analysis separate persons is analyzed. It is emphasized, that for understanding local cultures it is necessary to consider interaction of tradition and marginality as factors determining sense of culture.

Key words: culture, tradition, marginality, globalization.

Trifonova M.K. « School of wisdom » and modern education // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 28-32.

The article propose an attempt to develop the cultural project of essentially other, in relation to working, forms of training and education where education would be constructed not on a priority of western or east values, but on a principle of synthesis of world cultures, on strategy of cultural dialogue between the West and the East. One of such forms of receiving such education could become school of wisdom offered by given project.

Key words: outstripping training, school of wisdom, education, dialogue of cultures.

Ganzin I.V. Interval (multivariate) approach as methodology of a new paradigm in psychiatry and psychotherapy // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 33-37.

In article is analyzed a system crisis in the psychiatry, caused by presence of some contradictions. From the point of view of the author, unique way of overcoming of the specified contradictions is transition to a new image of rationality - to multivariate reason, which basic cognitive position is « sense-forming interval ». The methodology of the interval approach is of interest for modern clinical psychiatry because in the long term it creates preconditions for creative development on a joint of scientific disciplines.

Key words: the interval approach, psychiatry, psychotherapy, communicative behavior.

Ryskeldiyeva L.T. History of philosophy as discipline of practical philosophy // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 38-46.

In article the problematic of a history of philosophy that is caused by importance and significance of historico-philosophical researches in modern philosophy is analyzed. In article defines places of a history of philosophy in system of philosophical education and in philosophy as a whole. Proposed paper makes the first attempt to find intellectual topics of history of philosophy in a discourse of practical philosophy.

Key words: a history of philosophy, practical philosophy, comparativistics, hermeneutics, discipline.

Zarapin O.V. Practical status of cogito // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 47-54.

Article is devoted to consideration of a question from area of phenomenological philosophy about an opportunity of application of transcendental views in sphere of natural installation of consciousness. The thesis, carried out as a basic tells, that the aspiration in cogito to evidence is not only theoretical, but also is capable to take the form of practical activities.

Key words: cogito, transcendental installation, natural installation.

Timohin A.M. Obligation as the ontological content of norms // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 55-63.

In article the ontological aspect of the central concept of practical philosophy is analyzed: concepts "norm". Presence at norm of the ontological maintenance content is considered as criterion of objectivity of norms. Thus affirms, that life of norms is made in a phenomenon of obligation, i.e. in conditionality of an act by aprioristic judgments of reason.

Key words: norm, practical philosophy, obligation

Balabanova G.P. Cultural of space of manufacture human in the person // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 64-70.

In article the question on spaces of manufacture human in the person, understood as specifically human spheres of his life which are capable to constituted all basic patrimonial properties of the person is considered. In opinion of the author, set of this spaces is submitted by a phenomenon of the culture understood as sphere of practical activities of the person.

Key words: culture, techno sphere ,culture sphere.

Kostyuk - Fedoruk A.A. Outlook as a sociocultural phenomenon // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 71-78.

In article the phenomenon of outlook in a context of sociocultural reality is analyzed, the basic semantic coordinates of outlook forming a base level of constitution of a picture of the world as an element of outlook are isolated. Affirms, that outlook will penetrate into all fields of activity, including, and in a science.

Key words: outlook, a picture of the world.

Gadeev A.V. Liquidation of Slavic peoples and destruction of their statehood - an overall objective of fascist invasion in 1941 // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 79-84.

In article the problem of an ideological estimation of character of Great Domestic war is analyzed. Affirms, that, the basic purpose of an attack of fascist Germany has consisted in achievement of cultural disorganization and the subsequent liquidation of Slavic ethnos.

Key words: Great Domestic war, Russian people.

Kononenko T.V. To a question about national idea. Russiacentrism as the basic feature of Russian philosophy // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 85-92.

In given article the question is features of Russian philosophy XIX - XX centuries. The author accents russiacentrism of Russian philosophy. The basic attention is given a problem of a parity of theoretical positions of Russian philosophers to practical aspect.

Key words: Russian philosophy, Russian ideology.

Kubuhova N.V. Tanatos as an existential - valuable choice // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 93-99.

Given article is devoted to a problem of valuable self-determination of the person. The author considers the ability to live of the person, choused as vital style the service to Tanatos, to the idea of Destruction, in contrast to Eros, to the idea of Creation.

Key words: the person, meaning of the life, Eros, Tanatos.

Savostyanova M.V. To a problem of a semantic dominant of a science in culture // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 100-107.

In article are considered world outlook, methodological, axiological reasons of crisis of a semantic dominant of a science in culture. Specification of a functional range of a science and its place among other phenomena of culture is offered.

Key words: a science, culture, methodology.

Filatov A.S. Ecology and Vernadsky's noosphere: a parity of concepts // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 108-114.

In article character of mutual relation of the person and the world is investigated as a problem demanding revision of traditional concept of ecology. The opportunity of similar revision contacts V.I.Vernadsky's doctrine about a noosphere.

Key words: ecology, a noosphere, the person, the nature.

Basul Z.K. Analyze of a discourse: experience of a reflection // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 115-122.

In article the concept of a discourse is analyzed as one of key concepts of modern philosophical tradition. The problem of polymorphism is emphasized both concerning attempts of theoretical judgment of discourse, and concerning processes of functioning of a discourse in culture.

Key words: a discourse, the text, language.

Andreev V.M. Universal method of knowledge of the person and a society // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 123-130.

Article is devoted to idea of universal methodology of social knowledge. As base the principle of "necessity of contradictions" on the basis of which the opportunity of comprehension of essence of the person as historical and simultaneously social essence is considered.

Key words: a universal method of knowledge, the person, a society.

Dontsov J.A.I. Wisdom in a context of the European culture // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2004 - T. 17 (56). - №1. - P. 131-138.

Article is devoted to the cultural - historical analysis of concept of wisdom as one of dominants of the European culture. The basic accent is made on attempt of interpretation of wisdom as a transcendence in which form the person joins to the supreme, intuitively comprehended sense of life.

Key words: wisdom, the person, intuition.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Лазарев Ф.В., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Николко В.Н., доктор философских наук, профессор кафедры философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Шевелева И.П., соискатель кафедры культурологии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Трифонова М.К., кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Ганзин И.В., доктор медицинских наук, заведующий психотерапевтическим центром КРКПБ №1.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Рыскельдиева Л.Т., кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Тимохин А.М., кандидат философских наук, ассистент кафедры философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Кононенко Т.В., кандидат философских наук, докторант кафедры философии ДНТУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Кубухова Н.В., аспирант кафедры философии и политологии ГГПИИ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Крымский С.Б., доктор философских наук, старший научный сотрудник ИФ НАН Украины
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Суходуб Т.Д., кандидат філософських наук, професор ЦГО НАН України
Україна, Автономна Республіка Крим, 95007, Сімферополь, Пр. Академика В.І. Вернадського 4,
кафедра філософії, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Зарапин О.В., кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії ТНУ
Україна, Автономна Республіка Крим, 95007, Сімферополь, Пр. Академика В.І. Вернадського 4,
кафедра філософії, ауд 234-Б.
c-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Балабанова Г.П., кандидат філософських наук, ректор КІВЛ.
Україна, Автономна Республіка Крим, 95007, Сімферополь, Пр. Академика В.І. Вернадського 4,
кафедра філософії, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Костюк-Федорук А.А.
Україна, Автономна Республіка Крим, 95007, Сімферополь, Пр. Академика В.І. Вернадського 4,
кафедра філософії, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Гадеев А.В., кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедрою соціально-економіческих
наук КМТІ
Україна, Автономна Республіка Крим, 95007, Сімферополь, Пр. Академика В.І. Вернадського 4,
кафедра філософії, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Севастьянова М.В., кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальної філософії ТНУ
Україна, Автономна Республіка Крим, 95007, Сімферополь, Пр. Академика В.І. Вернадського 4,
кафедра філософії, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Филатов А.С., кандидат філософських наук, доцент кафедри політических наук ТНУ
Україна, Автономна Республіка Крим, 95007, Сімферополь, Пр. Академика В.І. Вернадського 4,
кафедра філософії, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Басюл З.К., соискатель кафедры философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крим, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Андреев В.М., соискатель кафедры философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крим, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

Донцов Я.И., соискатель кафедры философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крим, 95007, Симферополь, Пр. Академика В.И. Вернадского 4,
кафедра философии, ауд 234-Б.
e-mail – flazarev@tnu.cremea.ua

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Лазарев Ф.В.</i> Выживание и мудрость в контексте философии истории.....	3
<i>Николко В.Н.</i> Примитивные логики.....	16
<i>Шевелева И.П.</i> Традиция и маргинальность в глобализирующемся мире.....	23
<i>Трифонова М.К.</i> «Школа мудрости» и современное образование.....	28
<i>Ганзин И.В.</i> Интервальный (многомомерный) подход как методология новой парадигмы в психиатрии и психотерапии.....	33
<i>Рыскельдиеva Л.Т.</i> История философии как дисциплина практической философии.....	38
<i>Заратин О.В.</i> Практический статус <i>cogito</i>	47
<i>Тимохин А.М.</i> Долженствование как онтологическое содержание норм.....	55
<i>Балабанова Г.П.</i> Культурные пространства производства человеческого в человеке.....	64
<i>Костюк-Федорук А.А.</i> Мировоззрение как социокультурный феномен.....	71
<i>Гадеев А.В.</i> Ликвидация славянских народов и уничтожение их государственности – главная цель фашистского нашествия в 1941 году.....	79
<i>Кононенко Т.В.</i> К вопросу о национальной идее: россиецентризм как основная черта русской философии.....	85
<i>Кубухова Н.В.</i> Танатос как экзистенциально-ценностный выбор.....	93
<i>Савастянова М.В.</i> К проблеме смысловой доминанты науки в культуре.....	100
<i>Филатов А.С.</i> Экология и ноосфера Вернадского: соотношение понятий.....	108
<i>Басюл З.К.</i> Анализ дискурса: опыт рефлексии.....	115
<i>Андреев В.М.</i> Универсальный метод познания человека и общества.....	123
<i>Донцов Я.И.</i> Мудрость в контексте европейской культуры.....	131
<i>Крымский С.Б., Суходуб Т.Д.</i> Многомерный человек – новые подходы анализа.....	139